École des Hautes Études en Sciences Sociales

Ecole doctorale de l'EHESS

Doctorat

Discipline : Philosophie et sciences sociales

BOBILLIER Stève

Ethique et personne :

la volonté et le choix du mal dans la pensée de Pierre de Jean Olivi

(1248-1298)

Thèse dirigée par : PIRON Sylvain, directeur d'études à l'EHESS

Soutenue le 17 janvier 2017 à l'Amphithéâtre François Furet de l'EHESS

Jury 1 BOULNOIS Olivier, directeur d'études à l'EPHE

2 BOUREAU Alain, directeur d'études à l'EHESS

3 GRELLARD Christophe, directeur d'études à l'EPHE

4 PORRO Pasquale, professeur à l'Université de Paris-Sorbonne

« Répondez-moi à ceci : comment se faisait-il toujours qu'à l'instant même – oui, comme si c'était un fait exprès –, précisément à l'instant où j'étais le mieux capable d'apprécier toutes les nuances du beau, du sublime, comme l'on disait chez nous naguère, il m'arrivait non seulement de penser, de faire des choses si incongrues, que… des actions, pour être bref, que tous accomplissent peut-être bien, mais que je commettais précisément lorsque je me rendais parfaitement compte qu'il fallait s'en abstenir. Plus était claire ma conscience du bien et de toutes les choses "belles et sublimes", plus profondément je m'enfonçais dans ma boue, plus je me sentais capable de m'y enliser définitivement. […] L'homme n'aspire qu'après une volonté indépendante, quel qu'en soit le prix et quels qu'en soient les résultats. Mais le diable sait ce que vaut cette volonté… Elle conserve en effet, le principal, ce qui nous est le plus cher, c'est-à-dire notre personnalité ».

Dostoïevski, Le sous-sol, trad. B. de Schloezer

Remerciements

Même si elle n'est pas un aboutissement, une thèse marque une étape importante dans une vie. Arrivé à ce point, il semble bon de considérer ceux qui nous ont aidé à parcourir le chemin. Aussi, je tiens sincèrement à remercier certaines personnes, à commencer par mon directeur de thèse, Sylvain Piron, qui n'a pas compté son temps pour m'aider dans mes recherches. Les riches discussions que nous avons eues, les heures de séminaires partagées et ses remarques pertinentes m'ont fait énormément progresser dans mon travail. Il a également été par ses nombreux travaux sur Olivi une profonde source d'inspiration. Mais surtout, je le remercie pour le soutien inconditionnel, la confiance et la bienveillance dont il a fait preuve dès notre première rencontre. Je n'aurai pu venir à Paris, ni même terminer cette thèse sans ses qualités humaines et académiques.

Mes remerciements se portent ensuite aux membres de mon jury, qui ont pris le temps de s'intéresser à ce travail. Je me réjouis d'autant plus de leurs remarques que certains d'entre eux sont à l'origine de mon intérêt pour la thématique précise abordée dans cette thèse. C'est au travers de leurs cours ou de leurs écrits qu'ils ont su éveiller ma curiosité et me donner l'envie de cette recherche.

Je remercie mes collègues et néanmoins amis, notamment Inigo Atucha, Xavier Biron, Laurent Cesalli, Véronique Decaix, William Duba, Delphine Favre-Carron, Catherine König-Pralong, Roberta Padlina, Antonio Petagine et Sophie Serra pour leur soutien et pour les souvenirs des moments passés ensemble.

Mon cœur se tourne évidemment vers ceux qui ont été présents pour moi dès la première heure, qui m'ont encouragé dans tous mes projets. Je remercie ainsi mes parents et ma famille pour leur soutien inconditionnel, particulièrement à mon père qui a relu tous mes travaux depuis l'école primaire.

Enfin, je n'aurai pas la possibilité d'exprimer ici tout l'amour que je porte et combien je suis redevable à mon épouse, Franziska, qui, par sa présence et sa tendresse, m'a soutenu tout au long de ce travail. Ma plus grande fierté est d'être son mari et si je ne dois garder qu'une seule idée d'Olivi, c'est celle de vœu continué. Qu'elle sache que l'amour que je lui porte se trouve à chaque instant renouvelé.

Résumé

Avec la question de l'acrasie pour fil rouge, ce travail tend à dessiner les contours de l'éthique de Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Il a ainsi pour finalité de comprendre les solutions que le Franciscain envisage pour décrire ce qui motive l'homme a parfois mal agir et ce en toute liberté et en toute connaissance de cause. Après avoir déterminé le rôle de la volonté et de son rapport avec l'intellect dans la liberté et avoir défini les diverses occurrences de la conscience dans l'œuvre d'Olivi, cette thèse démontre que la notion de personne que propose le Franciscain d'Oc en tenant compte des diverses significations, tant juridiques que théologiques, qui ont cours à son époque est essentielle dans la question du choix volontaire pour le mal. Enfin, après avoir déterminé si une norme éthique est présente en l'homme, notamment par la notion de goût spirituel, ce travail s'attachera à montrer que la volonté de pouvoir sur autrui et l'orgueil sont pour Olivi la source de tout péché. Nous conclurons cette thèse par l'analyse des causes de la chute des démons, principalement de Lucifer, afin d'illustrer l'ensemble de notre propos.

Mots clefs

Olivi ; Olieu ; éthique ; morale ; personne ; individu ; sujet ; acrasie ; incontinence ; faiblesse de la volonté ; mal ; volonté ; intellect ; liberté ; connaissance de soi ; conscience ; syndérèse ; rectitude ; sens spirituel ; goût spirituel ; pauvreté ; humilité ; vertu ; péché ; chute ; anges ; démons ; Lucifer ; dominium ; pouvoir ; autrui ; Dieu.

Table des matières

- **Remerciements** p. 5
- **Résumé** p. 7
- **Table des matières** p. 9
- **Introduction** p. 13
  - **A. Une histoire de l'acrasie** p. 15
    - I. Les sources de la problématique p. 17
    - II. La question de l'acrasie dans le débat contemporain p. 23
    - III. La question de l'acrasie au XIIIème siècle p. 25
  - **B. Biographie de Pierre de Jean Olivi** p. 31
  - **C. Le danger de la philosophie** p. 36

- **Chapitre 1 : Volonté et liberté** p. 41
  - **A. L'histoire de la notion de volonté** p. 41
    - I. Augustin d'Hippone p. 43
    - II. Anselme de Cantorbéry p. 44
    - III. La question de la primauté des facultés humaines au XIIIème siècle p. 47
  - **B. La volonté n'est pas déterminée par l'intellect** p. 50
    - I. La volonté comme faculté passive p. 54
    - II. La volonté comme faculté à la fois passive et active p. 61
      - a. Bonaventure de Bagnoregio p. 63
      - b. Richard de Mediavilla p. 65
    - III. La volonté est la seule faculté active et libre, « se ipsam movens » p. 68
      - a. Henri de Gand p. 68
      - b. Gauthier de Bruges p. 70
      - c. Pierre de Jean Olivi p. 77
  - **C. La volonté n'est pas déterminée par une entité supérieure** p. 85
  - **D. La volonté n'est pas déterminée pas ses objets** p. 92
  - **E. Conclusion du chapitre** p. 96

- **Chapitre 2 : Connaissance de soi et conscience morale** p. 99
  - **A. La connaissance de soi au XIIIème siècle** p. 99
    - I. La connaissance de soi selon Thomas d'Aquin p. 105
    - II. La connaissance de soi selon Matthieu d'Aquasparta p. 109
    - III. La connaissance de soi selon Pierre de Jean Olivi p. 112
      - a. La connaissance réflexive immédiate de l'âme p. 114
      - b. La connaissance expérimentale de soi p. 125
        - i. Le toucher p. 127
      - c. « Ego scio vel opinior hoc vel ego dubito de hoc » p. 129
      - d. La connaissance intellective de l'âme p. 136
  - **B. De la connaissance du sujet à la conscience morale : quatre degrés de conscience** p. 144
    - I. La conscience gnoséologique p. 145
    - II. La conscience morale p. 150
  - **C. Conclusion du chapitre** p. 153

- **Chapitre 3 : La notion de personne chez Pierre de Jean Olivi** p. 155
  - **A. Le vocable de la personne** p. 159
  - **B. Histoire de la notion de personne** p. 162
    - I. L'Antiquité p. 162
    - II. Les débuts du christianisme p. 163
    - III. Anselme de Cantorbéry p. 167
    - IV. Richard de Saint-Victor p. 169
    - V. Thomas d'Aquin p. 173
    - VI. La question de l'émergence de la notion de personne au sens « moderne » p. 177
  - **C. Vers une définition de la personne selon Pierre de Jean Olivi** p. 179
    - I. Personne, suppôt, individu et nature dans le corpus olivien p. 179
      - a. Théologie et philosophie de la personne p. 179
      - b. Personne, suppôt et substance p. 182
      - c. Le statut des personnes p. 186
        - i. La personne des anges p. 186

ii. La personne dans le débat sur la pluralité des formes p. 191
d. Le statut juridique de la personne p. 198
e. Modifier le statut des personnes p. 203
II. La liberté, élément constitutif de la personne p. 212
a. Personnalité et réflexivité p. 212
b. Personne et liberté p. 218
c. Personne et conscience de soi p. 220
D. Conclusion du chapitre : « Persona non habet proprie definitionem » p. 222

- **Chapitre 4 : le fondement de l'éthique de la personne dans la pensée de Pierre de Jean Olivi** p. 225

A. Le fondement de la norme éthique p. 228
I. La position de Thomas d'Aquin p. 228
II. La position de Pierre de Jean Olivi p. 231
B. Dieu, norme objective du bien p. 234
I. L'accès au divin p. 234
II. La syndérèse p. 235
III. La rectitude p. 240
IV. Le goût spirituel p. 246
V. *Inspiratio* et *conspiratio* p. 255
C. « Parce que cela m'a plu » p. 259
I. Une volonté qui délibère sur les fins p. 259
II. Intentionnalité et latitude p. 270
D. Conclusion du chapitre p. 282

- **Chapitre 5 : pauvreté, renoncement et maîtrise de soi** p. 285
  - **A. Sénèque franciscain ?** p. 289
    - I. Le stoïcisme au Moyen-Age p. 289
    - II. La pauvreté comme vertu première p. 294
  - **B. Renoncement, annihilation et maîtrise de soi** p. 299
    - I. Etre et paraître p. 299
    - II. *Dominium* temporel et *dominium* spirituel p. 302
    - III. Le vœu continué p. 307
  - **C. « Deux cités ont fait deux amours »** p. 310
    - I. *Amor privatus* vs *amor socialis* p. 310
    - II. Les causes du péché p. 314
  - **D. Conclusion du chapitre** p. 319

- **Chapitre 6 : la chute du diable** p. 321
  - **A. Les raisons de la chute de Lucifer** p. 324
    - A. Augustin d'Hippone p. 324
    - B. Anselme de Cantorbéry p. 327
    - C. Richard de Mediavilla p. 331
    - D. Pierre de Jean Olivi p. 337
  - **B. La société des anges** p. 341
    - A. Amour et affects angéliques p. 341
    - B. « Sa queue entraînait le tiers des étoiles du ciel » p. 350
  - **C. La conscience de Lucifer** p. 352
  - **D. L'acrasie de l'homme** p. 354
  - **E. Conclusion du chapitre** p. 362
- **Conclusion** p. 365
- **Bibliographie** p. 373
  - **A. Œuvres de Pierre de Jean Olivi** p. 373
  - **B. Œuvres de référence** p. 377
  - **C. Littérature secondaire** p. 381

Introduction

Pourquoi l'homme choisit-il parfois de faire le mal en toute connaissance de cause ? Il n'est pas besoin de penser aux contextes particuliers des guerres, des génocides ou des massacres pour aborder ce questionnement. Notre quotidien nous apporte à chaque instant la preuve que l'homme est capable du mal, « sans autre mobile à la malice que la malice elle-même »[1] disait Augustin d'Hippone (354-430). Certes, on pourrait argumenter que c'est par désir ou par passion, autrement dit en vue d'un certain bien, que l'homme agit ainsi. Mais se peut-il également que, de façon libre, il choisisse de faire le mal pour le mal ? Ou, si l'on admet que certains individus agissent en vue de ce qu'ils considèrent comme leur bien propre, s'ils comprennent toutefois que leur action est mauvaise en générale, pourquoi agissent-ils malgré tout de la sorte ?

Cette question du mal, depuis la pensée socratique, semble se poser de manière récurrente en philosophie. L'adage selon lequel nul n'est méchant volontairement semble avoir emporté la faveur des penseurs antiques, qui affirment, par eudémonisme, que le choix du mal relève d'un manque de connaissance, voire d'une erreur de jugement, et par conséquent qu'il est un acte involontaire. Ainsi, Platon (c. 428- c. 348) démontre dans le Protagoras qu'« il n'y a pas un seul sage à juger qu'il y ait un seul homme qui commette des fautes de son plein gré et qui, de son plein gré, réalise des actes laids et mauvais. Tout au contraire, les sages savent parfaitement que tous ceux qui font des choses laides et mauvaises les font malgré eux »[2]. Le platonisme défend ainsi une position intellectualiste, selon laquelle l'homme ne peut mal agir, si ce n'est par ignorance du bien en soi.

Aristote (c. 384-322) semble remettre partiellement en cause cette thèse à travers la notion de l'acrasie. Etymologiquement comprise comme une faiblesse (α–κράτος) de la volonté, celle-ci est définie par le Stagirite comme un manque de maîtrise de soi – ce qui conduira les latins à traduire cette notion par le terme d'incontinence – ou plus précisément comme une préférence pour la volonté lors d'un choix qui oppose ce que cette dernière désire à ce que l'intellect considère comme un bien[3]. Autrement dit, si de deux actions, l'une nous semble

[1] Augustin, *Confessions*, II, IV, 9, *Œuvres de Saint Augustin*, intro., trad. et notes Tréhorel E., Bouissou G., Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 346-347.

[2] Platon, *Protagoras*, 346 d-e

[3] Aristote, *Ethique à Eudème*, II, 7, 1223 a 38-40, trad. Dalimier C., Paris, GF Flammarion, 2013, p. 111. ; Id., *Ethique à Nicomaque*, VII, 2, 1145 b 11-14, trad. Tricot J., Paris, Vrin, 1998, p. 319-320 : « L'homme tempérant se confond avec celui qui s'en tient fermement à son raisonnement, et l'homme intempérant est celui qui est enclin

rationnellement bonne et l'autre mauvaise mais désirable, il se peut que la volonté cède à cette dernière option. Aristote semble ainsi envisager la possibilité que l'homme, bien que l'intellect lui fournisse un accès privilégié à la connaissance du bien, opte volontairement pour le mal. Nous verrons que le philosophe explique toutefois ce choix par le dérèglement de la passion qui enchaîne l'incontinent, ainsi défini comme « la sorte d'homme qui agit selon l'appétit (*épithumia*) et contre sa raison »[1]. Aristote nie par conséquent la possibilité de cas d'acrasie stricte, à savoir la possibilité qu'un individu sain d'esprit puisse choisir d'accomplir librement et en toute connaissance de cause une action qui s'oppose au bien présenté par sa raison. L'intellectualisme moral est ainsi également défendu par Aristote et par la plupart de ses successeurs.

Au XIIIème siècle, notamment du fait de la redécouverte de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, la question de la relation qu'entretiennent la volonté et l'intellect en l'homme a connu un intérêt grandissant. La question de l'acrasie s'est alors présentée avec force, puisque les révélations bibliques portant sur les anges déchus, en particulier sur Lucifer, ont montré la possibilité de cas d'acrasie stricte. En effet, les substances séparées sont alors définies comme possédant un intellect parfait et étant dénuées de passions ou de faiblesses charnelles, du fait de leur nature. Leur option pour le mal semble par conséquent avoir résidé en un choix libre et conscient, ce qui contrevient à la pensée aristotélicienne.

Parmi les différents auteurs du XIIIème siècle qui ont traité ce sujet, le Franciscain Pierre de Jean Olivi (1248-1298) semble particulièrement se démarquer. En effet, celui-ci s'est fortement intéressé à la problématique de la liberté, défendant une position qui lui semble propre, comme l'a régulièrement souligné la recherche au cours de ces dernières années[2]. Mais surtout, au sein de son abondante production littéraire, nous trouvons une série de questions, qui traitent du péché des anges, faisant du Franciscain un des premiers penseurs à s'intéresser

---

à s'en écarter. L'intempérant, sachant que ce qu'il fait est mal, le fait par passion, tandis que le tempérant, sachant que ses appétits sont pervers refuse de les suivre, par la règle qu'il s'est donnée ».

[1] « Celui qui ne se maîtrise pas (akratès), c'est celui qui est capable d'agir en suivant son désir contre la raison ». Aristote, *Ethique à Eudème*, II, 7, 1223 a 38-40, p. 111.

[2] Cf. Simoncioli F., *Il problema della liberta umana in Pierto di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus*, Milan, Vita e pensiero, 1956 ; Bettoni E., *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milan, Vita e Pensiero, 1959 ; Putallaz F.-X., *La connaissance de soi au XIIIe siècle de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Paris, Vrin, 1991 ; Burr D., *L'histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté*, Fribourg, Cerf, 1997 ; Boureau A., Piron S., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scholastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999 ; Perler D., *Théorie de l'intentionnalité au Moyen-Age*, Paris, Vrin, 2003 ; König-Pralong C. Ribordy O., Suarez-Nani T. (éds.), *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien, Actes du colloque de Philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008, Université de Fribourg*, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 2010.

de manière approfondie à ce sujet. L'intérêt spécifique que porte Olivi sur l'option pour le mal des substances séparées, ainsi que le concept de personne qu'il développe à ce propos, permettra d'apporter une réponse à la problématique de l'acrasie qui justifie l'étude de ce seul auteur. En effet, nous verrons qu'Olivi considère le choix démoniaque comme un paradigme idéal, permettant de saisir en quoi consiste l'acrasie humaine. Surtout, cette question donnera l'occasion de proposer une reconstruction de l'éthique du Franciscain, plus précisément de son éthique normative et de sa méta-éthique. Après s'être interrogé sur le rapport qu'entretiennent la volonté et l'intellect dans ce cadre moral, nous analyserons les diverses significations de la notion de conscience chez Olivi, avant de tenter de trouver en quoi consiste selon lui le fondement normatif de la morale en l'homme. Nous terminerons par l'application pratique de ces théories au cas de la pauvreté et nous exemplifierons l'ensemble de notre réflexion par le cas de la chute des démons. Avant d'exposer ses points, il convient toutefois d'établir quelques connaissances générales sur l'histoire de la notion d'acrasie pour parvenir à présenter le contexte de pensée dans lequel Olivi s'inscrit.

A. Une histoire de l'acrasie

La littérature regorge de personnages qui optent pour le mal, non par pure méchanceté, ni même par folie, mais alors même qu'ils reconnaissent que leur action est mauvaise et qu'ils souhaiteraient ne pas l'accomplir. Le cas le plus célèbre de cette sorte de schizophrénie de l'action est celui de la Médée d'Ovide, qui, en luttant contre sa passion dévastatrice pour Jason, affirme[1] :

> « Je vois des actes meilleurs, je les approuve, et pourtant je fais ceux qui sont moins bons »[2].

Amoureuse répudiée, rappelons que Médée se sentit à tel point poussée à se venger, que non seulement elle assassina sa rivale de façon atroce, mais surtout qu'elle tua de ses propres mains les enfants qu'elle avait eus avec Jason, Merméros et Phérès, et qu'elle aimait pourtant.

[1] Pour des exemples littéraires, cf. *Les Métamorphoses* d'Ovide*, Le démon de la perversité* d'Edgar Allan Poe, et sa traduction par Charles Baudelaire, *La chute* d'Albert Camus, ou encore *Les Carnets du Sous-Sol* de Fiodor Dostoïevski.

[2] « Video meliora proboque, deteriora sequor ». Ovide, *Métamorphoses*, VII, 20-2, trad. Lafaye G., Paris, Gallimard, 1992, p. 220.

L'histoire permet également de rencontrer quelques cas tristement célèbres. Pour n'en citer qu'un, considérons la personne d'Adolf Eichmann, puisque ce criminel de guerre, responsable de la logistique de la déportation vers les camps de concentration et d'extermination durant la deuxième guerre mondiale, a inspiré la pensée d'Hannah Arendt. Cette penseuse politique, comme elle aimait à se définir, est chargée par le journal *The New Yorker* de couvrir en 1961 le procès d'Eichmann à Jérusalem. Elle fait remarquer que tout le monde s'attendait à voir paraître à la barre un détraqué ou un homme sanguinaire, Or, Eichmann se révèle alors être un fonctionnaire méticuleux, mais qui n'éprouve aucun ressentiment à l'encontre des juifs ou des personnes déportées[1]. Aussi, si tous s'accordent à dire qu'Eichmann doit être condamné *de facto*, Hannah Arendt s'interroge toutefois sur sa culpabilité *de jure*, puisqu'il semble dénué de mauvaises intentions. Elle développe ainsi le concept souvent mal interprété de « banalité du mal », selon lequel un individu peut commettre le mal du fait qu'il n'use pas de sa conscience, délaissant ainsi des valeurs qu'il considère pourtant bonnes, au profit de l'obtention d'un rôle dans une société désolée[2].

Ces cas de la littérature et de l'histoire laissent ainsi paraître la possibilité qu'un individu, bien qu'il saisisse qu'une action est mauvaise et qu'il ne la souhaite pas, puisse cependant agir à l'encontre de ce que lui dicte sa raison. Pour ce qui concerne la philosophie, la simple absence de consensus pour la traduction du terme d'*akrasia* (absence de modération, de maîtrise de soi, incontinence, voire même intempérance), semble indiquer toute la difficulté qu'engendre cette question. Risto Saarinen, qui a dessiné à grands traits les contours de cette notion au Moyen-Age, montre que cette confusion dans la terminologie avait déjà cours du temps de Robert Grosseteste (vers 1175-1253)[3]. La philosophie contemporaine pour marquer l'opposition à la raison propose pour parler de ce problème, d'utiliser l'expression « faiblesse de la volonté » (weakness of the will), sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir dans ce travail[4].

---

[1] Cf. Arendt H., *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. Guérin A., Paris, Gallimard, 2002, p. 1287.

[2] Cf. Arendt H., *Qu'est-ce que la politique*, trad. Courtine-Denamy S., Paris, Seuil, 1995, p. 159 : « Le danger consiste en ce que nous devenions de véritables habitants du désert et que nous nous sentions bien chez lui ».

[3] Cf. Saarinen R., *Weakness of the Will in Medieval Thought, from Augustine to Buridan,* Leiden/New-York/Köln, Brill, 1994, p. 87-89.

[4] Cf. Ogien R., *La faiblesse de la volonté*, Paris, PUF, 1993, p. 39.

I. Les sources de la problématique

Si nous voulons remonter aux origines de la notion d'acrasie, il faut considérer l'œuvre de Platon, qui, sans utiliser encore ce terme, se demande dans le *Protagoras*, comment une personne peut agir à l'encontre de ce qui lui semble être meilleur[1]. Selon les propos de Socrate, il semble que cela soit impossible et que l'expression « être vaincu par son désir » soit impropre. En effet, celui qui agit mal le fait par manque de connaissance, puisqu'il confond le bien avec le plaisir, ou avec l'agréable[2]. Aussi, si cet individu persévère dans la connaissance et acquiert ainsi l'idée du bien en soi, agirait-il nécessairement en fonction de ce dernier :

> « Si donc l'agréable est bon, l'homme qui sait ou qui s'imagine qu'une autre action est meilleure que celle qu'il accomplit, et possible, renonce alors à ce qu'il fait là, puisqu'il peut faire mieux : céder à soi-même n'est rien d'autre qu'ignorance tandis que se dominer est sagesse »[3].

Platon nie ainsi simplement la possibilité de choix acratique. Certes, il existe des individus intempérants qui ne parviennent pas à maîtriser leurs passions, mais selon lui, si de tels hommes étaient éduqués, ils choisiraient toujours d'accomplir ce que leur raison leur désigne comme étant un bien.

Aristote revient sur le propos de Socrate dans son *Ethique à Nicomaque.* Il ne propose pas alors de réfuter sa position, avec laquelle il s'accorde en grande partie, mais de la préciser[4]. En effet, la formulation que propose Socrate déresponsabilise, du moins en partie, l'agent qui semble agir dans cette situation sans une pleine conscience de son acte. Aristote utilise pour présenter sa position un adage d'un auteur inconnu – peut-être Solon, selon la proposition de Jean Tricot –, mais qui fait de toute évidence référence à Socrate :

---

[1] Pour plus de détails sur l'acrasie dans l'œuvre de Platon, cf. Dorter K., « Weakness and Will in Plato's *Republic* », Hoffmann T. (éd.), *Weakness of Will from Plato to the Present*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2008, p. 1-21.

[2] Cf. Platon, *Protagoras*, 345 d-e ; *Gorgias*, 468 c ; 480 d ; 509 e ; *Lois*, III, 691 c ; V, 731 c ; *République*, II, 382 a ; III, 413 a ; IV, 443 a ; *Timée*, 86 d-87 b.

[3] Platon, *Protagoras*, 358 b 3-5, trad. Trédé M., Demont P., Paris, Poche, 1993, p. 143.

[4] Cf. Aristote*, Ethique à Nicomaque*, VII, 5, 1147 b 14-19. Pour plus de détails sur la notion d'acrasie chez Aristote, cf. Dahl N. O*., Practical Reason, Aristotle and Weakness of Will*, Minneapolis, 1984 ; MacIntyre A*., Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, PUF, 1993, p. 135-157 ; Kent B., *Virtues of the Will*, *The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 1995, p. 151-155.

> « La maxime selon laquelle *Nul n'est volontairement pervers, ni malgré soi bienheureux*[1] est, semble-t-il, partiellement vraie et partiellement fausse. Si personne en effet n'est bien heureux à contre-cœur, par contre la perversité est bien volontaire. Ou alors, il faut remettre en question ce que nous avons déjà soutenu, et refuser à l'homme d'être principe et générateur de ses actions »[2].

Précisons qu'Aristote ne parle dans ce contexte de l'acrasie, mais qu'il désigne alors les cas d'intempérance (*akolasia*). Il affirme que tout individu est toujours responsable de ses actions et de ses dispositions et que c'est donc volontairement que l'intempérant faute[3]. Or, plus loin, au livre VII de l'*Ethique à Nicomaque*, il semble supposer qu'il existe des individus qui ne sont pas intempérants, qui possèdent au contraire une connaissance de ce qu'est le bien, mais qui agissent cependant à l'encontre de ce qui leur semble être le meilleur choix. C'est alors qu'Aristote, bien qu'il défende un intellectualisme moral, introduit la notion d'acrasie, proposant ainsi une vision plus réaliste au problème du mal que celle envisagée par Socrate et Platon[4]. En effet, l'expérience (τὰ φαινόμενα) montre qu'un moraliste par exemple n'agit pas nécessairement selon le bien qu'il connaît :

> « Mais on peut se demander comment un homme jugeant avec rectitude verse dans l'intempérance. Quand on a la science, cela n'est pas possible, au dire de certains, car il serait étrange, ainsi que Socrate le pensait, qu'une science résidant en quelqu'un pût se trouver sous le pouvoir d'une autre force et tirée en tous sens à sa suite comme un esclave. Socrate, en effet, combattait à fond cette façon de penser dans l'idée qu'il n'existe pas d'intempérance, puisque personne, selon lui, exerçant son jugement, n'agit contrairement à ce qu'il croit être le meilleur parti ; ce serait seulement par ignorance qu'on agit ainsi. Or, la théorie socratique est visiblement en désaccord avec les faits, et nous devons nous livrer à des recherches sur l'attitude en question »[5].

[1] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, p. 140, note 3.
[2] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 7, 1113 b 15-20, p. 140-141.
[3] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 7, 1114 a 7-14.
[4] Pour la différence entre ces auteurs, cf. Gauthier R.-A., Jolif J.-Y., *Aristote, L'éthique à Nicomaque*, II, 2, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1970, p. 580-581.
[5] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 3, 1145 b 20-30, p. 320-321.

Ainsi, Aristote admet qu'il est des cas où le manque de connaissance ne suffit pas à expliquer l'option pour le mal[1]. Il est ainsi amené à définir l'acrasie comme l'action d'un individu qui possède l'idée de ce qu'est le bien pour soi et en général et qui a l'habitude de discipliner ses passions, mais qui cède néanmoins à sa pulsion. Pour le saisir avec plus de clarté, il faut procéder par comparaison et comprendre que l'intempérant n'est pas l'acratique. En effet, si l'intempérant est un homme vicieux et par conséquent responsable de l'acquisition de cette mauvaise disposition durable, l'acratique n'est pas à proprement parler vicieux – l'acrasie est un « demi-vice » selon Aristote[2] –, puisqu'il ne semble pas être libre de céder à cette pulsion (*orexis*) ponctuelle. Comme le relèvent René-Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif dans leur commentaire, le verbe « survenir » (γινεται) est essentiel, puisqu'il permet de désigner l'acrasie comme un *état passager* d'ignorance[3]. Autrement dit, l'homme vicieux ou l'intempérant agit délibérément à l'encontre du bien, parce qu'il se trompe sur la nature du bien, tandis que l'acratique connaît le bien, mais agit dans certaines circonstances précises à son encontre de façon non délibérée. Aristote propose une première explication de ce choix par le fait que l'acratique ne possède pas une science assurée et forte de ce qu'est le bien, mais seulement une opinion faible, comparable au cas où un individu ne sait comment agir car il est pris par le doute[4]. Ce point nous permet de montrer que l'acratique n'est par conséquent pas non plus un homme prudent, puisqu'il ne possède pas une connaissance assurée de ce qu'est le bien.

Cela dit, il arrive que des individus possèdent une opinion tellement forte qu'elle acquière ainsi la même valeur de conviction que la science assurée. Aussi, Aristote propose-t-il un second argument en affirmant qu'il est possible que l'acratique possède une connaissance de ce qu'est le bien en général et en particulier, mais qu'il manque de l'appliquer au cas présent.

---

[1] C'est l'introduction de ce point qui fait affirmer à la majorité des commentateurs contemporains qu'Aristote conserve une position intellectualiste, cf. Joachim H. H., *Aristotle. The Nichomachean Ethics. A commentary by the late H. H. Joachim*, Oxford, Clarendon, 1951 ; Gauthier R.-A., Jolif J.-Y., *L'éthique à Nicomaque* ; Robinson R., « Aristotle on *Akrasia* », Bames J., Schofield M., Sorabji R. (éds.), *Articles on Aristotle*, Londres, Duckworth, 1977, p. 79-91 ; Bostock D., *Aristotle's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2000 ; Vergnières S., *Ethique et politique chez Aristote*, Paris, PUF, 2002, bien que d'autres lui attribuent une position anti-intellectualiste, cf. Charles D., *Aristotle's philosophy of action*, Ithaca, Cornell University Press, 1984 ; Dahl N. O., *Practical reason.*

[2] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 11, 1152 a 17. L'explication de ce « demi » vice, réside dans le fait que l'acratique est en partie responsable de son acte, mais que son intention est vertueuse.

[3] Cf. Gauthier R.-A., Jolif J.-Y., *Aristote, L'éthique à Nicomaque,* II, 2, p. 593.

[4] Cf. Aristote*, Ethique à Nicomaque*, VII, 3, 1145 b 35-1146 a 2, p. 321-322 : « Nous répondons que si c'est bien une opinion et non une science, si ce n'est pas une forte conviction qui oppose de la résistance, mais seulement une conviction débile, semblable à celle de l'homme qui hésite entre deux parties, nous ne pouvons que nous montrer indulgent envers celui qui sent fléchir ses opinions en face de puissants appétits ».

Autrement dit, un individu peut connaître qu'une chose est bonne en général, par exemple que « les aliments secs sont bons pour tout homme », mais ignorer la connaissance du particulier, parce qu'il ne saisit pas que l'aliment qui lui est présenté est de cette nature[1]. Ce point permet à Aristote de sauver ce que ses commentateurs ont nommé « le syllogisme pratique ». Celui-ci se compose d'une première prémisse qui définit ce qu'est le bien selon la situation particulière, d'une seconde qui décrit l'action à accomplir pour acquérir ce bien et d'une conclusion qui est l'action elle-même[2]. Aristote soutient par conséquent que si les deux premières prémisses sont réunies, l'action qui en résulte suit nécessairement[3]. Dans le cas présenté ci-dessus, l'acratique n'est pas mené à l'action de manger cet aliment sec, bien qu'il saisisse que cela serait bon pour lui de manger un aliment sec, parce qu'il ignore que cet aliment particulier est sec. Ce cas semble donc rendre raison à Socrate, si l'on précise toutefois que l'acratique n'agit pas ainsi parce qu'il ne possède pas la science, mais seulement du fait qu'il ne l'exerce pas[4].

Aristote propose un second argument montrant que certains individus semblent, de façon similaire à l'acratique, avoir la science sous un certain rapport et ne pas l'avoir sous un autre. Tel est le cas d'un homme endormi, fou, ivre ou pris d'une passion violente, comme la colère ou l'amour. En effet, l'ivrogne peut réciter des vers d'Empédocle, mais sans en saisir le sens, de même qu'un enfant apprend des poèmes à l'école sans en comprendre la signification. De façon semblable, l'acratique paraît ne pas avoir acquis en acte, mais seulement en puissance seconde, la science du bien, puisqu'il n'est pas capable de l'appliquer, quoiqu'il en connaisse les principes. En effet, le Stagirite a montré au Livre II de son *Ethique à Nicomaque*, que pour acquérir pleinement une science, il faut la mettre en œuvre, de la même manière qu'un cithariste ne doit pas seulement connaître théoriquement la musique, mais pratiquer son instrument[5]. Aristote, du fait de cette connaissance passive du bien, soutient ainsi à nouveau un intellectualisme moral, selon lequel c'est par ignorance que l'homme agit mal.

---

[1] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 5, 1146 b 31 – 1147 a 9.

[2] Cf. Aristote, *De anima*, 434 a 16-21, *Ethique à Nicomaque*, 1146 b 35-1147 a 7 et 1147 a 25-31.

[3] « La prémisse universelle est une opinion, et l'autre a rapport aux faits particuliers, où la perception dès lors est maîtresse. Or quand les deux prémisses engendrent une seule proposition, il faut nécessairement que, dans certains cas, l'âme affirme la conclusion, et que dans le cas de prémisses relatives à la production, l'action suive immédiatement ». Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 5, 1147 a 25-30, p. 333.

[4] « Il y aura une différence entre un homme qui, possédant la science mais ne l'exerçant pas, fait ce qu'il ne faut pas faire, et un autre qui fait de même en possédant la science et en l'exerçant : ce dernier cas paraît inexplicable, mais il en est plus de même s'il s'agit d'une science ne s'exerçant pas ». Aristote*, Ethique à Nicomaque*, VII, 5, 1146 b 30-35, p. 330.

[5] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 1, 1103 a 33.

Le troisième argument est de loin le plus intéressant. Après avoir présenté le syllogisme pratique, Aristote donne un exemple qui deviendra célèbre : s'il faut goûter tout ce qui est sucré et que cette chose est sucrée, alors l'agent est nécessairement mené à goûter à cette chose. Or, si au contraire, on affirme qu'il ne faut pas manger sucré (PG1), mais que tout ce qui est sucré est agréable (PG2), l'agent se trouvant face à deux prémisses générales contradictoires, s'il se trouve en présence d'une chose sucrée (P3), la goûtera. En effet, bien que la première prémisse générale (PG1) indique qu'il faut s'en éloigner, le désir le porte au contraire vers cet objet et ne lui fait considérer que la seconde prémisse générale (PG2). Autrement dit, ce n'est pas le raisonnement ou l'opinion par elle-même selon Aristote qui est contraire à la règle droite, mais seulement par accident, le désir particulier s'opposant à la prémisse selon laquelle ce qui est sucré doit être évité (PG1). Pour tenter de préciser cette position, nous pouvons dire que l'acratique use d'un raisonnement correct, qu'il sait universellement que le sucré est mauvais pour la santé, mais qu'il ne voit pas que cette chose sucrée rentre sous la catégorie des choses qui ne doivent pas être goûtées (PG1), parce qu'elle est considérée dans la catégorie des choses agréables (PG2). Aristote peut ainsi expliquer la manière dont l'acratique possède à la fois une règle droite et n'agit toutefois pas en conséquence.

La cause de cette préférence est à rechercher selon Aristote dans la philosophie de la nature, raison pour laquelle le syllogisme pratique est également présenté dans le *De anima* et le *De motu animalium*, comme moteur de l'action[1]. En effet, au moment du choix acratique, l'âme est mue par une convoitise ou un appétit (*orexis*), une compulsion qui empêche l'homme d'agir selon ce que lui dicte sa raison. Cette explication physiologique permet de soutenir la comparaison avec l'homme ivre : lorsque celui retrouve sa sobriété, il possède à nouveau la science et peut en user. De même l'acratique, après son action, en éprouve du remord.

Pour éviter l'acrasie, l'individu doit conformer son désir à la raison et acquérir ainsi une *proaïrésis*, c'est-à-dire une faculté rationnelle du vouloir (*orexis dianoétiké*)[2]. Autrement dit, le désir d'un bien particulier dans telle situation doit être dirigé par la prudence (*phronesis*). Pour résumer, l'homme vertueux est ainsi celui qui raisonne et agit de manière prudente selon le bien qu'il considère ; l'homme vicieux est celui qui raisonne mal à partir de fausses prémisses concernant le bien ; et l'acratique est celui qui sachant ce qu'est le bien en général, ignore les

[1] Cf Aristote, *De anima*, 434 a 18 ; *De motu animalium*, 701 a 1.

[2] Cf. Aristote*, Ethique à Nicomaque*, III, 2, 1111 b 19-30. Pour plus de détails, cf. Farago F., *La volonté*, Paris, Arman Collin, 2002 ; Rodrigo P., *Aristote, une philosophie pratique, praxis, politique et bonheur,* Paris, Vrin, 2006 ; Jeanmart G., « La dramatique de la volonté chez Augustin », Jeanmart G., Ucciani L. (éds.), *Saint Augustin*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005, notamment les pages 74-76.

arguments qui devraient le mener à ce bien ou cède momentanément à sa passion du fait d'une compulsion forte[1]. Le choix acratique trouve ainsi son explication lorsque la science n'est pas actualisée, comme c'est le cas pour l'homme ivre, qui agit de manière *non volontaire*, à savoir qu'il peut regretter son action une fois sobre, mais non *involontairement,* puisqu'il est responsable de son état[2] :

> « Il y a aussi, semble-t-il bien, une différence entre agir *par* ignorance et agir *dans* l'ignorance : ainsi, l'homme ivre ou l'homme en colère, pense-t-on, agit non par ignorance mais par l'une des causes que nous venons de mentionner, bien qu'il ne sache pas ce qu'il fait mais se trouve en état d'ignorance. Ainsi donc, tout homme pervers ignore les choses qu'il doit faire et celles qu'il doit éviter, et c'est cette sorte d'erreur qui engendre chez l'homme l'injustice et le vice en général. Mais on a tort de vouloir appliquer l'expression *involontaire* à une action dont l'auteur est dans l'ignorance de ce qui lui est avantageux »[3].

Ainsi, Aristote parvient à maintenir une responsabilité de l'action, tout en montrant que la pulsion particulière peut expliquer le manque de réalisation pratique de la connaissance de ce qui doit être fait, puisque l'action a été accomplie *dans* un état actuel d'ignorance, mais non *par* ignorance de ce qui doit être fait.

Pour conclure, remarquons qu'Aristote refuse d'envisager les cas d'acrasie stricte, à savoir où un individu prudent, tout en reconnaissant qu'une option est meilleure et en étant capable de l'éviter, choisit délibérément d'agir de façon contraire à cette option. Il refuse d'ailleurs d'accorder une intentionnalité à l'acratique, la réservant à l'intempérant[4]. Accepter l'existence de tels cas pour Aristote, reviendrait à une contradiction dans les termes et rendrait impossible la correction de l'action acratique. En effet, si l'acratique était prudent, il serait difficile de saisir quelle règle pourrait lui être donnée pour améliorer son action. Le proverbe

---

[1] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 8, 1150 b 19.

[2] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 2, 1110 b 18-24, p. 122-123 : « L'acte fait par ignorance est toujours *non* volontaire ; il n'est *in*volontaire que si l'agent en éprouve affliction et repentir. En effet, un homme qui, après avoir accompli par ignorance une action quelconque, ne ressent aucun déplaisir de son acte, n'a pas agi volontairement, puisqu'il ne savait pas ce qu'il faisait, mais il n'a pas non plus agi involontairement, puisqu'il n'en éprouve aucun chagrin. Les actes faits par ignorance sont donc de deux sortes : si l'agent éprouve du repentir, on estime qu'il a agi *in*volontairement ; et s'il ne se repent pas, on pourra dire, pour marquer la distinction avec le cas précédent, qu'il a agi *non* volontairement ».

[3] Aristote*, Ethique à Nicomaque*, III, 2, 1110 b 24-31, p. 123-124.

[4] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 6, 1148 a 15-18.

qu'utilise alors Aristote pour signifier cette impossibilité est éloquent : « quand l'eau vous étouffe, que faut-il boire par-dessus ? »[1].

II. La question de l'acrasie dans le débat contemporain

Il est intéressant de constater que la problématique de l'acrasie connaît en philosophie analytique un regain d'intérêt depuis quelques années. En effet, l'ouvrage de Donald Davidson, *Actions, Reasons and Causes*, paru en 1963, a ouvert un débat important au sein de la réflexion contemporaine[2]. Davidson accorde la possibilité d'acrasie stricte, qu'Aristote ne semblait pas admettre[3] : « En faisant *x* un agent agit de manière incontinente si et seulement si : *a)* l'agent fait *x* intentionnellement ; *b)* l'agent croit qu'il y a une autre action possible *y* à sa portée ; et *c)* l'agent juge que, tout bien considéré, il serait meilleur de faire *y* que de faire *x* »[4]. Le débat qu'introduit Davidson est d'autant plus complexe qu'il fait intervenir l'influence des passions et des émotions dans la prise de décision[5]. La passion amoureuse, comme dans le cas de Médée, la tentation, la procrastination, la non-observance, l'impatience, l'addiction ou encore la rigidité font partie des arguments invoqués pour expliquer le choix acratique. Mais Davidson, ainsi que la plupart des auteurs à sa suite, refusent toute considération axiologique (sur le bien ou le mal) ou déontologique (sur ce que nous devons faire ou ne pas faire), afin de pouvoir se concentrer sur la philosophie de l'action[6]. Or, ce postulat méthodologique est pour le moins contestable.

---

[1] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 3, 1145 b 34, p. 325.

[2] Cf. Davidson D., *Actions et événements*, trad. Engel P., Paris, PUF, 1993 ; Elster J., *Agir contre soi, la faiblesse de la volonté*, Paris, Odile Jacob, 2007 ; Ogien R., *La faiblesse de la volonté* ; Dunn R., *The Possibility of Weakness of Will*, Indianapolis, Hackett, 1987 ; Gosling J., *Weakness of the Will*, Londres/New-York, Routledge, 1990 ; Hoffmann T. (éd.), *Weakness of Will from Plato to the Present*.

[3] Olivier Boulnois a clairement souligné ce point : « Aucun des différents cas étudiés par Aristote ne semble constituer un cas d'*akrasia* au sens décrit par Davidson. Les tentatives d'interprétation davidsonienne d'Aristote sont donc vouées à l'échec. Aristote rejette le cas de l'akrasie stricte, phénomène extraordinaire ou effrayant ». Boulnois O., « Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen-Age », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, *Annuaire*, 113, 2004, p. 285. Il faut signaler qu'Augustin également voit dans ce phénomène un fait monstrueux : « D'où vient ce prodige monstrueux ? Et pourquoi cela ? L'esprit commande au corps, on lui obéit sur-le-champ. L'esprit se commande à lui-même, et on lui résiste. L'esprit commande à la main de se mouvoir, et il y a une telle facilité dans l'obéissance qu'on distingue à peine l'ordre, de l'exécution ; pourtant l'esprit est esprit tandis que la main est corps. L'esprit commande à l'esprit, de vouloir : c'est bien le même esprit, et cependant il ne le fait pas. D'où vient de prodige monstrueux ? Et pourquoi cela ? Il commande, dis-je, de vouloir, lui qui ne commanderait pas, s'il ne voulait pas : et il ne fait pas ce qu'il commande ». Augustin, *Confessions*, VIII, IX, 21, p. 51.

[4] Davidson D., *Actions et événements*, p. 38.

[5] Cf. Elster J., *Agir contre soi,* p. 16-17.

[6] Cf. Davidson D., « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible ? » (1969), trad. Engel P., *Actions et événements,* p. 32, note II. Il faut également souligner l'impact des travaux d'Harry Frankfurt qui soutient que

Afin d'élaborer une théorie de l'action valide, ne faut-il pas premièrement saisir quels en sont les fondements sous-jacents ? Pour permettre cette entreprise, il est par conséquent nécessaire d'éliminer, du moins dans un premier temps, la question des passions et des émotions telle que proposée dans la philosophie analytique. Il semble en effet trop complexe de saisir pourquoi tel individu est motivé à telle action sous l'emprise de telle émotion[1]. Il convient par conséquent d'analyser ce qui se passe dans un cas d'acrasie stricte, méthode que Kant prône lorsqu'il tente de définir les raisons du mal radical :

> « Le fondement de ce mal ne peut pas être placé comme on a ordinairement coutume de le faire, *dans la sensibilité* de l'homme et dans les inclinations naturelles qui naissent d'elle. Car non seulement ces inclinations n'ont aucun rapport direct avec le mal (mais donnent bien plutôt l'occasion de pratiquer ce qui peut prouver la force de l'attitude morale, à savoir la vertu), ce qui fait que nous ne saurions être responsables de leur existence [...], alors que nous le sommes du penchant au mal, qui, en tant qu'il concerne la moralité du sujet et est par là même trouvé en lui comme être agissant librement, doit pouvoir lui être imputé comme quelque chose dont il porte la faute »[2].

Un des objectifs de notre réflexion est de comprendre pourquoi un individu choisit de faire le mal intentionnellement, indépendamment de toutes motivations « sensibles », telles que la faiblesse du corps ou de l'esprit. Nous nous concentrerons ainsi sur le fonctionnement des facultés supérieures de l'âme humaine, à savoir l'intellect et la volonté, pour analyser cette problématique. Il convient par conséquent de comprendre si l'option pour le mal est due à un défaut de connaissance, comme l'affirmaient les doctrines intellectualistes de l'Antiquité, ou si, au contraire, la volonté est libre et pleinement responsable de son option.

---

l'analyse de l'acrasie dépend de son lien avec le libre-arbitre et les volontés propres de l'agent. Les questions d'éthique et notamment la conception de la personne sera importante dans cette réflexion. Cf. à ce propos Frankfurt H., « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *Journal of Philosophy*, 68, 1971, p. 5-20 ; Watson G., *Free Will,* Oxford, Oxford University Press, 1982 ; De Sousa R., « Rational Homunculi », Oksenberg Rorty A. (éd.), *The Identities of Persons*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1976, p. 217-238.

[1] Certains philosophes contemporains n'hésitent ainsi pas à nier toute forme d'acrasie, puisque les actions faites sous le coup de la passion, ne seraient par conséquent plus intentionnelles. C'est ce que Davidson appelle « le principe de Médée ». Cf. Davidson D., « Paradoxes of irrationality », Wolheim R. et Hopkins J. (éds.), *Philosophical essays on Freud*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 294.

[2] Kant E., *Sur le mal radical dans la nature humaine*, III, 23, trad. Gain F., Paris, Rue d'Ulm, 2010, p. 39.

III. La question de l'acrasie au XIIIème siècle

La période de la seconde moitié du XIIIème siècle nous intéresse au premier chef. En effet, comme le remarquent René-Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif, si les théologiens chrétiens des premiers siècles avaient transformé la notion de continence en une idée de chasteté et dans un idéal évangélique de la virginité, le terme retrouve au milieu du XIIIème siècle sa signification aristotélicienne. Remarquons que cette équivocité n'ira toutefois pas sans certains problèmes d'interprétation qui mèneront par exemple en 1277 à la condamnation de la proposition « quod continentia non est virtus », en réaction à la pensée d'Aristote qui considérait que la continence, au sens évidemment où le Stagirite l'entendait, n'est pas à proprement parler une vertu[1]. Quoiqu'il en soit, le terme incontinence est progressivement introduit à cette époque pour signifier soit une action commise sous l'effet de la passion telle que la définissait Aristote, soit pour désigner ce qui semble être un usage plus général, selon l'affirmation de Tobias Hoffmann : « Dans son usage contemporain, "la faiblesse de la volonté" est la plupart du temps utilisée pour désigner la possibilité d'agir à l'encontre de son meilleur jugement »[2].

L'étude du XIIIème siècle semble d'autant plus appropriée pour notre recherche que celui-ci constitue un « tournant » dans l'analyse du rapport entre volonté et intellect pour reprendre le mot d'Emile Bréhier[3]. En effet, la redécouverte des écrits aristotéliciens et leurs commentaires progressifs, notamment par Thomas d'Aquin (c. 1224-1274), a ouvert la voie à la défense d'une prééminence de l'intellect sur la volonté[4]. Les cas d'acrasie stricte semblent

---

[1] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, 15, 1128 b 34 ; Gauthier R.-A., Jolif J.-Y., *Aristote, L'éthique à Nicomaque,* II, 2, p. 579 ; Gauthier R.-A., « Trois commentaires "averroïstes" sur l'*Ethique à Nicomaque* », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 16, 1947-1948, p. 300.

[2] « In contemporary usage, "weakness of will" is mostly taken broadly to denote the possibility of acting against one's better judgement ». Hoffmann T., « Henry of Ghent's Voluntarist Account of Weakness of Will », Hoffmann T. (éd.), *Weakness of Will from Plato to the Present*, p. 116.

[3] Cf. la quatrième partie de Bréhier E., *La philosophie du Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1971, p. 225-328, intitulée « Le tournant du XIIIème siècle », particulièrement les p. 311-312.

[4] Olivier Boulnois rappelle quelques principes de Thomas d'Aquin dans son article sur la liberté d'indifférence : « La présentation d'un bien par la raison peut seule la déterminer et la rendre libre en lui permettant de se tourner vers lui. Il n'y a donc de liberté que grâce à la raison, déterminée par elle, dans l'évidence du bien, et contre toute indifférence de la volonté. L'indétermination constitutive de la liberté se fonde sur la connaissance rationnelle. Seule la raison est libre et la volonté ne l'est pas. […] "Voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili. Cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum : et hoc sine errore esse non potest" [Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 95]. » Boulnois O., « Libertas indifferentiae, figures de la liberté d'indifférence au Moyen-âge », Atucha I., Calma D., König-Pralong C., Zavattero I, (éds.), *Mots médiévaux offert à Ruedi Imbach*, Porto, Fédération internationale des Instituts d'études médiévales, 2011, p. 409.

alors niés. Ainsi par exemple, Thomas d'Aquin, reprenant les arguments d'Aristote, les expliquent soit par une ignorance du bien réel, soit par l'emprise de passions qui aveuglent le jugement :

> « Il apparaît de manière évidente que certains font ce qu'ils savent être mal ; et s'il en est ainsi qu'ils pèchent en raison de l'ignorance qui leur arrive quand ils sont dans une passion, par exemple celle de la concupiscence ou de la colère, le mieux est de chercher quelle sorte d'ignorance c'est. Il est évident en effet que l'incontinent, avant que la passion ne survienne, ne juge pas qu'il faut faire ce qu'il fait ensuite par passion »[1].

Toutefois, cette position est fortement attaquée, particulièrement après les condamnations d'Etienne Tempier (1210-1279) en 1277. S'il devenait dès lors impossible d'affirmer que l'intellect détermine le meilleur parti dans la décision, le rôle de la volonté gagnait par conséquent en importance. Il restait cependant à déterminer quel est l'apport de ces deux facultés au sein de la décision acratique. Olivier Boulnois, dans un article de 2004 portant sur ce propos, présente les différentes positions qui auront alors cours : « Comment concevoir le rapport entre le choix préférentiel (désir informé par la raison), source de l'action délibérée, et l'action incontinente, conforme au désir, mais contraire à la raison ? Cet acte de "servitude" (à l'égard du désir) est-il un acte de choix libre ? Telle sera la question posée au Moyen Age. […] – Selon l'"intellectualisme modéré" (pour reprendre un vocabulaire historiographique utile mais délicat à manier), qui reconnaît à l'intellect une certaine supériorité sur la volonté (Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Gilles de Rome), on ne peut pas librement et intentionnellement agir contre un jugement explicite, qui établirait en acte que l'action y est absolument meilleure que l'action *x* pour moi, ici et maintenant. – La deuxième réponse est dite "volontariste" (c'est celle d'Olivi, d'Henri de Gand, Duns Scot, Ockham), qui considèrent que la volonté est une faculté libre de tout lien nécessaire avec le jugement pratique de l'intellect »[2].

---

[1] Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethicorum*, XLVII, 2, Gauthier R.-A. (éd.), Rome, Ed. Leon., 1969, p. 385, trad. Boulnois O., « Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen-Age », p. 287-288. « Manifeste enim videntur aliqui operari illud quod sciunt esse malum, et si ita sit quod peccent propter ignorantiam quae adveniat eis dum sunt in passione, puta concupiscentiae vel irae, optimum est quaerere qualis ignorantia sit ista. Manifestum est enim quod incontinens, ante quam passio superveniat, non existimat faciendum illud quod per passionem postea facit ». Pour plus de détails sur l'acrasie chez Thomas d'Aquin, cf. Bradley D., « Thomas Aquinas on Weakness of the Will », Hoffmann T. (éd.), *Weakness of Will from Plato to the Present,* p. 82-114. Il se peut également que l'acratique choisisse un bien moindre en le considérant sous un autre rapport, comme le montre Thomas d'Aquin aux *Sententia libri Ethicorum*, XLVII, 2, p. 391-392.

[2] Boulnois O., « Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen-Age », p. 279 et 293.

Comme annoncé en préambule, c'est cette deuxième voie que défend le Franciscain Pierre de Jean Olivi. Sa pensée nous intéressera particulièrement, puisqu'il est un des rares parmi ses contemporains à défendre cette position avec une telle radicalité. Il nous semble ainsi intriguant d'envisager pour un tel défenseur du volontarisme la manière dont il aborde la question de la faiblesse de la volonté. Qui plus est, Olivi est également l'un des premiers auteurs, au côté de Richard de Mediavilla (c. 1243-1308), à s'intéresser à la démonologie de façon méthodique. La rédaction de nombreuses questions au sein de sa *Summa* forme ainsi un véritable *Traité des démons* qui a récemment été traduit par Alain Boureau[1]. Le XIIIème siècle, si l'on omet le *De casu diaboli* d'Anselme de Cantorbéry (1033-1109), se caractérise par conséquent par l'émergence d'un intérêt marqué pour la démonologie, à tel point que Boureau qualifie cette période, située entre 1280 et 1330, de « tournant démoniaque »[2]. En situant ce tournant dans les conséquences directes de 1277, Boureau remarque que l'intérêt des penseurs de l'époque pour la question du mal et des démons est également révélateur d'un changement plus profond concernant la définition de la personne humaine, considérée comme un être libre face à son créateur et capable de faiblesse[3].

Ce « tournant démoniaque » nous intéresse au plus haut point, puisque les substances séparées peuvent servir de remarquables expériences de pensée. En effet, comme nous l'avons déjà affirmé, étant dénués de corps, les anges n'éprouvent pas de passions, de fatigue ou de faiblesses « sensitives » qui pourraient les inciter au mal[4]. Ils possèdent de surcroît un intellect parfait, qui leur permet de saisir parfaitement ce qu'est le bien et d'agir en fonction[5]. Or, les

[1] Cf. Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, q. 23-31, « Les Démons », éd. et trad. Boureau A., Paris, Belles Lettres, 2011 ; Pierre de Jean Olivi, *Traité des démons, Summa II, Questions 40-48,* trad. Boureau A., Paris, Belles Lettres, 2011.

[2] Boureau A., *Satan hérétique, naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 12.

[3] Sylvain Piron commente cet intérêt en ces termes : « L'incrimination du pacte diabolique est-elle vraiment le phénomène majeur de ce "tournant" qu'il se serait agi d'étayer en multipliant les niveaux d'explication ? Ou cette émergence n'aurait-elle été qu'un symptôme, révélateur d'une mutation plus vaste qui concernerait la définition même de la personne humaine, son engagement dans le monde et face à l'au-delà : un être libre, capable d'une désobéissance radicale envers son créateur, et en même temps d'une faiblesse telle qu'il peut totalement perdre possession de lui-même ». Piron S., « Démonologie et anthropologie scolastique », *Les cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 37, 2006, mis en ligne le 20 septembre 2011. URL : http://ccrh.revues.org/3255.

[4] Cf. à ce propos Lottin O., « La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse », *Revue néo-scolastique de philosophie*, 34, 1932, p. 21-41.

[5] Le dictionnaire du Moyen-Age précise ainsi : « La théorie de la connaissance angélique peut être résumée par les thèses suivantes : l'ange connaît Dieu par son propre être car il a été créé comme image de Dieu ; il se connaît par sa propre essence car il est capable d'une réflexion immédiate sur soi ; il connaît la totalité du réel au moyen d'espèces intelligibles innées, reçues de Dieu dès sa création. La connaissance angélique du réel est *a priori*

révélations bibliques nous indiquent que certains anges ont pourtant choisi délibérément l'option du mal et sont devenus des démons[1]. Il s'agit par conséquent d'un cas d'acrasie stricte dont l'analyse peut nous permettre de saisir les modalités des choix humains. En effet, nous constaterons qu'Olivi admet que les *mentes* angéliques et humaines sont similaires et que, de ce fait, leurs fonctions et leur motivation sont semblables[2]. Plus encore, Olivi souligne que tout ce que nous affirmons à propos des raisons de la chute angélique correspond en réalité à une analogie faite d'« images familières empruntées aux réalités inférieures »[3]. Analyser le cas « simple » du choix des démons, et particulièrement de Lucifer, permettra donc d'apporter un éclairage sur les raisons qui poussent parfois l'homme à l'action mauvaise.

Pour saisir les motivations de cette volonté du mal, il convient premièrement de définir quels rapports entretiennent la volonté et la liberté. En effet, si nous verrons qu'Augustin d'Hippone a largement développé la notion de liberté que le christianisme a introduit, les penseurs du XIIIème siècle se demanderont quelle faculté en l'homme la réalise. Il s'agira ainsi pour eux de déterminer quels rôles occupent l'intellect et la volonté dans la question du choix. Si certains, dont Thomas d'Aquin, affirment que la volonté est une faculté passive et déterminée par l'intellect, nous verrons qu'Olivi s'opposent avec véhémence à cette position. Il ne suit pas non plus pour autant les traces de son maître Bonaventure (c. 1217-1274), ni n'adhère à la position d'un Franciscain contemporain, Richard de Mediavilla. Le choix particulier de ces deux derniers auteurs s'est imposé car leur position n'a pas été abordée dans l'ouvrage de François-Xavier Putallaz qui porte sur la connaissance de soi[4]. Il nous semblait ainsi important de fournir un nouvel apport à cette question. Nous constaterons que la position d'Olivi s'accorde avec celle d'Henri de Gand (1217-1293) et de Gauthier de Bruges (c. 1225-1307), puisque tous affirment que la volonté est la seule faculté active et libre. Nous terminerons ainsi

intuitive, universelle, toujours vraie et apte à saisir l'objet dans sa totalité. […] Cette approche de la figure de l'ange débouche sur une métaphysique de l'intellectualité qui revêt une valeur paradigmatique à l'égard de la rationalité humaine ». Suarez-Nani T., « angélologie », Gauvard C., De Libera A., Zink M. (éds.), *Dictionnaire du Moyen-Age*, Paris, PUF, 2002, p. 58. L'absence de passion et la possession d'un intellect parfait sont des positions également soutenues par Olivi, malgré le fait qu'il attribue à l'ange une certaine matière spirituelle comme le souligne Tiziana Suarez-Nani : « Attribuer une matière aux anges ne signifie pas pour Olivi les priver des prérogatives qui leur étaient largement reconnues : l'incorruptibilité, la simplicité, l'intellectualité et la liberté ». Suarez-Nani T., « Introduction » à *P. J. Olivi, La Matière,* intro., trad. et notes König-Pralong C., Ribordy O., Suarez-Nani T., Paris, Vrin, 2009, p. 42.

[1] Cf. Ez, 28, 11-16.

[2] P. J. Olivi, *Summa*, vol. 1, Jansen B. (éd.), Quaracchi, S. Bonaventurae, 1922, q. XLVIII, p. 759.

[3] P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLIII*,* p. 139.

[4] Cf. Putallaz F.-X., *La connaissance de soi au XIIIème siècle*.

en montrant que la liberté de la volonté est complète, cette dernière n'étant déterminée ni par ses objets, ni par une entité supérieure.

Une fois cette liberté de la volonté établie, si nous voulons définir quelles sont les motivations des choix acratiques de l'homme, il faut admettre que ce dernier doit avoir la possibilité de se connaître soi-même. A nouveau, les modalités de cette connaissance de soi semblent poser difficulté. En effet, si Augustin considérait que la source de la connaissance provient d'une illumination intérieure, Aristote supposait a contrario qu'elle requiert premièrement la connaissance sensible de l'objet extérieur. Thomas d'Aquin tente une synthèse de ces deux auteurs, en affirmant qu'une connaissance habituelle de soi est possible, mais qu'elle doit toutefois être actualisée par l'intervention de l'intellect agent. Nous verrons que la synthèse que propose Matthieu d'Aquasparta (c. 1237-1302), dont nous justifions également l'emploi en tant que Franciscain contemporain d'Olivi, sera différente, puisqu'il tente de conserver la doctrine de l'illumination. La présentation de ces positions permettra de mettre en évidence la particularité d'Olivi, qui défend la possibilité d'une réflexivité immédiate de l'âme sur elle-même, sans pour autant faire recours ni à l'intellect agent, ni à la doctrine de l'illumination. Plus particulièrement, nous insisterons dans l'analyse d'Olivi sur l'importance de la connaissance expérimentale de soi, qu'il qualifie de quasi sensitive. Enfin, nous constaterons que le terme de conscience désigne tant une connaissance gnoséologique de soi que le jugement moral qui porte sur les actions humaines. Il s'agira par conséquent de clarifier ce vocabulaire de la conscience.

Nous devrons ensuite définir en quoi consiste selon Olivi le suppôt de cette liberté et de cette conscience. Après avoir en retracé les contours historiques, nous verrons que le concept de personne est le plus fréquemment utilisé dans la réflexion du Franciscain. Or, non seulement celui-ci définit la liberté comme l'élément constitutif de la personne, mais il affirme de surcroît que cette dernière se définit par une connaissance réflexive de soi. Volonté, conscience et personne semblent donc être trois notions dont les contours sont perméables. De plus, nous constaterons qu'Olivi définit la personne parfois dans son acception juridique et parfois dans un contexte théologique pour qualifier les anges. Aussi, cette diversité des occurrences nous amènera à nous interroger sur la définition réelle de la personne dans la pensée olivienne et sur son importance dans la question de la volonté pour le mal.

Avant de déterminer quels sont les causes de la volonté pour le mal, il est nécessaire de savoir si l'homme peut être conscient de la valeur morale de son action. Il s'agit ainsi de

déterminer s'il existe une norme morale en l'homme. Si le vouloir de Dieu semble être la norme absolue du bien, Olivi envisage plusieurs solutions qui ont cours à son époque, pour savoir comment l'homme peut y avoir accès : la syndérèse, à savoir la partie de l'âme qui n'aurait pas été souillée par le péché originel, la rectitude, le goût spirituel et enfin une notion qui lui semble propre, celle d'inspiratio.

La question de la volonté pour le mal trouvera enfin sa réponse dans la question de l'humilité et de la pauvreté volontaire. C'est à travers Sénèque qu'Olivi abordera entre autres la question du renoncement à soi et de la maîtrise de soi. L'homme qui agit de manière ordonnée est celui qui parvient à se détacher de la volonté de jouissance des biens de ce monde et notamment de la volonté de puissance sur autrui. Par conséquent, nous verrons que l'orgueil et la volonté de pouvoir sont les principales causes du mal pour Olivi. Pour finir, nous reviendrons sur l'ensemble des notions abordées au travers de l'analyse de la chute de démons et particulièrement de Lucifer, en montrant que les causes du mal sont identiques pour les démons et pour les hommes : la volonté personnelle étant absolument libre et indéterminée, c'est par conséquent par libre choix que nous pouvons faire le mal, mus par un orgueil et par une volonté de pouvoir.

Enfin, pour présenter à grands traits le corpus qui soutiendra notre recherche, nous nous référerons principalement dans ce travail aux questions de la Summa d'Olivi[1]. Précisons que celle-ci consiste en un grand remaniement de questions que le Franciscain entreprit dans les années 1295-1296, en vue de leur édition[2]. Au sein de cet ouvrage, il convient de relever l'importance de la Quaestio LVII qui porte sur la liberté et des *Quaestiones* XL à XLVIII qui traitent des problèmes relatifs à la chute de l'ange. Sylvain Piron estime que la composition finale de ces dernières date des années 1288 à 1295[3]. La seconde série de textes d'une importance capitale est constituée par les *Questions sur la perfection évangélique,* notamment la huitième question, qui traite de la très haute pauvreté. Nous aurons plus loin l'occasion de présenter plus en détail ces questions. Toutefois, si ces deux ensembles constituent le cœur de notre bibliographie, il faut souligner que chez Olivi les réponses se trouvent souvent là où on

[1] Cf. P. J. Olivi, *Summa*, vol. 1, *Quaestiones* I-XLVIII, Jansen B. (éd.), Quaracchi, S. Bonaventurae, 1922 ; vol. 2, *Quaestiones* XLIX-LXXI, 1924 ; vol. 3, *Quaestiones* LXXII-CXVIII, 1926.

[2] Cf. Piron S., « Les œuvres perdues d'Olivi : essai de reconstitution », *Pietro di Giovanni Olivi : opera edita et inedita, Archivum franciscanum historicum,* 3*,* 1998, p. 359 ; Cf. également Boureau A., dans P. J. Olivi, *Traité des démons,* Introduction, p. IX.

[3] Cf. Piron S., « Olivi et les averroïstes », Calma D., Coccia E. (éds.), *Les « sectatores Averrois ». Noétique et cosmologie aux XIIIe-XIVe siècles, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53, 2006, p. 255.

ne les attend pas. Ainsi, les traités économiques ou politiques, comme le *Traité des Contrats* ou le *Quid ponat Ius*, seront également utiles pour répondre à ces questions d'ordre éthique. Sans avoir la prétention d'être exhaustif, il s'agira de repérer dans l'entier de l'abondante production d'Olivi, des réponses qui nous permettrons de comprendre comment expliquer les cas d'acrasie stricte[1]. La difficulté est d'autant plus marquée que le Franciscain n'utilise que rarement le terme « *incontinentia* », bien qu'il connaisse parfaitement cette notion. Nous verrons qu'il préfère se référer à d'autres notions en usage à son époque, tout en proposant sa propre interprétation de ces dernières. L'analyse de ces interprétations nous permettra ainsi d'esquisser les contours de l'éthique olivienne.

B. Biographie de Pierre de Jean Olivi

La pensée de certains auteurs semble parfois indissociable de leur vie, tant cette dernière coïncide avec la construction de leur réflexion. Ce cas semble s'appliquer à Pierre de Jean Olivi. En effet, les événements qui marquèrent sa vie et sa formation sont sans aucun doute en rapport avec l'établissement de certaines de ses positions, ce qui rend pertinente la connaissance de sa biographie.

Petrus Iohannis Olivi (aussi dénommé Olieu) est né à Sérignan dans l'Hérault vers les années 1247/48. Il rejoint l'ordre des frères Mineurs de Béziers à l'âge de douze ans, suite au Chapitre général de l'ordre franciscain qui eut lieu à Narbonne en 1260. Quelques années plus tard, de 1267 à 1272, le jeune Franciscain reçoit à l'Université de Paris les leçons de Bonaventure, puis de Guillaume de la Mare, de Jean Peckham et de Guillaume de Baglione[2]. Mais, selon les propos d'Olivi lui-même, c'est l'impact du docteur séraphique qui fut le plus déterminant pour l'élaboration de sa pensée. En effet, Olivi, bien qu'il ne cite jamais de manière explicite le nom de Bonaventure – conformément à l'usage appliqué alors lorsque les « *moderni* » sont évoqués – indique dans ses œuvres une profonde admiration à l'égard « du

[1] Concernant le corpus olivien, si l'on en croit son élève Ubertin de Casale, ses œuvres étaient dix-sept fois plus vastes que les *Sentences* de Pierre Lombard. Cf. Ciceri A., « Pietro di Giovanni Olivi : censimento-inventario dei manoscritti », *Archivum franciscanum historicum*, 90, 1997, p. 3-83 ; Piron S., « Les œuvres perdues d'Olivi », p. 357-394.

[2] Ce dernier, maître régent à Paris de 1266 à 1267, a vraisemblablement influencé la pensée d'Olivi. Cf. Piron S., « Olivi et les averroïstes », p. 265 et suiv. Quant à l'enseignement de Jean Peckham, cf. Callaey P. F., « Olieu », Vacant A., Mangenot E., Amann E. (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1931, p. 982.

plus grand docteur de notre époque et de notre ordre »[1]. Nous aurons cependant l'occasion de constater qu'Olivi, même si son orientation philosophique s'intègre dans la continuité de la pensée de Bonaventure, notamment en ce qui concerne sa conception de l'histoire, n'hésite pas à critiquer les propos de son maître.

Saisir la spécificité de la formation d'Olivi est déterminant pour comprendre sa pensée. En effet, l'auteur vit une période charnière de l'histoire franciscaine pour ce qui concerne la formation des frères mineurs : auparavant, les étudiants suivaient leur formation à la faculté des arts de l'université de Paris, avant d'entrer dans les ordres. Olivi, pour sa part, fait partie des premiers théologiens à effectuer son éducation dans les centres d'études franciscains, les *studia*, où il est initié à l'idéal de la vie évangélique, mais surtout où il est confronté à l'arrivée en Occident latin de la philosophie naturelle d'Aristote[2]. De surcroît, ses années d'études parisiennes correspondent exactement à la période de publication de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin. Olivi possède donc un accès privilégié aux textes et aux diverses pensées philosophiques qui se développent autour de la seconde moitié du XIIIème siècle. Toutefois, le *doctor speculativus,* comme le nommera Ubertin de Casale (1259-1330), dénoncera dans la droite ligne de Bonaventure les faiblesses et les erreurs de l'aristotélisme latin[3]. Sylvain Piron fournit, à ce propos, une thèse tout à fait intéressante afin d'expliquer la défiance qu'éprouve Olivi face à certains de ses contemporains. Son attitude proviendrait de sa formation même, qui fut vraisemblablement originale pour l'époque, puisqu'il était rare alors de rencontrer des Franciscains possédant une connaissance approfondie des textes aristotéliciens. Piron précise ainsi que « Bonaventure s'était personnellement engagé, depuis 1267, dans un combat contre la diffusion des erreurs philosophiques à la faculté des arts. Dans la même période, les commentaires de Thomas d'Aquin, notamment sur la *Physique* (1268-1269) et la *Métaphysique* (1270-1271), signalaient de nouvelles avancées de l'aristotélisme comme langage partagé du débat philosophique à l'université de Paris. Prenant conscience que les murs de l'enclos du grand couvent des frères mineurs ne suffiraient pas à endiguer cette marée montante,

[1] « Frater etiam Bonaventura, summus nostri temporis et ordinis doctor ». P. J. Olivi, *Quaestio IX de perfectione evangelica (QPE) : an usus pauper includatur in consilio seu in voto paupertatis evangelice, ita quod sit de eius substantia et integritate*, Burr D. (éd.), *De usu paupere*, Florence/University of W. Australia, Olschki Editore/Press Perth, 1992, p. 34.

[2] Cf. Piron S., « Pierre de Jean Olivi (1248-1298) : esquisse », Coulot C., Storne F. (éds.), *Ens infinitum. A l'école de saint François d'Assise*, Strasbourg, Presse universitaire de Strasbourg, 2009, p. 77-81.

[3] Nous retrouvons chez Ubertin de Casale ce pseudonyme dans son *Arbor vitae crucifixae Jesu*, Venise 1485, reprint : Toronto, 1961, Prol. I, 4b, cité par Burr D., *The spiritual Franciscans : From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, Pennsylvanie, Penn State University Press, 2001, p. 39-41.

Bonaventure a pu choisir de lancer les jeunes théologiens franciscains sur la voie d'une acculturation péripatéticienne, afin de les préparer à mener le combat sur ce terrain »[1].

Les premiers Franciscains à avoir bénéficié de cette formation spécifique furent donc vraisemblablement Pierre de Jean Olivi et Richard de Mediavilla. Ainsi, Olivi, bien qu'il combatte les « déraisons » de la philosophie, possède une connaissance approfondie des textes et des positions des penseurs antiques et contemporains. Cet aspect semble évident lorsque nous observons les diverses sources qu'il produit. Si l'on se réfère à l'édition de Bernhard Jansen, nous constatons que l'auteur le plus cité par Olivi dans sa *Summa* est Aristote. De même, Tiziana Suarez-Nani affirme, dans l'introduction des questions d'Olivi sur la matière, l'originalité du Franciscain par rapport aux sources médiévales qui ont pu être identifiées : « – Bonaventure, Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, Boèce de Dacie, Guillaume de la Mare, Henri de Gand, Gilles de Rome et Jean Peckham – montrent que la doctrine d'Olivi se greffe sur un débat qui a marqué la seconde moitié du XIIIe siècle, auquel il apporte une contribution propre et originale. Sa position, en effet, malgré son appartenance à la tradition franciscaine, ne peut être inscrite dans des schémas réducteurs : s'inspirant de Bonaventure, il n'hésite pas à le critiquer ; critique de Thomas d'Aquin, il partage son identification de l'essence et de la puissance de la matière ; héritier, comme Guillaume de la Mare, de la censure de 1277, il prend ses distances quant à la question de la subsistance de la matière sans forme »[2].

Bien qu'il n'obtînt que le grade de bachelier à l'Université de Paris, il semble que sa formation universitaire influença fortement ses positions philosophiques. De retour dans le Languedoc, il enseigne comme lecteur dans plusieurs couvents, notamment à Narbonne et à Montpellier. Des oppositions et des attaques personnelles s'élèvent alors contre Olivi. Ainsi, Jérôme d'Ascoli (1227-1292), devenu ministre général en 1274, s'en prend à ses questions sur la Vierge et lui ordonne de les brûler. Cependant, il semble qu'Olivi ne se préoccupe guère – du moins durant ses premières années – des attaques à son encontre[3]. Toutefois, les controverses à

[1] Piron S., « Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté », *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien,* p. 34-35.
[2] P. J. Olivi, *La Matière,* p. 46-47.
[3] En 1282, Olivi répond à ses amis qui l'interrogeaient sur la censure qui avait été faite à l'encontre de l'un de ses écrits et, tout en réfutant l'aspect formel de cette accusation, il démontre une profonde humilité : « Quaeso igitur, fratres mei, quid feci ordini meo ut fratres mei et patres sic me ubique terrarum dilacerent ut ante sim omnibus per infamiam notus quam natus. Et si sceleratus homo sum tamen Romanae fidei zelum habeo et altissimae et sincerissimae regulae nostrae et omnis spiritualis sublimationis ordinis mei fratrumque meorum. Ego credo quod Deus mandavit eisdem quod propter occulta mea scelera me maledicant ac ut semper sim humilior et in fide exercitatior me exercere non cessem », cité in Gratien de Paris, « Une lettre inédite de Pierre de Jean Olivi », *Etudes franciscaines,* 29, 1913, p. 422.

son égard s'intensifient et dans une lettre datée du 22 avril 1283 à Montpellier adressée à un certain *frater R*. – vraisemblablement Raymond Geoffroy – Olivi doit s'expliquer au sujet de dix-neuf accusations portées contre lui par un autre Franciscain enseignant à Montpellier, Arnaud Gaillard[1].

Lors du Chapitre général de l'ordre des Franciscains qui a lieu à Strasbourg en 1282, l'ordre est donné « à tous les Ministres de signaler au Supérieur général s'il se trouvait dans leur administration des défenseurs d'opinions non conformes, avec leurs preuves »[2]. On confie dès lors l'examen des écrits d'Olivi à quatre maîtres en théologie et à trois bacheliers franciscains, parmi lesquels on trouve Arlotto de Prato (? -1286), Jean de Murrovalle (c. 1290 - c. 1351) et Richard de Mediavilla. A la suite de cette investigation, une lettre du 17 mai 1283, soutenant une série de vingt-deux propositions, et déclarant fausses ou erronées les opinions contraires, est adressée au ministre général, Bonagrazia de Bergame (? -1340). Olivi est alors tenu de signer la *Lettre des sept sceaux,* tout en soulignant que certaines de ses thèses furent mal comprises et que celles qui sont purement philosophiques ne touchent en rien au dogme.

Malgré cette défense, la réputation d'Olivi est désormais entachée. Il est interdit d'enseignement pendant quatre ans et incarcéré quelque temps à partir du printemps 1283. En 1285, c'est le ministre de Provence lui-même, Arnaud de Roquefeuil, qui prend l'initiative d'une nouvelle dénonciation, laquelle est remise au chapitre général de Milan. Olivi y est traité de « chef d'une secte superstitieuse qui semait la division et l'erreur », selon la lecture qu'en fait Callaey[3]. Il n'est réhabilité qu'en 1287, lors du chapitre général de Montpellier. C'est Matthieu d'Aquasparta, récemment nommé ministre général de l'ordre, qui approuve ses positions théologiques et son opinion en matière de pauvreté. Olivi est même nommé lecteur de théologie au couvent de Santa-Croce à Florence, où Pierre de Trabibus devient son étudiant. C'est alors également qu'Ubertin de Casale rencontre le Franciscain d'Oc[4]. Deux ans plus tard, il est promu à la chaire de théologie du *Studium generale* de Montpellier. Sa nomination ravive

[1] Pour plus de détails sur cette lettre, cf. Piron S., « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge*, 118-2, 2006, p. 319-320 ; Id., « Les studia franciscains de Provence et d'Aquitaine (1275-1335) », *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at the Papal and Royal Courts. Acts of the XVth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, University of Notre Dame, 8-10 October 2008*, Leiden, Brill, 2012, p. 308 et suiv.

[2] Cité par Peano P., « Ministres provinciaux de Provence et Spirituels », *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca 1280-1324*, *Cahiers de Fanjeaux,* 10, 1975, p. 46.

[3] Callaey P. F., « Olieu », p. 983.

[4] Cf. Piron S., « Le Poète et le Théologien : une rencontre dans le *studium* de Santa Croce », *Picenum Seraphicum*, XIX, 2000, p. 87-134.

les querelles, notamment à cause de la question de l'*usus pauper*, et Olivi se retire dans un couvent à Narbonne, où il meurt le 14 mars 1298.

L'importance d'Olivi est alors telle que ses partisans se rendent en pèlerinage sur sa tombe afin de le vénérer comme un « saint non canonisé »[1]. Ainsi, selon le témoignage d'Ange Clareno, le 14 mars 1313 la foule qui était assemblée pour commémorer la mort d'Olivi ne pouvait être comparée qu'à celle qui se pressait annuellement au jour de la Portioncule à Assise[2]. Les Spirituels du Midi de la France et de Toscane le proclament le plus grand docteur de l'Eglise et les Béguins et Béguines de ces régions reconnaissent en lui un guide et un maître. Cependant, les détracteurs d'Olivi ne cessent pas pour autant les polémiques. L'année qui suit son décès, l'ensemble de ses œuvres sont prohibées par un chapitre général et les ministres généraux Jean de Murrovalle et Gonzalve d'Espagne livrent au feu ses écrits. Enfin, Michel de Césène, nommé à la tête de l'ordre, et le Pape Jean XXII considèrent les « Spirituels » comme des rebelles. Leur ayant retiré les couvents de Narbonne et de Béziers, les frères de la « communauté de l'ordre » détruisent la tombe d'Olivi et dispersent ses cendres. Quatre Franciscains jugés d'inspiration olivienne sont même brûlés vifs à Marseille, en pleine place publique, après avoir été interrogés par l'inquisiteur franciscain, Michel Lemoine, en mai 1318. Le même Jean XII, après avoir poursuivi encore plus durement les Béguins, condamne en 1326 le *Commentaire de l'Apocalypse* rédigé par Olivi et met ainsi fin à toute velléité de se réclamer d'inspiration olivienne.

Il semble ainsi qu'Olivi fut l'un des penseurs qui a suscité le plus de controverses et d'admiration à la fois durant la fin du XIIIème siècle. La lecture de ses écrits révèle qu'il est un métaphysicien puissant et un fin psychologue qui tente de s'inscrire dans la tradition de ses prédécesseurs, tout en inaugurant de nouvelles solutions, lesquelles influenceront Jean Duns Scot (c. 1266-1308), Bernardin de Sienne (1380-1444) ou encore Francisco Suarez (1548-1617)[3].

---

[1] Le manuscrit de Pesaro, Biblioteca Oliveriana, cod. 1444, dont la transcription nous a été aimablement mise à disposition par Sylvain Piron, que nous remercions ici, comporte en ce sens deux indications intéressantes. Le folio 12r comporte ainsi une prière au « vénérable père Pierre de Jean », qui bien qu'il ne soit jamais mention de sainteté, demande toutefois une intercession auprès de Dieu. L'ajout d'une dernière phrase au traité D*e missa*, ose toutefois le terme de saint pour parler d'Olivi : « Explicit hic tractatus de missa, edita a sancto P. I. sancte matris ecclesie eximio doctore. Deo gratias amen ». fol. 11vb.

[2] Source tirée de Callaey P. F., « Olieu », p. 983.

[3] Pour mieux comprendre le lien entre Olivi et Duns Scot, nous conseillons l'excellent article sur l'illumination de Bérubé C., « Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand », Almagno R. S., Harkins C. L (éds.), *Studies honoring I. C. Brady*, New-York, The franciscan Institute, 1976, p. 57-121. Les autres auteurs sont cités par



Fresque de Benozzo Gozzoli (1452),
dans l'église de Saint-François au couvent de Montefalco[1].

C. Le danger de la philosophie

Il est parfois malaisé de définir avec clarté pour quelle solution Olivi se détermine dans ses questions. En effet, le Franciscain a pour habitude de présenter plusieurs réponses qu'il considère probables. Ainsi, dans sa *Responsio* à la *Lettre des sept sceaux*, Olivi affirme vouloir :

> « seulement mentionner (*recitavi*) diverses opinions, sans en soutenir l'une plutôt que l'autre, sauf qu'il est arrivé d'ajouter – sans y répondre – plusieurs arguments en faveur de l'opinion qui contredit l'opinion commune de certains maîtres ». Il poursuit en affirmant : « J'ai ainsi pu donner l'impression d'avoir approuvé cette opinion, quand bien même je dis le plus souvent qu'il faut examiner avec soin et avec prudence de telles conceptions plutôt que les soutenir.

Putallaz F.-X., dans *Insolente liberté*, Fribourg, Cerf, 1995, mais un travail de recherche approfondi sur l'impact d'Olivi reste à faire.

[1] Image tirée de *Franciscains d'Oc, Les Spirituels ca 1280-1324,* p. 160.

> Si j'ai présenté ces différents points de vue, c'est qu'ils semblaient comporter des difficultés que j'aurais été incapable de résoudre ; il s'agissait de positions qui ne me paraissaient pas moins adaptées que d'autres à expliquer ou défendre notre foi. A l'inverse, de lourds soupçons me faisaient craindre certaines opinions philosophiques truffées de pièges cachés, de dangers obscurs qui menacent la foi catholique, et j'ai fortement soupçonné – je le soupçonne d'ailleurs encore – que ces pièges seront ouvertement proclamés par ceux qui répandent l'erreur. Si l'on me laisse parler, je serai prêt à les exposer et même si cette explication semble ridicule aux yeux des savants, je suis au moins certain qu'il leur sera en tout cas évident que ce qui me décide à tenir ces positions (…), c'est le zèle pour la foi catholique et l'Eglise romaine. Il est certain toutefois que je n'adhère pas avec ferveur aux conceptions philosophiques ni aux opinions humaines, que je n'y insiste pas avec entêtement, et que je ne les tiens pas en elles-mêmes pour des choses de grande valeur. Je suis au contraire consterné de voir qu'Aristote le païen, Averroès l'arabe, ainsi que d'autres philosophes infidèles, sont tenus par certains en une telle estime, une telle vénération et une telle autorité, surtout dans des discours ou des textes traitant de théologie sacrée »[1].

Malgré cette diversité des opinions présentées, une idée maîtresse semble parcourir l'ensemble des traités du *vir angelicus*, comme le nommait l'orateur Franciscain Bernardin de Sienne[2] : la volonté qu'Olivi déploie pour combattre la présomption de la pensée humaine, au profit d'une profonde humilité. Ainsi, le Franciscain ne mâche pas ses mots à l'égard de ceux qui tentent de concilier la foi chrétienne avec la pensée aristotélicienne, en les traitant de « *philosophantes* »[3]. Olivi, par exemple, ne manque pas de critiquer et de discuter les thèses de Thomas d'Aquin, qui semble être la principale cible de ses attaques, et de tous les sectateurs d'Aristote ou de ceux qu'il nomme les « averroïstes »[4]. Il faut comprendre ici que ce n'est pas

[1] P. J. Olivi, *Responsio II*, p. 405, trad. Burr D.*, L'histoire de Pierre Olivi,* p. 117-118.

[2] C'est vraisemblablement Bernardin de Sienne (1380-1444) qui subit le plus l'impact d'Olivi. En effet, le missionnaire rassembla un très grand nombre de manuscrits qu'il recopia de sa main en les annotant et en les réutilisant pour ses prédications. Cf. P. Péano, « Olieu », Viller M. (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 760.

[3] Pour ne citer que quelques exemples prenons la question XVI sur le livre des *Sentences* où Olivi affirme que : « Averroes igitur hic sicut et in multis aliis insanit ». P. J. Olivi, *La Matière,* p. 196 ; « Aristoteles etiam non hoc videtur ibi sentire, licet mihi non sit cura quid hic vel alibi senserit ; eius enim auctoritas et cuiuslibet infidelis et idolatrae mihi est nulla ». Ibid., p. 198.

[4] M.-Th. d'Alverny rappelle l'apologie de Dame Prous Boneta, une béguine suspecte d'hérésie et qui disait recevoir des révélations du Christ. Dans sa confession du 6 août 1325, elle prétendit que « de même que Cain a tué son frère Abel corporellement, de même, Thomas a tué son frère, à savoir le dit frère Pierre Jean, spirituellement, c'est-

tant Aristote qui est visé en première ligne, plutôt qu'une certaine philosophie. Aussi Sylvain Piron a-t-il raison de soutenir que « davantage qu'Aristote, la principale cible [d'Olivi] est la conception néo-platonicienne d'un premier principe agissant par nécessité et d'un cosmos gouverné par un enchaînement de causalités nécessaires, auxquelles l'action humaine serait soumise »[1]. En effet, cette pensée, prônée par des païens, conduit à des aberrations, voire à de dangereuses hérésies. Celles-ci nient la liberté divine et humaine et doivent être combattues avec insistance. C'est pourquoi le Languedocien affirme, dans l'opuscule *De perlegendis philosophorum libris,* qu'il serait folie de suivre cette philosophie insensée (*stulta*)[2] :

> « Puisque cette philosophie est insensée, il faut la lire avec précaution. Puisqu'elle est dotée de quelque étincelle de vérité, il faut la lire avec discernement. Comme elle est cependant vaine, il faut la lire en passant, de manière cursive, et s'en servir à la manière d'une voie sans en faire une fin ou un terme. Et comme elle est modique, pour ainsi dire enfantine ou propédeutique, il faut la lire en maître et non en esclave : nous devons en effet être ses juges plutôt que ses disciples »[3].

Ainsi, les philosophes se fourvoient lorsqu'ils considèrent que le but de la vie humaine réside dans un bonheur terrestre et que notre existence est soumise à une quelconque détermination. La finalité de la pensée olivienne semble donc porter sur la question du bonheur et de la liberté. Il serait faux pourtant de croire que sa visée n'est que purement théologique. La philosophie, puisqu'elle envisage des propositions cohérentes, tient son rôle dans cette recherche du bonheur. Il ne s'agit ainsi pas de refuser toute forme de raison, mais de limiter l'autorité de la pensée humaine. Olivi est en effet conscient du danger qui point à l'horizon : les penseurs qui accordent trop de crédit à la philosophie risquent de tomber dans l'idolâtrie et de se laisser conduire aveuglément jusqu'à des positions contraires à la foi chrétienne. Le seul

---

à-dire quant à ses écrits ». D'Alverny M.-Th., « Un adversaire de Saint Thomas : Petrus Iohannis Olivi », Maurer A. (éd.), *St Thomas Aquinas, 1274-1974*, *Commemorative Studies*, Toronto, 1974, p. 179. Cette opposition, quoiqu'imaginaire, devait donc être notoire dans le milieu des Spirituels pour que la béguine le note aussi manifestement. Pour plus de précisions concernant les averroïstes, nous renvoyons à l'article de Piron S., « Olivi et les averroïstes », p. 251-309.

[1] Piron S., « Pierre de Jean Olivi (1248-1298) : une esquisse », p. 78.

[2] Olivi s'appuie notamment sur la *Lettre aux Romains*, I, 21-22 pour affirmer cette présomption et cette folie de la sagesse du monde : « Leur cœur plein de déraison s'est enténébré : prétendant être sages, ils sont devenus insensés ». P. J. Olivi, *De perlegendis philosophorum libris*, Piron S., (éd.), *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*, p. 437.

[3] P. J. Olivi, *De perlegendis,* p. 432-435.

moyen d'échapper à ces erreurs, pour ce qui est de la philosophie, consiste à « la lire en maître, non en esclave ».

A la suite de Bonaventure, Olivi entend défendre la foi contre la présomption d'une sagesse purement humaine, contre certains « chrétiens, théologiens de profession et membres de surcroît d'un ordre religieux, qui apprécient à ce point les paroles d'Aristote et les adorent presque »[1]. Si le Franciscain d'Oc avoue ainsi dans le *De perlegendis philosophorum libris* trouver certaines valeurs à la raison philosophique, il faut toutefois en cerner les limites. Rappelons qu'Olivi a vraisemblablement entendu la huitième des *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, sur le don d'intelligence, que Bonaventure prononça en 1268. Dans cet exposé, le maître dénonce les erreurs philosophiques qui se multiplient à Paris. Ruedi Imbach rappelle à ce propos le rapport que Bonaventure noue entre théologie et philosophie : « Bonaventure se sert parfois d'une métaphore nuptiale : celui qui a l'audace de considérer la philosophie comme un but en soi est comparable à celui qui se prostitue avec la servante au lieu d'épouser la fille du roi[2]. "Le pire danger est de descendre à la philosophie"[3], car il ne faut pas oublier que dans l'Eglise primitive "on brûlait des livres de philosophie"[4] »[5]. Ainsi, pour combattre plus efficacement les philosophes et leurs sectateurs, Olivi décide d'adopter le procédé argumentatif de la philosophie elle-même afin de faire émerger l'*opinio verior*, raison pour laquelle il défend rationnellement une éthique de l'action humaine, compatible avec les données de la foi[6]. Par conséquent, afin d'analyser la notion d'acrasie et les divers concepts qui lui sont relatifs, il convient d'analyser principalement les textes d'Olivi d'un point de vue philosophique, puisque sa pensée se développe, du moins en partie, en réaction à l'émergence et au développement d'une certaine lecture de la philosophie aristotélicienne.

---

[1] Bonaventure dans le *De decem praeceptis*, II, n. 28, évoque un souvenir de jeunesse. Durant sa formation, il s'étonnait déjà de l'importance accordée sans recul aux propos d'Aristote : « Audivi cum fui scholaris de Aristotele quod posuit mundum aeternum, et cum audivi rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepti cogitare : quomodo potest hoc esse ? Sed modo sunt ita manifesta, ut nullus de hoc possit dubitare », cité in Van Steenberghen*, La philosophie au XIIIème siècle*, IX, Louvain/Paris, Universitaires, 1966, p. 220.

[2] « La chose la plus abominable est que la plus belle fille du roi soit offerte comme épouse, et que nous préférions nous unir à la plus laide des servantes pour forniquer. Nous voulons retourner aux plus viles nourritures de l'Egypte, nous ne voulons pas être restaurés par la nourriture céleste ». Bonaventure, *Les six jours de la création*, II, n. 7, intro., trad. et notes Ozilou M., Paris, Desclée/Cerf, 1991, p. 130.

[3] Bonaventure, *Les six jours de la création,* p. 415.

[4] Bonaventure, *Les six jours de la création,* p. 417.

[5] Imbach R., *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg/Paris, Cerf, 1996, p. 36.

[6] « Licet autem ista falsissima sint in se, ut tamen inanis et fallax philosophia Aristotelis et sequacium eius in is et in aliis erroneis evitetur, scienter ista apposui ». P. J. Olivi, *Summa*, q. XVI, p. 355.

Chapitre 1 : Volonté et liberté

Puisque l'acrasie est définie comme une faiblesse de la volonté, il semble qu'il faille, pour saisir la teneur de notre propos, comprendre en premier lieu quelle est la nature et la fonction de la volonté. Il faut ainsi se replonger dans le contexte historique et rappeler qu'une des questions majeures des débats qui se déroulèrent à la fin du XIIIème siècle porte sur la primauté des facultés supérieures en l'homme et sur l'activité de la volonté.

Or, la formulation de ce débat sur la primauté des facultés peut sembler de prime abord étonnante. Est-il véritablement nécessaire de supposer qu'une faculté soit supérieure et commande aux autres ? Pour tenter de saisir le contexte dans lequel s'énonce cette question, il convient de rappeler succinctement la position des principales autorités utilisées au XIIIème siècle pour ce qui concerne ce sujet et de proposer quelques hypothèses sur l'origine de ce débat.

A. L'histoire de la notion de volonté

Alasdair MacIntyre, dans son livre *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, tente de définir les origines et les différentes compréhensions de la notion de justice à travers les siècles. Pour ce qui concerne l'Antiquité, il rappelle qu'à l'exemple de la pensée d'Aristote, la justice ne s'étend de manière générale qu'aux citoyens libres d'une *polis* particulière[1]. Par conséquent, les lois qui prévalent pour les citoyens athéniens ne sont pas valables pour les citoyens spartiates, ou pour tout autre métèque, ni d'ailleurs pour les esclaves, les femmes ou les enfants. Aussi, la notion de liberté est-elle grandement réduite aux seuls domaines politiques et ne concerne qu'une certaine catégorie de la population. Relevant cette limitation au seul domaine politique, Hannah Arendt affirme ainsi que le libre arbitre n'est pas un concept que les Anciens connaissaient :

> « J'ai dit que les philosophes ont pour la première fois commencé à montrer un intérêt pour le problème de la liberté quand la liberté n'a plus été expérimentée dans le fait d'agir et de s'associer avec d'autres, mais dans le vouloir

[1] Cf. Aristote, *Politique*, III, 3, 1278 a et suiv.

et dans le commerce avec soi-même, bref quand la liberté fut devenue libre arbitre »[1].

La notion de libre arbitre semble ainsi étrangère à la pensée grecque antique. Le stoïcisme latin pour sa part, principalement à travers Marc Aurèle (121-180) et Cicéron (106-43), suppose l'existence d'une justice à caractère universel qui diffère des lois humaines[2]. Cependant, Marc Aurèle ne s'est soucié que très tardivement de cette question et le droit romain ne s'est alors jamais appliqué aux étrangers. Cicéron affirme quant à lui que les Romains ne doivent aux étrangers que ce qui leur est dû en tant qu'homme et ce, seulement s'il peut être donné sans dommage pour la propriété ou pour soi-même[3]. Nous sommes ainsi encore loin d'une compréhension universelle de la justice.

C'est vraisemblablement le judaïsme qui va modifier cette vision purement politique de la justice par la rédaction du Deutéronome et par la réception de la loi mosaïque. En effet, le décalogue veut s'adresser à l'ensemble des hommes issus de tous les peuples. Il prétend ainsi fournir une justice qui s'étend également aux résidents étrangers non hébreux[4]. Six siècles et demi plus tard, la vision du christianisme proposée par Paul de Tarse (9-67) réaffirmera cette universalité[5]. En effet, selon l'apôtre des nations, chaque individu peut saisir ce qu'est le bien, par sa capacité de raisonner, et agir ainsi selon les lois de Dieu, même s'il n'a pas encore reçu le message du christianisme[6]. Il existe ainsi selon ce qu'affirme Paul dans ses épîtres, une loi naturelle qui, si elle a été formulée par les tables de la loi, est accessible à tout un chacun par la raison. Par conséquent, il semble que l'introduction du concept de liberté provienne de la création d'une justice universelle, due au judaïsme et développée par le christianisme.

[1] Arendt H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 211-212.
[2] Pour plus de détail à ce propos, cf. Babateanu A., *Le théorie stoïcienne de l'amitié : essai de reconstruction*, Fribourg, Cerf, 2001 ; Laurand V., *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005.
[3] Cf. Cicéron, *De officiis*, I, xvi, 51-52.
[4] Cf. Dt 14, 29 ; 24, 17 ; 27, 19.
[5] « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, il n'y a plus ni esclave, ni homme libre, il n'y a plus ni homme, ni femme ; car tous vous êtes un en Jésus-Christ. » Ga 3, 28.
[6] Cf. Rom 1, 18-23 ; 32 ; 2, 13-15.

I. Augustin d'Hippone

Au IVème siècle, Augustin d'Hippone, lorsqu'il se convertit au christianisme, adopte la position de Paul de Tarse et la soutient par des arguments issus de la pensée néoplatonicienne et stoïcienne[1]. Il bénéficie pour ce faire des écrits de Marius Victorinus qui avait traduit et commenté Aristote, Cicéron, ainsi que plusieurs auteurs néoplatoniciens. Or, l'évêque prétend découvrir dans ses *Confessions* que l'intellect ne suffit pas à produire l'action juste. Seul l'amour – Augustin use tant du terme *amor* que *dilectio* – peut nous faire atteindre la justice qui se trouve en Dieu[2].

Augustin considère l'amour avant tout comme la somme de nos désirs naturels, ceux-ci visant au final l'obtention du bonheur[3]. Toutefois, placer son bonheur dans la satisfaction des biens mondains est une illusion, car ces derniers sont appelés à disparaître. Afin d'atteindre un bonheur véritable, à savoir un bonheur éternel et qui n'est pas altéré par la crainte de le perdre, Augustin affirme qu'il convient de placer son désir en Dieu[4]. L'homme doit par conséquent régler ses désirs et ses passions en vue d'une fin bonne et juste, qui correspond au vouloir divin[5]. Or, c'est à la volonté qu'il revient de contrôler les passions et de choisir quels sont les désirs bons ou mauvais[6]. Augustin abandonne de ce fait les théories eudémonistes antiques au sein desquelles le bien est défini par la connaissance, au profit d'une volonté libre.

Pour Arendt, comme pour MacIntyre ou pour Dihle, c'est par cette découverte de la nécessité de la volonté pour parvenir au bien et au bonheur qu'Augustin rompt avec la tradition antique et que nous pouvons affirmer que le christianisme introduit la question de la primauté des facultés[7]. L'intellect n'étant plus la seule faculté à opérer dans le choix du bien, il s'agit en effet de considérer quel rôle y joue également la volonté. Pour prendre le cas concret de l'acrasie, Augustin complète les hypothèses qu'Aristote avait proposées. Selon lui, un individu peut mal agir en toute connaissance de cause, sans pour autant qu'il soit emporté par ses

---

[1] Cf. Arendt H, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Rivage, 1996, p. 7-12 ; *La crise de la culture*, p. 203-222 ; *La vie de l'esprit II*, *le vouloir*, Paris, PUF, 2000.

[2] Cf. Augustin, *Confessions*, X, 6 ; 17 et *De trinitate* IX, 11, 16. Sur la nécessité de l'amour cf. Alici L., « Le lieu d'Augustin : l'interprétation de Jean-Luc Marion », *Revue de métaphysique et de morale,* 63, 2009, p. 295-315 ; Chevalier J., *De saint Augustin à saint Thomas d'Aquin* : histoire de la pensée, Universitaires, 1992, p. 7-83.

[3] Cf. Augustin*, De div. Quaest. 83*, q. 35, 1 et 2 : « Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere » ; « namque amor appetitus quidam est », Mudzenbecher A. (éd.), Turhoult, Brepols, 1975, p. 50 et 52.

[4] Cf. Augustin, *De trinitate*, XII, 8, 11.

[5] Cf. Augustin, *Confessions*, IV, 12 ; *Serm*. XXXIV, 2.

[6] Cf. Augustin, *Du libre arbitre*. I, 11, 21 ; III, 1, 2-3.

[7] Cf. MacIntyre A.*, Quelle justice ? Quelle rationalité ?* ; Arendt H., *La crise de la culture* ; *La vie de l'esprit* ; Dihle A., *The theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1982.

passions. Celles-ci peuvent en effet être mal orientées par la volonté de l'individu. La crise mystique que décrit Augustin dans ses *Confessions*, alors qu'il est dans le jardin avec Alypius, est en ce sens révélatrice. Augustin sait que sa conversion serait bénéfique pour lui, il la désire, mais ne parvient toutefois pas à la réaliser :

> « En réalité, non seulement y aller, mais encore y parvenir, ce n'était pas autre chose que vouloir y aller, j'entends le vouloir fortement, entièrement, et non tourner de-ci de-là et balloter une volonté à demi blessée dans une lutte où une partie d'elle-même s'élève contre l'autre qui succombe »[1].

Cet état n'est possible que parce que la volonté n'est pas obligée de suivre le dictamen de la raison[2]. La volonté humaine est par conséquent ce qui détermine l'action, bien que la raison soit également nécessaire pour parvenir à éduquer les désirs de l'homme afin de les rendre conformes à la vertu.

II. Anselme de Cantorbéry

Une des principales autorités qui sera invoquée dans le débat sur la primauté des facultés au XIIIème siècle est Anselme de Cantorbéry. Celui-ci semble soutenir une position similaire à celle d'Augustin, affirmant de manière évidente que la volonté est l'origine de tous les mouvements des puissances de l'âme[3]. Pour saisir sa pensée, il faut premièrement établir une distinction entre la volonté, en tant qu'instrument du vouloir (*instrumentum*) et la volonté en tant que son œuvre (*opus*). Si l'acte de la volonté peut parfois être contraint, la volonté en tant qu'instrument du vouloir ne peut être dominée par aucune autre force, qu'elle soit extérieure ou intérieure à l'homme :

> « Prenons maintenant un exemple où apparaissent une volonté droite, c'est-à-dire juste, la liberté du choix et le choix lui-même ; et aussi la façon dont

[1] Augustin, *Confessions*, VIII, 8, 19, p. 49. Cf. également, VIII, 10, 23-24 et 11, 27.

[2] Pour plus de détails sur ce point, cf. Markus R. A., « Human Action : Will and Virtue », *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Armstrong A. H. (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

[3] « Et Anselmus, libro De concordia, parum ante finem, vult quod voluntas est instrumentum se ipsum movens et omnes alias potentias animae et quod faciat omnes motus voluntarios ». P. J. Olivi, *Summa*, q. XVI, p. 345. Sur la position d'Anselme concernant la liberté cf. Trego K., *L'essence de la liberté : refondation de l'éthique dans l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, Vrin, 2010 ; Visser S., Williams T., « Anselm's Account of Freedom », Davies B., Stump E. (éds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 179-221.

la volonté droite, tentée d'abandonner la rectitude, la conserve par un libre choix. Quelqu'un veut du fond du cœur servir la vérité parce qu'il comprend qu'il est droit d'aimer la vérité […] Arrive une autre personne la menaçant de mort si elle ne ment. Voyons maintenant le choix qui se présente de sacrifier la vie pour la rectitude de la volonté ou la rectitude pour la vie. […] Quoiqu'il soit nécessaire, en effet, d'abandonner soit la vie, soit la rectitude, aucune nécessité ne détermine cependant ce qui est conservé ou abandonné. La seule volonté détermine ici ce qui est gardé et la force de la nécessité ne fait rien là où le seul choix de la volonté opère. […] C'est là la liberté, en effet, dont j'ai dit qu'elle est le pouvoir d'observer la rectitude de la volonté pour elle-même »[1].

Anselme montre ainsi que nous parlons de façon impropre lorsque nous affirmons que la volonté est parfois contrainte. Rien ne peut soumettre la volonté, pas même le dictat de l'intellect. Ce primat de la volonté, Anselme le relève en soulignant que si la connaissance est nécessaire, elle n'est toutefois pas vertueuse tant qu'elle n'a pas été complétée par l'acte de la volonté :

> « Jamais on n'agira convenablement en vue du salut, si l'on ne sait pas découvrir la nature du bien qu'il importe de réaliser ; mais si la volonté ne s'ajoute point à la science, ou encore si l'on n'en vient pas effectivement à l'acte, quoiqu'on le connaisse et qu'on puisse l'accomplir, on ne sera pas véritablement bon »[2].

Ainsi, la vertu ou l'acte vertueux pour se réaliser requiert le libre choix de la volonté. L'intellect peut même devenir une faculté dangereuse, si elle n'est pas guidée par une volonté qui, *in fine*, s'identifie avec celle de Dieu :

---

[1] Anselme de Cantorbéry*, De Concordia*, c. 6, trad. Rousseau P., *Œuvres philosophiques de Saint Anselme*, Paris, Aubier, 1947, p. 308. Cf. également Anselme de Cantorbéry*, Traité du libre choix*., c. 9, intro., trad. et notes Galonnier A., Corbin M., Ravinel R., *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry : Le Grammairien, De la Vérité, La liberté de choix, La chute du Diable,* Corbin M. (dir.), Paris, Cerf, 1986, p. 237 : « Tu perçois ainsi qu'il n'est rien de plus libre que la volonté droite : aucune force étrangère ne peut lui enlever sa droiture. En effet, si nous disons : lorsqu'elle veut mentir pour ne pas perdre la vie ou la santé, elle est contrainte d'abandonner la vérité par la peur de la mort ou des supplices, ce n'est pas vrai. Elle n'est pas contrainte de vouloir la vie plus que la vérité mais, parce qu'une force étrangère l'empêche de garder l'une et l'autre à la fois, elle choisit elle-même ce qu'elle préfère : de plein gré en tout cas et non pas malgré soi, quoiqu'elle se trouve dans la nécessité d'abandonner l'une des deux non pas de plein gré mais malgré soi. Elle n'est pas moins forte pour vouloir la vérité que pour vouloir la santé, mais elle veut plus fortement la santé ».

[2] Anselme de Cantorbéry, *Entretiens spirituels*, CLIII, Abbaye de Maredsous, Desclée de Brouwer, 1924, p. 152.

> « Mais comme elle [la science] enfle si la charité ne concourt à élever l'édifice, on peut dire qu'elle ne sert absolument de rien sans la volonté de bien faire. Or, la volonté est bonne quand elle est soumise à celle de Dieu, et elle se trouve dans cette disposition lorsqu'elle est précisément telle que Dieu la veut : on la nomme alors juste ou droite, parce qu'elle s'attache à ce que Dieu lui fait actuellement une obligation de vouloir »[1].

Ainsi, l'intellect peut se gonfler d'orgueil. Pour qu'elle soit droite, cette faculté doit ainsi se soumettre à une volonté qui s'ordonne elle-même à la volonté de Dieu. Mais nous pouvons comprendre par cette remarque que l'homme est libre d'orienter sa volonté là où il le souhaite, à savoir soit vers la satisfaction de ses désirs sensibles, soit en se conformant aux exigences de la raison. Anselme affirme ainsi que l'homme peut devenir « charnel » ou « spirituel », ressemblant ainsi tantôt aux animaux, tantôt aux anges, selon les décisions de sa volonté[2].

Ainsi, pour comprendre en quoi consiste la droiture de la volonté, Anselme affirme que la volonté droite tend vers la justice. Or, cette justice se définit comme une « droiture de la volonté gardée pour elle-même »[3] et ce, toujours de sa propre motion. La position d'Anselme est donc intransigeante : la rectitude de la volonté ne peut provenir de la science ou de l'œuvre, mais de la volonté seule[4]. L'archevêque conclut ainsi que seule la volonté est active et meut toutes les puissances de l'âme, l'intellect y compris, en vue de la rectitude.

Nous pourrions cependant objecter que la rectitude détermine la volonté par son objet. Or, Briancesco a justement su montrer dans son commentaire sur l'œuvre d'Anselme que tel n'est pas le cas, puisque « ce que la volonté cherche, somme toute, ce n'est pas tellement à faire ce qu'elle doit, mais à être fidèle à elle-même, à sa finalité intrinsèque, qui lui fait viser la rectitude et pour cela faire et vouloir faire ce que l'on doit faire en tant que tel »[5]. La solution d'Anselme consiste par conséquent à faire que la volonté humaine se conforme librement au vouloir divin. Ainsi, « c'est en identifiant sa volonté avec celle de Dieu, source non due de la justice, que l'homme atteint la plénitude de sa rectitude morale »[6]. Par conséquent, aucune autre

[1] Ibid., CLIX, p. 157.
[2] Cf. Ibid., CLXX, p. 165.
[3] « Justitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata ». Anselme de Cantorbéry*, De la vérité,* c. 12, p. 166.
[4] « Ergo non est ista iustitia rectitudo scientitiae aut rectitudo actionis, sed rectitudo volountatis ». Ibid., p. 164.
[5] Briancesco E., *Un triptyque sur la liberté, la doctrine morale de Saint Anselme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1982, p. 42.
[6] Ibid., p. 72.

faculté, ni aucun objet ne détermine la volonté à agir à l'encontre de ses décisions. La volonté décide par elle seule quelles options choisir :

> « Dès lors, de même celui qui ment pour sa vie, est dit improprement mentir malgré lui, puisqu'il ment en le voulant, de même, ce n'est pas proprement qu'on dit qu'il veut mentir malgré lui, puisqu'il ne le veut qu'en le voulant. Car, de même que lorsqu'il ment, il veut l'acte de mentir même, de même quand il veut mentir, il veut l'acte de vouloir même »[1].

Ainsi, pour Anselme, la volonté est la source du libre arbitre et l'intellect, ainsi que toutes les autres facultés de l'âme, dépendent de son mouvement. Aussi, si les termes de la question de la primauté des facultés en l'homme étaient déjà présents de manière implicite dans l'œuvre d'Augustin, Anselme formule-t-il clairement cette question en insistant sur la primauté de la volonté.

III. La question de la primauté des facultés humaines au XIIIème siècle

Pourquoi le débat concernant la primauté des facultés humaines émergea alors avec tant de force au XIIIème siècle au sein de l'Université parisienne ? Plusieurs hypothèses peuvent être avancées : William Duba propose dans sa thèse de doctorat de trouver l'origine de ce débat dans la condamnation de 1241-1244 prononcée par Guillaume d'Auvergne (1190-1249) en ce qui concerne la vision béatifique[2]. En effet, les théologiens étaient à partir de cette condamnation obligés de défendre la thèse selon laquelle la béatitude correspond à l'appréhension directe de l'essence divine. Toutefois, la condamnation ne précisait pas quelle faculté permettait cette vision. Dès lors, certains théologiens, comme par exemple Bonaventure, qui considère que la théologie est exemplifiée par la vie du Christ, ont conclu que la volonté prime sur l'intellect, puisqu'il s'agit de suivre la voie tracée par le Christ pour parvenir à la béatitude, plutôt que de comprendre en quoi celle-ci consiste. D'autres, en revanche, supposant que la doctrine de l'intellect agent d'Averroès (1126-1198) peut être en partie reprise, comme

[1] Anselme de Cantorbéry, *La liberté de choix*, ch. 5, p. 224-225.

[2] Cf. *Chartularium Universitas Parisiensis,* 1, Denifle H., Chatelain E. (éds.), Vol I, Paris, 1899, p. 170. Cf. également Duba W., *Seeing God : Theology, Beatitude and Cognition in the Thirteenth Century*, Phd, University of Iowa, ProQuest, 2006 ; Trottman C., « Vision béatifique et intuition d'un objet absent : des sources franciscaines du nominalisme aux défenseurs scotistes de l'opinion de Jean XXII sur la vision différée », *Studi medievali,* 3, 34, 1993, p. 635-715 ; Iribaren I., « Theological Authority at the Papal Court in Avignon : the Beatific Vision Controversy », Hamesse J. (éd.), *La vie culturelle, intellectuelle et scientifique à la cour des Papes d'Avignon,* Paris, Brepols, 2005, p. 277-301.

le suggère Thomas d'Aquin, affirme que cette union est intellectuelle et que l'intellect est par conséquent supérieur à la volonté.

MacIntyre, pour sa part, attribue la formulation de ce débat sur la primauté des facultés aux milieux dominicains et particulièrement à la volonté de Thomas d'Aquin de trouver une conciliation entre la philosophie aristotélicienne et la théologie augustinienne au XIIIème siècle. En effet, bien que leur conception de la justice diffère et qu'Aristote ne semble pas connaître la notion de volonté, Thomas cherche à intégrer le raisonnement pratique et la politique aristotélicienne à la théologie rationnelle en lien avec la *civitas Dei* dans une pensée unifiée et systématique. S'accordant avec Paul et Augustin pour dire que l'existence d'une loi naturelle est possible, il affirme que c'est par l'intellect que l'homme peut savoir ce qui doit être fait et ce qui doit être évité[1]. Thomas s'inscrit ainsi également dans la ligne d'Aristote en considérant que pour accomplir des actions justes, il est nécessaire de posséder un moyen d'identifier en quoi elles consistent[2].

Toutefois, si la structure et la démarche de Thomas semble aristotélicienne, celui-ci dépasse le Stagirite en introduisant dans son système la question de la volonté. En effet, l'homme étant libre, il a la possibilité de pécher et de désobéir aux préceptes divins. Cette désobéissance s'explique, comme l'admettait Aristote, soit par la force des passions, soit par de mauvaises dispositions ou par une tendance naturelle non maîtrisée[3]. Or, cette dernière possibilité d'expliquer les cas acratiques fait intervenir la question de la volonté dans le mal (*mala voluntas*), puisqu'il faut rappeler que c'est à la volonté que revient de maîtriser les passions[4]. Ainsi, la responsabilité du péché est *in fine* imputable à la volonté :

> « La volonté, principe des actes volontaires, bons et mauvais, est le principe du péché. C'est pourquoi le péché est dans la volonté comme dans son siège »[5].

Selon MacIntyre, ce serait de ce fait Thomas d'Aquin, par son désir de synthèse entre la rationalité pratique d'Aristote et la volonté définie par Augustin, qui aurait mis en place de manière explicite la formulation du débat sur la primauté des facultés.

---

[1] Cf. Thomas d'Aquin, Introduction du *De duobus praeceptis caritatis* ; *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 94, art. 2.
[2] Cf. Thomas d'Aquin, *Commentaire sur l'Ethique à Nicomaque*, I, lect. 1.
[3] Cf. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 94, art. 4.
[4] Cf. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 24, art. 1
[5] Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 74, art. 1, Paris, Cerf, 2003, p. 473.

Nous pourrions enfin citer l'hypothèse de Russel Friedman qui considère que ce débat provient du développement de controverses trinitaires à partir de l'interprétation de la notion aristotélicienne de relation[1]. Ces controverses se concentrent sur la manière dont il faut concevoir les propriétés des personnes trinitaires et leur dépendance respective. Thomas d'Aquin soutient un modèle « relationnel », affirmant que la personne divine dépend dans sa propriété de sa relation avec les autres personnes. Ainsi, le Père est appelé Père du fait qu'il a un Fils. Bonaventure, au contraire, défend un modèle « émanatiste », où la personne divine possède par essence ces propriétés. Aussi, le Père engendre-t-il parce qu'il est Père. Le débat sur la primauté des facultés surgit ainsi selon Friedman à partir des développements de ces deux modèles, principalement du fait de l'interprétation d'Henri de Gand. Pour ce dernier, la génération du Fils est une émanation intellectuelle, tandis que la spiration est une émanation volontaire. C'est à partir de cette conception que s'établit pour Friedman une distinction et une prévalence des deux facultés que sont l'intellect et la volonté.

Pour notre part, nous préférons considérer que la formulation du débat qui oppose volontaristes et intellectualistes à la fin du XIIIème siècle ne puisse trouver d'origine unique, mais qu'il provient d'un ensemble de facteurs, telles que les diverses condamnations, les controverses sur les questions trinitaires, ou encore la redécouverte des traités d'Aristote et la volonté de certains auteurs de l'intégrer aux questions de la théologie chrétienne.

En tous les cas, Pierre de Jean Olivi, lorsqu'il rédige ses écrits, se trouve placé au cœur de ce débat. Les recherches qui ont été entreprises depuis quelques années sur le Franciscain montrent que celui-ci défend une position « volontariste » forte. S'il convient de soutenir la véracité de cette thèse, il faut pourtant se garder de penser que cette prise de position relève d'un mouvement de réaction radical à l'encontre d'un intellectualisme grandissant. Nous pouvons en effet constater en étudiant les sources de sa pensée, qu'Olivi est désireux de s'inscrire dans la continuité d'une tradition issue d'Augustin, d'Anselme, de Richard de Saint-Victor (c. 1100-1173) et de Bonaventure. Ceci dit, Olivi ne manquera de dépasser les autorités auxquelles il se réfère, en y apportant de nombreuses innovations conceptuelles, comme par

[1] Cf. Friedman R. L., *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 ; Id., *Intellectual Traditions at the Medieval University : The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, Leiden, Brill, 2013.

exemple la notion de « contingence synchronique » (souvent attribuée à Duns Scot[1]), d'« usage pauvre » ou encore de « personne »[2].

La pensée olivienne ne peut par conséquent être réduite à une catégorie ou à un courant traditionnel de la philosophie médiévale. Plus particulièrement comme le souligne Sylvain Piron, « la critique des thèmes centraux chez Bonaventure interdisait d'en faire un digne représentant de l'"augustinisme" franciscain »[3]. Nous verrons ainsi qu'Olivi propose une solution tout à fait originale concernant le rapport entre l'intellect et la volonté qui fait de lui un auteur inclassable, qui considère que la volonté n'est nullement déterminée, que ce soit par l'intellect, par une entité supérieure, ou par ses objets. Ce sont ces trois aspects de sa pensée que nous allons développer dans ce premier chapitre, afin de poser les fondements nécessaires à la suite de notre analyse.

B. La volonté n'est pas déterminée par l'intellect

Dans les années 1246-1247, Robert Grosseteste fait paraître une traduction de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. La première utilisation connue à ce jour de cette traduction, fut faite par Albert le Grand (c. 1200-1280), lors d'un cours donné à l'Université de Cologne entre 1248 et 1252 et qui fut retranscrit par son élève, Thomas d'Aquin[4]. Ce dernier ne tardera pas à transmettre la pensée d'Albert et par là même, d'Aristote à Paris. Cependant, il faut noter que, le synode de Paris avait interdit dès 1210 et sous peine d'excommunication, l'enseignement et le commentaire des ouvrages aristotéliciens. En 1231, une bulle papale de Grégoire IX, *Parens scientiarum*, semblait appuyer cette décision en interdisant leur usage avant qu'une commission ne les ait relus et corrigés de leurs erreurs. Or, comme l'a montré Luca Bianchi, étant donné que la commission n'a jamais accompli sa tâche de correction des écrits aristotéliciens, cette bulle n'eut pour effet que d'abolir premièrement les sanctions de 1210 et deuxièmement

[1] Cf. Dumont S. D., « The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency », *The Modern Schoolmann*, 72, 1995, p. 149-167.

[2] Concernant la notion d'usage pauvre cf. Piron S., « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines », Leroux A., Livet P. (dir.), *Leçons de philosophie économique, IV, La pauvreté dans les pays riches*, Paris, Economica, 2009, p. 36-52 ; Burr D., *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.

[3] Piron S., « Olivi et les averroïstes », p. 252.

[4] Cf. Gauthier R.-A, Jolif J.-Y., *Aristote, l'Ethique à Nicomaque*, Revue des Etudes grecques, 74, Paris, 1961, p. 78*-79*. Nous retrouvons également une mention de cette traduction de l'*Ethique* dans le commentaire du livre IV des *Sentences* d'Albert, paru en 1249.

d'inciter progressivement les maîtres à lire Aristote pour en saisir la teneur[1]. Ainsi, les œuvres d'Aristote – à savoir, les quatre premiers livres de l'*Ethique à Nicomaque*, la *Métaphysique*, le *Livre des causes*, la *Physique*, *Du ciel*, *De la génération*, *Les Météores*, *De l'âme*, *Des animaux* et les *Parva naturalia* – seront intégrées au programme obligatoire de la Faculté des arts de l'Université de Paris dès 1255[2].

Tandis que la connaissance des positions du Stagirite s'approfondit, le conflit qui se prépare entre les différents ordres présents à l'Université apparaît avec plus d'évidence. En effet, si certains maîtres, comme Guillaume d'Auxerre (c. 1150-1231), Philippe le Chancelier (c. 1160-1236), Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon (c. 1214-1294) ou encore Albert le Grand, accueillent avec intérêt le courant aristotélicien, d'autres théologiens tentent de rappeler les prescriptions des condamnations précédentes. En réalité, le conflit ne porte pas tant sur les textes d'Aristote, que sur l'usage que certains maîtres artiens en font dans le cadre universitaire[3]. En effet, quoiqu'aucun maître, même parmi les « aristotéliciens radicaux censurés en 1277 », comme le souligne Luca Bianchi, n'ait alors été partisan de la doctrine de la double vérité, selon laquelle une assertion peut être vraie du point de vue de la foi et fausse du point de vue de la philosophie ou inversement, la philosophie spéculative prend alors de plus en plus d'importance au sein même de questions d'ordre théologique[4].

Ainsi, Guillaume de Baglione, maître régent entre 1266 et 1267, semble être parmi les premiers à lancer la critique contre les artiens, ce qui a vraisemblablement poussé Bonaventure, alors ministre général, à combattre de même ces prétentions rationalistes[5]. En 1268, ce dernier prononce ainsi ses *Conférences sur les sept dons de l'Esprit Saint*, où il dénonce les thèses qui s'opposent à la vérité de la théologie, à savoir notamment les thèses sur l'éternité du monde,

[1] Cf. Bianchi L., « Censure, liberté et progrès intellectuel à l'université de Paris au XIIIe siècle », *AHDLMA*, 70-71, 1995/96, Paris, Vrin, p. 45-93.

[2] Cf. König-Pralong C., *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne, l'essence et la matière : entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Paris, Vrin, 2005, p. 132 et suiv.

[3] Cf. Bianchi L., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe),* Paris, Belles Lettres, 1991, notamment, p. 113-114.

[4] Bianchi L., *Pour une histoire de la double vérité*, Paris, Vrin, 2008, p. 17.

[5] Cf. Brady I., « Questions at Paris, c. 1260-1270 (cod. Flor. Bibl. Naz. Conv. Soppr. B. 6. 912) », *Archivum Franciscanum Historicum*, 61, 1968, p. 434-461 ; Bianchi L., « Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270 », *Rivista di Storia della Filosofia*, XXXIX, 1984, p. 503-520 ; Piron S., « Olivi et les averroïstes », p. 251-309.

sur l'unité de l'intellect et sur la détermination astrale. Deux ans plus tard, l'évêque de Paris Etienne Tempier censurera treize thèses inspirées directement des critiques de Bonaventure[1].

Olivi était vraisemblablement présent à Paris dès 1266. Il assiste de manière certaine aux conférences de Bonaventure l'année suivante. Il aurait également pu entendre ses *Collationes in hexameron* en 1273[2]. Quoi qu'il en soit, il est aux premières loges pour assister au débat doctrinal qui se déroule alors, ce qui se fait clairement ressentir dans son œuvre. Ainsi, au moment même où Tempier proclame sa seconde condamnation, Olivi entreprend la rédaction de son importante question LVII sur la liberté[3]. Le lien doctrinal qui unit ces deux textes est évident. Ainsi, si nous considérons les articles condamnés en 1270 Par Etienne Tempier, deux nous semblent particulièrement importants pour la compréhension de ce lien : le troisième qui dénonce le fait « que la volonté de l'homme veut et choisit par nécessité » et le neuvième qui condamne l'affirmation selon laquelle « le libre arbitre est une puissance passive et non active ; et qu'il est nécessairement mû par le désir »[4]. Nous trouvons dans l'œuvre d'Olivi une position similaire : prétendre que la volonté est mise en mouvement par son objet en tant qu'il est appréhendé par l'intellect, revient à signifier que la volonté n'est pas libre, ce qui est pour Olivi faux et impie :

> « Or, de cela il s'ensuit manifestement que la volonté suit nécessairement les divers modes des puissances appréhensives et qu'elle varie nécessairement dans son action selon les variations des opinions ou des appréhensions, de sorte qu'elle ne possède pas en soi la liberté »[5].

La volonté est par conséquent une faculté libre et active, comme le prouvent la foi chrétienne, ainsi que la raison droite[6]. Pour ce qui est de la foi, Olivi se propose de résumer les

---

[1] Cf. Gorce M. M., *L'essor de la pensée au Moyen-Age, Albert le Grand-Thomas d'Aquin*, Genève, Slatkine, 1978, p. 164-166 ; Bouguerol J. G., *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988, p. 230-235 ; Piché D., Lafleur C., *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999, p. 151-176 ; Piron S., « Le plan de l'évêque, pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277 », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, LXXVIII, 2011, p. 383-415.

[2] Cf. Piron S., « Olivi et les averroïstes », p. 252 ; König-Pralong C., *Le bon usage des savoirs*, p. 166.

[3] Nous remercions Sylvain Piron pour la datation de cette question.

[4] « Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit » ; « Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa ; et quod necessitate movetur ab appetibili ». *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 437, p. 487.

[5] « Sed ex hoc manifeste sequitur quod voluntas necessario sequatur varios modos potentiarum apprehensivarum et quod necessario varietur in suis actibus secundum variationes opinionum seu apprehensionum et ita quod in se non habeat libertatem » P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 310.

[6] « Primum igitur in quo catholici a quibusdam paganis et Saracenis dissentiunt, quod scilicet actus liberi sint totaliter produci a voluntate seu quod liberum arbitrium vel voluntas, in quantum est libera, sit totaliter potentia

diverses positions des docteurs chrétiens par rapport à la question de la liberté de la volonté : il semble que tous les maîtres s'accordent pour dire que l'homme possède le libre arbitre. Toutefois, les opinions divergent lorsqu'il s'agit de préciser quelles en sont les modalités. Aussi, la question LVIII de la *Summa* d'Olivi, qui concerne l'activité du libre arbitre, expose-t-elle en premier lieu un panorama des diverses positions envisagées à son époque. Précisons, que le but que poursuit l'auteur n'est pas d'offrir un tableau exhaustif des positions, mais seulement, en montrant l'incohérence ou la véracité de chacune, de situer sa propre pensée. Olivi indique ainsi qu'il existe trois manières de considérer la volonté : soit elle est une faculté passive, soit elle demande le concours de l'intellect, soit elle est totalement active.

Il convient de remarquer que Richard de Mediavilla (1249-1308) proposera également vingt ans plus tard une distinction similaire dans la réponse de la question quinze de ses *Questions disputées*. Il ne mentionne toutefois pas la première proposition selon laquelle l'intellect seul est le fondement du libre arbitre, mais propose deux compréhensions de la position selon laquelle la volonté est la seule source de la liberté. La première affirme que la volonté n'est libre qu'après le conseil de l'intellect ; la seconde qu'elle n'en dépend aucunement :

> « Il y a une première opinion selon laquelle le libre arbitre englobe l'intellect et la volonté comme en son essence. […] Une autre opinion dit que le libre arbitre en son essence n'englobe que la volonté, […] mais cette opinion comporte deux versions. Certains disent que la volonté n'est le libre arbitre qu'en tant qu'il est considéré après le conseil de l'intellect. [...] L'autre version de cette opinion est la suivante : la volonté, avant même la délibération de l'intellect, a un régime de libre arbitre »[1].

Il nous semble ainsi intéressant de commencer par la position particulière qu'Olivi envisage et que Mediavilla néglige, à savoir que la volonté n'est pas libre.

active, est necessario tenendum tam secundum fidem catholicam quam secundum rationem rectam ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVIII, p. 410.

[1] Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, q. 15, p. 67-69.

I. La volonté comme faculté passive

Olivi affirme ainsi que la première possibilité envisagée dans le débat sur la primauté des facultés humaines consiste à nier totalement l'activité de la volonté :

> « En effet, certains veulent que la volonté, en tant qu'elle n'est pas libre, soit une faculté totalement passive, autant qu'elle l'est de soi »[1].

Prétendre que la volonté est une faculté totalement passive revient à faire de la liberté une propriété de l'intellect seul, la volonté étant déterminée par son objet[2]. En effet, il semble que parmi les puissances de l'âme, seules les puissances intellectuelles sont indépendantes, au contraire de toutes les puissances sensitives et appréhensives qui requiert la présence de l'objet pour se réaliser[3].

Nous pouvons supposer que les auteurs qu'Olivi entend viser sont en premier lieu les philosophes grecs et arabes que la condamnation de Tempier met en cause, ainsi que des auteurs contemporains qu'il nomme les *averroistae*. Sylvain Piron a montré dans son important article « Olivi et les averroïstes », toute la difficulté de cerner avec évidence qui sont ces auteurs contemporains. Si les noms de Siger de Brabant (c. 1235- c. 1281), d'Aubry de Reims ou de Thomas d'Aquin sont avancés en hypothèse, Piron relève qu'il est pourtant difficile d'affirmer avec certitude leur appartenance à ce groupe. En effet, Thomas d'Aquin par exemple critique explicitement les averroïstes en ce qui concerne la thèse de l'unicité de l'intellect et ne semble par conséquent pas pouvoir être la cible des attaques d'Olivi. Toutefois, il semble que la critique qui est adressée aux averroïstes et aux auteurs que nous venons de citer se recoupe en partie. Ainsi, pour ce qui concerne par exemple la question de la composition de l'être humain, Sylvain Piron souligne que « l'historiographie a souvent tendance à cloisonner deux grandes querelles contemporaines : Thomas d'Aquin s'en prenant aux averroïstes à propos de l'unité de l'intellect,

---

[1] « Quidam enim volunt quod voluntas, in quantum non est libera, sit totaliter potentia passiva, quantum est de se ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVIII, p. 410.

[2] « Licet enim concedant quod voluntas per habitus suos vel per aliquas affectiones possit esse principium aliquorum actum, semper tamen volunt quod de se et secundum suam essentiam nudam sit solum potentia passiva, sicut et de intellectu et aliis potentiis apprehensivis hoc ipsum dicere videntur. Unde volunt quod semper moveatur ab objecto suo, prout est apprehensum ab intellectu, et quod non possit movere nisi prout est mota ab ipso, sicut infra magis explicabatur ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVIII, p. 409-410.

[3] « Sicut se habent obiecta potentiarum sensitivarum ad ipsas potentias sensitivas, sic videntur se habere obiecta potentiarum intellectualium ad ipsas potentias intellectuales, et etiam sicut se habent obiecta apprehensivarum ad apprehensivas, sie appetitivarum ad appetitivas ; sed potentiae sensitivae et omnes potentiae apprehensivae videntur esse totaliter passivae, ita quod earum actus totaliter videntur esse ab obiectis ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVIII, p. 403. Quinze autres arguments sont avancés en ce sens dans la q. LVIII.

au moment où les Franciscains attaquaient le même Thomas au sujet de la forme substantielle unique en l'être humain. En réalité, les deux débats interfèrent et communiquent entre eux »[1].

Pour le cas qui nous concerne, à savoir la question de la passivité de la volonté, il en va vraisemblablement de même. Aussi, lorsqu'Olivi critique la position qui défend un intellectualisme fort en faisant mention des averroïstes et en démontrant l'absurdité de poser une distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible, nous pouvons nous demander si le Franciscain ne vise pas également de manière indirecte la position de Thomas d'Aquin[2]. Il s'agirait par conséquent pour Olivi, d'une part, de lutter contre les propositions qui ont été condamnées par l'évêque de Paris et d'autre part, de s'attaquer à la position intellectualiste, que défendent notamment les auteurs que nous avons cités.

Afin de saisir la critique d'Olivi, nous proposons d'analyser plus particulièrement la pensée de Thomas d'Aquin, qui semble être la cible privilégiée du Franciscain pour les raisons que nous venons d'exposer. La première argumentation du Docteur angélique sur le rapport entre l'intellect et la volonté est développée dans son *De veritate*, qui date de 1258. Reprenant la définition aristotélicienne de la volonté comprise comme *movens motum*, nous pouvons y lire que l'intellect meut une volonté totalement passive :

> « Toute puissance passive est mue par son objet. Or la volonté est une puissance passive ; elle est en effet un appétit moteur et mû, comme il est dit au troisième livre sur *l'Ame.* Donc l'intelligence, ou une autre puissance appréhensive meut la volonté et non l'inverse »[3].

L'acte de la volonté est donc libre selon Thomas d'Aquin, mais seulement en vertu de ce jugement rationnel (*arbitrium*) qui l'a précédé. La volonté a pour seule fonction de fournir un certain dynamisme, mais n'en est pas moins dépendant de la raison dans son mouvement.

---

[1] Piron S., « Olivi et les averroïstes », p. 273.

[2] Cf. P. J. Olivi, Summa, q. LVIII, p. 458 : « Ex maxime hoc sequetur secundum dicta Aristotelis qui ponit, III De anima, quod omnis forma actu intellectualis est actu intelligens. Constat autem quod forma intellectus agentis erit prae caeteris actu intellectualis. Si autem hoc verum esset, tunc prius sciremus per intellectum agentem id quod postea addisceremus per intellectum possibilem, multaque alia absurda sequerentur quae cuivis faciliter patere possunt. Quae volens vitare, Averroistae dicunt quod intellectus agens est alia substantia a substantia intellectus possibilis ».

[3] « Omnis potentia passiva movetur a suo objecto ; sed voluntas est potentia passiva : est enim appetitus movens motum, ut dicitur in III De anima ; ergo movetur a suo objecto. […] Ergo intellectus aut alia vis movet voluntatem et non e converso ». Thomas d'Aquin, *Questions disputées De veritate*, q. 22, art. 12, Le Barroux, Ed. Leon., 2011, p. 1677.

En effet, Thomas précise dans sa réponse que l'intellect meut la volonté en tant que cause finale :

> « L'intelligence meut la volonté à la façon dont la fin est dite mouvoir, c'est-à-dire en tant qu'elle préconçoit la notion de la fin et la propose à la volonté »[1].

Plus loin, lorsqu'il tente de définir en quoi consiste l'intention, il affirme que la volonté se conforme toujours dans l'absolu aux choix que l'intellect lui indique de suivre, puisque, selon Aristote, un être se porte toujours vers ce qui est son bien[2]. C'est même en cela que consiste l'acte de vouloir : se conformer à ce que l'intellect indique de suivre en tant que bien[3]. L'exemple que fournit alors Thomas est pour le moins radical : la foi dans le Christ est une chose bonne en soi et même nécessaire pour le salut. Toutefois, la volonté ne peut y adhérer que si la raison considère que cette foi est bonne. Mais si la raison considérait cette foi comme étant quelque chose de mauvais, par exemple dans le cas des païens, la volonté se détournerait de cette foi et elle ne serait pas mauvaise en cela, mais droite, puisqu'elle suivrait alors le jugement de l'intellect :

> « Toute volonté qui n'obéit pas à la raison, qu'elle soit droite ou erronée, est toujours mauvaise »[4].

La position de Thomas d'Aquin semble dès lors manifeste. L'intellect est une faculté supérieure, puisqu'il fonde la liberté de l'être humain par l'intermédiaire du jugement. L'homme n'est ainsi réellement libre que lorsqu'il possède une connaissance qui lui permet d'agir à bon escient. La volonté est, à l'inverse, une faculté passive et seconde, qui acquiert son mouvement suite aux délibérations de l'intellect.

Cependant, comme le montre Matthias Perkams dans un article de 2013, bien que certains interprètes de Thomas le considèrent comme un intellectualiste radical, ou encore affirment qu'il adopte la même théorie de l'action qu'Aristote, cette lecture peut être remise en

---

[1] « Intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, inquantum scilicet praeconcipit rationem finis, et eam voluntati proponit ». Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 22, art. 12, p. 1679.

[2] « La science la plus élevée, et qui est supérieure à toute science subordonnée, est celle qui connaît en vue de quelle fin il faut faire chaque chose. Et cette fin est le bien de chaque être, et, d'une manière générale, c'est le souverain Bien dans l'ensemble de la nature ». Aristote, *Mét*. A, 2, trad. et notes Tricot J., Paris, Vrin, 2000, p. 8.

[3] « Ainsi, lorsque la raison lui propose quelque chose comme bon dans l'absolu, la volonté est mue vers cela dans l'absolu ; et c'est cela vouloir » « Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute ; et hoc est velle ». Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 22. art. 13, p. 1688.

[4] Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia-IIae, q. 19, art. 5.

question[1]. En effet, premièrement, comme nous l'avons montré plus haut, Thomas d'Aquin en usant du terme *electio* pour traduire la *prohairesis* d'Aristote, introduit la notion de volonté dans son système. Deuxièmement, il faut relever que le propos de Thomas d'Aquin est plus nuancé, car celui-ci affirme qu'il existe certains cas où la liberté peut se porter vers un choix opposé à celui que l'intellect propose. Ces cas d'acrasie s'expliquent selon Thomas par le fait que la volonté pose un acte libre, ce qu'Aristote aurait réfusé d'admettre, en omettant alors le bien universel et en considérant seulement un bien particulier :

> « En effet, l'appétit suit la connaissance, puisque l'appétit ne porte que sur le bien que la puissance cognitive lui propose. Et si parfois l'appétit semble ne pas suivre la connaissance, c'est parce que le jugement de l'appétit et celui de la connaissance ne porte pas sur le même objet : en effet, l'appétit porte sur l'opérable particulier, au lieu que le jugement de la raison porte parfois sur quelque chose d'universel, qui est parfois contraire à l'appétit. Mais le jugement sur cet opérable particulier, tel qu'il est maintenant ne peut jamais être contraire à l'appétit. Car celui qui veut forniquer, encore qu'il sache dans l'universel que la fornication est un mal, juge cependant que l'acte de fornication est pour lui un bien, tel qu'il est maintenant et il l'élit sous l'apparence du bien. En effet, personne n'agit ayant l'intention du mal, comme dit Denys »[2].

Comme le montre son exemple, la volonté n'est pas obligée de se conformer aux décisions de l'intellect et Thomas peut ainsi préciser que ce choix acratique est alors un acte de la volonté :

[1] Pour plus de détail à ce sujet cf. Perkams M., « Aquinas on choice, will, and voluntary action », Hoffmann T., Müller J., Perkams M. (éds.), *Aquinas and the Nichomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 72-90. Pour ce qui concerne la lecture intellectualiste de Thomas, Perkams cite notamment Bradley, Westberg, Pasnau, Irwin et Rhonheimer. Dans ce même ouvrage, cf. également les articles de Kent B., « Losable virtue : Aquinas on character and will », p. 91-109 et de Pickavé M., « Aquinas on incontinence and psychological weakness », p. 184-202.

[2] « Appetitus cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium. Est enim appetitus de particulari operabili ; iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili ut nunc cunquam potest esse contrarium appetitui : qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut tunc bonum esse fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatus est, ut Dionysius [Nom. Div., c. 4, 32] dicit ». Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 24, art. 2, p. 1794-1795.

« En effet, l'élection est la dernière approbation par laquelle on approuve une chose pour la poursuivre ; et assurément, cela ne relève pas de la raison, mais de la volonté. Car, si fort que la raison préfère une chose à l'autre, cette chose n'est pas encore préférée à l'autre pour l'opération, jusqu'à ce que la volonté soit inclinée vers l'une plutôt que vers l'autre : en effet, la volonté ne suit pas la raison par nécessité »[1].

La position de Thomas semble alors ambiguë : il affirme ici que la volonté est libre du choix ultime de son acte, alors qu'il avait tout d'abord prétendu la nécessité pour elle de suivre les déterminations de la raison. Le docteur angélique reprend en réalité la position qu'Augustin avait défendue dans le livre V du *De civitate Dei*, aux chapitres 8 à 11, et qu'il n'hésite pas à citer d'ailleurs abondamment : une chose peut à la fois être nécessaire et volontaire. En effet, si quelque chose de bon sous tous ses aspects se présente à la volonté, il sera impossible pour celle-ci de vouloir une autre option et la volonté sera alors nécessairement mû à la vouloir. Inversement, la volonté a nécessairement de l'aversion pour le malheur du fait de son inclination naturelle[2]. Nous pouvons semblablement lever cet apparent paradoxe dans la doctrine de Thomas si nous considérons que la raison n'agit pas directement sur la volonté à la manière d'une cause efficiente, mais seulement qu'elle la détermine à vouloir le bien à la manière d'une cause formelle, dans le sens où elle détermine ou spécifie l'objet de l'action, ou à la manière d'une cause finale, dans le sens où elle montre à la volonté la finalité due[3]. Pour le signifier autrement, dans l'ordre pratique, la volonté est cause efficiente de l'action et elle peut en ce sens se déterminer en faveur de ce qu'elle préfère. Toutefois, dans l'ordre théorique, la volonté se soumet toujours aux décisions de l'intellect.

En 1269, Thomas précise sa position dans la *prima pars* de la *Somme de théologie*. Il affirme alors clairement que la volonté, en tant que puissance appétitive, est totalement passive. Odon Lottin relève ce changement de position en ces termes :

« Deux précisions sont à relever ici. Dans le *De Veritate*, S. Thomas avait insisté sur la primauté en dignité de la raison sur la volonté, mais il n'en avait

[1] « Electio est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum. Quod quidem, non est rationis, sed voluntatis ; nam quantumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praecceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur ad unum magis quam ad aliud : non enim voluntas de necessitate sequitur rationem » Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 22, art. 15, p. 1698.

[2] Cf. Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 22, art. 12, ad. 10 et *Somme de Théologie,* Ia, q. 82, art. 1. Cf. également Perkams M., « Aquinas on choice », p. 81-82.

[3] Cf. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie,* Ia, q. 80, art. 1 ; q. 82, art. 4 ; Ia-IIae, q. 9, art. 1 et q. 10, art. 2.

point fait état pour définir l'influence de la raison sur la liberté de la volonté. Ici, le rapport est exprimé : le primat de la raison n'est pas une simple primauté d'honneur, mais implique une prééminence dans l'action. Puisque la raison est *simpliciter* plus parfaite que la volonté, elle sera vis-à-vis de celle-ci ce qu'un moteur est au mobile, et l'agent au patient ; c'est en effet le bien saisi par la raison qui meut la volonté »[1].

Ainsi, ce qui était auparavant sous-entendu est à présent explicite : pour Thomas, la volonté est absolument mue et déterminée par la raison qui perçoit le bien universel. Si nous lisons la *Somme de théologie,* nous pouvons constater qu'il se réfère à la même source aristotélicienne du *De anima* qu'il avait cité dans le *De veritate*, mais également qu'il la complète par un passage de la *Métaphysique*[2] :

> « La puissance appétitive est une puissance passive, dont la nature est d'être mise en mouvement par l'objet connu. Par suite, d'après Aristote, l'objet désirable étant connu est principe du mouvement sans le recevoir tandis que l'appétit l'ayant reçu le donne »[3].

La question 82 de la prima pars de la *Somme de théologie* complète ce propos :

> « Ce qui est purement et simplement premier selon l'ordre de la nature est plus parfait : c'est dans ce sens qu'on parle de la priorité de l'acte sur la puissance. Et sous ce rapport l'intelligence est antérieure à la volonté comme la cause du mouvement l'est au mobile, et le principe actif au principe passif ; en effet le bien connu par l'intelligence met en mouvement la volonté »[4].

---

[1] Lottin O., « Liberté humaine et motion divine, de Saint Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277 », *RTAM,* 7, 1935, p. 55-56.

[2] Notons au passage que Thomas d'Aquin cite le livre XI de la *Métaphysique* qui nous est connu comme le livre XII (lambda). En effet, le livre XI (kappa) ne fut connu que lors de la révision de la traduction par Guillaume de Moerbeke en 1271. Cf. Gauthier R.-A., « La date du Commentaire de Saint Thomas sur l'Ethique à Nicomaque », *RTAM*, 18, 1951, p. 66-105. Cf. également Steel C., « Guillaume de Moerbeke et saint Thomas », Brams J., Vanhamel W. (éds.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*, Louvain, Leuven University Press, 1989, p. 57-82.

[3] « Potentia appetitiva est potentia passiva quae nata est moveri ab apprenhenso ; unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur III De Anima et XI Metaphysicae ». Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 80, art. 2, p. 710.

[4] « Illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem est perfectius ; sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili et activum passivo ; bonum enim intellectum movet voluntatem ». Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 82, art. 3, ad. 2*,* p. 718.

Ce complément dans les sources est d'importance. En effet, si Aristote dans le *De anima* affirmait qu'il est raisonnable de penser qu'il existe deux facultés motrices qui animent la raison discursive pratique, à savoir le désir et la pensée[1], sa position est différente dans la *Métaphysique*, où nous pouvons lire que « le choix n'existe pas séparé de la pensée »[2]. Nous constatons ainsi que Thomas affirme ici, comme en plusieurs autres endroits de la *Somme*, la primauté de l'intellect sur la volonté[3]. Il s'agit surtout pour lui d'éviter une régression à l'infini dans laquelle la volonté qui meut l'intellect, aurait besoin pour se mouvoir du jugement de la raison. Ainsi, il affirme que tout acte de volonté est précédé d'un acte d'intelligence :

> « Nous ne pouvons rien vouloir qui n'ait été saisi par l'intelligence. Si donc la volonté meut l'intellect à son acte en voulant cet acte, il faudra encore qu'un acte d'intelligence précède ce vouloir, et un autre vouloir cet acte d'intelligence et ainsi à l'infini, ce qui est impossible. La volonté ne meut donc pas l'intelligence »[4].

Par conséquent la position de Thomas affirme que, bien que la volonté ne soit pas déterminée à vouloir l'option que lui présente l'intellect et qu'elle est cause efficiente de l'acte, elle est cependant une faculté passive qui dépend de l'intellect quant à sa forme et quant à sa finalité. Aussi, si l'on omet le caractère efficient de la volonté dans l'ordre pratique, il se pourrait bien que Thomas d'Aquin fasse partie des auteurs défendant que la volonté est une faculté passive, que mentionne Olivi au début de la question LVIII de sa *Summa*.

Le 7 mars 1277, Etienne Tempier formule à nouveau ses condamnations à la suite de celles prononcées en 1270[5]. Parmi les thèses condamnées se trouvent la proposition 159, qui

---

[1] « Il apparaît donc raisonnable de regarder comme motrices des deux facultés, à savoir le désir et la pensée pratique. En effet, le désirable meut, et c'est pour cela que la pensée meut, attendu que son principe est le désirable ». Aristote, *De anima*, trad. Tricot J., Paris, Vrin, 2003, p. 204.

[2] Aristote, *Mét.*, K, 8, p. 129.

[3] Cf. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 82, art. 3, p. 717 : « L'intelligence de soi et absolument est une puissance plus élevée et plus noble que la volonté », « Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas », et art. 4, p. 719 : « si l'on considère l'intelligence sous le rapport de l'universalité de son objet, et la volonté comme une puissance déterminée, l'intelligence est encore supérieure à la volonté », « Si autem consideret intellectus secundum communitatem sui objecti et voluntas secundum quod est quaedam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate ».

[4] « Praeterea, nihil velle possumus nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle praecedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum : quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum ». Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 82, art. 4, p. 718.

[5] « Il est faux, proclamait l'évêque, de ne voir dans la volonté qu'une puissance passive, comme si l'objet était la cause unique de son acte ; faux encore de soutenir que la volonté suive nécessairement le jugement de la raison ;

affirme : « La volonté de l'homme est nécessitée par sa connaissance, comme l'appétit de la bête », et surtout la proposition 163 : « La volonté poursuit nécessairement ce qui est cru fermement par la raison ; et elle ne peut pas s'abstenir de ce que la raison lui dicte. Cependant, cette nécessité n'est pas une contrainte, mais la nature de la volonté »[1]. Le décret de l'évêque de Paris censure ainsi de manière indirecte la position de Thomas d'Aquin et donne une légitimation aux positions franciscaines. Olivi, qui rédige, rappelons-le, la première version de ses questions au moment de la condamnation, tient de toute évidence fortement compte des prescriptions de l'évêque, niant toute forme de passivité de la volonté. Cette première position doit ainsi tout simplement être niée, tant à cause de son impiété que pour des raisons philosophiques, que nous aborderons par la suite.

II. La volonté comme faculté à la fois passive et active

Olivi, à la *Quaestio* LVIII, poursuit son panorama en affirmant que d'autres théologiens soutinrent une position mixte dans le débat de la primauté des facultés[2] :

> « Mais d'autres veulent qu'elle soit en partie active et en partie passive. Ils veulent en effet qu'elle ne puisse agir si ce n'est avant d'être mue et excité à un objet. Mais après cette excitation, ils veulent qu'elle possède de soi et selon son essence, une puissance active par laquelle elle peut coopérer au mouvement engendré par l'objet »[3].

Cette position promeut donc l'idée que la volonté est à la fois une faculté passive, puisqu'elle exige le concours de l'intellect pour saisir son objet, mais qu'elle conserve

---

erreur donc de prétendre que, après la sentence de la raison définissant ce qui est à faire, la volonté n'est pas libre, ou d'affirmer que la volonté suit toujours le motif le plus fort ». Lottin O., « Le libre arbitre au lendemain de la condamnation de 1277 », *Revue néo-scholastique*, 46, 1935, p. 213.

[1] « Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem sicut appetitus bruti » ; « Quod voluntas neccesario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione ; et quod non potest abstinere ab eo quod ratio dictat. Haec autem necessitatio non est coactio, sed natura voluntatis », *La condamnation parisienne de 1277*, p. 126-129.

[2] Nous ne pouvons pas ici donner une description précise de l'immense variété des positions qui soutiennent cette thèse. Pour plus de détails, se référer à Mazzantini C., *Il problema filosofico del « libero arbitrio » nelle controversi teologiche del secolo XIII*, Torino, S. Gheroni, 1962 ; McLaughlin M. M., *Intellectual Freedom and its Limitations in the University of Paris in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New-York, Arno Press, 1977 ; Perler D., *Théorie de l'intentionnalité au Moyen-Age*.

[3] « Alii vero volunt quod partim sit activa et partim sit passiva, volunt enim quod non possit agere nisi prius mota et excitata ab objecto, sed post huius excitationem volunt quod habeat de se et secundam suam essentiam virtutem activam per quam possit cooperari motioni factae ab obiecto ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVIII, p. 410.

néanmoins un caractère actif, au sens où elle porte dans un second temps son attention de manière délibérée sur un objet. Nous pouvons identifier que cette position est défendue notamment par Matthieu d'Aquasparta, Richard de Mediavilla, Gauthier de Bruges, Gérard d'Abbeville (c. 1225-1272), Pierre de Falco, Roger de Marston (? -1303) ou encore par Bonaventure[1]. L'image la plus éclairante pour parler du rapport entre intellect et volonté fut sans doute celle utilisée par Henri de Gand, bien que ce dernier défende une activité absolue de la volonté, dans un de ses *Quodlibet,* alors qu'il était bachelier sententiaire à Paris :

> « Au cinquième argument qui dit que ce qui dirige est directement supérieur, il faut dire que ce qui dirige est double. Soit par autorité, comme le maître au serviteur : celui-ci est supérieur ; ainsi, la volonté dirige l'intellect. Soit par service, comme le serviteur au maître, portant la lampe dans la nuit, de sorte que le maître ne se heurte pas : ainsi, ce qui dirige est inférieur ; et ainsi l'intellect dirige la volonté. Par conséquent, la volonté peut lui retirer le fait de diriger et de comprendre quand elle le veut, comme le maître au serviteur »[2].

La raison illumine donc la volonté et lui indique le chemin à suivre, mais elle n'en reste pas moins un serviteur. Le maître peut à tout instant lui retirer son office. La volonté est donc une faculté supérieure à l'intellect et une puissance active, mais d'une activité imparfaite. Elle réclame en effet l'aide de l'intellect afin de se déterminer à telle option. La volonté est par conséquent la cause efficiente de la liberté, la raison étant réduite à une cause dispositive. Autrement dit, le libre arbitre consiste en une relation de collaboration entre les deux plus hautes

---

[1] Concernant la position de ces auteurs, nous renvoyons aux différents textes ou études suivants : « Intellectus prior est et movet voluntatem per modum indicantis et dirigentis. […] Sed e converso voluntas prior est et movet intellectum per modum imperantis et inclinantis ». Matthieu d'Aquasparta*, Quaestiones disputate de fide et de cognitione*, q. 8, ad. 22, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1903, p. 218 ; Cf. Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, q. 44, art. 1, p. 453-455 ; Cf. Gauthier de Bruges, *Quaestiones disputatae*, q. IV, Longpré E. (éd.)., Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1928, p. 40 ; Cf. Gérard d'Abbeville, *Quodlibet*, XVIII, q. 2 et 3, Pattin A. (éd.), *L'anthropologie de Gérard d'Abbeville*, Louvain, Leuven University Press, 1993, p. 111-120 ; Pierre de Falco, *Questions disputées*, *Bruges Bibl. Comm*. 185, f. 60^{vb} : « Ad hoc respondeo quod ratio hoc modo non dat voluntati libertatem, imo voluntas voluntate propria potest libere velle et secundum rationis consensum et contra judicum rationis. Unde habet libertatem sibi inditam a creatore, non datam a ratione », cité in Lottin O., « Le libre arbitre au lendemain de la condamnation de 1277 », p. 214 ; Cf. Belmond S., « La théorie de la connaissance d'après Roger Marston », *La France franciscaine*, VXII, 1934, p. 153-187 ; Cf. Putallaz F.-X., *Connaissance de soi de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, p. 135-190.

[2] « Ad quintum quod dirigens superius est directo, dicendum quod dirigens est duplex. Vel auctoritate, sicut dominus servum : ille est superior ; sic voluntas dirigit intellectum. Vel ministerialiter, sicut servus dominum, praeferendo lucernam de nocte ne dominus offendat : tale dirigens inferius ; et sic intellectus dirigit voluntatem. Unde a dirigendo et intelligendo potest ipsum voluntas retrahere quando vult, sicut dominus servum ». Henri de Gand, *Quodlibet*, I, q. 14, Macken R. (éd.), Louvain, Brill, p. 90.

facultés de l'âme que sont l'intellect et la volonté. Afin de saisir plus concrètement en quoi consiste cette collaboration des facultés, nous proposons l'analyse des positions de deux auteurs Franciscains contemporains d'Olivi, à savoir celle de Bonaventure et celle de Richard de Mediavilla. Ce choix se justifie par le fait que ces deux auteurs, contrairement à ceux qui ont précédemment été cités, n'ont pas été étudiés par François-Xavier Putallaz dans son ouvrage sur la *Connaissance de soi au XIIIème siècle de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*. Il nous semblait ainsi intéressant d'offrir de nouvelles positions dans ce débat sur la primauté des facultés humaines. De plus, il sera intéressant de comparer la position de Bonaventure à celle d'Olivi pour se rendre compte de la différence que ce dernier établit par rapport à son maître. Enfin, le choix de Richard de Mediavilla s'explique par le fait que la position qu'il défend, soulignant la parfaite collaboration de l'intellect et de la volonté dans l'acquisition du libre arbitre, en fait un représentant emblématique de cette position mixte.

a. Bonaventure de Bagnoregio

Bonaventure soutient que le libre arbitre dépend à la fois de l'intellect et de la volonté, comme nous le lisons dans son *Commentaire des Sentences* :

> « Le consensus exprime en effet l'accord de deux positions, et ainsi, la conjonction des actes de la raison et de la volonté en un. Choisir également inclut en soi le jugement de la raison et le désir de la volonté ; et de même que consentir et choisir quelque chose, bien qu'il semble être un seul acte, inclut toutefois en soi divers actes, de même le libre arbitre, quoiqu'il semble être une puissance une, comprend toutefois en soi diverses puissances, de sorte que la conduite de la puissance parfaite résulte en nous de la conjonction de ces deux facultés s'aidant mutuellement »[1].

L'intervention mutuelle de l'intellect et volonté semblent donc être nécessaire pour l'élection. Cependant, comme nous l'avons précédemment vu en abordant la position de

[1] « Consensus enim dicit concordiam aliquorum duorum, et ita concursum actuum rationis et voluntatis in unum. Eligere etiam includit in se rationis judicium et voluntatis appetitum ; et ita quemadmodum consentire et eligere, etsi unus actus videatur, tamen diversos actus in se includit, sic liberum arbitrium etsi videatur una potentia, tamen diverses in se potentias complectitur, ita quod ex concursu illarum se invicem adjuvantum resultat in nobis regimen potestatis perfectae ». Bonaventure, *Commentaria in II Sent*., 25, part. 1, q. 3, Bonaventurae, *Opera omnia*, II, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1885, p. 599.

Thomas d'Aquin, si aucune faculté première n'est établie dans ce processus, la régression à l'infini rend impossible tout acte libre. Aussi, Bonaventure propose-t-il d'attribuer en définitive à la volonté le rôle d'achever et d'accomplir l'élection. C'est pourquoi le libre arbitre dépend principalement de la volonté :

> « Et ainsi, il apparaît que la liberté de l'arbitre ou la faculté qui est appelée libre arbitre commence dans la raison et s'achève dans la volonté. Et puisqu'elle réside principalement dans la réalisation de celle-ci, la liberté de l'arbitre et la domination (*dominium*) consiste principalement dans la volonté »[1].

Bonaventure en conclut qu'*in fine* seule la volonté est une faculté libre, puisqu'elle possède un plein pouvoir sur son objet et sur son activité, l'intellect étant déterminé par ce qu'il considère comme un bien à poursuivre :

> « Seule cette puissance est dite libre puisqu'elle possède la pleine maîtrise (*dominium*), tant envers l'objet qu'envers son acte propre »[2].

Il faut constater que Bonaventure introduit ainsi un nouveau concept dans le questionnement sur la primauté des puissances de l'homme qui sera fondamentale pour la réflexion d'Olivi : celui de *dominium*. Si la liberté est définie en opposition avec la servitude, il faut donc que ce qui est libre possède un certain pouvoir, une domination sur autrui et de toute évidence sur soi-même. En effet, ce qui n'est pas capable d'être maître de soi, ne peut en aucune manière exercer un *dominium* sur autrui. La volonté possède ce pouvoir sur elle-même. En effet, elle est la seule capable de se mouvoir elle-même de son propre gré. Elle possède de plus une domination sur son objet et il faut comprendre que son rapport avec la raison est également un rapport de pouvoir. En effet, comme nous l'avons déjà vu dans l'image du porteur de lumière, la raison intervient comme cause dispositive, mais la volonté n'est pas obligée de suivre le jugement de la raison. Il existe ainsi pour Bonaventure deux sortes de jugement : l'un consiste en un *dictamen* posé par l'intellect de manière théorique ; l'autre en un jugement pratique qui correspond au choix final, le *judicium definitivum*. Or, comme le prouvent les cas d'acrasie, la

[1] « Et sic patet quod libertas arbitrii sive facultas quae dicitur liberum arbitrium, in ratione inchoatur et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet, penes quod consummatur ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit ». Bonaventure, *Commentaria in II Sent*., 25, part. 1, q. 6, p. 605.

[2] « Illa sola potentia dicitur esse libera quae dominium habet plenum, tam respectu objecti quam respectu actus proprii ». Bonaventure, *Commentaria in II Sent.*, dist. 25, part. 1, q. 1, p. 593.

volonté s'oppose parfois au jugement théorique. Il en résulte donc que l'élection dernière est l'œuvre de la volonté et que cette dernière exerce un *dominium* sur l'intellect :

> « Si fortement en effet que la raison délibère, le jugement définitif se termine en cette part que la volonté préfère »[1].

En conséquence, la raison n'ordonne en rien, mais tient seulement le rôle de conseiller. Et la primauté de la volonté sur la faculté intellective est tant qualitative que temporelle. En effet, la position défendue par la plupart des Franciscains, de Bonaventure à Duns Scot, accorde une double activité à la volonté : non seulement elle possède la prérogative de suivre ou non les recommandations de la raison, mais qui plus est, c'est à elle qu'il revient de présenter à l'intellect les objets qu'elle désire connaître.

b. Richard de Mediavilla

Richard de Mediavilla soutient également une position mixte. Toutefois, le détail de sa pensée semble plus difficile à cerner. Bonnie Kent montre que selon Richard, la liberté consiste en une disposition qui ne diffère pas réellement de l'intellect et de la volonté[2]. En effet, lorsqu'il définit ce qu'est le libre arbitre, Richard de Mediavilla s'oppose explicitement à Thomas d'Aquin qui avait identifié cette faculté à la volonté[3]. Ainsi, le Franciscain insiste sur le parfait équilibre qui existe entre l'intellect et la volonté dans le processus de collaboration. Il ajoute une remarque intéressante sur la nécessité de poser toutefois une différence entre ces facultés afin d'éviter un redoublement inutile des puissances dans l'âme :

> « Et il [le libre arbitre] n'est pas une puissance différente de la volonté et de l'intellect, car il serait inférieur, égal ou supérieur. Il ne serait pas inférieur car, par libre arbitre, nous entendons ce qui est suprême dans l'âme. Il ne serait pas égal à cet ensemble, car on ne trouve pas deux puissances de désir complètement égales dans le royaume de l'âme : l'une redoublerait l'autre. Il ne serait pas non plus supérieur, car Anselme semble attribuer à la volonté la supériorité dans le royaume de l'âme »[4].

---

[1] « Quantuncumque enim ratio deliberet, in eam partem terminatur definitivum iudicium quam praeoptat voluntas ». Bonaventure, *Commentaria in II Sent.*, dist. 25, part. 1, q. 6, p. 605-606.

[2] Cf. Kent B., *Virtues of the Will*, p. 138.

[3] Cf. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 83, art. 4.

[4] « Nec est potentia alia ab intellectu et voluntate, quia esset inferior, aut par, aut superior. Non inferior quia per liberum arbitrium intelligimus quod est supremum in anima. Non esset par ei, quia due potentie appetitive penitus

Le libre arbitre n'est donc ni supérieur, ni inférieur aux facultés que sont l'intellect et la volonté, ni même identiques à elles, prises séparément. En effet, il n'est identique ni à la volonté, car, comme Mediavilla le montre ici, il y aurait alors redoublement des puissances en l'âme, ni à l'intellect, puisque ce dernier peut être contraint par l'évidence de la vérité[1]. Revenant sur la construction du mot, Mediavilla rappelle que par arbitre, nous n'entendons pas un arbitrage impératif, tel que le ferait un empereur qui ordonne que cela soit ou ne soit pas, mais un arbitrage conseillé par l'intellect, et que par libre, nous entendons qu'il est voulu par la volonté[2]. Il semble ainsi que le libre arbitre soit une disposition qui provienne du fonctionnement commun de l'intellect *et* de la volonté.

Ceci dit, Mediavilla poursuit à l'article suivant de la question 44 en affirmant que « la volonté ne possède la structure du libre arbitre qu'après la délibération de l'intellect »[3]. Cette remarque peut sembler étonnante, puisqu'elle laisse sous-entendre que l'intellect serait ainsi nécessaire à l'exécution de la volonté. Aussi, Mediavilla relève-t-il à la fin de cette question que certains doutes quant à la lecture de son propos doivent être écartés. Premièrement, sa solution montre que tout acte de volonté n'est pas forcément un acte du libre arbitre. Ainsi, Mediavilla cite les actes de la volonté naturelle qui diffèrent selon Damascène de ceux de la volonté décisionnelle. De même, les actes fait par subreption, à savoir à la suite d'un syllogisme erroné, ne sont pas volontaires[4]. Par conséquent, la volonté peut parfois s'exercer hors de la structure du libre arbitre et elle ne requiert alors pas forcément l'apport de l'intellect. Deuxièmement, Mediavilla précise que la délibération de l'intellect n'est pas un impératif, mais un conseil uniquement et que la volonté possède ainsi la libre décision de le suivre ou non :

> « Elle [la volonté] est maîtresse de délibérer et de ne pas délibérer et donc, avant une délibération, mais pourtant après le temps suffisant pour délibérer, elle peut librement ordonner (*imperare*) une délibération en l'intellect et, après la délibération, passer à un libre choix »[5].

---

equales in regno anime non sunt : altera superfluere videretur. Nec esset superior quia superioritatem in regno anime videtur Anselmus tribuere voluntati ». Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, q. 44, p. 453.

[1] Cf. Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, q. 15, art. 3.

[2] Cf. Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, q. 44, art. 1.

[3] Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, q. 44, p. 457.

[4] Cf. Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, q. 44, art. 3.

[5] « Est domina deliberandi et non deliberandi et ideo ante deliberationem post tempus tamen sufficiens ad deliberandum potest libere eligere in quantum libere potest imperare deliberationem in intellectu et post deliberationem exire in liberam electionem ». Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, q. 44, art. 4., p. 467.

Ainsi, l'acte de commander revient en dernière instance à la volonté, qui à la fois est libre du choix, mais également peut définir sur quel objet l'intellect peut délibérer. Mediavilla, affirme cette même position quant à la supériorité de la volonté sur l'intellect à la question 10 qui, bien qu'elle traite de l'ange, parle en termes généraux de ces facultés dans les créatures. Il semble ainsi que sa position puisse être transposée dans le cas de l'homme :

> « La volonté est plus noble que l'intellect, car […] nous avons vu plus haut que l'étant est, sous un plus noble aspect, plus l'objet de la volonté que de l'intellect et que plus noble est l'acte d'aimer que d'intelliger »[1].

La question 15 montrera de même que la volonté est toujours libre et qu'elle peut en ce sens s'opposer aux déterminations de l'intellect. Elle lui est par conséquent supérieure. A son tour, c'est en faisant référence aux cas acratiques que Mediavilla conclut son argumentation, montrant que la volonté est libre de son action :

> « L'expérience l'atteste : nous éprouvons en nous que l'intellect nous dicte en général et en particulier que tel acte ne doit pas être accompli. Pourtant, nous le faisons parfois ou nous sentons que nous pouvons le faire »[2].

Nous retrouvons ainsi *mutatis mutandis* la position de Bonaventure. Mediavilla soutient une position mixte où les deux facultés supérieures concourent au libre arbitre, bien qu'il faille souligner que la volonté est plus noble que l'intellect et qu'elle peut lui ordonner de délibérer sur les objets qu'elle souhaite.

Relevons au passage qu'Olivi partage l'idée que met ici en avant Mediavilla selon laquelle l'acte de volonté et de charité précède la connaissance. Reprenant la formulation de l'argument ontologique d'Anselme, il affirme ainsi, par principe d'éminence, que l'amour qui provient de la volonté est la puissance la plus élevée :

> « Il convient que la puissance d'aimer soit la puissance la plus élevée et la plus profonde qu'il puisse être pensé et il convient également qu'elle soit la plus

[1] « Voluntas nobilior est quam intellectus quia […] superius vidimus quod ens sub nobiliori ratione est objectum voluntatis quam intellectus et quod nobilior est actus diligendi quam intelligendi ». Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, q. 10, art. 5, p. 89.

[2] « Item testatur experientia : experimur enim in nobis quod intellectus dictat nobis et in universali et in particulari aliquid non esse faciendum ; tamen quandoque illud facimus vel experimur quod velle possemus ». Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, q. 15, art. 5, p. 81.

noble, la plus simple, la plus absolue et la plus abstraite de toutes. […] Mais sans la liberté, il est impossible qu'elle possède ces conditions »[1].

Nous allons à présent voir que le Languedocien radicalise cette position volontariste, défendant avec ardeur une activité absolue de la liberté.

III. La volonté est la seule faculté entièrement active et libre, « *se ipsam movens* »

Une troisième solution au rapport entre intellect et volonté fut envisagée, selon le propos d'Olivi à la question LVIII de la *Summa* :

> « J'ai vu aussi certains, toutefois d'une moindre autorité que les précédents, qui affirment que la volonté est totalement active eu égard à ses actes »[2].

Nous avons pu identifier trois auteurs, qui défendent cette position : Henri de Gand, qui sera pourtant fortement critiqué par Olivi pour sa compréhension de la doctrine de l'illumination, Gauthier de Bruges, avec qui nous constaterons une forte similitude de pensée avec Olivi sur ce point, et enfin Olivi lui-même.

a. Henri de Gand

Henri de Gand, auteur contemporain d'Olivi, semble défendre cette position radicale de l'activité de la volonté. En effet, la plupart des chercheurs depuis Henri-Edouard Weber tendent à montrer son importance au sein de cette position[3]. Nous pouvons en effet constater que dans

[1] « Oportet quod [potestas amativa] sit altissima et latissima potestas quae possit excogitari, et etiam oportet quod sit omnium nobilior, simplicior, absolutior et abstractior. [...] Sed sine libertate impossibile est eam has conditiones habere ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 331. Cf. également *QPE II : an contemplatio sit principalius in intellectu quam voluntate,* Emmen A., Simoncioli F. (éds.), *Studi Francescani*, 61, 1964, p. 113-167.

[2] « Quosdam etiam vidi, minoris tamen auctoritatis quam praedicti, qui dicebant quod voluntas est totaliter activa respectu actuum suorum ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVIII, p. 410.

[3] Pour une introduction à la pensée d'Henri de Gand à propos de la liberté, Cf. Weber E.-H., *La personne humaine au XIIIème siècle, l'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Paris, Vrin, 1991 ; Alliney G., *Il nodo nel giunco : le questione sulla libertà di Enrico di Gand*, Bari, Di Pagina, 2009 ; Pickavé M., « Que signifie "être libre" ? Le cas Henri de Gand », *Médiévales*, 63, 2012, https://medievales.revues.org/6848 ; Teske T. J., « Henry of Ghent of Freedom of the Human Will », Wilson G. (éd.), *A Compagnion to Heny of Ghent*, Leiden, Brill, 2011, p. 315-335 ; Porro P., « Individual rights and commin good : Henry of Ghent and the scolastic origins of human rights », Günther H.-C., Robiglio A. A. (éds.), *The european image of God and man. A contribution to the debate on human rights*, Louvain, Brill, 2010, p. 245-258 ; Id., « Divine predestination, human merit and moral responsibility. The reception of Augustine's doctrine of irresistible grace in Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scot », D'Hoine P., Van Riel G. (éds.), *Fate, providence and moral responsibility in ancient, medieval and early modern thought*, Louvain, Leuven University Press, 2014, p. 553-570.

son *Quodlibet*, le *Doctor solennis* prétend que la volonté est en tout point supérieure à l'intellect :

> « L'opération de la volonté, c'est vouloir ou aimer, celle de l'intellect, c'est savoir ou connaître. L'opération de la volonté est suréminente de deux points de vue : d'abord en confrontant les opérations de chaque faculté en elles-mêmes, ensuite quant à chaque faculté comme sujet perfectionné par l'objet d'opération. En considérant en elles-mêmes ces opérations, il apparaît, comme le disent Augustin et Aristote que "toujours l'agent est plus noble que le patient". Or, la volonté est le moteur universel et premier dans tout le domaine de l'âme. Elle y est le principe supérieur et principal, car elle meut les autres facultés, déclare Anselme. Elle commande à la raison de considérer, de raisonner, de délibérer quand elle le veut et concernant ce qu'elle veut. Et pareillement elle impose à la raison de cesser de le faire. L'intellect n'exerce pas une telle motion ou empire sur la volonté. […]
>
> La supériorité de l'objet de la volonté par rapport à l'objet de l'intellect est évidente, car l'objet de la volonté est un bien qui, absolument tel, a raison de fin absolue et ultime, tandis que l'objet de l'intellect a raison d'un certain bien seulement, pour autant qu'il est le bien de l'intellect. Il a par suite le caractère de fin subalterne et est ordonné à un autre bien comme à sa fin ultime. […] En considération donc de ce qui précède, l'intellect est contenu sous la volonté et par là est mû par elle, comme le sont toutes les autres puissances actives ordonnées à leur fin (subalterne). Puissance principale, la volonté les meut toutes à leur œuvre propre, ainsi que le fait l'architecte pour les autres corps de métier, comme il est dit au début de l'*Ethique*. Donc la volonté meut la raison, lui donne impulsion et en dirige l'œuvre comme celle de toutes les facultés de l'âme et tous les membres du corps. C'est donc sans restriction qu'il faut affirmer que la volonté est la faculté supérieure dans tout le domaine de l'âme, y compris l'intellect »[1].

Pour Henri de Gand, la volonté est la faculté la plus élevée de l'homme, puisqu'elle seule est capable de se mouvoir par sa propre force et de mouvoir ainsi toutes les autres

[1] Henri de Gand, *Quodlibet*, I, q. 14, Resp., p. 84-89, trad. Weber E.-H., *La personne humaine au XIIIe*, p. 486.

puissances[1]. Dans son *Quodlibet* de Noël 1276, le Gantois critique même explicitement Thomas d'Aquin en affirmant que, si l'on soutient que la liberté se situe entièrement dans l'intellect et non dans la volonté, rien ne fonde par conséquent la distinction entre l'appétit rationnel et l'appétit animal. En effet, tout ce que l'homme désirerait dans ce cas serait toujours déterminé parce qu'il juge comme étant rationnellement bon. Une fois de plus, il faut constater que dans les cas d'acrasie, la volonté se meut à l'encontre de ce que lui propose la raison. Il faut donc en conclure que l'appétit animal diffère de l'appétit rationnel :

> « La liberté provient donc principalement de la volonté, de sorte que, si elle le désire, elle agit par élection, suivant le jugement de la raison, ou allant à l'encontre de celui-ci en suivant son propre appétit »[2].

Nous pouvons ainsi affirmer qu'Henri de Gand fait partie de ces penseurs qui ont défendu une théorie volontariste radicale.

b. Gauthier de Bruges

Gauthier de Bruges semble également soutenir cette position volontariste. Selon ce Franciscain, en effet, la volonté n'est pas tenue de suivre le jugement de l'intellect et il n'est pas besoin d'apporter d'autres preuves à cela que ce que l'expérience nous montre avec évidence, faisant sans doute référence derechef aux cas d'acrasie[3].

La date de composition des questions de Gauthier de Bruges qui portent sur la volonté reste problématique. En effet, Bonnie Kent dans *Virtues of the Will*, rappelle que si Ephrem Longpré et Palémon Glorieux s'accordent pour placer leur rédaction durant la période où l'auteur est régent à Paris, à savoir entre 1267 et 1269, Thomas Graf et Antonio San Cristobal-Sebastian considèrent que certains passages proposent des objections à la *Somme de théologie* et au *De virtutibus in communi* de Thomas d'Aquin et qu'elles ne purent dès lors être rédigées

[1] « Et sic voluntas libera dicitur, quia sui ipsius gratia movet, non quia ab alio impellatur vel inclinatur vel determinatur ». Henri de Gand, *Summa (quaestiones ordinariae)*, q. 3, art. 45, Hödl L. (éd.), Louvain, Leuven University Press, 1998, p.117. Cf. également Macken R., « La volonté humaine, faculté plus élevée que l'intelligence selon Henri de Gand », *RTAM*, 42, 1975, p. 5-51 ; Id., « Heinrich von Gent im Gesprach mit sinen Zeitgenossen über die menschliche Freiheit », *Franziskanische Studien*, 59, 1977, p. 125-182.

[2] « Libertas ergo principaliter est ex parte voluntatis ut, si velit, agat per electionem, sequendo iudicium rationis, vel contra ipsum sequendo proprium appetitum ». Henri de Gand, *Quodlibet*, I, q. 14, p. 105-106.

[3] « Hoc patet per experientiam. Experimur enim frequenter quod ratio unum suadet et consulit et voluntas contrarium facit ». Gauthier de Bruges, *Quaestiones disputatae*, q. IV, p. 39.

avant 1270[1]. Quoiqu'il en soit, il semble incontestable que ce soit Gauthier qui est rédigé ces questions dont les neufs premières portent sur la volonté et la vertu, les douze suivantes sur la conscience et les onze dernières sur la correction fraternelle.

Pour expliquer sa position concernant les questions qui nous intéressent plus particulièrement, Gauthier compare la volonté à un roi, qui, bien qu'il écoute ses conseillers, se retranche sur lui-même afin de prendre sa décision :

> « Par exemple : le roi ne commande pas ou ne donne pas de mandement sans avoir auparavant pris conseil auprès de ses conseillers ; tout ce qu'ils savent, ils le disent au roi ; le roi, s'il veut suivre le conseil qui lui a été donné, arrête son décret et prescrit à la personne dont c'est l'office, de faire connaître à ses sujets le décret rédigé sur base de l'avis de ses conseillers ; comme souvent le roi a coutume de ne décréter ou commander que ce que ses conseillers lui proposent, il arrive souvent que le pouvoir ou le décret soit dit être plus l'œuvre des conseillers que du roi et comme ce décret ne parvient à la connaissance des sujets que par l'office du bailli et non de la bouche même du roi, il arrive parfois que des gens simples pensent qu'il est l'œuvre du bailli lui-même, alors qu'en vérité il est décrété ou commandé par le roi, même s'il est issu de son Conseil et promulgué par le bailli ».[2]

Gauthier tire sans doute les sources de cette image du *De gratia et libero arbitrio* de Bernard de Clairvaux (c. 1090- 1153) qu'il cite explicitement à plusieurs reprises[3]. Il faut cependant remarquer la coïncidence de cette métaphore avec celle d'Henri de Gand que nous avons mentionné plus haut : dans les deux cas, il s'agit d'un homme de pouvoir, un maître ou un roi, qui peut user à sa guise des lumières de ses serviteurs et de ses conseillers. En aucun

[1] Cf. Kent B., *Virtues of the Will,* p. 60-61.

[2] « Verbi gratia : Rex non imperat vel non dat mandata nisi prius habito consilio cum consiliariis suis ; quidquid sciunt regi exprimunt ; rex vero, si vult sequi consilium sibi datum, facit statutum et praecipit praeposito ut statutum, de consilio consiliariorum factum, publicet subditis per regum ; et quia nonnunquam rex consuevit statuere vel imperare nisi quod consiliarii consulunt, hujusmodi imperium vel statutum nonnunquam dicitur esse magis consiliariorum quam regis, et quia illud statutum non pervenit ad subditos per os regis, sed per ballivi ministerium, aliquando a minoribus minus intelligentibus dicitur esse ballivi, cum tamen secundum veritatem sit statutum vel imperium regis, sed consiliariorum ut persuadentium, ballivi ut illud promulgantis ». Gauthier de Bruges, *Questions disputées*, q. V, p. 60.

[3] Cf. par exemple Gauthier de Bruges, *Questions disputées*, q. IV, p. 40 : « Bernardus, De gratia et libero arbitrio 2 : "Voluntas est motus rationalis et sensui praesidens et appetitui. Habet sane voluntas, quocumque se volverit, rationem comitem et quodammodo pedissequam, non quia semper ex ratione sed quod nunquam absque ratione moveatur ita ut multa faciat contra ipsam et per ipsam, hoc est per eius ministerium, contra eius consimilium vel judicium" ».

cas, le monarque n'est contraint de suivre leurs recommandations. Ainsi, la volonté peut ne pas suivre le jugement de l'intellect pratique. Puisqu'elle s'autodétermine, elle est maîtresse d'elle-même et toutes les autres facultés lui sont soumises.

Notons que Richard de Mediavilla usera simultanément des deux images, voulant montrer que la volonté peut s'opposer au dictamen de l'intellect :

> « L'expérience le prouve : nous éprouvons en nous que l'intellect nous dicte en général et en particulier que tel acte ne doit pas être accompli. Pourtant, nous le faisons parfois ou nous sentons que nous pouvons le vouloir. Il faut donc dire que la raison se comporte envers la volonté comme le serviteur qui porte une lanterne devant son maître : il ne fait que lui montrer le chemin et le maître lui ordonne de changer de chemin quand il lui plaît. La raison aussi se comporte envers la volonté comme un conseiller envers un empereur : il n'a d'autre pouvoir que de montrer et de convaincre. Mais l'empereur ordonne parfois ce qui a été montré et argumenté par le conseiller et parfois le contraire »[1].

Roland Teske a montré que ces métaphores concernant le pouvoir royal, ainsi que certains arguments avancés par les Franciscains et notamment par Olivi à l'encontre de l'intellectualisme, trouvaient sans doute leur source dans les textes de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris en 1228 et ce jusqu'à sa mort en 1249[2]. Si cette hypothèse s'avère correcte, il n'est donc pas surprenant de trouver chez plusieurs auteurs de la fin du XIIIème ces images récurrentes.

Mais l'intérêt de l'allégorie du pouvoir royal introduite par Gauthier de Bruges réside dans le fait que les sujets les plus simples, puisqu'ils reçoivent le décret de la part du bailli, peuvent croire que cette décision est prise par le Conseil, voire par le bailli lui-même, ce qui se révèle évidemment être une absurdité. Il semble que le but poursuivi ici par Gauthier, n'est autre que de soulever une critique à l'encontre des philosophes qui considèrent que l'intellect serait supérieur à la volonté. Pour dire les choses simplement, il est tout aussi naïf de penser qu'il revient au bailli de décider des décrets royaux que de croire que l'intellect peut imposer

[1] Richard de Mediavilla*, Questions disputées*, q. 15, p. 81-83. Nous retrouvons cette métaphore également chez Guillaume d'Auvergne.

[2] Cf. Teske T. J., « The Will as King over the powers of the soul : uses and Sources of an Image in the Thirtennth Century », *Vivarium*, 32, 1994, p. 62-71; Id., « William of Auvergne on the Eternity of the World », *The Modern Schoolman*, 67, 1990, p. 187-205.

ses choix à la volonté. Aussi, Gauthier de Bruges est-il catégorique : le pouvoir décisionnel ne réside qu'en la volonté :

> « L'acte de la volonté élective est de commander, mais celui de la raison qui précède l'acte de la volonté est consultatif, mais l'acte de la raison qui suit celui de la volonté est dénominatif : et puisqu'il est l'acte propre de cette puissance qui choisit celui-ci, je dis que commander est l'acte propre de la volonté, et non de la raison »[1].

Poursuivons l'analyse de la métaphore de la royauté et précisons le rôle de chacune des parties. Plusieurs acteurs interviennent dans la prise de décision : le roi, à qui la décision revient en dernière instance ; le Conseil, qui propose de faire ce qui lui semble être bon ; et le bailli, qui promulgue le décret. Au roi, correspond la volonté comme faculté rectrice. Elle domine les autres facultés puisqu'elle seule est libre et choisit de suivre ou non les recommandations de la raison :

> « Ainsi, quoique la volonté délibérative ne veut rien ou n'ordonne rien sans avoir auparavant le conseil de la raison, toutefois si elle le désire, elle le suit et si non, elle ne le suit pas »[2].

Le rôle du Conseil revient à l'intellect. Celui-ci a pour but de proposer à la volonté ce qu'il juge être bon. Le mouvement que produit l'intellect sur la volonté n'est donc pas direct, mais repose sur la proposition éclairée d'un serviteur (*deserviens*) qui induit, mais ne contraint pas son maître à choisir. Le bailli correspond également à l'intellect en tant qu'il formule et divulgue les décisions de la volonté. Le rapport entre intellect et volonté est ainsi clairement explicité dans la réponse aux objections de la question V des *Questions disputées* :

---

[1] « Imperare est actus voluntatis elective, rationis autem ut praecendentis voluntatis actum consultative, rationis vero actum quemdam voluntatis sequentis est denominative ; et quia actus proprie est illius potentiae quae elicit illum, dico imperare est proprie actus voluntatis, non rationis ». Gauthier de Bruges, *Questions disputées*, q. V, p. 60.

[2] « Sic, quia voluntas deliberativa nihil vult vel imperat nisi prius habito consilio rationis, quod tamen si vult sequitur et si vult non sequitur ». Gauthier de Bruges, *Questions disputées*, q. V, p. 60. Nous retrouvons cette métaphore filée également à la q. IV lorsque que Gauthier de Burges parle de l'existence de la liberté : « Hoc patet per minoris mundi, hoc est hominis ad maiorem mundum assimilationem. Sicut enim in maiori mundo Deus agit pro arbitrio, libere, non coarctatus aliqua lege, et sicut rex in regno praeest omnibus et omnia sibi subiecta sunt ita etiam quod nonnunquam consiliarios habet sed eorum consilium audiens nunc tenet, nunc non tenet, eo quod est libere eis praesidens, non subjectus, sic et in regno virium animae voluntas omnibus praesidet et se et omnes movet prout libet, ita quod consilium rationis audit, sed non facit nisi velit. […] Unde ratio non determinat voluntatem nisi velit, sed potius e converso ». Gauthier de Bruges, *Questions disputées*, q. IV, p. 39-40.

« Le mouvement est triple, à savoir par mode d'effet, de conseil et de fin. Par le premier mode, la volonté meut l'intellect de la même manière qu'elle-même et en dominant les autres ; par le second mode, l'intellect meut la volonté en lui montrant le bien ; par le troisième mode, il se meut comme un conseiller le veut. Par conséquent, puisque la volonté meut l'intellect comme son maître, elle possède à cet égard un plein pouvoir et une pleine liberté, mais puisque l'intellect meut son objet en lui montrant et conseillant, il meut en tant que son serviteur, n'ayant à cet égard ni liberté, ni pouvoir »[1].

L'intellect ne montre donc que la cause finale. Ainsi, Gauthier de Bruges soutient un primat total de la volonté, montrant que l'intellect, quoiqu'il puisse saisir ce qu'est le bien, ne peut que proposer des options et conseiller la volonté. Il va même plus loin en posant une distinction entre les philosophes et les *sancti* :

« Les philosophes attribuent plus fréquemment l'acte de commander à la faculté intellective qu'à la faculté appétitive ou à la volonté, puisqu'étant très préoccupés par la science, ils ont étudié dans le but de perfectionner la raison plus que la volonté ; par conséquent c'est du "trop-plein de leur cœur que la bouche a parlé" (Mt, 12, 34). […] Mais nos saints s'occupent plus de la perfection de la volonté par laquelle ils peuvent obtenir la vie éternelle. Puisqu'ils voient qu'elle domine les autres puissances, ils attribuent le commandement à la volonté d'avantage et de façon plus approprié qu'à la raison »[2].

Il semble ainsi que la volonté soit une faculté absolument active et que l'intellect ne soit pas capable de fournir un jugement assuré. Nous n'adhérons ainsi pas à la lecture de Bonnie Kent qui voit dans Gauthier un auteur qui conçoit la volonté comme une faculté à la fois active et passive[3]. Elle s'appuie en effet pour soutenir son propos sur un passage qui montre que le roi

[1] « Triplex est movens, scilicet per modum efficientis, consulentis et finis. Primo modo voluntas movet intellectum ut sibi et aliis dominans ; secundo modo movet intellectus voluntatem sibi bonum ostendens ; tertio modo movet ipsi ut velit consulens. Quia ergo voluntas movet intellectum ut illi dominans, habet respectu ejus plenam potestatem et libertatem, sed quia intellectus movet objectum suum sibi ostendens et consulens, movet ut sibi deserviens, non respectu ejus libertatem et potestatem habens ». Gauthier de Bruges, *Quaestiones disputatae*, q. V, ad. 3, p. 53.

[2] « Philosophi tamen frequentius attribuunt imperare intellectivo quam appetitivo et voluntati, tum quia multum solliciti de scientia studebant ad perfectionem rationis magis quam voluntatis, unde et *ex abundam ia cordis os eorum locutum est* 34, Matth XII 34. […] Sancti vero nostri plus vacant perfectioni voluntatis, per quam possunt adipisci vitam aeternam, quam voluntatem, quia vident dominari aliis viribus, dant et imperium melius et magis proprie quam rationi ». Gauthier de Bruges, *Quaestiones disputatae*, q. VI, ad. 2, p. 62.

[3] Cf. Kent B., *Virtues of the Will*, p. 123.

requiert le soutien de son armée pour vaincre, de même que la volonté exige le conseille de la volonté[1]. Or, une position volontariste ne nie pas le recours à l'intellect, mais s'oppose à la dépendance du mouvement de la volonté, ce que met en avant Gauthier de Bruges.

Enfin, Gauthier de Bruges affirme grâce à des arguments d'autorité que l'exemple des saints nous indique quel but l'homme doit suivre : s'il veut atteindre la vie éternelle, il doit s'occuper au plus haut point du perfectionnement de la volonté. Au contraire, ceux qui ne se préoccupent que de science sont orgueilleux. Ce passage n'est pas sans rappeler le *De perlegendis* dans lequel Olivi indique que :

> « Si tu veux te rendre compte de la vanité de la philosophie […] considère qu'ils ont transmis la sagesse en vain, car d'une part, ils l'ont fait de manière téméraire et présomptueuse, sans la conduite d'un maître suprême, d'autre part avec curiosité et orgueil, car ils n'ont pas regardé la simplicité de la parole divine. […] Contre le deuxième défaut, c'est-à-dire contre la curiosité et l'orgueil, l'Apôtre […] dit ne pas parler "au moyen des discours persuasifs de la sagesse humaine, mais en manifestant l'esprit et la puissance, pour que notre foi reposât non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu". Or, dans la doctrine des philosophes on constate ce qui est dit au passage de l'Ecclésiaste, 6, 11 : "Plus il y a de paroles, plus il y a de vanité" »[2].

La concordance qui existe entre Pierre de Jean Olivi et Gauthier de Bruges se poursuit également dans le rapport de pouvoir qui s'instaure entre l'intellect et la volonté. Gauthier de Bruges, malgré sa position volontariste, soutient qu'il faut se garder de séparer de manière absolue les deux facultés supérieures de l'âme humaine, car, *in fine,* elles sont toutes deux régies par la même entité : l'homme[3]. En effet, à proprement parler, ce n'est pas la volonté qui veut mais l'homme qui désire ; ce n'est pas l'intellect qui comprend, mais l'homme qui en use :

---

[1] Cf. Gauthier de Bruges, *Questions disputées*, q. VI, ad. 19, p. 66.

[2] « Si autem vis attendere ejus vanitatem, […] attende quod ipsi tradiderunt vane, tum quia cum ausu temerario et praesumptuoso, absque scilicet ducatu debito supremi magistri, tum quia cum modo curioso et fastuoso, quia scilicet non aspexerunt simplicitatem divini eloquii. […] Contra secundum vero, scilicet contra modum curiosum et fastuosum, Apostolus […] dicit se loqui non in persuasibilius humanae sapientiae verbis, sed in virtute Dei. In doctrina autem Philosophorum verificatur illud Eccle. 6, 11 : Verba sunt plurima multamque in disputando habentia vanitatem ». P. J. Olivi, *De perlegendis*, p. 440-443.

[3] Il faut préciser que la volonté doit en effet être distincte par nature de la raison, car l'identité de deux natures n'appartient en propre qu'à Dieu comme le rappelle Olivi en parlant de la volonté et de l'intellect : « Amplius, ponere quod duae virtutes seu potentiae tales sint secundum omnimodam indifferentiam realem una, simplex

« A proprement parler, l'intellect n'intellige pas et la volonté ne veut pas, mais l'homme intellige par l'intellect et l'homme veut par la volonté, de sorte que l'homme veut presque de manière effective, mais la volonté de manière formelle »[1].

La liberté réside donc principalement pour Gauthier de Bruges dans l'homme. Ainsi, lorsqu'un individu prend une décision, son intellect intervient comme cause dispositive, sa volonté achève l'élection, mais c'est toutefois lui seul, en tant qu'homme qui sera à proprement parler libre. Nous verrons qu'Olivi développera une position semblable au travers de la notion de personne. Nous pouvons finalement établir un parallèle entre Olivi et Gauthier de Bruges au travers de leurs analogies respectives sur la royauté. En effet, Olivi utilise le terme d'*imperiositas* de la volonté, pour définit un pouvoir qui ne permet aucune remise en question puisqu'il est perçu au plus intime de nous-même :

« Et cependant, dire que notre vouloir n'est pas l'acte impérieux le plus élevé s'oppose manifestement à notre sens interne, puisque nous, nous sentons de manière la plus évidente et la plus intime cet empire »[2].

Dans les questions sur la perfection évangélique, Olivi compare de même l'âme à un roi[3]. Nous retrouvons par conséquent chez Gauthier de Bruges, chez Henri de Gand et chez Olivi, une composition hiérarchique et politique d'une âme qui possède un regnum sur les autres facultés.

Pour conclure, Gauthier de Bruges soutient une position volontariste où le pouvoir de commander est attribué à la volonté, l'intellect ne jouant qu'un rôle délibératif. Toutefois, bien que la volonté soit supérieure, c'est en l'homme que réside à proprement parler la liberté, car c'est par lui que la volonté veut et que la raison connaît[4].

---

essentia, sicut vere in Deo ponimus esse, est, ut videtur attribuere divinam proprietatem creaturae ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LIV, p. 245.

[1] « Proprie intellectus non intelligit, nec voluntas vult, sed homo intelligit per intellectum et homo vult per voluntatem, ita tamen quod homo velit quasi effective, voluntas autem formaliter ». Gauthier de Bruges, *Quaestiones disputatae*, q. V, ad. 2, p. 53.

[2] « Et tamen dicere quod nostrum velle non sit actus summe imperiosus est manifeste contra nostrum sensum internum, quia eius imperiositatem nos expressissime et intimissime sentimus » P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 332.

[3] Cf. P. J. Olivi, *QPE II,* p. 113-167.

[4] « Et ideo, licet voluntas non intelligit, homo tamen intelligit ipsi voluntati, ita ut id quod intelligit esse volendum vult per voluntatem, quae formaliter praeoptat unum alio, sed homo quasi effective ». Gauthier de Bruges, *Quaestiones disputatae*, q. V, ad. 2, p. 53.

c. Pierre de Jean Olivi

Olivi, lorsqu'il évoque ces auteurs de moindre autorité qui auraient soutenu l'activité totale de la volonté, parle sans doute également de sa propre position. Nous pourrions ainsi voir dans cette formule une allusion au fait qu'Olivi n'a vraisemblablement jamais obtenu sa maîtrise durant ses études parisiennes[1]. Bettoni propose même d'interpréter cette énumération des positions comme un stratagème de la part d'Olivi afin de présenter une théorie qui n'appartient qu'à lui seul[2]. En effet, c'est un procédé dont Olivi use fréquemment dans sa *Summa* et qui semble ne pas faire exception ici. La recherche a, avec raison, fortement souligné l'importance de la volonté pour Olivi, et principalement sa vision radicale d'une volonté totalement active[3]. En effet, nous rencontrons de nombreux textes qui affirment cette position, mais la formulation la plus explicite se trouve à notre sens formulée dans la question portant sur la science divine :

> « La liberté en effet ne relève pas de la notion (*ratio*) d'intellect, mais uniquement de la notion de volonté »[4].

La volonté est ainsi supérieure à l'intellect selon Olivi, puisqu'elle seule permet la liberté. Le Franciscain relève également la supériorité de la volonté à la question LIV, où il s'appuie sur l'autorité, de Denys l'Aréopagite pour prouver son propos. Il y affirme que l'intellect ne peut avoir recours qu'à une réflexion discursive pour exercer sa fonction et qu'en ce sens, il ne peut atteindre l'ordre de la contemplation qui est plus élevé. Seule la volonté peut parvenir à cette perception du divin :

> « Dans la contemplation, là où l'opération de l'intellect fait défaut et cesse, l'amour croît et entre selon la pensée des contemplatifs qui sont experts en cela : ainsi Denys dit au livre de la théologie mystique et en plusieurs autres endroits, que le plus haut degré de contemplation que l'on nomme obscurité, se trouve dans l'arrêt de toute opération intellectuelle et dans une parfaite ignorance et une négation de toute connaissance, puisque selon lui on l'appelle dans l'Ecriture

[1] Cf. Burr D., *L'histoire de Pierre Olivi,* p. 3-4.

[2] « Per conto mio una volta di più l'Olivi, consapevole di avanzare una teoria nuova e non coperta dall'autorità di nessun Maestro rinomato, per ultimà o nell'illusione di non diventare il bersaglio diretto delle critiche che avrebbe sollevate, o per dare maggiore considerazione alla teoria stessa, mette in bocca ad autori anonimi un'opinione che è sua e soltanto sua ». Bettoni E., *Le dottrine filosofische di Pier di Giovanni Olivi*, p. 426.

[3] Voir à ce sujet, les références données par Putallaz F.-X. dans *Insolente liberté*, p. 127-162.

[4] P. J. Olivi, *Question disputée sur la science divine et les idées en Dieu*, trad. Piron S., in Bardout J.-C., Boulnois O. (éds.), *Sur la science divine*, Paris, PUF, 2002, p. 209.

ténèbres, obscurité et silence ; mais à ce moment l'esprit sent au plus haut point la divinité : donc ce sens est l'acte de la volonté et non de l'intellect »[1].

Les conclusions de la seconde question sur la perfection évangélique sont également explicites à ce propos, non seulement, la volonté est la source fondamentale de la liberté, mais qui plus est, elle est supérieure à l'intellect[2]. Cependant, il ne faudrait pas croire que l'intellect ne revêt pas d'importance pour Olivi, puisqu'il affirme que cette faculté confère à l'homme une dignité insondable, au même titre que la volonté[3]. L'intellect possède en effet un rôle dans l'acte de délibération, en ce qu'il propose les solutions les plus convenables. Il faut ainsi comprendre que la volonté ne peut correctement s'orienter si elle n'est pas aidée par l'intellect et que la collaboration de ces deux facultés est en ce sens indispensable. Toutefois, Olivi souligne que l'activité de l'intellect est limitée puisque celle-ci est déterminée par son objet :

> « Jamais en effet, à ce que je sache, la connaissance ne possède un autre acte que celui de savoir »[4].

La motion est donc une puissance réservée à la volonté et nous assistons ainsi à un complet renversement de la position que défendait entre autres Thomas d'Aquin :

> « Ni l'intellect, ni ses dispositions ne possèdent une quelconque liberté, puisqu'ils ne peuvent se mouvoir eux-mêmes, et celui-ci tend toujours de manière nécessaire à son objet, en tant qu'il est en lui, et il est nécessairement le sujet aux mouvements de la volonté »[5].

En conséquence, si l'intellect possède une certaine forme de liberté, elle n'est qu'accidentelle. Elle ne lui est en effet conférée que, comme par ricochet, par l'intermédiaire

---

[1] « In contemplatione, ubi operatio intellectus deficit et cessat, amor crescit et intrat secundum sententiam contemplativorum qui hoc experti sunt ; unde dicit Dionysius, libro De mystica theologia et in aliis locis pluries, quod supremus gradus contemplationis qui caligo dicitur est in cessatione omnium intellectualium operationum acsi in omnimoda ignorantia et negatione omnis cognitionis, propter secundum eum in Scripturis vocatur tenebra, caligo et silentium ; sed tunc temporis mens supreme sentit divina ; ergo ille sensus est actus voluntatis et non intellectus ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LIV, p. 241.

[2] Cf. P. J. Olivi, *QPE II,* p. 113-167, notamment p. 120-121.

[3] « Nihil enim est nobis intimius quam intellectus et voluntas, in tantum enim sunt nobis intima quod non sunt perscrutabilia nec inhabitabilia nec penetrabilia ad plenum ab aliquo spiritu creato » P. J. Olivi, *Summa,* q. LIV, p. 250.

[4] « Nusquam enim, quod sciam, scientia habet alium actum quam scire ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 340.

[5] « Intellectus nec eius habitus nullam habent libertatem, cum non possint movere se ipsos, et semper necessario, quantum est ex se, tendat in suum objectum et motionibus voluntatis sit necessario subiectus ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 309.

de la volonté[1]. Comme Olivier Boulnois le remarque, la spécificité d'Olivi par rapport à ses contemporains est qu'il « n'oppose plus l'intellect et la volonté comme deux facultés de même rang qui se disputeraient la primauté : il voit dans la volonté la racine de l'intellectualité. L'essentiel de l'humain (c'est-à-dire du rationnel) en l'homme, c'est la liberté. L'homme en tant qu'homme est seulement volonté : la racine de la personnalité humaine est la liberté »[2]. Il nous incombera de préciser le rapport qu'entretiennent la personnalité et la volonté, mais nous pouvons déjà affirmer qu'Olivi défend en ce sens une position volontariste radicale, puisque la connaissance de l'homme dépend selon lui d'une intentionnalité mise en mouvement par la volonté, seule faculté proprement *se ipsam movens*[3].

Enfin, pour aborder la question de l'acrasie, Olivi affirme que l'intellect ne saurait choisir entre deux opposés, puisqu'il n'est pas à même de se les représenter en même temps. En effet, ce dernier donne toujours sa préférence et se détermine à l'égard d'un seul des opposés qu'il juge le meilleur. Il ne peut ainsi fournir une pleine liberté de choix. Il convient par conséquent d'établir que la liberté ne réside que dans l'intention de la volonté qui est capable de s'orienter vers chacun des opposés :

> « Nous posons en effet que l'intellect ne peut comprendre les opposés, si ce n'est au moyen de divers actes et dispositions du savoir. […] Mais la volonté a le pouvoir des opposés selon des modes similaires, et en plus de cela, par ce mode par lequel nous nous dirigeons vers le terme choisi »[4].

Olivi pose ici les prémisses d'un concept qui se développera plus tard sous le nom de « contingence synchronique »[5]. Cette solution considère qu'au moment même où l'actualisation du choix « A » se produit, la possibilité d'une actualisation de « non-A » persiste.

---

[1] Cf. P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XL, p. 4-5 : « Rursus, de essentia voluntatis est quod sit libera, et de essentia intellectus est quod sit libere mobilis ab illa ».

[2] Boulnois O., « Vouloir, voeu et noblesse de la volonté selon Olieu », *Cahier du centre de recherches historiques*, 16, 1996, p. 64.

[3] Sans doute pouvons-nous rapprocher sa pensée de Saint Augustin qui, dans le traité *Du libre arbitre*, affirmait que : « Rien n'est si pleinement en notre pouvoir que la volonté même ; car, sans délai, dès que nous le voulons, elle est à notre disposition ». « Quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa volunta est. Ea enim prorsus nullo intervallo mox ut volumus praesto est ». Augustin, *Traité du libre arbitre*, III, 3, 7, *Œuvres philosophiques : De magistro, De libero arbitrio,* intro., trad. et notes par Madec G., Desclée de Brouwer, 1976, p. 396-397.

[4] « Ponamus enim quod intellectus non nisi per diversos actus et habitus scientiae possit intelligere opposita. […] Voluntas autem consimilibus modis potest in opposita, et ultra hoc per modum de quo in proposito intendimus ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 355-356.

[5] Cette théorie est souvent attribuée à Duns Scot, mais Stephen Dumont avait déjà souligné, dans un article de 1995, la priorité d'Olivi quant à cette question. Cf. également Duba W., « Pierre de Jean Olivi et l'action instantanée », *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*, p. 169-180.

Nous trouverons chez le jésuite Luis de Molina (1535-1600) une définition précise de cette notion, que nous proposons par conséquent de reprendre :

> « Un agent est dit agir librement lorsque, étant données toutes les conditions prérequises à l'action, il peut à la fois agir et non agir, ou que, agissant d'une certaine façon, il peut également agir dans le sens contraire »[1].

Ainsi, la volonté n'est jamais déterminée de manière absolue par ses choix. Olivi prétend que ce pouvoir des opposés n'implique pas de contradiction, mais offre tout au contraire une véritable liberté de choix :

> « En effet, il ne convient pas que ce qui a le pouvoir des opposés sous la disjonction, c'est-à-dire qu'il possède la puissance en même temps pour chacun des deux, de sorte que, si un agit, alors l'autre cesse, il ne convient pas, dis-je, que chacun des deux agisse ou cesse simultanément ; mais il s'ensuit plutôt que l'un agit ainsi que l'autre aurait pu agir au même instant en ne faisant pas le premier et inversement. Or, cela n'implique aucune contradiction, mais procure plutôt une véritable liberté des puissances »[2].

Il faut toutefois souligner que, pour Olivi, « la capacité de vouloir des contraires, en tant que *libertas oppositorum*, est secondaire », comme l'affirme avec raison Olivier Boulnois[3]. La liberté ne consiste pas en une liberté d'indifférence, qui serait le fruit d'une raison percevant les diverses possibilités de choix. En effet, si tel était le cas, cette liberté serait déterminée, après une délibération rationnelle, à ne vouloir que la possibilité qui lui semble la plus appropriée. La liberté réside au contraire dans une possibilité réelle de choisir n'importe quelle option. Ephrem Bettoni précise à ce propos que « la "*potestas oppositorum*" ou, comme nous le dirions en

[1] Luis de Molina, *Concordia*, q. 14, art. 13, disp. 2, § 3, trad. Schmutz J., « Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence, les sources angélologiques de l'anthropologie moderne », *Etudes philosophiques*, 61, 2002, p. 172.
[2] « Non enim oportet quod illud quod potest in opposita sub disiunctione, hoc est quod in eadem hora habet potentiam pro quocunque illorum, ita tamen quod, si unum agit, tunc ab altero cesset, non, inquam, oportet quod simul agat utrumque vel simul cesset ab utroque ; sed potius sequitur quod sic agat alterum quod potuerit pro eodem nunc agere aliud cessando a primo et e contrario. In hoc autem nulla contradictio implicatur, sed potius vera libertas potentiae astruitur ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 341.
[3] Boulnois O., « Vouloir, voeu et noblesse de la volonté selon Olieu », p. 4.

termes modernes, la possibilité de choix, n'est pas le constituant essentiel de la liberté, mais seulement une conséquence de la capacité d'autodétermination »[1].

Olivi s'oppose à ce propos à Henri de Gand. En effet, selon le Gantois, une fois la volonté déterminée, sa décision ne peut être changée. C'est ce qu'analyse Risto Saarinen dans son ouvrage sur l'acrasie : « Pour Henri, le consentement à la tentation ressemble à l'acte de se vendre soi-même en esclavage : une fois le consentement donné, le libre choix et la raison droite sont perdus. L'akrasie volontariste est causée par une libre décision, mais cette décision ne peut être inversée. Le consentement à la tentation provoque un état d'ignorance et de nécessité au sein duquel le contrôle opératif est perdu. Ainsi, la position volontariste à certains égards, ressemble à la position intellectualiste à laquelle elle cherche à s'opposer »[2]. Si les conclusions de Saarinen sont valables pour Henri de Gand, *a contrario*, elles ne décrivent pas la position d'Olivi. En effet, en faisant de la puissance aux opposés une capacité seconde de la liberté et en développant les prémisses de la notion de contingence synchronique, Olivi conserve au sein même du consentement acratique la possibilité de choisir une autre option, ce qui lui permet de ne pas retomber dans les travers de l'intellectualisme. Ce serait ainsi réduire la puissance de la liberté que de l'orienter vers le choix unique du bien.

Par conséquent, la volonté ne peut être déterminée ni par ses objets, ni par ses actes, ni par ses modes d'agir, ni même par une autre faculté[3]. Olivi identifie ainsi absolument le libre arbitre avec la volonté, affirmant que lui seul est une puissance qui permet de mouvoir les autres puissances :

> « Le libre arbitre possède la raison de moteur premier et de manière telle qu'il peut inciter, mouvoir et modérer les autres puissances et vertus actives qui

[1] « La "*potestas oppositorum*" o, come si direbbe in termini moderni, la possibilità di scelta, non è il costitutivo essenziale della libertà, ma soltanto una conseguenza della capacità di autodeterminarsi ». Bettoni E*., Le dottrine filosofische di Pier di Giovanni Olivi*, p. 400.

[2] « For Henry, consent to temptation resembles the act of selling oneself into slavery : once consent is given, free decision and right reason are lost. Voluntarist akrasia is due to a free decision, but this decision can not be reversed. Consent to temptation brings about a state of ignorance and necessity in which the operative control is lost. Thus the voluntarist account in some ways resembles the intellectualist accounts it sets out to oppose ». Saarinen R., *Weakness of Will in renaissance and Reformation Thought*, New-York, Oxford University Press, 2011, p. 35.

[3] « Voluntas enim habet summam indeterminationem respectu obiectorum et actuum et modum agendi ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 326. Voir aussi les p. 326-328.

lui sont soumises, et cela non seulement lorsqu'aucune n'est incitée à son contraire, mais également lorsqu'une est inclinée à son opposé »[1].

Héritier de la tradition franciscaine, Olivi reprend donc à sa manière la formule de Bernard de Clairvaux : « Où est la volonté, là est la liberté »[2], à cette différence toutefois qu'il fait de la volonté son propre moteur. L'intellect, ainsi que de toutes les facultés de l'âme, est par conséquent mû et soumis par la puissance de la volonté :

> « Il faut donc dire que le libre arbitre, en tant qu'il est dit être une faculté libre et possédant un pouvoir sur toute l'âme, est essentiellement une volonté rationnelle. Cela est patent puisque celle-ci se meut seule par soi. Aussi, puisque seule celle-ci ne peut être contrainte. Aussi, puisqu'elle seule domine les autres puissances, de sorte que lorsque je le veux, j'intellige, lorsque je le veux, je marche, et ainsi de suite. […] Aussi, puisqu'elle seule est une puissance aux opposés selon sa nature, à savoir de nouloir et de vouloir dans et pour le même instant, mais pas dans les autres puissances si ce n'est sans elle, dans la mesure où elles peuvent êtres mues aux opposés par celle-ci. […] Il faut dire qu'autant qu'un acte libre est accompagné de délibération, de raisonnement et de jugement qui sont les parties de l'intellect, autant il exige quelque chose de la part de l'intellect ; cependant, la liberté n'est en pas moins essentiellement volonté, et librement consentir est son acte immédiat et total, à propos duquel l'intellect ne fait rien si ce n'est par accident, à savoir de présenter l'objet ; et il n'est pas nécessaire que la délibération, le jugement et le raisonnement concourent à tout acte libre, bien qu'il le fasse parfois ; mais cela n'est pas du ressort de l'intellect. Mais la liberté de la volonté veut parfois rechercher et délibérer, et alors l'intellect entreprend une enquête avant qu'elle n'y consente librement »[3].

---

[1] « Liberum arbitrium habeat rationem primi motoris et talis quod possit se et alias potentias et virtutes activas sibi subiectas impellere et movere et retrahere, et hoc non solum, quando nullum est impellens ad contrarium, sed etiam quando est ibi aliquis inclinans ad contrarium ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVIII, p. 411.

[2] Nous trouvons cette expression chez Bernard de Clairvaux dans son *De gratia et libero arbitrio*, ch. 1, § 2, intro., trad. et notes Callerot F., Huille M.-I., Christophe J., Verdeyen P., *Sources chrétiennes*, 393, Paris, Cerf, 2010, p. 248 : « *Porro ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est quod dici puto liberum arbitrium* ». L'expression se retrouve également chez Gauthier de Bruges dans ses *Quaestiones disputatae*, p. 38. Il y reformule ainsi la position de Bernard : « *Ubi est necessitas, jam non est voluntas*. […] *Ubi est necessitas, non est ibi libertas* ».

[3] « Dicendum igitur quod liberum arbitrium, quantum ad hoc dicit facultatem liberam et dominium habentem super totam animam, essentialiter est voluntas rationalis. Quod patet, tum quia illa sola a se movetur. Tum illa sola compelli non potest. Tum quia illa sola dominatur aliis viribus ; unde quando volo intelligo, quando volo ambulo, etc. […] Tum quia in ea sola est potestas ad opposita secundum se, scilicet nolle et velle in eodem nunc et pro

La fin de cet extrait parvient ainsi à une conclusion étonnante : puisque Olivi accorde cette prérogative de juger de ce qui est bon ou de ce qui est vrai à la volonté, il semble que cette faculté ne diffère pas essentiellement de l'intellect. Risto Saarinen avait déjà repéré cette ambivalence chez Henri de Gand et chez Gauthier de Bruges : « Bien que la volonté s'autodétermine et puisse commander l'intellect, il existe en elle une faculté cognitive et rationnelle et en ce sens, elle ne diffère pas fondamentalement de la raison »[1]. Le but que poursuivent ces auteurs est ainsi de montrer que si la volonté requiert d'une quelconque manière l'intervention de l'intellect, elle ne peut choisir librement son option. Il ne s'agit pas de conférer une faculté cognitive à la volonté, mais seulement une fonction délibérative. Si la chose peut sembler surprenante, il faut remarquer que cette idée était déjà sous-entendue chez Bonaventure lorsqu'il affirmait que le *judicium definitivum* ne pouvait revenir à l'intellect. En ce sens, les exemples données par les prédécesseurs d'Olivi sont également révélateurs : le roi – qui représentent la volonté – peut suivre ou non, de son propre chef, ce que lui indique ses conseillers. Le pouvoir de décision revient ainsi à la volonté. Et ce topos littéraire que nous avons à plusieurs reprises relevé apparaît également chez Olivi, la raison tenant le rôle de conseiller pour la volonté qui exerce son pouvoir comme un roi :

> « La raison également ne dirige pas si ce n'est en montrant et presque sur le mode d'un conseiller, mais la volonté dirige en étant mouvement et cause et presque sur le mode d'un roi ou d'un chef »[2].

---

eodem nunc ; in aliis vero potentis non nisi per ipsam, prout scilicet ab ipsa possunt moveri ad opposita. […] Dicendum quod pro quanto actus liber est cum deliberatione et discursu ac judicio que sunt a parte intellectus, pro tanto exigit aliquid ab intellectu ; nichilominus tamen libertas essentialiter est voluntas, et libere consentire est actus eius immediatus et totalis, ad quem nichil facit intellectus nisi per accidens, scilicet presentare objectum ; nec est necesse quod semper ad omnem liberum actum concurrat deliberatio et judicium ac discursus, licet aliquando fiat. Posset tamen dici quod liber actus est proprie illud quod a voluntate tantum est ; quod autem est in intellectu non. Libertas autem voluntatis aliquando vult inquirere et deliberare, et tunc premittit disquisitionem intellectus ante quam libere consentiat ». P. J. Olivi, *Commentarius super Sententias*, II, dist. 24, art. 2, Padova, Bibl. Univ., cod. 637, f. 156va-156vb, cité in Putallaz F.-X., « Entre grâce et liberté : Pierre de Jean Olivi, Geistesleben im 13. Jahrhundert », Aertsen J., Speer A. (éds.), *Miscellanea Mediaevalia*, 27, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 2000, p. 106.

[1] « Although the will is self-determining and can command the intellect, it is also in itself a cognitive and rational faculty and in that sense not fundamentally different from reason ». Saarinen R., *Weakness of Will,* p. 35. Cf. également Demange, D., « Accidents et relations non convertibles selon Thomas d'Aquin, Pierre Olivi et Jean Duns Scot », *Revue Thomiste*, 112, 2012, p. 103-120.

[2] « Ratio etiam non regulat nisi solum ostendendo et quasi per modum consiliarii ; voluntas vero regulat movendo et causando, et quasi per modum regis et ducis ». P. J. Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione*, q. IV, Emmen A., Stadter E. (éds.), Grottaferrata, S. Bonaventurae, 1981, p. 232.

Pour autant, cela ne signifie pas que la volonté rejette toujours les propositions de l'intellect. Elle doit être comprise comme une faculté architectonique, qui considère l'ensemble des propositions de l'intellect et qui, de manière générale, les embrasse, bien qu'elle puisse à tout instant si opposer. La volonté possède ainsi un jugement délibératif. Comment expliquer cette apparente incohérence ? Rappelons que Gauthier de Bruges affirmait qu'*in fine* ce n'est pas la volonté qui choisit, mais l'homme. Trouve-t-on une solution semblable chez Olivi ? Pour y répondre, il faut relever l'insistance de la terminologie, lorsque celui-ci traite de la question de l'origine des intentions :

> « Nous trouverons que la raison ou la puissance intellective est maintenant mue par nous (*a nobis*) pour tendre vers un seul objet et qu'elle y est tenu, en tant qu'il nous plaît (*nobis*) et qu'il nous semble utile (*nobis*) pour la recherche de la vérité […]. Mais il est certain que l'intellect n'est pas mû maintenant et qu'il n'est pas tenu si ce n'est du fait de notre volonté (*nostra*) »[1].

Cette accentuation de la terminologie de l'appartenance semble indiquer qu'Olivi considère que ce soit également dans l'homme, plus exactement comme nous le verrons dans la personne, qu'il faut *in fine* trouver le fondement de la liberté de la volonté. Nous aurons l'occasion de prouver notre propos lors du chapitre portant sur la notion de personne. Pour l'heure, il suffit de conclure que pour Olivi, la volonté est indéniablement la faculté première de l'esprit humain. Elle choisit librement l'objet sur lequel l'intellect va porter son attention et elle se détermine *per se* à ses options. Par voie de conséquence, la liberté provient de la volonté qui est toute entière active et qui ne dépend aucunement de la puissance de l'intellect :

> « Cette puissance de l'essence de notre liberté qu'il convient d'affirmer selon la foi et la raison droite, clame avec évidence que la volonté, en tant qu'elle est libre, est totalement active »[2].

[1] « Inveniemus quod ratio seu potentia intellectiva movetur a nobis nunc ad intuendum unum objectum et tenetur ibi, quantum nobis placet et quantum nobis utile videtur ad inquisitionem veritatis […]. Certum est autem quod intellectus non movetur tunc nec tenetur nisi a voluntate nostra ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 323.

[2] « Ipsa [potentia] igitur essentiae nostrae libertatis quam secundum fidem et rationem rectam oportet ponere clamat evidenter quod voluntas, in quantum est libera, est totaliter activa ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVIII, p. 411.

C. La volonté n'est pas déterminée par une entité supérieure

Si la volonté est la faculté supérieure en l'homme et qu'elle est libre en tant qu'instrument, pour reprendre le vocabulaire d'Anselme de Cantorbéry, il reste à prouver qu'elle n'est pas déterminée dans son œuvre, ni par une entité supérieure, à savoir par les astres ou par Dieu, ni par ses objets.

Bonaventure, lors de la sa huitième conférence sur les dons du Saint-Esprit, relève que la philosophie antique a posé trois affirmations qu'il faut combattre avec la plus grande attention, puisqu'elles sont pernicieuses et s'opposent à la foi chrétienne[1] :

> « Il y a trois erreurs dont il faut se garder dans les sciences, puisqu'elles ruinent la sainte Ecriture, la foi chrétienne, et toute sagesse : l'une est contre la cause d'être, l'autre contre la raison de connaître et la troisième contre l'ordre du vivre. L'erreur contre la cause d'être porte sur l'éternité du monde, comme de poser un monde éternel. L'erreur contre la raison de connaître porte sur la fatalité, comme de poser que toutes les choses arrivent par nécessité. La troisième porte sur l'unicité de l'intellect humain, comme de poser qu'il y a un seul intellect en tous »[2].

La seconde erreur de la raison droite porte sur la nécessité de l'agir humain et intéresse plus particulièrement notre propos. Pour le docteur séraphique, il est faux et impie de penser que le mouvement des étoiles détermine nos actions :

> « Selon la deuxième erreur, pour laquelle il n'y a pas de libre arbitre, la croix du Christ reste sans valeur. […] Tout cela est hérétique. […] Si l'homme est né dans telle constellation, il sera nécessairement un voleur, ou mauvais ou bon. Celle-ci [la seconde erreur] évacue le libre arbitre, le mérite, la récompense, parce que si l'homme fait nécessairement ce qu'il fait, que vaut le libre arbitre ? Qu'est-ce qui sera mérité ? Il s'ensuit encore que Dieu est l'origine de tous les maux »[3].

---

[1] Pour Bonaventure, ces erreurs ont une portée eschatologique puisqu'elles représentent le nombre cyclique de 666, qui constitue le nom de la bête. Cf. Bonaventure, *Les sept dons du Saint-Esprit*, trad. Ozilou M., Paris, Cerf, 1997, p. 177 ; Delorme F., « S. Bonaventure et le nombre 666 », *La France franciscaine*, 8, 1925, p. 519-525.

[2] Bonaventure, *Les sept dons du Saint-Esprit*, p. 177.

[3] Bonaventure, *Les sept dons du Saint-Esprit*, p. 177-178.

Rappelons qu'Olivi avait entendu cette conférence lors de ses études parisienne. Il rapporte d'ailleurs à la question V de la *Summa*, l'idée d'un « *quidam magnus doctor* », indiquant que ces trois erreurs de la pensée antique forment le chiffre de la bête[1]. Dans la question LVII de la *Summa*, il affirme également de manière catégorique que les astres ne peuvent aucunement influencer nos actions :

> « Il faut dire qu'il est absolument faux que les puissances supérieures de notre esprit suivent ainsi les variations des corps et les impressions des corps célestes et des éléments ou qu'elles soient modifiées par eux de diverses manières, comme les puissances inférieures sont modifiées »[2].

Il faut par ailleurs remarquer qu'Olivi utilise les mêmes exemples que son maître lorsqu'il veut prouver que l'homme est doué du libre arbitre, invoquant la nécessité de la responsabilité humaine :

> « Par rapport également à ses modes d'action, la volonté est quant à soi, fortement indéterminée, car elle peut bien ou mal agir, de manière vertueuse ou vicieuse. Il ne peut être dit que de soi et de son essence, elle est déterminée à agir de manière vertueuse et que le vice en elle ne disparaît pas si ce n'est par la raison de l'appétit sensitif qui la dévie, puisque la vertu inférieure ne peut changer l'essence du supérieur, ni perturber son ordre essentiel, ni même ne peut la pousser violemment au vice. Par conséquent, il conviendra que cela se fasse naturellement ou de façon volontaire »[3].

Il est ainsi impossible qu'un accident - tel que le fait de mal agir - puisse changer l'essence de l'agent. L'homme est par conséquent toujours libre de ses actes. Dans le cas contraire, pourquoi condamner un individu qui a commis un crime ? En effet, celui qui n'est

---

[1] Cf. P. J. Olivi, *Summa*, q. V, p. 96.

[2] « Dicendum quod falsissimum est superiores potentias mentis nostrae sic sequi variationes corporis et impressiones corporum caelestium et elementarium aut ab eis diversimode immutari sicut inferiores potentiae immutantur ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 369. Le développement de cette thèse se poursuit jusqu'à la page 371.

[3] « Respectu etiam modorum agendi [voluntas] est valde, quantum est de se, indeterminata ; nam potest bene vel male agere seu virtuose et vitiose. Nec potest dici quod ex se et ex sua essentia sit determinata ad virtuose agendum, et quod vitium in ea non cadit nisi ratione appetitus sensitivi eam obliquantis, quia virtus inferior non potest mutare essentiam superioris nec eius ordinem essentialem perturbare nec etiam potest eam violenter ad vitium trahere. Unde oportebit quod hoc fiat naturaliter vel voluntarie ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 328.

pas capable de délibération ou qui est contraint ne peut être jugé responsable de ses actes. Aussi, si nous voulons conserver les notions de morale et de responsabilité, nous devons admettre que l'homme possède une volonté libre. Bien plus, il faut affirmer que seule la volonté fait de l'homme un être moral[1]. Ainsi, Olivi prétend que toute société, tout pacte ou toute promesse doit, pour subsister, reposer sur la liberté des contractants. Dans le cas contraire, la confiance ne serait qu'une nécessité et qu'un leurre :

> « C'est ce que proclament les affects d'espoir et de méfiance. Car si toutes choses sont faites nécessairement par l'homme, les changements de leurs résolutions (*propositorum*) seront eux aussi nécessaires, et l'acte de persévérer dans la même résolution proviendra, non de la liberté, mais de la nécessité. [Dans ce cas] donc, l'homme ne doit pas plus espérer dans la volonté d'un homme que dans celle d'une bête, il ne doit s'appuyer sur aucun pacte ni aucune promesse de l'homme, pas plus que dans sa société et dans son amitié, et nul ne pourra avoir aucune confiance dans sa propre résolution, puisque sa résolution ne sera pas dans sa libre puissance. Et par conséquent, toute affection *(affectus)* d'espoir et de sociabilité *(societas),* fondée dans sa résolution ou dans celle d'un autre, sera sotte et fondée sur quelque chose de faux, et donc la certitude de ce qu'on espère *[Cf. Hébreux 11, 1]* devra plutôt être appelée démence *(amentia)* que certitude »[2].

[1] Remarquons que nous trouvons le même argument chez Pierre de Falco également, lorsque celui-ci veut prouver que la liberté est une faculté libre : « Arguo sic : illa potentia que de se est principale principium meritorum est de se, non ab alio, libera ; voluntas autem est principale principium meritorum, et comparo eam ad terrenas potentias, non ad divinam gratiam que simpliciter est principale prinicpium ; ergo voluntas de sem non ab alio est potentia libera », cité in Lottin O., « Le libre arbitre au lendemain de la condamnation de 1277 », p. 220.

[2] « Clamat etiam hoc sexto affectus spei et diffidentiae. Si enim omnia necessario aguntur ab homine, tunc mutationes suorum propositorum erunt etiam necessariae, nec perseverare in eodem proposito erit ex libertate, sed ex necessitate. Ergo non plus debet homo sperare in voluntate hominis quam in una bestia nec in aliquo pacto seu promissione eius nec breviter in aliqua eius societate et amicitia se firmare, nec etiam aliquis in suomet proposito poterit aliquam confidentiam habere, ex quo propositum suum non erit in eius libera facultate. Et ita omnis affectus spei et societatis fundatus in proposito suo vel alieno erit stultus et in falso fundatus, et tunc certitudo spei potius debebit dici amentia quam certitudo ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 322, traduit ici par Boulnois O., « Vouloir, vœu et noblesse de la volonté selon Olieu », p. 2. Olivier Boulnois complète à raison cette citation par un passage qui se trouve quelques pages plus loin dans la *Summa* d'Olivi (Ibid., p. 337) : l'absence de liberté « détruit aussi le bien que constitue toute amitié et toute société, autant envers les hommes qu'envers Dieu. En effet, toute société humaine s'appuie sur la légalité et la fidélité, et pour que l'homme soit fidèle aux autres dans les paroles, les pactes, les promesses, et même dans les faits, s'exerce une sorte de libéralité communicative. L'homme est lié, non seulement par une amitié mutuelle, mais par une confiance *(fiducia)* et une foi *(credulitas)* mutuelle, de sorte que, comme l'un aime l'autre comme lui-même, il croie en l'autre comme en soi-même, et il se confie en l'autre comme il se confie en soi-même ». Idem.

Olivi avance ainsi des arguments pratiques pour montrer que l'homme est libre et plus particulièrement que les astres ne peuvent déterminer ses actions. Dans sa défense du libre-arbitre, il poursuit en affirmant que Dieu lui-même ne peut obliger quiconque à agir d'une certaine manière[1]. Cette vision s'oppose à la position de Thomas d'Aquin. En effet, si le Docteur angélique refuse lui aussi de toute évidence que la volonté soit déterminée par le mouvement du ciel, il prétend toutefois que la volonté est mue par Dieu, en tant que cause finale[2]. Cela est évident puisque la volonté est ordonnée au bien universel, donc au vouloir de Dieu. Thomas en conclut que la volonté se détermine elle-même de manière nécessaire en ce sens[3]. Or, Olivi ne peut admettre que la volonté puisse être déterminée, même par Dieu. Si la volonté est créée par Dieu, cela n'implique pas pour autant qu'elle soit obligée à agir selon le vouloir divin. Le cas est évident dans la situation du péché : la responsabilité du choix du mal ne peut incomber à Dieu. En effet, en accord avec les propos d'Augustin, il semble que Dieu ne fournisse que les conditions de possibilité pour que l'homme puisse librement agir, mais qu'il ne le force aucunement à agir d'une certaine manière :

> « Augustin ne nie pas cela, mais il nie seulement partout que la concupiscence charnelle et les autres affections vicieuses ne dépendent en aucune manière de Dieu, si ce n'est seulement par cela qu'il donne à la volonté et aux puissances qui sont mues par elle, de pouvoir agir ainsi, mais nullement en l'inclinant ou en l'appliquant à agir ainsi, mais seulement en lui permettant d'agir ou de ne pas agir »[4].

[1] Nous renvoyons au livre de Perler D., *Théorie de l'intentionnalité au Moyen-Age*, p. 43 à 75, pour mieux comprendre le contexte dans lequel Olivi combat le déterminisme de la volonté par rapport aux astres et à Dieu.

[2] « Unde impossibile est quod corpus coeleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem ». Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIa, q. 9, art. 5, p. 87 ; « Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in 1 dictum est, quaest. 90, art 2 et 3. Secundo vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum ; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum ». Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIa, q. 9, art. 6, p. 88.

[3] « Ad tertium dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum ; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle ; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum ». Ibid., p. 89.

[4] « Unde nec Augustinus hoc negavit, sed hoc solum ubique negat, quod scilicet concupiscentia carnis et ceterae affectiones vitiosae nullo modo sunt a Deo, nisi solum per hoc quod dedit voluntati et potentiis ab ea motis posse agere illa, nullo tamen modo inclinando vel applicando eam ad agendum illa, sed solum permittendo eam agere vel non agere ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CXVI, p. 337.

Ainsi, la liberté peut coopérer au vouloir divin si elle le désire, mais en aucun cas elle ne peut être dirigée par ce vouloir. En effet, si Dieu imposait à la volonté une option, celle-ci ne serait plus libre :

> « Si en effet par une quelconque coopération ou application produite, la volonté ne peut opter librement aux opposés, de sorte qu'elle ne puisse librement cesser d'agir ainsi à cause de cette coopération ou application donné, alors jamais la volonté n'agit de manière libre, puisque, avant qu'elle n'agisse, elle est nécessitée à agir ainsi »[1].

Seuls les cas de vision béatifique permettraient de sauvegarder la position de Thomas d'Aquin selon laquelle la volonté est obligée de se conformer au vouloir divin. Or, même en ces circonstances, Olivi souligne que si l'homme doit suivre la volonté de Dieu, il s'agit là d'une contrainte volontaire. La vision béatifique ne s'oppose pas à la liberté, en ce sens que l'homme peut délibérément choisir de suivre ce bien que lui propose Dieu. Remarquons qu'au final, les positions d'Olivi et de Thomas d'Aquin ne diffèrent pas réellement sur ce point, mais que la terminologie utilisée indique tout de même une différence d'opinion. Si pour Thomas d'Aquin, la volonté se détermine nécessairement au bien universel, pour Olivi, la volonté choisit, de son propre mouvement, de suivre le vouloir divin :

> « Concernant la raison de fin en général ou de quelques fins spéciales, comme l'est la béatitude ou l'amour de soi-même, il peut être dit que la volonté est déterminée, puisqu'elle n'a pas le pouvoir entre ces opposés et puisque par essence ou disposition, elle se possède ainsi de sorte qu'elle ne peut la haïr et qu'elle ne peut faire ce qu'il lui plaît d'aimer. Or, une telle nécessité ne répugne pas à la liberté, puisqu'elle peut encore tendre à tous ces existants en elle par son impulsion propre ou en tant qu'elle se meut »[2].

[1] « Si enim quacunque cooperatione vel applicatione facta voluntas non potest libere in opposita, ita quod non potest libere cessare ab agendo illud propter quod illa cooperatio vel application est data : tunc voluntas nunquam agit aliquid libere, quia, antequam agat, est necessitata ad sic agendum ». P. J. Olivi, *Summa*, q. CXVI, p. 341.

[2] « Ad rationem tamen finis in generali vel ad aliquos fines speciales, ut est beatitudo vel amor sui ipsius, [voluntas] potest dici pro tanto determinata, quia non potest in horum opposita et quia per essentiam vel habitus sic se habet ad ista quod non potest odire ea nec potest facere quin sibi placeat amare ea. Talis autem necessitas non repugnat libertati, quia omnibus istis existentibus adhuc potest tendere in ea per proprium impulsum seu tanquam a se mota ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 359.

Augustin, Boèce, Anselme de Cantorbéry et Henri de Gand avaient déjà souligné que la volonté devient d'autant plus libre qu'elle ne possède plus d'option pour le mal[1]. Olivi, dans cette optique, montre que la liberté humaine subsiste même dans le cas de révélation divine. Il explique cette apparente contradiction, non pas comme ses prédécesseurs en montrant que le mal n'est pas une puissance réelle, mais en expliquant que dans les cas de vision béatifique, l'homme ne voit pas seulement Dieu, mais, dans un processus de méta-connaissance, il se voit également lui-même en train de voir Dieu. Ainsi, il n'aime pas seulement Dieu, mais il aime de plus le fait d'aimer Dieu :

> « C'est pourquoi le bienheureux qui se retourne sur sa vision, de sorte que non seulement il voit Dieu, mais également qu'il se voit voir Dieu, voit plus pleinement Dieu que s'il ne se retournait pas sur sa vision. Et de même, celui qui se retourne sur son plaisir et sur son amour, se plaît plus en Dieu, de sorte qu'il aime aimer Dieu et qu'il se complet dans la joie par laquelle il jouit de Dieu, que s'il ne se retournait pas sur cela »[2].

Cette structure réflexive, qui est le propre de la conscience comme nous le verrons au chapitre suivant, permet ainsi à l'homme d'être pleinement libre même dans les cas de vision béatifique, puisque, lorsqu'il se perçoit aimer et vouloir Dieu, il choisit librement de faire ce qu'il désire. Il faut donc conclure que Dieu ne contraint en rien la volonté de l'homme, puisque ce dernier dans un processus de réflexivité directe peut en tous les cas se voir aimer Dieu et choisir ainsi librement cette option. Enfin, il faut remarquer qu'Olivi, dans son développement de la question de la liberté, s'oppose également à Bonaventure[3]. En effet, pour le Docteur séraphique, si la volonté est active dans la production de la *species* et du concept qui en découle, elle est également passive, car elle a besoin de l'illumination divine pour saisir réellement cette

[1] Concernant la position de ces auteurs, cf. Augustin, *Enchiridion*, 105 ; Cf. Boèce, *Consolation*, IV, 3 ; Cf. Anselme de Cantorbéry, *Traité du libre arbitre*, c. 1 ; Trego K., *L'essence de la liberté,* p. 228, voir spécifiquement la note 7 ; Cf. Henri de Gand, *Quodlibet*, XIV, q. 5 f. 564rY, cité par Pickavé M., « Que signifie "être libre" ? ».

[2] « Unde plenius videt Deum beatus qui est reflexus super suum videre, ita quod non solum videt Deum, sed etiam videt se videre Deum, quam si non esset reflexus super suum videre. Et consimiliter plenius delectatur in Deo ille qui est reflexus super suam delectationem et super suum amorem, ita quod amat se amare Deum et complacet sibi in gaudio quo gaudet de Deo, quam si super hoc non esset reflexus ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXX, p. 174.

[3] Pour plus de détails sur l'opposition entre Bonaventure et Olivi sur la doctrine de l'illumination cf. Bérubé C., « Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand » ; Piron S., « La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi », *Pierre de Jean Olivi (1248-1298)*, p. 71-89 ; Perler D., *Théorie de l'intentionnalité au Moyen*-Age, notamment p. 49-60 ; Caldera F., « Intelligere verum creatum in veritate aeterna : la théorie de l'illumination intellectuelle chez Richard de Mediavilla et Pierre de Jean Olivi », Pierre de Jean Olivi – philosophe et théologien, p. 229-252 ; Schumacher L., *Divine Illumination, the History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford, Wiley/Blackwell, 2011, notamment les p. 182-186.

notion[1]. Dans toute forme de connaissance, la volonté est en ce sens tributaire de Dieu. Camille Bérubé a fort bien montré comment Olivi refuse de soutenir cette doctrine de l'illumination qu'il connaît pourtant bien, comme le prouve la seconde des *Questions sur la science divine*, puisqu'elle est soumise à de nombreux doutes et qu'elle ne rend compte « ni de l'absolue transcendance divine, ni de l'activité propre de l'intellect humain », comme le décrit avec raison Sylvain Piron[2]. En effet, même d'importantes autorités – il faut ici comprendre qu'Olivi fait notamment référence à Bonaventure - ne peuvent expliquer avec certitude si les raisons éternelles sont clairement présentes à l'intellect ou si elles sont présentées de manière confuse et générale ou si leur mode de présentation est direct[3]. Reprenant et dépassant les arguments de son maître, Olivi montre qu'il est en tous les cas faux de poser des affirmations contraires à la liberté humaine.

Par conséquent, la volonté ne peut être déterminée par le mouvement des astres et du ciel, ni même par Dieu, en tant que cause finale ou du fait de l'illumination divine. Quoique le Franciscain se conforme à l'idée qu'il existe un *ordo rerum*, une structure hiérarchique de l'univers qui lie les êtres entre eux, il refuse clairement l'idée d'un lien causal qui déterminerait les entités à agir de telle ou telle manière[4]. En plus de nier toute forme de liberté, cela ferait de Dieu la seule cause des maux de ce monde. La volonté n'est donc déterminée en aucune manière par une quelconque instance supérieure.

---

[1] Cf. par exemple, Bonaventure, *Sermo*, dans *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam sancti Bonaventurae et nonullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1883, p. 75-77.

[2] Piron S., « La liberté divine », p. 74.

[3] Cf. P. J. Olivi, *Summa*, *Appendix*, q. II, p. 502-503 : « Isti igitur his et consimilibus rationibus sic ponunt, licet in speciali dubium sit quomodo hoc ponere intendant, an videlicet velint quod ratio aeterna repraesentet omnia quae certitudinaliter scimus et intelligimus expresse et distincte et in speciali, aut solum confuse et indistincte et in generali, et an velint quod ipsa ratio aeterna immediate et per se repraesentet intellectui ea quae intelligimus, aut quod ratio aeterna imprimat et ingignat sui similitudinem in acie intellectus, ita quod non repraesentet intellectui nostro intelligibilia per se et immediate, sed mediante specie quam ingignit. Ideo autem dubium est quid horum amplius intendant, quia alicubi videntur velle quod exprimat omnia distincte et in speciali, alicubi vero quod solum indistincte et in generali. Et aliquando videntur velle quod repraesentet immediate, aliquando autem quod sui speciem ingignat in acie intellectus ».

[4] Pour la notion d'*ordo rerum*, cf. par exemple P. J. Olivi, *Quaestiones de novissimis*, Maranesi P. (éd.), Grottaferrata, S. Bonaventurae, 2004, p. 91 : « Item, ordo finalis reductionis omnium in Deum debet conformari ordini primordiali exitus rerum a Deo, ergo sicut in exitu sunt angeli ordinati tamtquam intermedii inter nos et Deum, sic debet esse et in finali redditu ».

D. La volonté n'est pas déterminée par ses objets

Il nous reste enfin à déterminer quel rapport existe entre la volonté et son objet. En effet, puisque la volonté dirige toujours son intention sur un objet, ce dernier ne la détermine-t-il pas en ce sens[1]? Dominik Perler affirme que « la majorité des auteurs de la moitié du XIIIème siècle essayaient de donner à ce problème [de l'intentionnalité] une explication en se servant d'un modèle aristotélicien »[2]. Ainsi, pour la plupart des maîtres, les actes sensoriels et intellectuels consistent simplement à recevoir de manière passive les formes de l'objet extérieur et « il semble être exclu qu'une personne puisse activement diriger ses actes sensoriels et intellectuels vers un objet »[3]. Or, si l'objet possède une influence sur les puissances de l'âme par l'entremise d'une impression sensible, la volonté ne peut être totalement libre.

Si nous analysons les facultés de l'âme telles qu'elles sont présentées par Aristote dans le *De anima*, au livre III, nous devons conclure que la volonté ne peut être une faculté active[4]. En effet, dans le texte du Stagirite, la volonté se confond avec l'appétit. Puisque la volonté appétitive se calque sur les variations de l'opinion et des perceptions, elle ne peut être indéterminée. Olivi s'étonne pour sa part que l'on puisse accorder autant de crédit à l'auteur antique puisque ce dernier ne prouve pas même ses dires, mais accepte le déterminisme de la volonté comme un présupposé indubitable[5]. Or, une simple affirmation n'est guère suffisante pour établir une théorie de l'intentionnalité. Il faut la fonder, ce qu'Olivi se propose de faire.

En premier lieu, le Franciscain concède que la volonté ne se meut que si elle est motivée par le désir de connaître son objet[6]. Force est donc de constater que cette influence de l'objet révèle une certaine passivité dans la mise en œuvre du mouvement de la volonté, puisque l'objet, en tant qu'il plaît, incite inévitablement la volonté à s'intéresser à lui. Le problème est donc de savoir si en ce cas, l'objet ne détermine pas précisément l'acte de la volonté. Il s'agira donc de définir en quel sens l'objet peut être considéré comme cause du vouloir.

---

[1] « Omnis aspectus ad objectum directus terminatur neccessario in aliquo ; non enim potest aspicere nihil nec terminare in nihilo. Oportet etiam quod illud in quo terminator sibi sit praesens » P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXIV, p. 115.

[2] Perler D., *Théorie de l'intentionnalité au Moyen-Age*, p 43.

[3] Idem.

[4] Cf. Aristote, *De anima*, livre III, 432 b 29 et suiv.

[5] « Praeterea, cum Aristoteles dictum suum non probet, sed solum supponat. Credere dictum hominis infidelis absque omni probatione in periculum fidei christianae et contra rationem expresse videtur esse actus magnae infidelitatis et magnae dementiae ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 354.

[6] Cf. P. J. Olivi, *Summa,* q. LVIII, p. 419; Biard J., « Intention et présence : la notion de *praesentialitas* au XIVe », Perler D. (éd.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2001, p. 265-282.

L'expérience nous prouve que l'homme ne peut jamais se trouver dans la position de l'âne de Buridan, immobilisé entre deux objets de valeur identique. Sa volonté, par l'intermédiaire du jugement, sera en effet toujours portée vers un objet plutôt que vers un autre :

> « En effet, la volonté possède une très haute indétermination par rapport aux objets et aux modes d'action. […] Si on affirme à ce propos que la même chose peut être dite à propos d'une bête, quand elle préfère une chose de deux qui lui sont totalement également désirable et placé à égal distance, il apparaît que cela n'est pas la même chose, puisque la bête ne délibère pas sur l'égalité de ces choses qu'elle peut choisir, ni qu'elle discerne cela par affirmation, comme l'homme le fait »[1].

Cet exemple montre par *reductio ad absurdum* que la faculté d'autodétermination de la volonté n'est jamais contrainte par les objets extérieurs. Dans le cas contraire, l'être humain ne pourrait jamais réellement choisir entre deux objets égaux, mais serait soumis à ses sens et à des déterminations physiques, comme l'est la bête. Par conséquent, l'homme est capable de poser une affirmation de par sa volonté et de choisir ainsi librement l'option qu'il lui plaît[2]. La volonté est ainsi la cause efficiente de l'option. Mais cela ne nous avance guère, puisqu'il pourrait être affirmé que la préférence accordée alors trouve *in fine* son explication dans l'objet lui-même, en tant que cause finale. Pour répondre à cette objection, Olivi formule alors un nouveau type de causalité, en affirmant que l'objet extérieur est la « cause terminative »[3] de la volition qui porte son regard sur lui[4]. Efrem Bettoni commente cette nouvelle causalité en affirmant que « l'objet, par conséquent, bien qu'il soit indispensable à la réalisation de l'acte volitif et intellectif, ne contribue cependant pas de l'intérieur à sa réalité ou à sa perfection

[1] « Voluntas enim habet summam indeterminationem respectu obiectorum et actuum et modorum agendi. […] Si dicatur quod quantum ad hoc idem posset dici de bestia, quando praeeligit alterum duorum quoad omnia sibi aeque appetibilium et aeque distantium : patet quod non est simile, quia bestia super aequalitate eligibilitatis illorum non deliberat nec eam affirmatione diiudicat, sicut homo facit » P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 326-327.

[2] Cf. Pour cette question Kaye S. M., « Why the Liberty of Indifference is worth wanting : Buridan'Ass, Friendship and Peter John Olivi », *History of Philosophy Quartely*, 21, 2004, p. 21-42.

[3] Cette notion est présentée dans les q. LVIII, LXXII et LXXV du *Second Livre des Sentences* de Pierre de Jean Olivi. Cf. sur ce sujet Bettoni E., *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, p. 471 ; Bérubé C., *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Paris, PUF, 1964, p. 100 ; Perler D. *Théorie de l'intentionnalité au Moyen-Age*, p. 61-62.

[4] « Aspectum autem hic voco conversionem virtualem seu intentionalem potentiae ad objectum » P. J. Olivi, *Summa,* q. LIX, p. 543.

intrinsèque : il est simplement son terme et en tant que tel, il reste étranger à l'acte »[1]. Selon Olivi l'objet ne produit donc pas l'acte de volonté à la manière d'une cause efficiente. S'il est indispensable, c'est seulement en qualité de terme auquel la connaissance aboutit[2]. Ainsi, les actes d'intellection ou de volition sont la cause efficiente de la connaissance, tandis que l'objet n'en est que la cause terminative externe :

> « L'objet, en tant qu'il termine seulement la visée de la puissance cognitive et de sa connaissance actuelle, n'a pas simplement et à proprement parler de raison efficiente, puisque le terme formel précité de la visée n'est pas une certaine essence réellement différente de cette visée et tout du moins ne découle pas ou n'est pas conduit par l'objet, en tant qu'il est seulement le terme (*terminus*) de cette visée et de cet acte cognitif »[3].

Pour expliquer le fonctionnement de cette cause terminative, Olivi use d'une métaphore : de même qu'un rayon de lumière qui traverse un vase sphérique s'adapte au

---

[1] « L'oggetto, dunque, per quanto sia indispensabile al sorgere dell'atto volitivo e intellettivo, tuttavia non contribuisce dall'interno alla sua realtà e alla sua perfezione intrinseca : è simplicemente il suo termine, e, in quanto tale, rimane estraneo all'atto ». Bettoni E*., Le dottrine filosofische di Pier di Giovanni Olivi*, p. 433.

[2] « Objectum enim non est terminus intrinsecus, sed solum extrinsecus ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVIII, p. 419.

[3] « Objectum, pro quanto solum terminat aspectum virtutis cognitivae et suae actualis cognitionis, non habeat simpliciter et proprie rationem efficientis, quia formalis terminatio praedicti aspectus non est aliqua essentia realiter differens ab ipsu aspectu et saltem non est influxa vel educta ab objecto, in quantum est solum terminus ipsius aspectus et actus cognitivi ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXII, p. 10. Cf. également q. LXXII, p. 38 : « Ulterius sciendum quod quia ad actum cognitivum concurrit duplex causa praedicta: idcirco experimentaliter sentimus in ipso duas rationes quasi oppositas. Nam pro quanto exit ab interno principio cognitivo, sentimus quod est actio nostra et quoddam agere nostrum a nobis exiens et quasi in obiectum tendens et in illud intendens. Pro quanto vero fit ab obiecto tanquam ad terminante, videtur nobis esse quasi quaedam passio ab obiecto et cum ipso obiecto intra nos illapsa, acsi ipsum obiectum esset in intimo nostrae potentiae impressum et illapsum. Et propter hanc secundam experientiam moti sunt fere omnes illi qui dixerunt actus cognitivos et etiam affectivos influi et imprimi a suis obiectis immediatis, non attendentes primam experientiam eum suis fundamentalibus rationibus superius tactis et in quaestionibus sequentibus amplius tangendis, nec attendentes quomodo utraque experientia potest salvari et verificari per concursum duplicis causae et causalitatis iam praemissae ». [Cette double cause [effective, de l'intellect, et terminative, de l'objet] est à l'œuvre dans l'acte cognitif et c'est pourquoi nous ressentons expérimentalement en lui deux raisons, comme opposées entre elles. En effet, pour autant que cet acte provient de notre principe cognitif interne, nous ressentons que cette action est la nôtre et qu'elle est une forme de notre agir, provenant de nous et comme tendue vers l'objet avec l'intention de l'atteindre. Mais pour autant que cet acte est le fait d'un objet qui en est le terme, il nous semble être une sorte de passion que l'objet nous fait subir et qui pénètre en nous avec cet objet, comme si ce dernier était venu s'imprimer et pénétrer à l'intérieur de notre puissance. C'est sur cette dernière expérience que se fondent presque tous ceux qui ont dit que les actes cognitifs, et mêmes affectifs, proviennent par influence et impression de leurs objets immédiats, sans tenir compte de la première expérience […] ni remarquer de quelle façon on peut rendre compte de chacune des deux expériences et les vérifier par le concours de la double cause et causalité qui a été exposée ». Trad. Piron S., « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », O. Boulnois (dir.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 52-53.

contour de la sphère, ainsi, la connaissance se modèle sur l'objet qui intéresse la volonté[1]. Si le vase n'est en rien cause de la luminosité, la lumière prend cependant sa forme :

> « En effet, comme le soleil illumine un vase rond ou triangulaire, la lumière qui est dans le vase prend une forme ronde ou triangulaire, non que ce vase aura produit en lui cette figure de manière effective, mais seulement de façon terminative. […] L'exemple général vaut également pour tout agent et pour tout patient : il est en effet certain que le patient ou le récipient ne fait rien dans l'effet que ce qui est reçu par l'agent, sans quoi le patient, en tant que patient, serait efficient »[2].

S'il en va de même pour chaque agent, ainsi, dans l'action de la volonté, l'objet ne détermine pas la connaissance en lui imposant sa forme, mais c'est l'intellection ou la volition qui se calque sur l'objet désiré et y ajuste sa connaissance. Cette dernière s'assimile donc à son objet, sans pour autant être causée de manière efficiente par lui[3] :

> « Cet objet n'est pas considéré comme le patient, à savoir qu'il reçoit en soi par ce mode les actes, mais il est seulement considéré comme terme terminatif (*terminus terminativus*) tant de la visée de la volonté agente que de cet acte »[4].

Il semble ainsi évident que l'objet ne détermine pas la volonté selon Olivi. Un argument tiré du *De musica* d'Augustin, selon laquelle un objet corporel ne peut agir directement sur les puissances de l'âme immatérielle, vient enfin achever la démonstration[5]. La solution de la cause

---

[1] Remarquons qu'Olivi reste prudent sur l'usage de ce terme de « cause » objective ou terminative : « Si proprio nomine vis (causam objectivam) vocare vocetur causa terminativa ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXII, p. 36.

[2] « Cum enim sol illuminat unum vasis rotundum aut triangulare, lumen quod est in vase habet figuram rotundam vel triangulare, non quod ipsum vas effective produxerit in eo hunc figuram, sed solum terminative. […] Est etiam adhuc exemplum generale de omni agente et patiente : certum est enim quod patiens seu recipiens nihil efficit in effectu quem ab agente recipit, alias patiens, in quantum patiens, esset efficiens ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVIII, p. 415.

[3] Boèce déjà dans sa *Consolatio*, affirmait que c'est une erreur de croire que *omnia quisque novit, ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci* (*Consolatio*, V, 4, 24), que tout ce que quelqu'un connaît est connu par (selon) la force et la nature du connu. Cette thèse négative rejette un objectivisme immédiat, tel que le défendaient les Stoïciens. En effet, selon la théorie de la connaissance du stoïcisme, la connaissance est essentiellement et fondamentalement causée par l'objet : par la sensation, je reçois en moi une image et ma connaissance est vraie et objective dans la mesure où ce reflet subjectif correspond à l'objet lui-même. Or, il faut conclure à partir de cette théorie de la réceptivité que l'objet extérieur agit sur le sujet, ce que Boèce réfute en *Consolatio*, V, 4, 25 : « Quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem ».

[4] « Objectum hic non exigitur ut patiens, ut scilicet recipiat in se huiusmodi actus, sed solum exigitur ut terminus terminativus tam aspectus voluntatis agentis quam ipsius actus ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVIII, p. 415.

[5] Au livre dernier livre de son traité, l'évêque d'Hippône développe l'idée selon laquelle : « Perabsurdum est fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Nunquam enim anima est corpore deterior ; et omnis

terminative permet à Olivi de soutenir deux points nécessaires dans le rapport entre la connaissance et la volonté :

1° Il doit exister une relation entre l'acte de connaissance et l'objet pour établir une théorie de la connaissance valide. En effet, la volonté n'est pas autosuffisante, elle exige l'appui de l'objet et de l'intellect. Or, comme la connaissance porte sur le singulier, elle ne peut se passer de ce terme qu'est l'objet[1].

2° Le principe d'autodétermination de la volonté est conservé. En effet, le mouvement premier de la connaissance provient entièrement de la volonté. On ne peut ainsi proprement parler d'une influence de l'objet sur les puissances de l'âme, mais seulement d'une adaptation de l'intellection et de la volition à l'objet, terme indispensable de la connaissance.

En définitive, le concept de cause terminative permet d'expliquer comment la volonté n'est pas mue par un objet extérieur, puisqu'elle dirige son intention là où elle le désire, tout en maintenant un rapport direct avec l'objet.

E. Conclusion du chapitre

Nous avons ainsi pu montrer que la volonté n'est en rien déterminée selon Olivi. Elle n'est premièrement aucunement soumise à l'intellect. En effet, Olivi défend une position volontariste forte selon laquelle l'homme conserve à tout instant la capacité à choisir entre les opposés. La volonté possède ainsi une fonction délibératrice qui lui permet d'être réellement libre, l'intellect ne faisant que proposer et conseiller les solutions qui semblent les plus convenables. De plus, la volonté n'est pas soumise à des entités supérieures comme le sont les astres. Affirmer cette position reviendrait en effet à nier une part de la liberté humaine et toute forme de responsabilité morale. Dieu non plus ne peut contraindre l'homme à sa volonté, car même dans les cas de vision béatifique, l'homme reste libre de coopérer au vouloir divin. Enfin, la volonté reste indéterminée vis-à-vis de son objet, puisque si ce dernier peut l'inciter, il ne consiste toutefois que dans la cause terminative de l'activité libre de la volonté.

---

materia fabricatore deterior. Nullo modo igitur anima fabricatori corpori est subjecta materies ». Augustin, *Dialogues philosophiques*, *De Musica*, intro., trad. et notes Finaert G., Thonnard F.-J., Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 376-378. Cf. J. Olivi, *Summa,* q. LVIII, p. 437.

[1] Cf. P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXII, p. 37.

Le début de la détermination de la question LVII de la *Summa* qui porte sur le libre-arbitre affirme que seule une puissance qui ne dépend que d'elle-même est libre[1]. Olivi peut ainsi arguer que la seule puissance absolument libre est ainsi la volonté :

> « Mais si la volonté est incitée, inclinée et déterminée par elle-même à ses actes, alors, elle n'était pas auparavant déterminée à ceux-ci, au moins par une détermination suffisante et nécessaire. Mais tout puissance qui meut, qui en mouvant n'est plus déterminée à ceci ou à cela peut librement opter pour chacun des deux. Il faut donc dire que la volonté, dans la mesure où elle est une puissance qui se meut elle-même, est libre »[2].

Si Olivi affirme que les propositions d'Aristote concernant la primauté de l'intellect ne reposent sur aucun fondement, il doit cependant défendre sa position dans le contexte particulier de l'opposition à la pensée de Thomas d'Aquin qui tente de concilier la notion augustinienne de volonté à la philosophie d'Aristote. Devant ainsi s'engager sur le terrain de la philosophie, il faut constater qu'Olivi limite sa réflexion sur la liberté à certains questionnements qui l'intéresse spécifiquement. Il ne se demande ainsi aucunement si la liberté est un acte, comme le suppose Guillaume d'Auxerre, une puissance de la raison et de la volonté, comme l'affirme Pierre Lombard (c.1100-1160), une faculté qui en diffère, comme le propose Albert le Grand ou encore une disposition de la raison et de la volonté, comme le souligne Bonaventure[3]. Seul lui suffit de montrer que la volonté n'est aucunement déterminée. Or, entrant sur le terrain de la philosophie, Olivi doit poursuivre la défense de sa position volontariste au travers d'autres notions, à commencer par celle de conscience.

[1] « Nulla virtus potest se reflectere immediate super se, nisi habeat libertatem ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 324.

[2] « Si autem voluntas se ipsam impellit et inclinat ac determinat ad suos actus : ergo antea non erat determinata ad illos, ad minus determinatione sufficienti et necessaria. Sed omnis potentia movens quae in movendo non est plus determinata ad hunc autem vel illum potest libere super utrumque. Ergo oportet voluntatem, prout est potentia sui ipsius motiva, esse liberam ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 328.

[3] Cf. Kent B., *Virtues of the Will,* p. 99.

Chapitre 2 : Connaissance de soi et conscience morale

La notion de conscience relève d'une polysémie large dans l'œuvre d'Olivi. Le développement de cette notion apparaît plus particulièrement au sein des questions LXXII à LXXXVI de sa *Summa*. Rappelons que ces dernières ont été volontairement mises dans cet ordre lorsqu'Olivi prépara l'édition de ce texte, pour être finalement regroupées dans la table des matières sous la rubrique « *De actibus et habitibus potentiarum animae* »[1]. Il faut observer que l'agencement final de ces questions nous permet de saisir quel est l'objectif poursuivi par le Franciscain : partant des puissances appréhensives et appétitives de l'âme, il développe des questions sur l'amour et sur la connaissance de soi, qui aboutiront finalement à des réflexions proprement éthiques[2]. Nous constatons ainsi au travers du développement de ces questions qu'Olivi part de la connaissance de soi pour parvenir à l'analyse de la conscience morale. Nous voulons ainsi entreprendre dans ce chapitre de saisir comment Olivi parvient à établir différentes définitions de la conscience et quels liens il parvient à tisser entre le contexte gnoséologique et les questionnements éthiques portant sur la conscience.

A. La connaissance de soi au XIIIème siècle

Afin de mieux saisir la particularité de la pensée d'Olivi, il convient en premier lieu de considérer quelques théories sur la connaissance de soi qui avaient court à son époque. Il faut mentionner derechef que l'introduction des textes aristotéliciens dans la pensée des auteurs du XIIIème siècle a modifié les réflexions concernant les théories de la connaissance de manière similaire à ce que nous avons montré pour les questions concernant la liberté. En effet, si Augustin reste une autorité prépondérante, l'introduction de la théorie de la connaissance aristotélicienne influera sur la conception de ce point particulier qu'est la connaissance de soi.

[1] P. J. Olivi, *Summa,* p. 1-197. Concernant cette édition, cf. Piron S., « Les premières leçons d'Olivi sur les restitutions », Oliviana, 4, 2012, mis en ligne le 14 mars 2013. URL : http://oliviana.revues.org/527.

[2] Ainsi, pour donner un exemple de questions portant sur la connaissance de soi, la q. LXXIX demande : « an actus scientiae vel amoris possit se ipsum habere pro objecto, utpote cum scio me scire vel amo me amare seu meum actum amandi ». P. J. Olivi, *Summa,* p. 157-170. Plus loin, la q. LXXXVI, bien qu'elle appartienne au même ensemble, traite d'éthique et se formule ainsi : « Decimo quinto iuxta hoc quaeritur utrum habitus scientiae bonorum et honestorum agendorum ligetur per passiones pravae concupiscentiae vel irae, ne scilicet illis perdurantibus praedictus habitus exeat aut exire possit in actualem considerationem boni honesti in singulari sumpti et obiecto praefatae concupiscentiae contrarii ». P. J. Olivi, *Summa,* p. 186-197.

Ainsi, nous constaterons que Thomas d'Aquin, dans sa tentative de conciliation de la pensée d'Augustin et d'Aristote, se trouvera à nouveau être la cible des attaques d'Olivi. Pour offrir un second point de comparaison, nous proposerons ensuite d'aborder la vision de Matthieu d'Aquasparta, un autre élève de Bonaventure, qui propose une gnoséologie du sujet dépendant de la doctrine de la pluralité des formes en l'homme, doctrine communément admise par la plupart des Franciscains à son époque. Nous verrons qu'Olivi s'opposera également en partie à cette position, refusant toute intervention de la *species* dans la connaissance de soi.

Avant d'aborder ces auteurs, rappelons de prime abord quelques points pour ce qui concerne la théorie de la connaissance augustinienne. Il faut premièrement se souvenir que dans ses années de jeunesse, Augustin avait été influencé par la doctrine des Sceptiques, avant de s'y opposer[1]. En effet, il constate que si la connaissance du sensible reste toujours soumise au doute, la connaissance intellectuelle qui ne se fonde pas sur l'analyse du sensible – à savoir la logique, les mathématiques, la métaphysique et la morale – échappe à cette remise en question[2]. A la suite d'une tradition néoplatonicienne, Augustin affirme ainsi qu'il existe certaines connaissances qui sont indubitables puisqu'elles se fondent sur des principes immuables. Dans le *De magistro*, il démontre de plus que le fondement de la connaissance en l'homme est assuré par un maître intérieur, à savoir le Christ, qui permet à l'individu lorsqu'il se recentre sur lui-même de juger de la validité et de la vérité d'une réalité. Ainsi, toute connaissance procède à partir des lumières dispensées par Dieu en tant que source du vrai :

> « Et, averti par ces livres [néoplatoniciens] de revenir à moi-même, j'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite : je l'ai pu parce que tu t'es *fait mon soutien*. J'entrai et je vis avec l'œil de mon âme, quel qu'il fût, au-dessus de cet œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable, non pas celle qui est ordinaire et visible à toute chair, ni une sorte de lumière du même genre qui serait plus grande et qui aurait, par exemple, beaucoup, beaucoup plus de splendeur dans son resplendissement et remplirait tout de sa grandeur. Non, ce n'était pas cela qu'elle était, mais autre chose, bien autre chose que toutes nos lumières ! Elle n'était point au-dessus de mon intelligence, comme de l'huile au-

[1] Cf. Augustin, *Confessions*, V, 10, 19.
[2] Cf. Augustin, *Traité du libre arbitre*, II, 8 ; *Contra Academicos*, III, 10-11. Cf. également Bermon E., *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001 ; Housset E., *La vocation de la personne, l'histoire du cconcept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, 2007.

dessus de l'eau, ni comme le ciel au-dessus de la terre ; mais elle était au-dessus, parce que c'est elle qui m'a fait, et moi au-dessous, parce que j'ai été fait par elle. Qui connaît la vérité, connaît cette lumière, et qui la connaît, connaît l'éternité. La charité la connaît »[1].

Augustin affirme que Dieu est ainsi semblable à un soleil qui illumine les esprits. Il convient de saisir correctement le rôle de cette illumination : si la lumière divine rend les réalités intelligibles, c'est à l'esprit humain qu'il revient de les comprendre. Il faut préciser de plus que cet esprit ne perçoit pas directement les idées divines, ce qui reviendrait à percevoir Dieu lui-même, mais qu'il acquiert, par l'intermédiaire des sens, des idées intelligibles qu'il peut ensuite juger à l'aune de cette norme de vérité présente en lui. Par conséquent, la connaissance humaine dépend en partie des sens et principalement de l'illumination divine[2].

La connaissance de l'âme par elle-même est un cas particulier, puisque la nature de l'âme diffère absolument des réalités matérielles. Ainsi, l'âme n'a-t-elle aucunement besoin des sens pour se connaître. Elle possède une connaissance directe d'elle-même, qui lui fait dire que même dans les cas où elle doute ou se trompe, elle existe de manière certaine[3]. Ainsi, l'idée de la perception du sujet cogitatif ne remonte certes pas à Descartes. Tant s'en faut, dans le *De trinitate* d'Augustin, nous trouvons déjà l'idée selon laquelle le sujet possède une connaissance évidente de son existence :

« Celui qui dit : "je sais que je vis" dit qu'il sait une première chose. Qu'il dise à partir de là : "Je sais que je sais que je vis", et en voilà deux. Et le fait qu'il sache ces deux choses en fait connaître une troisième. Et l'on peut leur ajouter de la sorte une quatrième, une cinquième et un nombre innombrable d'autres choses, et cela ne serait pas encore assez »[4].

Si ce passage fut souvent utilisé par les commentateurs pour montrer que, selon Augustin, la connaissance est infinie, une idée connexe semble toutefois se dégager de cet

[1] Augustin, *Confessions*, VII, 10, 16, p. 615-617. Cf. également, XII, 25, 35.
[2] Pour plus de détails, cf. Gilson E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2003, p. 88-147.
[3] C'est le Livre X du *De trinitate* qui fournit le développement le plus explicite de cette notion, mais il faut aussi repenser aux formules « Si fallor, sum » de la *Cité de Dieu,* 11, 26 et « Dubito ergo sum » du *De trinitate*, 20, 21.
[4] Augustin, *De trinitate*, XV, 12, 21, p. 481 ; Cf. également P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXIX, p. 163.

extrait[1] : comme le fera remarquer Olivi plus tard, Augustin veut également signifier par-là que la puissance intellective de l'homme est trop faible et imparfaite pour pouvoir saisir l'ensemble de la chaîne des causes[2]. Il est donc nécessaire, afin de ne pas tomber dans une régression à l'infini, de poser un premier objet de connaissance, à partir duquel tout savoir découle. Augustin affirme avec clarté dans le *De vera religione* que ce premier objet de connaissance ne peut être autre que le sujet lui-même : « Au lieu d'aller au dehors, rentre en toi-même : c'est au cœur de l'homme qu'habite la vérité »[3]. Cette *admonitio* offre la possibilité d'une connaissance de soi qui est le fondement gnoséologique de toute connaissance. Ainsi, de la même manière que le maître intérieur est la source de toute connaissance en général, par *reductio ad unum*, l'âme se connaît en définitive parce qu'elle perçoit en elle un principe encore plus intime, à savoir la présence de Dieu, comme cela est formulé de manière concise au livre II du *Traité du libre arbitre* :

> « Car de même que toute la vie du corps est l'âme, de même la vie heureuse de l'âme est Dieu »[4].

Il est par conséquent indubitable pour Augustin que l'âme se connaît comme une « présence intérieure réelle »[5]. Ainsi, lorsqu'elle se tourne vers elle-même, elle n'appréhende

---

[1] Pour l'infini de la connaissance cf. Bermon E., *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, p. 289.

[2] « Vult ergo Augustinus quod differant et quod, quantum est ex natura reflexionis et consequentiae actuum aut ex natura sciabilitatis uniuscuiusque eorum, possent in infinitum posteriora prioribus superaddi, sed ex limitatione nostrae intellectivae potentiae non possunt ultra aliquem finitum numerum ire ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXIX, p. 163-164. Rappelons également que l'intellect en tant que créé ne peut juger et comprendre de manière certaine et infaillible : « Ex parte etiam intellectus cavendum est, ut non auferatur sibi possibilitas vere et certitudinaliter iudicandi et intelligendi. Si enim verum est quod nihil creatum potest infaillibiliter certificare : tunc nec ipsa actio intelligendi, cum sit creata, haberet in se infallibilitatem et ita nullum intelligere nostrum esset certum et infallibile ». P. J. Olivi, *Summa*, *Appendix*, q. II, p. 510.

[3] « Noli foras ire, in teipsum redi ; in interiore homine habitat veritas ; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum ». Augustin, *De vera religione*, 39, 72, trad. Lössl J., Schöningh F., Munich/Vienne/Zurich, Paderborn, 2007, p. 200.

[4] Augustin, *Traité du libre arbitre*, II, 16, 41, p. 353.

[5] Le terme se trouve explicitement dans le De trinitate, X, 16, p. 149, lorsque Augustin critique en ces termes les philosophes antiques quant à leur théorie de la connaissance : « Leur commune méprise, c'est de ne pas remarquer que l'âme se connaît, lors même qu'elle se cherche, comme nous l'avons montré. Or, il est illogique de dire qu'on a la connaissance d'une chose dont on ignore la substance. Si l'âme se connaît, c'est qu'elle connaît sa substance ; si elle se connaît avec certitude, c'est qu'elle connaît sa substance avec certitude. […] Et le précepte de se connaître se ramène à ceci : qu'elle soit certaine de n'être aucune des choses dont elle n'est pas certaine, et qu'elle soit seulement certaine d'être ce qu'elle est certaine d'être. Ainsi elle pense au feu, à l'air, elle pense à quelque autre réalité corporelle. Mais il est absolument impossible qu'elle pense ce qu'elle est comme elle pense ce qu'elle n'est pas. C'est en faisant appel à une représentation imaginative qu'elle pense toutes ces choses, le feu, l'air, tel ou tel corps, telle partie, cohésion ou harmonie du corps : car, c'est bien clair, on ne dit pas que l'âme est toutes ces choses à la fois, mais l'une d'entre elles. Or, si elle était l'une d'entre elles, l'âme penserait cette chose autrement qu'elle ne pense les autres, c'est-à-dire qu'elle ne s'en ferait pas une représentation imaginative, à la façon dont elle pense les

pas sa réalité comme elle le fait pour les objets extérieurs par *cogitatio*, mais elle connaît de manière certaine sa substance par *notitia sui*[1] :

> « Puisqu'il s'agit de la nature de l'âme, écartons de nos considérations toutes ces connaissances qui nous viennent de l'extérieur par l'intermédiaire des sens et considérons avec plus d'attention ce que nous avons établi : que toute âme se connaît elle-même avec certitude. L'air a-t-il le pouvoir de vivre, de se souvenir, de comprendre, de vouloir, de penser, de savoir, de juger ? Le feu a-t-il ce pouvoir, ou le cerveau, ou le sang, ou les atomes, ou je ne sais quel cinquième corps en marge des quatre éléments classiques, ou la cohésion et l'équilibre de notre corps ? Les hommes ont eu des doutes à cet égard : l'un s'est efforcé d'affirmer ceci, l'autre cela. Par contre, nul ne doute qu'il ne se souvienne, qu'il ne comprenne, qu'il ne veuille, qu'il ne pense, qu'il ne sache, qu'il ne juge. Puisque, même s'il doute, il vit ; s'il doute, d'où vient son doute, il se souvient ; s'il doute, il comprend qu'il doute : s'il doute, il veut arriver à la certitude ; s'il doute, il pense ; s'il doute, il sait qu'il ne sait pas ; s'il doute, il sait qu'il ne faut pas donner son assentiment à la légère. On peut donc douter du reste, mais de tous ces actes de l'esprit, on ne doit pas douter ; si ces actes n'étaient pas, impossible de douter de quoi que ce soit »[2].

Autrement dit, la doctrine augustinienne selon laquelle la *notitia* est nécessaire à toute recherche implique d'une certaine manière que le sujet doit posséder une connaissance de lui-même, avant de pouvoir entreprendre quelque recherche que ce soit à son sujet ou à propos des

---

objets absents perçus par les sens, qu'il s'agisse de ces objets eux-mêmes ou d'autres du même genre ; mais il y aurait présence intérieure, non pas représentée par l'imagination, mais réelle (car il n'est rien de plus présent à l'âme qu'elle-même), comme celle que l'âme éprouve lorsqu'elle pense qu'elle vit, qu'elle se souvient, qu'elle comprend, qu'elle veut. Elle connaît ces actes en elle-même ; elle ne les représente pas par l'imagination, comme si elle les atteignait hors d'elle-même par les sens, à la manière dont elle atteint les objets corporels. Si, parmi ces corps qu'elle se représente, elle ne s'assimile mensongèrement à aucun au point de se prendre pour quelque chose de tel, alors, ce qui lui reste en propre, cela, et cela seulement, c'est elle-même ».

[1] La différence entre *nosse* et *cogitare* chez Augustin dans le *De trinitate* est problématique. Nous proposons de retenir la définition de F.-X. Putallaz, puisqu'elle correspond à l'argumentation que pose Olivi : « Depuis le IXe livre au moins, le terme *nosse* désignera toujours une connaissance implicite de l'âme par elle-même, mais qui ne suppose aucunement que l'âme sache ce qu'elle est et ce que sont ces actes ». Putallaz F.-X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, p. 22.

[2] Augustin, D*e trinitat*e, X, 10, 14, p. 149. Et ailleurs : « On ne lui dit pas non plus ces paroles comme on dirait à quelqu'un "Regarde ton visage", ce qui ne peut se faire que dans un miroir. Car notre visage lui aussi échappe à notre vue : il ne se trouve pas là ou peut se diriger notre regard. Mais lorsqu'on dit à l'âme "Connais-toi toi-même", dès l'instant qu'elle comprend ces paroles "toi-même", elle se connaît ; cela, pour la simple raison qu'elle est présente à elle-même ». Augustin, *De trinitate*, X, 9, 12, p. 145.

objets extérieurs[1]. Emmanuel Bermon insiste en ces termes sur la nécessité de la connaissance de soi comme fondement de toute connaissance : « La certitude de vivre est en quelque sorte la certitude de toutes les certitudes, à laquelle toute certitude permet toujours de revenir, car l'esprit se connaît toujours lui-même en tant qu'il vit, à partir de chacun de ses différents vécus, qui lui font percevoir différents objets. Elle apporte en outre l'indice de la première personne, qui manquait encore à l'ensemble des certitudes alléguées dans le traité *Contre les Académiciens*. Toutes les perceptions compréhensives sont donc elles-mêmes reconduites à la perception compréhensive par excellence qu'est la perception ou la connaissance de l'esprit par lui-même. En vertu de cette connaissance, comme l'a montré Augustin, l'esprit connaît indubitablement qu'il comprend (*intelligit*), qu'il vit et qu'il est »[2].

Toutefois, si la perception de l'âme en tant que sujet actif et unique semble étroitement liée pour Augustin à la connaissance et à la volonté, celui-ci ne définit pas avec exactitude quels rapports le sujet entretient avec ses deux facultés[3] :

> « Je suis, je connais, je veux. Je suis celui qui connaît et qui veut. Et je veux être et connaître. A quel point notre vie est inséparable dans ces trois phénomènes – une vie, une intelligence une, une essence une – sans qu'il soit possible d'opérer une distinction qui est pourtant réelle, le comprenne qui peut »[4].

Cette ouverture d'interprétation alimentera les débats sur la connaissance de l'âme par elle-même au XIIIème siècle, car l'introduction de la théorie de la connaissance aristotélicienne va engendrer une relecture de la pensée d'Augustin et une tentative de synthèse entre les deux théories gnoséologiques. Le père Chenu a très justement fait remarqué dans un petit ouvrage intitulé *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, que si ce thème trouve ses

---

[1] L'exemple que donne Augustin est celui de la femme de l'Evangile qui a perdu son argent : « La femme qui avait perdu la drachme la chercha avec sa lampe (Luc, XV, 8), et, si elle ne l'avait pas eue en mémoire, elle ne l'eût pas retrouvée ; car, supposé qu'elle l'eût retrouvée, comment aurait-elle su que c'était bien elle, si elle ne l'avait pas eue en mémoire ? ». Augustin, *Confessions*, X, 18, 27, p. 191. Ainsi, la distinction que pose Augustin entre la *notitia*, à savoir la connaissance évidente et intuitive de soi et la *cognitio*, connaissance discursive de l'âme et de ses propriétés lui permet de lever le paradoxe de la connaissance de l'âme par elle-même. Cf. *De trinitate*, X, 3, 5 et également *De Gen. ad litt.*, VII, 21, 28.

[2] Bermon E., *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, p. 190-191.

[3] Rappelons que cette unicité de l'âme correspond à la triade compénétrable *mens, notitia, amor*, image trinitaire de Dieu en l'homme. Cf. Augustin, *Confessions*, XIII, 11, 12, p. 443.

[4] « Sum enim et scio et volo : sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen disctinctio, videat qui potest ». Augustin, *Confessions*, XIII, 11, 12, p. 442-445.

sources au XIIème siècle, notamment grâce à la pensée abélardienne, c'est au siècle suivant qu'il accomplira sa maturité[1]. Le débat s'élabore dès lors en ces termes : le sujet possède-t-il une connaissance intuitive directe de lui-même qui est à l'origine de toute connaissance ou se perçoit-il à partir de la connaissance du monde qui l'entoure ? Thomas d'Aquin, fondant sa théorie de la connaissance sur celle d'Aristote, défend la seconde position, bien qu'il souhaite proposer une interprétation permettant de réintroduire la position augustinienne.

I. La connaissance de soi selon Thomas d'Aquin

Pour saisir la gnoséologie du sujet chez Thomas d'Aquin, il convient de débuter par l'exposition de sa théorie de la connaissance en général. Celle-ci repose principalement sur la conception aristotélicienne de l'âme. En effet, Aristote suppose que l'âme ne peut être le substrat unique des affections, mais qu'elle requiert la perception du corps pour parvenir à une connaissance. Ainsi, ce n'est pas seulement l'âme qui perçoit ou qui ressent, mais le composé hylémorphique :

> « Dire alors que l'âme est en colère, c'est comme si l'on prétendait que c'est l'âme tisse ou qui construit. Il est sans doute préférable, en effet, de ne pas dire que l'âme éprouve de la pitié, apprend ou pense, et de dire que c'est l'homme, par son âme »[2].

De manière similaire, Thomas d'Aquin utilise le terme de « composé » pour définir le sujet de l'action, reprenant ainsi une image du *Liber de causis* qui affirme que l'homme se situe à la limite entre la nature sensible et la nature spirituelle[3]. L'âme humaine n'est par conséquent pas le sujet, mais seulement la « racine » ou le « principe » des puissances sensibles, comme le prouve le cas de l'âme séparée[4]. Le sujet ne réside par conséquent pas selon Thomas dans un esprit incarné, mais consiste en un composé d'âme et de corps :

---

[1] Cf. Chenu M.-D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris, Vrin, 1969, p. 9-32.

[2] Aristote, *De anima,* I, 4, 408 b 12-15, p. 45.

[3] Cf. *Liber de causis*, II, prop. 22 in *La demeure de l'être, autour d'un anonyme, étude et traduction du liber de causis*, Magnard P., Boulnois O., Pinchard B., Solère J.-L. (éds.), Paris, Vrin, 1990, p. 42-43 ; Thomas d'Aquin, *Scriptum super sententiis,* III, Prologus, Moos M. F. (éd.), Paris, Lethielleux, 1933, p. 2 : « homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participet et corporales et spirituales ».

[4] Cf. Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 19, intro., trad. et notes Hedde F., Fribourg/Paris, Libraires de Saint Paul, 1912, p. 165.

> « Il est donc manifeste qu'aucune opération de la partie sensitive ne peut venir seulement de l'âme en tant qu'elle opère, mais vient du composé par l'âme, de même que l'action de chauffer vient du chaud par la chaleur. Le composé est donc ce qui voit, entend, et en général qui sent, mais par l'âme »[1].

Aristote, et Thomas d'Aquin à sa suite, précise que ce composé se connaît lui-même de la même manière que l'âme connaît les autres intelligibles, à savoir par l'intermédiaire du sensible. S'opposant ainsi au platonisme, les deux auteurs supposent que l'âme n'est connue que par la mise en œuvre de ses facultés qui dépendent à leurs tours de leur relation à l'objet, comme l'affirme Thomas d'Aquin dans la *Somme contre les Gentils* :

> « En toute puissance pouvant se replier sur son acte, il faut d'abord que l'acte de cette puissance se porte sur un objet étranger pour revenir ensuite sur soi. Si donc l'intelligence saisit qu'elle connaît, cela suppose d'abord qu'elle appréhende un objet et qu'ensuite elle appréhende son acte d'intelligence, car l'acte même d'intellection que l'intelligence contemple, est la saisie d'un objet. C'est pourquoi il faut ou remonter à l'infini ou bien s'arrêter à un premier objet de connaissance qui ne sera pas l'acte même d'intelligence mais un objet intelligible »[2].

Autrement dit, si toute connaissance trouve son origine dans un objet étranger au sujet, il en va de même pour ce qui est de la connaissance de soi[3]. Ainsi, le sujet se connaît avant tout comme sujet ressentant, jugeant, visant intentionnellement un objet extérieur à lui-même. Précisons quelque peu la position de Thomas d'Aquin. Nous avons montré que selon lui, toute connaissance débute dans la sensation que perçoit l'organe. Or, il est impossible que la réflexivité nécessaire à la connaissance de soi provienne des sens. En effet, le sens qui n'est qu'un intermédiaire entre la faculté et l'objet, est incapable de réflexivité[4]. L'œil par exemple ne peut directement se voir lui-même. Le jugement réflexif sur la sensation s'opère dans ce que Thomas d'Aquin nomme dans la prima pars de la *Somme de théologie* le sens commun :

---

[1] « Manifestum est igitur quod nulla operatio partis sensitivae potest esse anima tantum, ut operetur ; sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns et audiens, et omnia sentiens, sed per animam ». Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de anima*, q. un., art. 19, p. 306-307.

[2] Thomas d'Aquin*, Somme contre les Gentils*, III, c. 26, trad. Bernier R. et alii, Paris, Cerf, 1993, p. 447.

[3] Cf. Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 10, art. 8 ; q. 10, art. 9 ; q. 18, art. 2, ad. 7 ; *Quaestiones disputatae de anima*, q. un, art. 3, ad. 4 ; art. 16, ad. 8.

[4] Cf. Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 1, art. 9 ; *Scriptum super sententiis, II*, dist. 19, q. 1, art. 1 ; *Scriptum super sententiis*, III, dist. 23, q. 1, art. 2.

« Le sens propre perçoit du fait que l'organe matériel est modifié par l'objet sensible extérieur. Or, il est impossible qu'une chose matérielle se modifie elle-même ; mais l'une est modifiée par l'autre. Par suite, l'acte du sens propre est perçu par le sens commun »[1].

Thomas précise que ces modifications de la perception ne sont pas les objets de connaissance, mais seulement des moyens qui demandent l'intervention de l'intellect agent pour permettre la connaissance[2]. Il affirme par suite la réalité de deux facultés cognitives : l'intellect possible qui recueille les images (*phantasmata*) formées à partir des sens internes et externes, et l'intellect agent qui en abstrait la nature commune et les transforme en notions intelligibles (*species*), les unit dans un jugement et raisonne à partir d'elles[3]. Précisons que Thomas d'Aquin affirme à l'encontre d'Avicenne, qui suppose que l'Intellect agent est un principe transcendant, et d'Averroès, qui prétend que l'Intellect agent est unique pour tous les hommes, qu'il n'y a aucune nécessité à ce que cet intellect agent ne soit pas une faculté de l'âme humaine elle-même[4]. Ainsi, l'intellect possible ne peut se réaliser en acte que par le mouvement de l'intellect agent. Or, pour que ce dernier puisse opérer, il doit effectuer une modification sur les images produites par les sens.

Ceci dit, Thomas, dans la continuation de la pensée d'Augustin, affirme que l'âme humaine possède une connaissance habituelle de soi[5]. Il faut préciser d'entrée de jeu que cette connaissance n'est pas en acte, mais qu'elle est seulement une disposition. Pour que cet *habitus* se réalise, l'intellect doit intelliger en acte, ce qui lui permet d'acquérir une connaissance immédiate et intuitive de lui-même en tant que connaissant. Autrement dit, dès que l'intellect appréhende un objet extérieur, il saisit qu'il est lui-même en train de connaître cet objet et il possède par là une connaissance par son essence de lui-même. Comme l'a souligné François-

[1] Thomas d'Aquin*, Somme de théologie*, Ia, q. 87, art. 3, ad. 3, p. 761.
[2] Cf. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 84, art. 7 ; q. 85, art. 2 ; *Quaestiones disputatae de anima*, q. 4 ; Aristote, *De anima*, III, 5.
[3] Cf. Thomas d'Aquin*, Somme de théologie*, Ia, q. 84, art. 1-2.
[4] Cf. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, c. 77.
[5] Cf. Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 10, art. 8, ad. 1, p. 322 *; Somme de théologie*, Ia, q. 93, art. 7, ad. 4, p. 410. Concernant la connaissance habituelle de soi chez Thomas d'Aquin, cf. Putallaz F.-X., *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin,* Paris, Vrin, 1991 ; Salatiello G., *L'autoconscienza come riflessione originaria del soggetto su di sè in Tommaso d'Aquino*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1996 ; Busiello G., « Conoscenza abituale di sé e cognoscenza immediata dell'esistenza di Dion el pensiero di Tommaso d'Aquino », *Sapienza*, 52, 1999, p. 317-356 ; Lambert, *Self-knowledge in Thomas Aquinas : the angelic doctor on the soul's knowledge of itself*, Bloomington, Authorhouse, 2007 ; Petagine A., *Matière, corps, esprit*. *La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2014.

Xavier Putallaz, « il ne s'agit pas d'une connaissance actuelle d'ordre psychologique, mais d'une *présence ontologique* de l'âme à elle-même »[1]. Thomas d'Aquin démontre la nécessité de l'actualisation de la connaissance pour parvenir à la connaissance de soi en interprétant les propos d'Augustin. Selon lui, l'âme ne se pense pas toujours en acte, raison pour laquelle la connaissance de soi ne peut être que dispositionnelle :

> « A cet argument, on pourrait répondre par la remarque d'Augustin, à savoir que "l'esprit se souvient toujours de lui-même, toujours il a l'intelligence et l'amour de lui-même". Certains interprètent cette affirmation comme si dans l'âme il y avait toujours intelligence et amour actuels d'elle-même. Mais cette interprétation, Augustin l'exclut quand il ajoute : "L'âme ne pense pas constamment qu'elle se distingue de ce qui n'est pas elle". On voit ainsi que l'âme a toujours intelligence et amour d'elle-même non pas actuellement, mais de façon habituelle. Cependant, on pourrait dire qu'en percevant son acte, l'âme s'intellige elle-même à chaque fois qu'elle comprend quelque chose. Mais étant donné qu'elle n'est pas toujours en exercice d'intelligence, comme cela apparaît clairement chez ceux qui dorment, il faut dire que les actes, même s'ils ne demeurent pas toujours en eux-mêmes, demeurent cependant toujours dans leurs principes, à savoir dans les puissances et les habitus. C'est pourquoi Augustin dit : "Si l'âme raisonnable a été faite à l'image de Dieu en ce sens qu'elle peut à l'aide de la raison et de l'intelligence connaître et contempler Dieu c'est du jour où elle a commencé d'être que l'image de Dieu a été en elle" »[2].

Si la position de Thomas peut paraître antinomique, l'âme possédant d'une part une connaissance immédiate d'elle-même et nécessitant d'autre part la connaissance de l'objet extérieur pour s'actualiser, il faut comprendre que l'âme est effectivement connaissable de soi, mais que cette connaissance habituelle n'est pas suffisante : l'intellect possible doit être actualisé pour que l'âme puisse pleinement réaliser cette connaissance :

---

[1] Putallaz F.-X., *Conscience et connaissance de soi, de Thomas d'Aquin à Thierry de Freiberg*, Phd, Université de Fribourg, 1990, p. 127.

[2] Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 93, art. 7, ad. 4.

« L'âme est présente à elle-même comme intelligible, c'est-à-dire en tant qu'elle peut être intelligée ; elle ne s'intellige pourtant pas par elle-même, mais par son objet, comme on l'a dit »[1].

Cette théorie de la connaissance en tant que présence à soi permet ainsi à Thomas de maintenir la position augustinienne d'une possibilité de connaissance immédiate du sujet, tout en conservant la nécessité de la connaissance objective, imposée par la gnoséologie aristotélicienne, puisque « personne ne perçoit qu'il connaît, s'il ne connaît quelque chose (*aliquid*) »[2]. L'âme se connaît ainsi au final au travers de la connaissance de l'objet extérieur.

II. La connaissance de soi selon Matthieu d'Aquasparta

Matthieu d'Aquasparta offre dans ses *Questions disputées sur la foi et la connaissance*, un regard tout à fait particulier sur la question de connaissance de soi. En effet, l'élève de Bonaventure tentera à son tour de concilier la doctrine d'Augustin avec la pensée d'Aristote, d'une toute autre manière cependant que le fît Thomas d'Aquin. En effet, la théorie de l'abstraction que propose Aristote, partant du sensible jusqu'aux intelligibles, ne peut selon Matthieu d'Aquasparta rendre compte de la vérité. En effet, le sensible puisqu'il est contingent, ne peut amener à l'universalité nécessaire des principes de vérité. C'est la raison pour laquelle le Franciscain fonde la connaissance dans une théorie de l'illumination proche de celle proposée par Augustin et par Bonaventure[3].

Comme l'a montré Pasquale Mazzarella, Matthieu d'Aquasparta, comme la plupart des Franciscains à son époque, soutient la doctrine de la pluralité des formes, affirmant que la matière possède par soi une forme qui la constitue[4]. Cette doctrine soutient que l'âme possède sa forme propre, réellement différente de la forme du corps, mais tend tout de même à l'union

[1] Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 10, art. 8, ad. 4, p. 325.
[2] « Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit ». Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 10, art. 8, p. 903.
[3] Cf. Mazzarella P., *La dottrina dell'anima e della conoscenza in Matteo d'Aquasparta*, Gallarate, Gregoriana, 1969 ; Bonafede G., « La gnoseologia di Matteo d'Aquasparta », *Filosofia e cultura in Umbria tra medioevo e rinascimento, Atti del IV Convegno di Studi Umbri*, Perugia, 1967, p. 249-269 ; Putallaz F.-X., *La connaissance de soi au XIIIème siècle*, p. 13-84.
[4] Cf. Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima XIII*, q. 1, ad. 2, Gondras A.-J. (éd.), Paris, Vrin, 1961, p. 21 ; Mazzarella P., *La dottrina dell'anima,* p. 15-105.

avec le corps, en tant que forme terminative[1]. Enfin, l'union de l'âme et du corps engendre une forme nouvelle par laquelle le corps s'élève à une perfection supérieure[2].

Matthieu d'Aquasparta admet, en accord avec Bonaventure, l'existence de *species* ou de similitudes sensibles qui proviennent directement de l'objet et qui sont perçus par les sens. Toutefois, dans sa conception qui marque une différence radicale entre la nature de l'âme et du corps, ces *species* sensibles ne peuvent affecter l'âme. Cependant, lorsqu'un tel changement se produit dans l'organe, l'âme est obligée de le percevoir. Elle crée alors une *species* similaire et proportionnée, qui lui permet de connaître l'objet extérieur[3]. Ensuite, l'âme peut affiner cette *species* et par abstraction la rendre intelligible dans l'intellect possible, jusqu'à ce que l'intellect agent l'intellige finalement en acte[4]. Matthieu d'Aquasparta reprend ainsi à son compte la distinction aristotélicienne entre intellect possible et intellect agent. Il affirme surtout la possibilité d'une connaissance objective réelle puisque la *species* trouve son origine dans l'objet lui-même. Cependant, pour que le contenu de la connaissance ne reste pas contingent et vide de sens, Matthieu affirme qu'il faut fonder cette connaissance dans la lumière des principes divins qui sont immuables et nécessaires, réintroduisant ainsi la position augustinienne[5]. La lumière de la vérité divine devient par conséquent la raison formelle, la norme de vérité qui permet à l'intellect de saisir les choses dans leur essence et de fonder la certitude de la connaissance[6].

La théorie de la connaissance de soi ne diffère somme toute que peu pour Matthieu d'Aquasparta de sa théorie générale de la connaissance. En effet, bien qu'il affirme la possibilité d'une connaissance directe de l'âme par elle-même, le Franciscain soutient que dans un premier temps l'âme ne peut se connaître par elle-même, trop prise par le flot des sensations sensibles. Ce qu'elle perçoit donc en premier lieu, ce sont les réalités extérieures. Si ce point de vue semble aristotélicien, Matthieu rappelle qu'Augustin ne disait pas autre chose dans le *De trinitate*. Or, Augustin, se questionnant sur la conscience que l'âme de l'enfant éprouve d'elle-même, le formulait sous la forme interrogative :

---

[1] Ibid., p. 8-9.
[2] Ibid., p. 23-26.
[3] Cf. Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, q. III, p. 262-264 ; Mazzarella P., *La dottrina dell'anima*, p. 7 ; Beha H. M., « Matthew of Aquasparta's theory of cognition », *Franciscan Studies,* 21, 1961, p. 5-7.
[4] Cf. Bérubé C., *La connaissance de l'individuel*, p. 99.
[5] Cf. Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, q. II, p. 234.
[6] Cf. Augustin, *Confessions*, XII, 25, 35 ; *De trinitate* IX, 7, 12 ; *De vera religione*, XXXI, 58.

> « Faut-il croire qu'elle [l'âme] aussi se connaît elle-même, mais que, trop attentive aux objets des sensations corporelles qu'elle commence à ressentir avec un plaisir d'autant plus grand qu'il est plus neuf, s'il est en son pouvoir de ne pas s'ignorer, il n'est pas en son pouvoir de se penser ? Avec quelle avidité elle se porte vers les objets sensibles qui sont au-dehors »[1].

Matthieu d'Aquasparta considère ainsi la formulation d'Augustin comme une question rhétorique et affirme ainsi que les réalités extérieures distraient l'âme de la connaissance d'elle-même. Aussi, de la même manière que pour sa théorie de la connaissance générale, l'âme a besoin de la connaissance des objets extérieurs pour garantir une certaine objectivité de la connaissance de soi. En orientant ainsi son intention sur ces réalités extérieures, elle perçoit, par l'intermédiaire des phantasmes, son acte propre. De cette connaissance, elle engendre une *species* d'elle-même, ainsi que de ses facultés et de ses dispositions. Elle parvient ainsi finalement à connaître par abstraction sa propre essence[2]. Autrement dit, l'âme ne peut se connaître que lorsqu'elle actualise ses facultés, ce qui requiert l'intervention de l'objet extérieur. Ainsi, si Matthieu d'Aquasparta propose pour point de départ de sa réflexion une position qui semble commune tant à Aristote qu'à Augustin, la pensée et la terminologie dont il use par la suite marque une forte tendance aristotélicienne.

Précisons que l'âme, si elle acquiert ainsi une connaissance abstraite et générale de sa nature spirituelle, peut également entreprendre une recherche plus approfondie (*complementum*) de sa nature propre. Pour se faire, se connaissant à présent en tant qu'objet, elle jouit d'une intuition (*intuitio*) intérieure qui lui permet de se voir directement elle-même. Il ne s'agit par conséquent plus d'un processus d'abstraction discursif, mais d'une véritable saisie directe de son essence. En effet, Matthieu insiste maintes fois dans ses *Questions disputées* sur la nécessité de la proportionnalité dans le savoir. Pour qu'une connaissance soit possible, il faut qu'il y ait similitude entre l'objet de connaissance et la faculté connaissante. Or, qu'y a-t-il de plus proportionné à l'esprit que lui-même ? Ainsi, rien n'est plus connaissable

[1] Augustin, *De trinitate*, XIV, 4, 5, p. 361. Cf. également Matthieu d'Aquasparta*, Quaestiones disputatate de fide et de cognitione*, q. V, p. 304.

[2] Cf. Matthieu d'Aquasparta*, Quaestiones disputatate de fide et de cognotione*, q. V, p. 304 : « Et ideo quantum ad cognitionis initium et ad primum cognitionis actum, indiget commotione et excitatione a corporis sensibus, hoc modo dirigendo se : intendendo in ea quae per phantasmata apprehendit, percipit actuum suum ; percipiendo actum, percipit et species in se existentes, demum potentias et habitus ; tandem ipsam mentis essentiam quasi arguendo et ratiocinando apprehendit ».

selon lui que l'esprit lui-même, comme l'affirmait déjà Augustin dans le *De trinitate*[1]. L'esprit peut ainsi directement se connaître par lui-même. A cette vision directe, Matthieu rappelle la nécessité d'une illumination divine telle que la conçoivent Augustin et Bonaventure, pour que l'âme puisse juger correctement de sa nature propre[2]. En effet, comme nous l'avons déjà affirmé, tout jugement ou toute connaissance exige l'illumination (*refulgentia*) de la lumière incréée, ce qui vaut également pour la connaissance de soi[3].

En résumé, la théorie de la connaissance de soi pour Matthieu d'Aquasparta se fonde dans une nécessité de la connaissance d'un objet extérieur qui permet à l'âme l'actualisation de ses facultés, puisque, comme le soulignait Aristote, seule une réalité en acte peut être connue[4]. Grâce à la connaissance de l'objet, l'âme peut engendrer une *species* d'elle-même, également nécessaire à sa saisie. Mais si la connaissance de soi trouve son origine dans la connaissance du sensible, elle s'achève et se réalise par une connaissance directe et intuitive de l'âme, illuminée par la lumière de la vérité divine.

III. La connaissance de soi selon Pierre de Jean Olivi

Olivi développe sa pensée durant une période où les auteurs qu'ils soient Dominicains ou Franciscains, tendent ainsi à concilier pour ce qui concerne la théorie de la connaissance, la vision augustinienne avec la position réaliste aristotélicienne, à savoir une connaissance issue de la perception et qui exige l'intermédiaire de la *species*, ainsi que d'un intellect possible et d'un intellect agent. L'importance de cet aristotélisme est alors telle que certains auteurs comme Siger de Brabant vont jusqu'à soutenir la véracité de la thèse averroïste de l'unicité d'un intellect séparé pour tous les hommes[5].

---

[1] Cf. Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatate de fide et de cognotione*, q. V, p. 305 ; Augustin, *De trinitate,* XIV, 5.

[2] Cf. Augustin, *De trinitate,* XIV, 15, 24 ; Bonaventure, *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, q. 4.

[3] Concernant la théorie de l'illumination cf. Schumacher L., *Divine illumination* ; Trotmann C., *Théologie et noétique au XIIIème siècle, à la recherche d'un statut*, Paris, Vrin, 1999 ; Nagakura H., « Abstraction et illumination, une théorie de la connaissance chez Saint Bonaventure », *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale, Actes du XIe congrès international de philosophie médiévale de la SIEPM, Porto du 26 août au 31 août 2002*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 1243-1254.

[4] Cf. Aristote, *Met.*, IX, 8, 1049 b

[5] Pour plus de détails sur Siger de Brabant cf. Mandonnet P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIème siècle*, Louvain, 1911 ; De Libera A., *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996 ; Calma D., *Etudes sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Tunhout, Brepols, 2011 ; Imbach R., Putallaz F.-X., *Profession : Philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997 ; Van Steeberghen*, Maître Siger de Brabant*, Louvain, 1977.

Si la plupart des auteurs du XIIIème siècle, Thomas d'Aquin en tête, ont combattu la position averroïste, puisqu'elle ne laisse aucune possibilité de subsistance de l'âme individuelle après la mort, ce qui contrevient clairement au dogme chrétien, Olivi se méfie également de la tentative d'introduction des doctrines aristotéliciennes de manière générale. Ce n'est pas qu'il veuille combattre à tout prix Aristote et ses « *cultores* », mais plutôt qu'il veut s'inscrire dans une continuité et dans une juste lecture des textes d'Augustin[1]. Cependant, force est de constater que la position d'Aristote est soumise selon lui à de nombreux doutes. Ainsi, Olivi aborde les difficultés concernant l'acquisition de la connaissance de soi à la question LXXVI de la *Summa*, qui possède la particularité d'être intitulée sous la forme d'une remarque[2] :

> « Or, de ce qui a été dit, il est facile de voir que beaucoup ont recherché de manière laborieuse et ont étudié de façon erronée comment l'âme se connaît elle-même, le fait-elle par représentation ou par essence, et dans le premier cas par une conversion immédiate de son regard sur soi ou en dirigeant premièrement le regard sur les phantasmes, c'est-à-dire sur les espèces imaginaires qui sont reçues par l'acte des sens extérieurs »[3].

Olivi entreprend ainsi de comprendre par quel moyen une âme peut posséder la connaissance d'elle-même. Deux questions classiques pour l'époque sont ainsi synthétisées dans l'énoncé de sa question : l'âme se connaît-elle par son essence ou par abstraction ? Et

---

[1] Olivi insiste sur l'autorité d'Augustin dans ses sources, mais également sur cette volonté de continuité : « Haec dicta sunt prosequendo sententiam Augustini ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXIX, p. 166. Pour cette volonté de continuité par rapport à Augustin cf. également Bérubé C., « La connaissance intellectuelle du singulier matériel au XIIIème siècle », *Franciscan Studies*, 11, 1951, p. 189 ; Toivanen J., « Perceptual Self-Awareness in Seneca, Augustine and Olivi », *Journal of the History of Philosophy*, 51, 3, 2013, p. 373. Pour ce qui concerne l'idée selon laquelle Olivi n'est pas réfractaire à toute philosophie païenne, il faut signaler que certains chercheurs ont souligné le fait qu'Olivi reprend parfois des positions proches de celle d'Averroès, voir qu'il en fait un usage conscient, les théories de ce dernier étant moins erronnées que celles d'Aristote. Cf. Schneider Th., *Die Einheit des Menschens. Die anthropologische Formel "anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne,* Münster, Aschendorf, 1973 ; König-Pralong C., « Olivi et le formalisme ontologique. Lectures d'Aristote d'Averroès et critique d'Henri de Gand ? », *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*, p. 135-168.

[2] Pour d'autres analyses de cette question, cf. Boulnois O., *Etre et représentation, une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF, 1999 ; Putallaz F.-X., *La connaissance de soi au XIIIème siècle* ; De Libera A., *L'archéologie du sujet : L'invention du sujet moderne*, Vrin, Paris, 2015 ; Bettoni E., « I fattori della conoscenza umana secondo l'Olivi », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 47, 1955, p. 8-29.

[3] « Ex praedictis autem facile est videre quod a multis laboriose quaeritur et a quibusdam erronee pertractatur, quomodo scilicet anima sciat se ipsam, an scilicet per speciem seu per essentiam et an per immediatam reflexionem sui aspectus super se aut primo dirigendo aspectum ad phantasmata, id est, ad species imaginarias per actus sensuum exteriorum acceptas » P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXVI, p. 145.

deuxièmement, requiert-elle l'intermédiaire de la *species* pour se connaître ou peut-elle se connaître par un acte réflexif immédiat ?

a. La connaissance réflexive immédiate de l'âme

Olivi débute son analyse par l'exposé de la position aristotélicienne, s'opposant explicitement aux « *cultores Aristotelis* ». Nous nous accordons avec François-Xavier Putallaz pour affirmer qu'un des principaux auteurs visés par Olivi n'est autre que Thomas d'Aquin[1]. En effet, il faut remarquer que Siger de Brabant, qui pourrait être une des cibles de la critique d'Olivi, dans un esprit de simplification ne distinguait pas l'intellect patient et l'intellect actif, préférant parler de l'âme intellective. Or, une partie de la critique d'Olivi s'appuie précisément sur cette distinction. Si des auteurs tels que Matthieu d'Aquasparta peuvent être concernés, la critique principale d'Olivi repose sur la possibilité d'une connaissance directe de l'âme par elle-même, ce que Matthieu admet en partie. Il semble par conséquent que l'attaque s'adresse principalement à l'encontre de Thomas d'Aquin pour qui la connaissance réflexive ne peut être directe. En effet, si la connaissance de soi est comprise comme une *reditio completa*, dans le sens d'un retour complet de la *mens* sur elle-même ou d'une « union avec le principe de son propre acte »[2], Thomas définirait cette conversion immédiate comme un signe de perfection qu'il n'accorde qu'aux substances séparées[3]. A l'opposé, Olivi octroie cette perfection à l'être humain également, arguant qu'il est difficile de comprendre le livre X du *De trinitate* d'Augustin en un autre sens que celui d'une possibilité de connaissance directe de soi-même :

> « Que l'âme ne cherche donc pas à s'atteindre comme une absente, mais qu'elle s'applique à discerner sa présence ! Quelle ne cherche pas à se connaître comme si elle était une inconnue pour elle-même, mais qu'elle se distingue de ce qu'elle sait n'être pas elle ! Ce précepte qu'elle reçoit, le "Connais-toi toi-même", comment se souciera-t-elle de le mettre en pratique, si elle ne sait ce que signifient le "connais" et le "toi-même" ? Dès lors qu'elle comprend ces deux mots, c'est qu'elle se connaît aussi elle-même. Car on ne dit pas à l'âme "Connaît-toi toi-même" comme on lui dit "Connais les chérubins et les séraphins" : bien qu'ils

[1] Cf. Putallaz F.-X., *La connaissance de soi au XIIIème siècle*, p. 127-128.
[2] Suarez-Nani T., *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris, Vrin, 2002, p. 43.
[3] Cf. Idem. : « De la sorte, le motif néoplatonnicien de la *reditio completa* consacre la perfection de l'ange : "illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa" (Thomas d'Aquin, *De Ver*., q. 1, a 9) ».

soient pour nous des absents, nous croyons en eux, parce que la foi nous apprend que ce sont des puissances célestes. On ne lui prescrit pas non plus de se connaître comme on lui dirait “Connais la volonté de cet homme“ : car cette volonté ne nous est pas présente, nous n'en avons ni intuition ni l’intelligence, sinon grâce à la manifestation de signes extérieurs ; encore, ces signes, y croyons-nous plus que nous ne les comprenons ! On ne lui dit pas non plus ces paroles comme on dirait à quelqu'un “Regarde ton visage“, ce qui ne peut se faire que dans un miroir. Car notre visage lui aussi échappe à notre vue : il ne se trouve pas là ou peut se diriger notre regard. Mais lorsqu'on dit à l'âme “Connais-toi toi-même“, dès l'instant qu'elle comprend ces paroles “toi-même“, elle se connaît ; cela, pour la simple raison qu'elle est présente à elle-même »[1].

Olivi défend ainsi une position qu’il affirme provenir directement de la pensée d’Augustin, refusant tout intermédiaire à la connaissance de l’âme par elle-même et niant les distinctions introduites par Aristote au sein de l’intellect. L’âme selon Olivi se connaît par conséquent de manière immédiate par une réflexion directe sur son essence.

Mais avant de parvenir à ces conclusions, Olivi rappelle la position des aristotéliciens. Si l’on considère premièrement certains cas limites, il faut affirmer selon Aristote que tous les individus, tels que le fou ou l’enfant en bas-âge, ou des individus placés dans certaines situations, comme l’état de sommeil, ne peuvent se connaître en acte, ce qui a amené Thomas d’Aquin a affirmé une connaissance dispositionnelle de l’âme. Ainsi, la seule présence de l’âme ne semble pas suffire à la connaissance de soi :

> « Celui-ci [Aristote], constatant que l’âme de l’enfant, du fou ou du dormeur ne se connaît pas elle-même en acte, a estimé que cela serait impossible si l’âme était de soi un objet suffisant pour engendrer son espèce dans son intellect, ou si l’intellect lui-même était de soi suffisant pour connaître l’âme et pour se connaître lui-même »[2].

Olivi complète alors l’argument en montrant la nécessité pour les aristotéliciens d’un intellect agent qui abstrait les *species* intelligibles à partir des phantasmes.

---

[1] Augustin, *De trinitate*, X, 9, 12, p. 145.

[2] « Qui videns animam infantis ac dementis et dormientis nescire actu se ipsam, aestimavit hoc esse impossibile, si anima esset ex se obiectum sufficiens gignere suam speciem in suo intellectu, aut si ipse intellectus esset ex se sufficiens scire ipsam et se ipsum ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXVI, p. 145.

« Selon les adorateurs d'Aristote, notre intellect possible n'est pas de soi intelligible. Aussi, les espèces intelligibles sont-elles abstraites de celui-ci par des espèces de l'imagination grâce à la lumière qui lui est conjointe et qu'ils appellent l'intellect agent. Et par ces espèces ainsi abstraites, l'intellect possible saisit premièrement les choses sensibles, puis en raisonnant, il recherche quelle est la nature du principe, du sujet et du suppôt de cet acte et il trouve ainsi en raisonnant, que ce principe et ce sujet est simple, incorporel et qu'il est le principe formel de la vie. Et c'est de cette manière que l'âme parvient à une connaissance de soi »[1].

De même qu'Aristote proposait un panorama des positions de ses prédécesseurs dans ses ouvrages, Olivi rappelle ensuite les différentes positions qui eurent cours à propos de la nature de l'esprit[2]. Il souligne que beaucoup de penseurs, faisant sans doute référence aux Présocratiques et à Platon, se sont trompés à ce propos :

« Certains ont cru qu'il était de nature ignée ou qu'il est un autre corps, d'autres pensèrent qu'il était une forme corporelle étendue et mortelle, tandis que selon d'autres il n'était pas la forme du corps, mais seulement un moteur lié au corps par punition »[3].

Or, une telle diversité d'opinions apporte une preuve supplémentaire selon les aristotéliciens que l'âme ne peut se connaître elle-même directement en voyant sa propre

[1] « Secundum istos noster intellectus possibilis non est ex se intelligibilis, etiam sibi ipsi, per lucem tamen sibi annexam, quam vocant intellectum agentem, abstrahuntur species intelligibiles a speciebus imaginariis. Et per illas sic abtractas intelligit primo res sensibiles ac deinde ratiocinando investigat naturam principii ac subjecti et suppositi huius actus, invenitque sic ratiocinando quod illum principum et subjectum est simplex et incorporeum et formale principium vitae. Et hoc modo anima pervenit in notitiam sui ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXVI, p. 145. Cf. aussi Thomas d'Aquin, *Commentaire du De anima*, II, 6 : « Et ideo oportet quod in cognitione anime procedamus ab hiis quod sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intellegibiles, per quas intellectus intelligit se ipsum, ut scilicet per obiecta cognoscamus actus et per actus potencias, et per potencias essentiam animae » et Thomas d'Aquin. *Quaestiones disputate De anima*, art. 16, ad. 8 : « Ad octavum, dicendum quod intellectus possibilis noster intelligit seipsum non directe apprehendendo essentiam suam, sed per speciem a phatasmatibus acceptam. Unde philosophus dicit in III De anima quod intellectus possibilis est intelligibilis sicut et alia ».

[2] Concernant les diverses positions évoquées ici cf. Aristote, *De Anima*, I, 2, 405a25 et suiv., où Aristote rappelle les différentes positions de ses prédécesseurs, par exemple la position de Démocrite et de Leucippe qui considère que l'âme est ignée. La dernière position proposée ici semble être celle de Platon qui soutient que le corps est une prison, comme on peut le lire dans le *Cratyle* 400c-d.

[3] « Quidam crediderunt eam esse ignem vel aliud corpus, quidam vero esse formam corpoream et extensam et mortalem, quidam vero non esse formam corporis, sed tantum motorem corpori poenaliter alligatum ». P. J. Olivi, Summa, q. LXXVI, p. 146.

essence, ce qui renforce l'hypothèse de la nécessité des *species*. Dans le cas contraire, si l'âme pouvait se connaître directement elle-même, tous s'accorderaient ainsi sur sa nature.

Une fois ces thèses rappelées, Olivi énonce sa propre position : il est faux de dire que l'âme requiert l'intermédiaire des *species* ou de tout autre moyen pour se connaître. Deux raisons vont montrer avec clarté l'erreur des aristotéliciens[1]. Elles résident toutes deux dans l'analyse de la connaissance que possède l'âme d'elle-même.

Avant de détailler la théorie olivienne de la connaissance de soi, il convient de rappeler en quelques mots la position d'Olivi sur la nature de l'âme[2]. Celle-ci diffère absolument de celle du corps, comme le souligne également Augustin, ce qui lui permet de se comprendre comme une entité particulière, différente des autres réalités. Cette différence spécifique ne consiste pas seulement dans les actes rationnels et volitifs, mais aussi dans les actes appétitifs, non pas en eux-mêmes, mais du fait qu'ils sont perçus par un individu qui se sent posséder ces facultés :

> « Pourtant l'esprit sait bien qu'il diffère de tout être non vivant et de toute nature qui ne peut d'aucune manière posséder en elle les actes d'appréhension, de désir et de mouvement que lui-même se sent posséder »[3].

Les facultés inférieures sont par là tout aussi essentielles que les facultés supérieures de l'âme. En effet, pour Olivi, c'est par l'âme sensitive que s'établit l'union de l'âme et du corps. Selon lui, l'homme possède une colligantia naturalis, une structure d'interdépendance qui permet à l'âme sensitive de se réaliser à travers le corps[4]. Alain Boureau définit cette union naturelle des puissances comme une « restructuration de l'anthropologie autour de l'âme sensitive, qui devient l'agent central du système cognitif, en charge de la distribution des

---

[1] « Ut igitur ex praedictis faciliter videas veritatem, ipsam ab huiusmodi erroribus quasi lucem a nebulis segregando », P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXVI, p. 146.

[2] Pour plus de détails à ce propos, cf. Perler D., *Théorie de l'intentionnalité au Moyen-Age* ; Id., *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* ; Pasnau R., *Theories of Cognition in the Middle-Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; Toivanen J., *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*, Leiden/Boston, Brill, 2013 ; Id., *Animal consciousness, Peter Olivi on cognitive functions of the sensitive soul*, Jyväskylä , Jyväskylä University Printing House, 2009 ; Brower-Toland S., « Olivi on Consciousness and Self-Knowledge : The Phenomenology, Metaphysics, and Epistemology of Mind's Reflexivity », *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 1, 2013, p. 136-171.

[3] « Bene tamen scit se differre ab omni non vivo et ab omni natura quae nullo modo potest in se habere actus apprehensivos et appetitivos et motivos quos ipsa se sentit habere ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXVI, p. 146.

[4] Depuis Bonaventure, cette *colligantia potentiarum* semble devenir une position prépondérante pour l'école franciscaine. Cf. Muller J.-P., « Colligantia naturalis, La psychologie humaine d'après saint Bonaventure et son école », *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du Premier Congrès* Internationale de Philosophie Médiévale, Louvain/Paris, 1960, p. 495-503.

activités de connaissance, capable de s'orienter vers les puissances inférieures ou vers les puissances supérieures par la via colligantiae (la méthode de la dynamique associative des diverses puissances en l'âme humaine) »[1]. Ainsi, la solution de la colligentia potentiarum permet de montrer que la composition de la forme corporelle et de la forme spirituelle, – elle-même divisée entre la partie sensitive et la partie intellective –, constituent une entité totale qui se trouve être la forme humaine, comme le montre la question XLVIII du Traité des démons :

> « [Certains] disent en effet que la même nature formelle peut se composer en divers étants et diverses matières avec les formes de diverses espèces pour constituer une troisième nature, comme, en tout cas, les formes corporelles du corps humain, la forme d'une partie de l'âme sensitive et la forme intellective achèvent une forme totale de l'homme ; ainsi, toute la connexion de ces formes, prise dans son ensemble, peut être dite forme humaine »[2].

Autrement dit, afin de conserver une unité du composé humain, Olivi refuse l'idée pourtant répandue alors chez les Franciscains d'une pluralité des formes au sein de laquelle chaque forme inférieure sert de matière à la forme supérieure[3]. Pour Olivi, l'âme est une et liée au corps de manière substantielle grâce aux facultés inférieures qui trouvent leur racine dans une matière spirituelle :

> « Des deux côtés [à savoir dans le rapport entre l'âme et la matière corporelle et dans le rapport entre l'âme et ses facultés dans la matière spirituelle], l'identité provient de la cause de la matière par laquelle, à partir de l'impression produite directement dans le corps, un effet est engendré dans l'âme, et si la première impression est produite dans le corps, un certain mouvement s'ensuit dans l'âme »[4].

---

[1] Boureau A., « Les cinq sens dans l'anthropologie cognitive franciscaine », *Micrologus*, 10, 002, p. 291.

[2] « Dicunt enim [quidam] quod eadem natura formalis potest in diversis entibus et materiis cum formis diversarum specierum ad constituendam tertiam naturam componi, sicut utique formae corporales corporis humani et forma partis animae sensitivae et forma intellectivae complent unam totalem formam humanis, unde tota connexio ipsarum in simul sumpta potest dici forma humana ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 202-203

[3] Cf. à ce propos Schneider Th., *Die Einheit des Menschens,* p. 227-232.

[4] « Ubitroque autem est identitas materiae causa quare ad impressionem directe factam in corpore sequatur aliquis effectus in anima, acsi prima impressio facta in corpus esset quaedam motio ipsius animae ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVXXII, p. 34-35.

Ce rapport entre l'âme et le corps étant explicité, nous pouvons mieux saisir comment l'âme possède une connaissance d'elle-même selon Olivi. Efrem Bettoni lorsqu'il explique cette connaissance de l'âme possède d'elle-même souligne avec raison l'insistance d'Olivi sur le vocabulaire sensitif : « En premier et avec une plus grande immédiateté que pour son propre corps, l'âme perçoit et a conscience de l'activité sensible, par laquelle elle prend possession du corps : elle sent le corps, seulement en tant qu'elle se sent sentir le corps. C'est la preuve que le principe sensitif est inhérent à l'âme sur un mode plus intime et plus naturel que ne le possède le corps »[1]. La connaissance de soi consiste ainsi dans un rapport entre le corps et l'âme, qui s'apparente à la sensation : l'âme ressent qu'elle est un sujet de manière directe et interne grâce à l'effet engendré en elle par les sensations corporelles et par les facultés inférieures. Il faut bien saisir l'opposition radicale qu'Olivi met en place ici par rapport à la position aristotélicienne. Si le rapport à l'activité sensible est conservé afin de garantir une connaissance objective réelle, l'origine de la connaissance n'est aucunement l'objet, mais l'âme elle-même.

Bien plus, si elle est capable de se percevoir en train de percevoir, elle peut également de s'affirmer directement en tant que sujet. En effet, quoique l'âme forme une unité, la partie supérieure de l'âme est, selon Olivi, la racine de la subsistance de l'homme et, en réalisant une synthèse avec les actes sensibles, seule cette partie supérieure est capable de s'affirmer avec certitude et même de sentir qu'elle est le sujet de ses actes. Elle peut alors s'affirmer en tant que « Je ». Par conséquent, prétendre que la partie sensitive, comme le pensaient les commentateurs arabes, n'est pas enracinée dans la partie intellective, est hérétique et faux. C'est l'évidence du sens intime qui en fournit en premier lieu la preuve, comme le soutient le propos avancé dans la question LI de la Summa :

> « Premièrement, il en va contre notre expérience intime et la plus certaine, par laquelle nous sentons en nous que la sensitive est maintenue, conduite et dirigée par la partie supérieure en tant que quelque chose d'intimement implanté dans sa nature ; [la sensitive] sent à tel point qu'elle est implantée dans la racine de notre partie supérieure, qui est la racine de notre subsistance, que la partie supérieure elle-même le sent de manière intime et affirme que les actes de la sensitive sont siens. Ainsi, [la partie supérieure] dit : "C'est moi qui comprend,

[1] « Prima e con maggior immediatezza del corpo proprio, l'anima avverte ed ha coscienza dell'attività sensibile, con cui essa prende possesso del corpo : sente il corpo, solo in quanto sente di sentire il corpo. E' la prova che il principio sensitivo inerisce all'anima in un modo più intimo e più naturale che non il corpo ». Bettoni, E. Le dottrine filosofische, p. 363.

qui voit ou qui mange“ ; et en tout cas, elle ne peut le dire si ce n'est par la puissance intellective, puisqu'aucune autre puissance ne peut appréhender l'un et l'autre actes si ce n'est elle. Mais s'ils examinent rapidement ses divers opérations et passions, il deviendra très évident que [la partie sensitive] est enracinée dans la partie supérieure »[1].

Par conséquent, tous les actes posés par le sujet, même ceux qui découlent de la partie sensitive de l'âme, comme le fait de manger, trouvent leur fondement dans la partie supérieure de l'âme. En effet, seule la partie intellective est capable de comprendre et d'affirmer que ce qui est en train de manger, c'est l'individu lui-même. Autrement dit, l'âme humaine diffère par nature de la matière, mais forme une unité substantielle avec le corps. Cette âme est une, mais se réalise au travers de plusieurs facultés, les parties supérieures étant la racine qui permet au sujet de s'affirmer en tant que tel et de percevoir les changements de la partie sensitive de façon presque sensible. L'analyse de la nature de l'âme selon Olivi, nous permet ainsi de saisir que la connaissance de soi peut se réaliser de manière intime et directe, au travers de la sensation que l'âme éprouve d'elle-même et de ses actes. Il convient de comprendre correctement ce qu'entend ici Olivi par cette théorie de la connaissance de soi afin de ne pas retomber dans une gnoséologie aristotélicienne : malgré la *colligantia potentiarum*, la perception que l'âme éprouve d'elle-même et de ses facultés ne réclame pas l'existence des objets extérieurs, mais se réalise en trouvant son terme dans l'objet. Derechef, l'objet n'est donc que la cause terminative de la connaissance.

Pour illustrer sa position, Olivi propose à la question LXXIII de la *Summa* une expérience de pensée, qui n'est pas sans rappeler celle de l'homme volant d'Avicenne : imaginons un homme qui existe avant la création. Celui-ci n'a évidemment rien sur quoi porter son regard. Toutefois, cela n'implique pas pour autant que le fait de regarder ne soit pas réel. En effet, cet homme ressent qu'il possède la vision et qu'il peut porter son intention sur quelque

[1] « Primum etiam est contra experimentum intimum et certissimum quo intra nos sentimus sensitivam teneri et regi et dirigi a parte superiori tanquam aliquid in sua natura intime plantatum ; in tantumque sentitur esse plantata in radice superioris partis nostrae quod radix nostrae subsistentiae, ipsa scilicet pars superior sentit intime et dicit actus sensitivae esse suos. Unde dicit : ego qui intelligo video vel comedo ; et utique non potest dicere nisi per potentiam intellectivam, quia nulla alia potentia potest apprehendere utrosque actus nisi ipsa. Si autem diligenter inspiciantur mutuae operationes et passiones earum, evidentissimum erit ipsam esse radicatam in parte superiori ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LI, p. 122.

chose, mais cette vision ne peut se réaliser parfaitement en trouvant son terme sur un objet extérieur[1] :

> « Par exemple, prenons un homme seul avec les yeux ouverts qui existe avant toute créature. Par tout ce qu'il collecte, il s'efforcerait (intendere)par ses yeux de voir, comme s'il existait des choses visibles au dehors : on constate que sa visée (aspectus) n'aurait pas alors de terme et ne porterait pas de manière déterminée sur un quelconque objet extrinsèque. Et si peu après, toutes les choses extérieures étaient alors créées, la première visée des yeux serait déterminée par cet objet extérieur »[2].

Jouant sur le vocabulaire de la vision et de l'intention, Olivi montre ainsi que l'existence des choses extérieures n'est pas nécessaire pour que le regard ait lieu. L'intention du sujet suffit, ce qui contrevient aux prémisses aristotéliciennes. En effet, en premier lieu, l'affirmation selon laquelle l'homme ne connaît son esprit que par l'entremise de la connaissance des réalités extérieures, nie l'évidence augustinienne de la perception réflexive immédiate du sujet. Ainsi, Olivi affirme dans son *Impugnatio*, non seulement que cette théorie n'est pas exempte de doutes, mais surtout qu'elle ne peut en aucune façon conduire à la certitude du sujet :

> « Or, si quelqu'un examinait bien ce mode, il trouverait que non seulement il contient quelques incertitudes, mais également que jamais par cette voie nous ne pouvons être certain que nous existons, que nous vivons et que nous comprenons. Il convient en effet que nous soyons certains que ces actes persistent par quelques puissances et qu'ils sont dans un certain sujet »[3].

---

[1] Olivi précise d'ailleurs que tout regard porte nécessairement sur quelque chose et ne peut trouver son terme dans le néant : « Omnis aspectus ad oblectum directus terminatur necessario in aliquo, non enim potest aspicere nihil nec terminari in nihilo ». P. J. Olivi, Summa, q. LXXIV, p. 115.

[2] « Ut verbi gratia, detur quod solus homo apertis oculis esset ante omnia creatus et sic toto collatu niteretur per oculos intendere ad videndum acsi essent visibilia extra : constat quod tunc aspectus eius non terminaretur nec determinate ferretur in aliquod extrinsecum obiectum, et si paulo post omnia exteriora sicut nunc sunt crearentur, eo ipso primus aspectus oculi determinaretur ad obiecta exteriora » P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXIII, p. 69.

[3] « Si quis autem bene inspexerit istum modum, reperiet quod non solum potest in eo contingere aliqua dubietas, sed etiam quod nunquam per hanc viam possemus esse certi nos esse et nos vivere et intelligere, licet enim certi simus quod illi actus manant ab aliqua potentia, et sunt in aliquo subiecto ». P. J. Olivi, *Impugnatio quorundam articulorum Arnaldi Galliardi, art. 19*, Piron S. (éd.), *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien,* p. 457.

Tout au plus, par ce mode d'introspection qui suppose la connaissance de l'objet, nous pouvons déduire qu'il existe quelque chose qui pense, mais pas que ce quelque chose coïncide avec le moi, comme le montre la question LXXVI de la *Summa* :

> « A partir de ceci, les auteurs qui soutiennent cette position disent que nous avons recours à notre réflexion et celle de la nature de la puissance intellective par son acte, et à l'acte de réflexion par la connaissance des objets. En effet, en raisonnant, nous supposons que ces actes par lesquels nous connaissons les objets subsistent par une certaine puissance et substance : et ils sont en un quelconque sujet, et ainsi par ce mode, nous saisissons que nous avons une certaine puissance par laquelle ils persistent »[1].

En second lieu, il serait faux de fonder un savoir sur des espèces intelligibles qui tiennent plus de l'imagination que de la raison. Si un savoir doit être fondé, il doit reposer sur un principe indubitable, ce dont les phantasmes ne peuvent tenir lieu :

> « Ce raisonnement ne commence d'aucune façon par des espèces de l'imagination, sauf lorsqu'il procède de façon fausse et bestiale, de sorte qu'il consiste alors davantage en une estimation de l'imagination qu'en un raisonnement intellectuel. Donc, il commence premièrement par ces principes que l'âme connaît d'elle-même par le premier mode de connaissance comme étant premiers, infaillibles et indubitables, et elle tient, par exemple, qu'elle est elle-même une chose vivante, principe et sujet de tous les actes que nous avons cités »[2].

L'intellect agent ne peut par conséquent être le fondement assuré de la connaissance de soi[3]. Ainsi, puisque non seulement les espèces intelligibles empêchent l'âme de se connaître

[1] « Unde et auctores huius positionis dicunt quod nos devenimus in cognitionem nostrae et naturae potentiae intellectivae per actus eius, et in cognitione actuum per cognitionem objectorum. Conjicimus enim ratiocinando quod actus illi quibus objecta cognoscimus manant ab aliqua potentia et substantia : et sunt in aliquo subjecto, et sic per hunc modum deprehendimus nos habere aliquam potentiam a qua manant ». P. J. Olivi, *Impugnatio*, p. 457.

[2] « Ista autem ratiocinatio nequaquam incipit a speciebus imaginariis, nisi cum est falsa et bestialis, ita quod potius est imaginatio quam intellectualis ratiocinatio. Incipit ergo primo ab iis quae per primum modum sciendi tanquam prima et infaillibilia principia de se novit et tenet, puta, quod ipsa est res viva et principium et subiectum omnium actuum praedictorum ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXVI, p. 147.

[3] Dans d'autres questions également, Olivi infirme la nécessité du recours aux espèces intelligibles, montrant que ces intermédiaires ne feraient au contraire que voiler la connaissance réelle de l'objet. Si tel était le cas, l'intellect n'aurait dès lors plus un accès épistémique direct à l'objet, mais serait seulement en lien avec sa représentation : « Si aliquid aliud interponeretur inter aspectum potentiae et ipsum objectum, illud potius velaret rem et impediret eam praesentialiter aspici in se ipsa quam ad hoc adiuvaret ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVIII, p. 469. Et ailleurs : « Aut aspectus sic intendet in speciem quod non transeat ultra ad aspiciendum obiectum aut sic quod transeat ultra.

elle-même directement, mais qui plus est, puisqu'elles sont contraires à la foi et à l'existence de notre liberté, Olivi les exclut ainsi de sa théorie de la connaissance.[1] Il rejette par la même occasion la distinction entre intellect agent et intellect passif. Nous avons montré dans le chapitre précédent qu'Olivi refuse également la théorie de l'illumination et de l'exemplarité des idées divines qu'avaient défendue Augustin et Bonaventure. Au final, le Franciscain d'Oc admet seulement la possibilité de *species memoriales*, lorsqu'il s'agit de se souvenir d'un objet absent[2]. Ainsi, tous les intermédiaires dans la théorie de la connaissance étant supprimés, il faut conclure avec évidence que l'âme se connaît de manière directe et qu'elle n'est en aucune manière dépendante de la connaissance des objets extérieurs :

> « Dans chaque état, à savoir celui de gloire, d'innocence, de grâce ou de peine, nos esprits peuvent se retourner de manière immédiate sur eux-mêmes sans l'aide de quelconques phantasmes »[3].

Olivi conclut cette position gnoséologique développée au long de la question LXXVI de la *Summa* en se rapportant à nouveau à l'autorité d'Augustin : l'âme sait qu'elle existe, et ce de manière certaine et directe, puisqu'elle est à la fois le connaissant et le connu, comme il est affirmé au livre IX du *De trinitate* :

> « Il faut tenir pour certain que toute chose ce que nous connaissons co-engendre en nous la connaissance que nous avons d'elle ; en effet, la connaissance provient à la fois de ce qui connaît et de ce qui est connu. C'est pourquoi l'esprit,

---

Si primo modo, ergo res non videbitur in se, sed solum videbitur eius imago acsi esset ipsa res ». Ibid., q. LXXIV, p. 123.

[1] Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 365 : « Ad vicesimum dicendum quod minor est simpliciter falsa. Secundum omnem enim statum, scilicet gloriae, innocentiae, gratiae et poenae possunt mentis nostrae reflecti immediate super se absque adiutorio alicuius phantasmatis, immo potius ad hoc phantsmata eas impediunt quam iuvent, sicut in quaestione an anima possit se intelligere per se et immediate plenius habet tangi. Ne curo si Aristoteles et eius sequaces contrarium dicant, quia sicut ibi plenius ostendetur, hoc non solum nobis aufert libertatem, sed etiam multa alia nostrae fidei contraria in se includit ».

[2] « Dico quod actus cognitivus efficiuntur a potentia, non tamen per solam nudam essentiam eius, immo in omnibus exigitur actualis aspectus super objectum actualiter terminatus. […] Et ideo, quand ores exterio per se non obicitur aspectui, oportet quid loco rei obiciatur aspectui aliqua species memorialis, quae non est principium actus cognitivi nisi solum per modum obiecti terminativi et repraesentativi » P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXIV, p. 113 ; « Primo scilicet, quod vice obiectorum absentium est species memorialis necessaria, et quod haec respectu actus intellective est intellectualis et in memoria intellectuali; quamvis aliqua species memoriae sensua1is sit praeter hoc ibi necessaria respectu sensibilium ». Ibid., p. 114. Cf. également Perler D., *Théorie de l'intentionnalité*, p. 73-74 ; Bettoni E*., Le dottrine filosofische,* note 84, p. 493 ; Putallaz F.-X., *La connaissance de soi au XIIIème siècle*, p. 119-121.

[3] « Secundum omnem statum, scilicet gloriae, innocentiae, gratiae et poenae, possunt mentes nostrae reflecti immediate super se absque adiutorio alicuius phantasmatis ». P. J. Olivi, Summa, q. LVII, p. 365.

lorsqu'il se connaît lui-même, est le seul principe de sa connaissance, puisqu'il est à la fois le connaissant et le connu[1]. Ainsi, comme il se connaît, il engendre une connaissance de soi qui est égale à lui-même, car il ne se connaît pas moins que sa connaissance, non seulement parce que c'est lui-même qui connaît[2], mais aussi parce qu'il se connaît lui-même, comme nous l'avons affirmé plus haut »[3].

Remarquons qu'en deux endroits Olivi ne cite pas une partie du texte d'Augustin. Le premier passage manquant apporte toutefois un complément d'intérêt, puisqu'il précise : « Or, même avant de se connaître, elle était susceptible de se connaître elle-même ; mais cette connaissance de soi n'était pas en elle, tant qu'elle ne se connaissait pas elle-même ». Augustin semble ainsi indiquer que l'âme ne se connaît pas toujours en acte. Cette omission indique peut-être qu'Olivi considère que l'âme possède toujours une connaissance actuelle de soi, en tant que présence à soi. Bien qu'Olivi ne précise pas sa position, celle-ci coïnciderait avec sa pensée sur la liberté. En effet, l'âme étant créée libre et la connaissance de soi étant une condition nécessaire pour la liberté, il est impossible que l'âme ne possède pas cette connaissance d'elle-même. Quoiqu'il en soit, l'identité entre connaissant et connu rend impossible l'intervention d'un intermédiaire dans la connaissance de soi.

Relevons enfin que cette affirmation de l'identité entre le connaissant et le connu se trouve *verbatim* dans le *Liber de causis* :

> « (110) Il en est ainsi parce que le pensant et le pensé sont ensemble ; comme l'intelligence est le pensant et le pensé, alors sans aucun doute elle voit son essence. […] (126) Et cela ne peut être, sinon parce que le connaissant et le connu sont une chose une, parce que la connaissance de qui connaît sa propre essence vient de lui-même et va vers lui : vient de lui-même car il est le connaissant et va vers lui car il est le connu. (127) La raison en est la suivante :

[1] Un passage du texte original fait ici défaut : « Erat autem sibi ipsa nobiscilis, et antequam se nosset ; sed notitia sui non erat in ea, cum se ipsa non noverat ». Augustin, *De trinitate*, IX, 12, 18, p. 109.

[2] Là aussi, nous rencontrons une légère modification du texte d'Augustin qui dit : « quia non minus se novit quam est, nec alterius essentiae est notita ejus, non solum quia ipsa novit, sed etiam quia se ipsam », « car elle ne se connaît pas moins qu'elle n'est et sa connaissance n'est pas celle d'une autre essence, non seulement puisqu'elle-même connaît, mais aussi parce qu'elle se connaît ». Idem.

[3] « Liquido tenendum est quod omnis res quamcunque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui ; ab utroque enim notitia paritur, scilicet, a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae, quia cognitum et cognitor ipsa est. Cum ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit, quia non minus se novent quam est notitia eius, non solum quia ipsa novit, sed etiam quia se ipsam, sicut supra diximus ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXVI, p. 148.

étant donné que la connaissance est science du connaissant, et que le connaissant connaît sa propre essence, alors son opération est de revenir vers sa propre essence ; sa substance fait donc retour à son essence »[1].

Olivi, ne cite que rarement le *Liber de causis* et, comme l'a montré Sylvain Piron, c'est toujours pour le réfuter[2]. Il semble par conséquent qu'Olivi ne relève pas ici cette source, faisant d'Augustin la seule autorité qui prouve que l'identité entre le connaissant et le connu en l'âme supprime la nécessité d'intermédiaires dans la connaissance de soi. Nous avons ainsi répondu à la première interrogation que formulait l'énoncé de la question LXXVI : l'âme se connaît par une réflexivité directe sur elle-même.

b. La connaissance expérimentale de soi

Puisque l'intellect agent – et *a fortiori* la connaissance des objets extérieurs – n'est pas la source de la connaissance de soi, il reste encore à définir ce qui assure la validité de cette réflexivité. Nous avons souligné qu'Olivi s'accorde avec l'évêque d'Hippone pour dire que le sujet possède une connaissance directe de lui-même. Toutefois, Olivi en définissant la connaissance de soi, dépasse la pensée d'Augustin ou plus exactement désire en livrer une juste lecture par rapport aux interprétations que défendent les représentants de l'augustinisme médiéval[3]. En effet, si nous reprenons les œuvres d'Augustin, nous constatons que celui-ci affirme que la compréhension que le sujet possède de lui-même consiste en une connaissance rationnelle : le sujet sait qu'il existe. Ainsi, Augustin affirme dans le *De trinitate* que le sujet

[1] *La demeure de l'être,* p. 59-63.

[2] Dans la *Summa*, seules deux occurrences apparaissent, à la q. XVI, p. 300 et à la q. XLIX, p. 26. Jansen B. dans l'apparât critique, puis Piron S., dans « Olivi et les averroïstes », p. 288-289, ont toutefois relevé l'influence du *Liber de causis* dans la critique qu'Olivi entreprend dans ses questions portant sur la connaissance de Dieu.

[3] De Libera affirme que la notion de sujet moderne ne peut encore être présente chez Augustin : « On le voit : il ne manque qu'une chose au "sujet augustinien" pour être vraiment moderne. Il a les actes – et quels actes ! aimer, connaître –, il *se définit d'agir, et n'est considéré qu'en tant qu'il agit*, c'est-à-dire *s*'aime et *se* connaît. Il ne lui manque que…d'*être sujet* ». De Libera A., *L'invention du sujet moderne*, p. 267-268. Nous nous accordons avec C. Bérubé qui affirme : « Nous inclinons à penser que ces critiques sur le relâchement de ses confrères et ses critiques vigoureuses de la théorie de l'illumination comme contenant l'erreur théologique de la vision de Dieu dès cette vie et l'erreur philosophique du scepticisme, ne furent pas étrangères à l'hostilité de ses confrères. Il expliquait l'origine de la théorie de l'illumination par une lecture superficielle des textes de Saint Augustin contre ses intentions véritables. […] Ses arguments visent d'abord Henri de Gand, mais aussi saint Bonaventure et les maîtres franciscains qui se font les défenseurs irréductibles de ces doctrines tout en les accommodant chacun à sa manière ». Bérubé C., *De l'homme à Dieu, selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Rome, Collegio S. Lorenzo da Brindisi, 1983, p. 10.

sait (*scio*) qu'il sait qu'il vit[1]. Cette connaissance ne s'apparente pas à une représentation sensible, puisque les sens extérieurs peuvent être l'objet d'erreurs et de tromperie[2]. Il faut donc que cette connaissance de soi, que nous pourrions apparenter à une *reditio completa*, soit fondée dans un savoir de type discursif :

> « C'est par une science intime (*intima scientia*) que nous savons que nous vivons, si bien qu'un philosophe de l'Académie ne peut plus même objecter : "Peut être dors-tu sans le savoir et, ce que tu vois, est-ce en songe que tu le vois". Qui ne sait en effet que les choses vues en songe sont très semblables aux choses vues à l'état de veille ? Mais celui qui, de science certaine, sait qu'il vit ne dit pas, fort de cette science : "Je sais que je suis éveillé", mais bien "je sais que je vis" : qu'il dorme donc ou qu'il soit éveillé, il vit »[3].

Augustin multiplie les occurrences de cette *intima scientia*, soulignant ainsi le caractère rationnel qui fonde la certitude de cette connaissance fondamentale. Or, il faut constater qu'Olivi opère ici un glissement lexical par rapport au texte d'Augustin et que le Franciscain modifie ainsi le mode d'appréhension que le sujet possède de lui-même[4]. Ainsi, si pour les deux auteurs la perception de soi est primordiale, le mode de perception, lui, semble différer. En effet, comme nous l'avions suggéré plus haut, selon Olivi, la réalité du sens interne est appréhendée sous le mode de l'expérience (*quasi experimentaliter).* La connaissance réflexive de l'âme

---

[1] Augustin, *De trinitate*, XV, 12, 21, p. 480-481 : « Celui qui dit : "je sais que je vis" dit qu'il sait une première chose. Qu'il dise à partir de là : "Je sais que je sais que je vis", et en voilà deux. Et le fait qu'il sache ces deux choses en fait connaître une troisième. Et l'on peut leur ajouter de la sorte une quatrième, une cinquième et un nombre innombrable d'autres choses, et cela ne serait pas encore assez », « Qui enim dicit, Scio me vivere, unum aliquid scire se dicit : proinde si dicat, scio me scire me vivere ; duo sunt jam ; hoc vero quod scit haec duo, tertium scire est : sic potest addere et quartum, et quintum, et innumerabilia, si sufficiat ».

[2] Cf. Bermon E., *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, p. 191 : « L'affirmation initiale selon laquelle l'esprit se connaît lui-même a donc permis de montrer comment la connaissance de soi est en fait le modèle même de toute représentation compréhensive. Comme telle, elle doit être opposée à la représentation sensible, caractérisée intrinsèquement par la possibilité d'être objectivement fausse ».

[3] Augustin, *De trinitate*, XV, 12, 21, p. 478-479. : « Intima scientia est qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem Academicus dicere potest : fortasse dormis, et nescis, et in somnis vides. Visa quippe somniantum simillima esse visis vigilantium quis ignorat ? Sed qui certus est de vitae suae scientia, non in ea dicit, Scio me vigilare, sed Scio me vivere : sive ergo dormiat, sive vigilet, vivit ».

[4] Il faut relever que ce changement de vocabulaire s'effectue également par rapport à Bonaventure. Si le maître affirmait dans l'*Itinerarium* que l'esprit est capable de porter son regard sur soi-même et en soi, cet aspect était la prérogative du *spiritus*, la *mens* portant son regard sur le transcendant : « Secundum hunc triplicem progressum mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas ; alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus ; tertius supra se, secundum quem dicitur mens ». Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, intro., trad. et notes Duméry H., Paris, Vrin, 2001, p. 30. Olivi prétend au contraire que c'est la *mens* qui effectue cette conversion directement sur soi.

s'apparente ainsi à l'ordre sensoriel. Elle est *quasi tactualis*[1]. Olivi veut signifier par cette image d'une connaissance quasi empirique de l'âme par elle-même que, de même que les sens possèdent une certitude dont on ne peut douter, de même l'âme possède une certitude d'être le sujet de ses actes qui est indubitable.

i. Le toucher

Nous voulons ouvrir ici une parenthèse nécessaire à la compréhension de cette analogie avec le toucher qu'utilise Olivi pour parler de la connaissance de soi[2]. En effet, il peut paraître étonnant qu'Olivi, alors qu'il avait premièrement affirmé que la connaissance de soi ne pouvait découler du sensible, affirme finalement que la perception de soi appartient à un ordre qui s'apparente à celui du toucher. Il faut premièrement relever que le toucher est le seul sens qui permette de connaître à la fois l'objet extérieur qui provoque la sensation et l'impression sensible qui y correspond. Le toucher devient en ce deuxième cas un sens similaire au sens interne, comme le relève la question LXI de la *Summa*. En effet, il est capable de juger directement du ressenti et il semble en cela être la racine même de tous les autres sens particuliers[3] :

> « Il se considère sous une raison judicative selon qu'il est le juge intime de tous les actes des sens particuliers et de leurs objets, en tant qu'ils sont ordonnés à ces actes ou selon qu'il est presque la racine et le centre primordial des sens particuliers »[4].

[1] « Sciendum quod anima scit se vel potest scire duplici modo. Primus est per modum sensus experimentalis et quasi tactualis. Et hoc modo indubitabiliter sentit se esse et vivere et cogitare et velle et videre et audire et se movere corpus et sic de aliis actibus suis quorum scit et sentit se esse principium et subiectum ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXVI, p. 146.

[2] Pour plus de détails à ce sujet, nous conseillons l'excellent ouvrage d'Heller-Roazen D., *Une archéologie du toucher*, Paris, Seuil, 2011.

[3] Pour plus de détails sur la possibilité de jugement des sens et du sens commun, nous renvoyons aux travaux de Toivanen J., *Perception and the Internal Senses* ; Id., « Perceptual Self-Awareness in Seneca, Augustine and Olivi » ; Id., « Peter Olivi on Internal Senses », *British Journal for the History of Philosophy*, 15, 2007, p. 427-454 ; Silva J. F., Toivanen J., « The Active Nature of the Soul in Sense Perception : Robert Kilwardby and Peter Olivi », *Vivarium*, 48, 2010, p. 245-278.

[4] « Respicit sub una ratione iudicaria secundum quam est intimus iudex omium actuum sensuum particularium et suorum obiectorum, in quantum subsunt illis actibus vel secundum quam est quasi radix et radicale centrum particularium sensuum ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXI, p. 583.

Le jugement du toucher est ainsi certain, car son opération met en œuvre une certaine réflexivité intime qui semble presque immédiate :

> « Autant le toucher sent de façon plus intime que les autres sens, autant sa visée virtuelle se retourne de façon plus intime de son organe sur son organe »[1].

Nous retrouvons ainsi dans le toucher la même structure de jugement réflexif intime que l'âme possède sur elle-même. Afin de clarifier cette thèse, nous pouvons utiliser les exemples qu'Olivi lui-même propose : lorsque quelqu'un touche la pointe d'une aiguille, il découvre certes de manière objective que celle-ci est pointue. Mais, dans le même temps et de manière subjective, il ressent à cet endroit ce qu'il juge comme étant douloureux, à savoir que l'aiguille est piquante. De même, lorsque nous ressentons la chaleur d'un corps, nous découvrons dans le même temps qu'il est nécessaire que celui-ci soit objectivement chaud[2].

L'intérêt de ce sens est donc double. En premier lieu, il est une sensation qui ne nécessite aucune distance intermédiaire[3]. Cette immédiateté de la sensation par rapport aux propriétés de l'objet fait de lui un sens particulier, puisqu'il permet de porter un jugement direct sur l'objet extérieur. En second lieu, le toucher semble ainsi moins sujet à l'erreur que les autres sens ou même que le sens interne qui réclame l'intermédiaire des sens extérieurs pour avoir une connaissance des particuliers. Par conséquent, affirmer que la connaissance réflexive s'apparente à l'ordre sensitif – *quasi tactualis* – signifie que la connaissance de soi est une connaissance directe et en cela, indubitable, comme le montre l'*Impugnatio* :

> « Ceci montre la certitude infaillible de son être. En effet, l'homme sait qu'il est et qu'il vit de manière infaillible en sorte qu'il ne peut en douter »[4].

Toutefois, nous savons que le toucher, bien qu'il puisse nous faire connaître de manière immédiate l'objet qui provoque la sensation, n'est pas parfait. Il ne peut nous fournir qu'une connaissance générale et grossière de l'objet qu'il perçoit. Ainsi, quoiqu'il permette une connaissance certaine, celle-ci ne peut être totale et parfaite. Augustin déjà affirmait que l'âme,

---

[1] « Pro quanto autem tactus intimius sentit quam ceteri sensus, pro tanto virtualem aspectum suum et sui organi intimius reflectit super suum organum ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXI, p. 581-582.

[2] « Unde tactus simul sentit puncturam factam ab acu et acumen ipsius acus a quo illa punctura efficitur, sic etiam simul sentit calefactionem sui organi et calorem a quo immediate efficitur ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXI, p. 579.

[3] Notons qu'il en va de même pour le goût qui sera aussi considéré par les Franciscains comme un sens privilégié. Cf. Boureau A., « Les cinq sens anthropologie franciscaine ».

[4] « Hoc ostendit certitudo infaillibilis sui esse. Scit enim homo se esse et vivere sic infaillibiliter quod de hoc dubitare non potest ». P. J. Olivi, *Impugnatio*, p. 457.

bien qu'elle ne se connaisse pas totalement (*totum*), se connaît toutefois par tout son être (*tota*)[1]. Olivi reprend cette distinction à son compte pour montrer que le toucher ne peut fournir une connaissance pleine de l'âme, mais seulement une certitude de son existence. C'est l'*Impugnatio* qui permet de préciser que le toucher est, de même que l'intellect, inapte à nous faire comprendre la nature totale de l'âme :

> « Notre intellect s'appréhende lui-même ainsi que la substance de notre esprit presque sur le mode du toucher ou comme sur le mode d'une vision fortement obscurcie et caligineuse, et ceci est dû au fait que de même que le toucher sent de manière intime qu'il est présent à son objet, bien qu'il ne discerne pas ses propriétés visibles, de même nous savons de manière la plus certaine et intime que nous sommes, bien que nous ne discernons pas clairement et visiblement nos propriétés intellectuelles et si nous en connaissons quelques-unes en général, de façon indéterminée et bien obscure, nous le faisons sur le mode d'une vision obscurcie »[2].

Ainsi, de même que le toucher permet une connaissance immédiate et en ce sens assurée, mais qui reste toutefois grossière, de même l'âme quoiqu'elle ne puisse atteindre une connaissance parfaite d'elle-même, possède une connaissance certaine de son existence grâce à la réflexivité immédiate et quasi sensible.

c. « *Ego scio vel opinior hoc vel ego dubito de hoc* »

Après avoir montré que la connaissance de soi procède selon Olivi de manière semblable à la perception sensible, il faut maintenant montrer en quoi consiste l'objet particulier de cette connaissance. Revenons pour se faire à la question LXXVI de la *Summa*. Après avoir prouvé que la position d'Aristote et de ses adorateurs (*cultores*) est sujette à de nombreuses erreurs, Olivi distingue deux modes d'appréhension dans la connaissance de soi. Si une distinction entre une connaissance abstraite de la nature de l'âme en général et une connaissance particulière de

[1] « Il est absurde de dire qu'elle n'est pas toute entière à connaître qu'elle connaît. Je ne dis pas qu'elle connaît tout [d'elle-même], mais que ce qu'elle connaît, elle le connaît toute entière ». Augustin, *De trinitate*, X, 4, 6, p. 131.

[2] « Noster [intellectus] apprehendit se et substantiam mentis nostre quasi per modum tactus, aut quasi per modum visus valde lippi et caliginosi, et hinc est quod sicut tactus intime sentit sibi adesse suum objectum, non tamen discernit visibiles proprietates eius, sic et nos certissime et intime scimus nos esse quamvis non discernamus clare et visibiliter nostras intellectuales proprietates et si aliquas earum cognoscimus in generali et indeterminate, et subobscure ad modum visus lippi hoc facimus ». P. J. Olivi, *Impugnatio*, p. 460.

l'âme se retrouve déjà présente dans le *De trinitate* d'Augustin et dans le *De veritate* de Thomas d'Aquin, la distinction qu'introduit ici Olivi diffère, puisqu'elle propose deux modalités de connaissance de l'âme particulière[1]. Il affirme ainsi que l'âme peut se connaître en tant qu'individuelle et particulière soit de manière expérimentale, soit par raisonnement :

> « Il faut savoir que l'âme se connaît ou peut se connaître selon deux modes. Le premier mode est celui du sens expérimental et s'apparente au toucher. Par ce mode, l'âme sent indubitablement qu'elle est, qu'elle vit, qu'elle pense, qu'elle veut, qu'elle voit, qu'elle entend, qu'elle meut le corps et ainsi de tous ses autres actes dont elle sait et sent qu'elle est le principe et le sujet »[2].

Par le premier mode de connaissance, l'âme se considère directement comme sujet propre de tous ses actes[3]. Il faut ainsi souligner derechef qu'Olivi n'attribue pas au sujet le sens aristotélicien de suppôt des accidents, mais qu'il le conçoit comme un principe actif à l'origine de toute connaissance. Le terme de *subjectum activum* utilisé par Olivi pour parler de quelqu'un qui ressent sa propre identité, est en ce sens représentatif[4].

Toutefois, Augustin, dans le chapitre XV du *De trinitate*, énonçait à ce propos une difficulté : si la perception propre du sujet est la source de toute connaissance, comment pouvons-nous toutefois être certains que ce sujet existe réellement et que cette première appréhension n'est pas objet de tromperie[5] ? L'âme pourrait par exemple, produire une image fictive d'elle-même et croire que cette production imaginaire est réellement son âme[6]. Olivi insiste sur sa filiation avec Augustin pour répondre à ce problème : l'âme possède une

---

[1] Cf. Augustin, *De trinitate*, IX, 6, 9 ; Thomas d'Aquin, *De veritate*, 10, 8 ; *Somme de théologie*, Ia, q. 87, art. 1.

[2] « Sciendum quod anima scit se vel potest scire duplici modo. Primus est per modum sensus experimentalis et quasi tactualis. Et hoc modo indubitabiliter sentit se esse et vivere et cogitare et velle et videre et audire et se movere corpus et sic de aliis actibus suis quorum scit et sentit se esse principium et subiectum » P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXVI, p. 146.

[3] Nous retrouvons la même idée plus loin : « Per primum enim modum scio de mea [anima] quod est et quod praedictorum actuum est principium et subiectum ». Ibid., p. 147.

[4] P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXIV, p. 126. « Cum quis sentit se scire et videre et amare, ipse sentit tunc identitatem et, ut sic loquar, suitatem sui ipsius, in quantum cognitum et in quantum suppositum activum, ad se ipsum hoc advertentem et sentientem ».

[5] Augustin, *De trinitate*, XV, 12, 21, cité par P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXIX, p. 163.

[6] Cf. Augustin, *De trinitate*, X, 8, 11, p. 143 :« Mais comme elle est dans les choses auxquelles elle pense avec amour – les choses sensibles, les choses corporelles, avec lesquelles son amour l'a rendue familière, – elle ne peut plus être en soi sans les images de ces corps. L'origine de son humiliante erreur, c'est son impuissance à se séparer des images sensibles pour se voir seule. Ces images se sont étrangement agglutinées à elle par le liant de l'amour. Et voilà précisément son impureté : lorsqu'elle s'efforce de se penser seule, elle s'identifie à ce sans quoi elle ne peut plus se penser ».

connaissance réelle d'elle-même en tant que présence intérieure. Par conséquent, – bien qu'il semble que rien dans les textes d'Augustin ne nous permette avec certitude de l'affirmer[1]–, Olivi soutient que cette position implique une notion essentielle, celle de l'immédiateté de la réflexivité de l'âme sur elle-même. Ce point permet en effet de répondre à la question de la certitude du sujet, puisqu'il est évident selon Olivi que si la perception de soi est directe, l'âme ne peut être l'objet de tromperie et sa connaissance est dès lors être fondée.

Comment se déroule ce processus de conversion sur soi ? Olivi l'explicite dans la suite de la question LXXVI. En dirigeant son intention sur sa propre existence, la *mens* engendre une image d'elle-même (*imago mentis*) qui lui permet de devenir à la fois sujet et objet de sa connaissance[2] :

> « En outre, trois conditions sont nécessaires au premier mode de connaissance. La première est la présence de l'objet, qui est l'esprit lui-même. La seconde est la visée de son intellect qui revient ou qui se retourne sur l'esprit lui-même. La troisième est l'acte de connaissance même qui, selon Augustin, est l'image de l'esprit »[3].

Olivi use du vocabulaire augustinien, montrant que la *mens* est à la fois verbe et image[4]. Il veut signifier par cette expression que c'est l'âme elle-même qui engendre sa propre

[1] Cette absence de certitude d'interprétation des textes d'Augustin permet ainsi de dire à F.-X. Putallaz qu'« on élimine du même coup l'argument d'autorité le plus important rapporté par les "néo-augustiniens" qui, à partir du *De trinitate*, ont construit une citadelle leur permettant de défendre la conception d'une connaissance directe et immédiate, presque intuitive, de l'esprit par lui-même. Une telle position est non seulement fausse, mais elle repose sur une interprétation erronée des textes d'Augustin ; ce dernier n'a jamais défendu la possibilité d'une connaissance immédiate de soi et, sur ce plan au moins, les "néo-augustiniens" anti-thomistes ont tort de se réclamer de l'autorité du grand saint d'Hippone ». Putallaz F.-X., *La connaissance de soi au XIIIe*, p. 253.

[2] Précisons à toute fin utile qu'Olivi entend parler de la *mens* au sens augustinien et inclut ainsi en elle la *memoria* (*sui*) et principalement la *voluntas*. Balibar E., Cassin B. et De Libera A. résume ainsi cette idée selon laquelle, la *mens* à la fois contient la volonté et la connaissance, alors que, dans un même temps, toutes ces trois entités ne forment qu'une seule essence ou substance : « Le concept de *mens* entraîne nécessairement ses corrélatifs "connaître" et "vouloir" ; tous trois désignent des substances, *mens*, au sens propre, "connaître" et "vouloir" au sens large, en tant que, comme actes, ils se distinguent de simples accidents ; ces trois "substances", qui sont les unes dans les autres, ne sont qu' "une seule substance ou essence" ». Balibar E., Cassin B., De Libera A., « Sujet », Balibar E. (dir.), *Vocabulaire Européen des Philosophies,* Paris, Seuil, p. 1239. De Libera montre également que les ambivalences du terme *mens* peuvent amener soit à la considérer comme une *intelligentia*, soit comme un synonyme plus large d'*anima*. Cf. De Libera A., *L'invention du sujet moderne*, p. 269-277.

[3] « In primo autem modo sciendi exiguntur tria. Primum est praesentia objecti, quod est ipsa mens. Secundum est aspectus sui intellectus super se ipsam reflexus seu conversus. Tertium est ipse actus sciendi, qui secundum Augustinum est imago mentis ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXVI, p. 148.

[4] La source de ce passage d'Augustin se trouve dans le *De trinitat*e, IX, 12, 18, p. 109 : « Donc, quand l'âme se connaît elle-même, elle seule engendre sa connaissance : et elle est à la fois le connaissant et le connu. Elle était connaissable pour soi avant de se connaître : mais elle n'avait pas connaissance de soi, quand elle ne se connaissait

connaissance. Ainsi, la *mens,* lorsqu'elle produit cette conversion sur soi, opère dans un premier temps une distance nécessaire à toute connaissance objective. Cette distanciation pourrait ainsi être décrite en termes d'aliénation, la *mens* se pensant elle-même comme un objet d'étude différente d'elle-même. Toutefois, dans un second moment, au travers de cette prise de distance, la *mens* se reconnaît elle-même comme étant identique à cet objet de connaissance[1]. C'est alors qu'intervient un processus d'identification. Pour éviter de parler en termes hégéliens, il y a dans la *mens*, comme nous l'avons indiqué plus haut, une identité entre le connaissant et le connu, entre le sujet connaissant et l'objet connu[2]. Ce mouvement de conversion et de reconnaissance de soi est ce qu'Olivi appelle l'*intimatio* ou l'adhésion intime (*intima adhaesio*) :

> « En effet, l'intimité ou l'adhésion intime de soi à soi n'est pas la même chose que l'identité de soi à soi ; en effet, cette dernière ne dit pas une relation ou une conversion réelle, que l'intimité dont nous avons parlé exprime surtout »[3].

L'adhésion intime définit donc une réflexivité de la mens, ainsi qu'une reconnaissance d'elle-même en tant que sujet. Elle se distingue de la simple identité par une relation réelle qui est celle de la réflexivité. Olivi refuse ainsi pas l'idée d'une conscience préréflexive de l'âme que propose Thomas d'Aquin, car celle-ci ne contient pas de contenu objectif[4]. La relation qui

---

pas. Du fait qu'elle se connaît, elle engendre une connaissance de soi égale à soi : car elle ne se connaît pas moins qu'elle n'est et sa connaissance n'est pas celle d'une autre essence, puisqu'elle est non seulement le sujet, mais encore l'objet de sa connaissance, comme nous l'avons dit plus haut ». Cf. également, *De trinitate*, X, 8, 11 ; 9, 12 ; XIV, 5, 7 ; 6, 9.

[1] Cette présence de l'objet est nécessaire, mais seulement en tant qu'elle procure un terme au processus de connaissance : « Quamvis enim cognotio non sit ab onjecto sicut ab agente proprie sumpto, est tamen ab ipso ut terminativo aspectus activi et sui actus ; et pro tanto est ab objecto tanquam ab agente large sumpto, et ideo exiguitur ibi praesentia objecti et ultra hoc defixio aspectus in ipsum ». Olivi, *Summa,* q. LXXVI, p. 146 .

[2] Une proposition tirée du *Liber de causis* peut également être rapprochée de cet extrait : « Et, de la même façon, celui qui connaît ne connaît une chose meilleure que lui et une chose plus basse et moins bonne que lui, sinon selon le mode de sa propre substance et de son propre être, et non selon le mode suivant lequel ces choses sont ». *La demeure de l'être,* p. 53. Gianmarco Stancato résume parfaitement la compréhension de cette réflexivité à propos du *Liber de causis* et de l'*Elementatio theologica* de Proclus en ces termes : « Ce qui se tourne vers soi-même se reconnaît comme substance. De là l'importance en outre de la proposition 44 de Proclus, selon laquelle la connaissance de son opération propre conduit à la connaissance de soi comme être substantiel. Le passage définitif de la *conversio* à la *cognitio* de soi est accompli en interprétant la proposition 83, qui relie expressément ces deux termes et les identifie comme équivalents. Enfin, toute la réflexion est transposée à l'âme humaine au moyen de la proposition 186 ». Stancato G., *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, analyse lexicographique et conceptuelle du mot desiderium*, Paris, Vrin, 2011, p. 151.

[3] « Intimatio enim seu intima adhaesio sui ad se non est idem quod identitas sui ad se ; haec enim non dicit relationem et reflexionem realem, quam utique praedicta intimatio dicit » P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXIV, p. 129.

[4] Concernant la conscience préréflexive chez Thomas d'Aquin, cf. Putallaz F.-X., *Conscience et connaissance de soi*, p. 136-148.

existe dans l'identité absolue, A = A, n'est en ce sens que fictive et purement imaginée. Pour qu'une relation soit réelle, elle doit impliquer un troisième terme, A = B = A.

L'explication de ce mouvement réflexif explicité, Olivi formule à la question XVIII des *Quaestiones logicales*, par une expression des plus modernes, que c'est la saisie interne directe de l'expérience de soi qui fournit une preuve indubitable que nous sommes une chose vivante et pensante :

> « Et il en est de même de l'expérience interne de notre être par lequel nous ne pouvons douter que nous sommes une certaine chose vivante, fort pensante et pouvant penser »[1].

L'âme possède ainsi une évidence interne d'être le propre sujet de ses actes, de sorte qu'elle peut affirmer son existence en tant que « Je » :

> « L'âme ne peut connaître ou considérer actuellement aucun objet ni aucun acte, sans qu'alors elle sache et sente toujours simultanément qu'elle est le suppôt de ces actes par lesquels elle connaît et considère ceux-ci. Et c'est pourquoi elle forme toujours dans sa pensée la force de cette proposition : "Moi, je sais", "je pense ceci", ou "moi, je doute de cela". Or, l'âme possède cette connaissance de soi par une conversion immédiate de sa visée intellectuelle sur elle-même et sur ses actes. En effet, tant que quelqu'un est dans un usage vigilant de son libre arbitre, il se tient toujours et de manière continue tournée vers celle-ci »[2].

Le redoublement du sujet grammatical par l'utilisation du *Ego*, n'est évidemment pas nécessaire à la syntaxe latine. Cette insistance sur le sujet grammatical indique clairement

---

[1] « Et idem est interna experientia nostri esse de quo non possumus dubitare, quin nos simus quaedam res vivens, et multa cogitans et cogitare potens ». P. J. Olivi, *Quaestiones Logicales*, q. XVIII, cité par Brown St. F. (éd.), *Traditio,* 42, 1986, p. 382. Pour comparaison, nous pouvons citer le texte de Descartes : « Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera, et vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans. […] Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens ». Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, II, texte latin et trad. du Duc de Luynes, Paris, Vrin, 1970, p. 28-29.

[2] « Nullum obiectum nullumque actum potest actualiter scire vel considerare, quin semper ibi sciat et sentiat se esse suppositum illius actus quo scit et considerat illa. Unde et semper in suo cogitatu format vim huius propositionis, scilicet, "ego scio vel opinor hoc vel ego dubito de hoc". Hanc autem scientiam sui habet anima per immediatam conversionem sui intellectualis aspectus super se et super suos actus. Qui quidem, quamdiu est in pervigili usu liberi arbitrii, semper et continue stat super eam conversus ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXVI, p. 146.

l'existence d'un individu qui se perçoit lui-même en tant que sujet, comme une entité consciente et comme unique source de connaissance de ses actes. C'est ainsi grâce à la réflexivité de son âme sur elle-même que l'homme se sent être le sujet propre de ses actes d'appréhension et de volonté qu'il peut s'affirmer en tant que « Je ». Nous trouvons dès lors dans l'*Impugnatio* l'idée selon laquelle le sujet se perçoit alors comme une entité singulière et unique :

> « Jamais en effet je n'appréhende mes actes, à savoir l'acte de voir, de parler et de même pour d'autres actes, à moins que par cela je n'appréhende que je vois, que j'entends, que je pense et ainsi de même pour les autres actes. Et dans cette appréhension, l'appréhension de son propre sujet semble être première dans l'ordre naturel. Ainsi, lorsque nous voulons énoncer ces actes, nous plaçons premièrement le suppôt en disant : moi je pense cela ou je vois cela et ainsi de même pour les autres actes. Et de façon certaine dans l'ordre naturel, le sujet est appréhendé avant le prédicat qui lui est attribué en tant que tel »[1].

Si cette position et les exemples même qu'Olivi utilise font clairement référence au *De trinitate* d'Augustin, il faut toutefois remarquer que le Franciscain introduit une terminologie de l'« Ego » qui n'était pas présente chez l'évêque d'Hippone. Malgré cela, il est évident pour Olivi qu'Augustin n'a jamais suggéré que la connaissance de soi procède de la connaissance de l'autre, des objets extérieurs ou des représentations. Il faut en effet concéder à Olivi qu'il est difficile d'interpréter autrement les mots d'Augustin au livre X du *De trinitate* :

> « Elle [l'âme] voit ce qui lui est semblable ; elle voit donc d'autres âmes, à partir desquelles elle se fait une idée d'elle-même et se connaît par l'idée générique d'âme. Mais alors pourquoi, connaissant les autres âmes, ne se connaît-elle pas elle-même, puisque rien ne lui est plus présent que soi à soi ? […] comment se connaîtrait-elle connaissante sans se connaître elle-même ? Ce n'est pas une autre âme qu'elle connaît connaissante : c'est elle-même. Elle se connaît donc elle-même. Lorsqu'elle cherche à se connaître, elle se connaît déjà en train de se chercher. Elle se connaît donc déjà. Elle ne peut donc s'ignorer totalement, cette âme qui, lors même qu'elle se connaît ignorante d'elle-même, se connaît par

[1] « Nunquam enim apprehendo actus meos, actus scilicet videndi et loquendi et sic de aliis, nisi per hoc quod apprehendo me videre, audire, cogitare et sic de aliis. Et in hac apprehensione videtur naturali ordine preire apprehensio ipsius suppositi. Unde et quando volumus hoc aliis annunciare, premittimus ipsum suppositum dicentes : ego hoc cogito vel hoc video, et sic de aliis. Et certe naturali ordine prius apprehenditur subiectum quam predicatum ei attributum in quantum tale ». P. J. Olivi, *Impugnatio*, p. 457-458.

le fait même. Si elle ignore qu'elle s'ignore, elle ne se cherche pas pour se connaître : le fait même de se chercher est donc la preuve qu'elle se connaît plus qu'elle s'ignore. Elle se sait se cherchant et ne se connaissant pas, quand elle se cherche pour se connaître »[1].

Il faut donc reconnaître que s'il n'existait pas d'identité entre le connaissant et le connu dans la représentation de soi, l'âme ne s'aimerait et ne se connaîtrait pas elle-même, mais elle chercherait seulement une image artificielle. Olivier Boulnois trouve dans l'image de Narcisse une belle explication à ce propos : « L'image du moi est toujours forgée, factice, feinte : la connaître, c'est ne plus se connaître. Et réciproquement, le moi a ceci de commun avec Dieu qu'il est irreprésentable. L'erreur de Narcisse fut de chercher dans son image ce qui se trouvait en lui-même. Le moi accède à lui-même avant tout stade du miroir. La pensée doit donc se libérer des images »[2]. Il importe donc de saisir que, pour Olivi, la connaissance de soi ne résulte ni d'une connaissance discursive (*cogitare*), ni d'un jugement sur la sensation, mais d'une connaissance intuitive immédiate (*nosse*) que le sujet possède de lui-même. Ainsi, la *notitia* que l'âme possède d'elle-même est la plus certaine et la plus adéquate pour l'homme. Ce n'est pas la simple connaissance de son corps, qui lui est inférieure, ni la présence de Dieu en lui, qui lui est supérieure. A nouveau, c'est Augustin qui est évoqué à la question LXXVI de la *Summa*, en référence au livre IX du *De trinitate*[3] :

> « Quand l'âme se connaît et approuve la connaissance qu'elle a d'elle-même, cette connaissance, qui est son verbe, lui est parfaitement égale et adéquate, et cela à chaque instant : car elle n'est connaissance ni d'une nature inférieure, comme le corps, ni supérieure, comme Dieu. Et puisque la connaissance ressemble à ce qu'elle connaît, c'est-à-dire à ce dont elle est la connaissance, cette ressemblance est adéquate et parfaite là où l'âme même qui connaît est connue. Cette connaissance est à la fois son image et son verbe, puisque, sortie d'elle, elle

[1] Augustin, *De trinitate*, X, 8, 5, p. 128-131

[2] Boulnois O., *Etre et Représentation*, p. 162.

[3] Le *Liber de causis* – bien qu'on ne parle pas ici de connaissance de soi, mais d'une limitation dans le mode de connaissance – avance des arguments qui vont également dans le sens d'une connaissance la plus adéquate par le mode de sa propre substance. Cependant, Olivi, bien qu'il y fasse mention ailleurs – P. J. Olivi, *Summa*, q. XVI, p. 300 et q. L, p. 26 – ne cite pas explicitement le *Liber de causis* quant à ces questions et il est ainsi difficile de tirer plus loin le parallèle.

s'égale à elle en la connaissant, et que ce qui est engendré est égal à ce qui engendre »[1].

Il faut ainsi comprendre que la spécificité de l'homme réside dans ce retour sur soi quasi sensitif. Olivi fournit par conséquent une réponse au problème de la certitude de soi dans la connaissance : d'une part la réflexivité directe que le sujet possède de lui-même rend la connaissance de soi indubitable, d'autre part, la connaissance de soi est la connaissance la plus appropriée et la plus certaine que peut établir l'être humain. Elle ne peut ainsi être l'objet de tromperie. C'est pour cette raison que cette connaissance de soi permet d'exprimer avec certitude l'existence d'un sujet capable de s'affirmer au travers de ses actes intellectifs ou sensitifs – je comprends, je vois, je mange, je sais, je pense, je doute, je vois et j'entends, pour reprendre les exemples fournis par Olivi – en tant que « Je ».

d. La connaissance intellective de l'âme

Si le premier mode permet de définir que la *mens* est, vit et pense, il ne peut toutefois pas appréhender les caractéristiques précises de la *mens*. En effet, cette intuition sensitive résiste au modèle de définition par espèce et par genre tel qu'il est défini dans les *Topiques* d'Aristote, comme le montre Olivi à la question LXXVI de la *Summa* :

> « Toutefois, puisque cela n'est pas suffisamment clair pour atteindre et discerner toutes les raisons essentielles et les propriétés de l'âme, bien que l'esprit par lui-même se sente et se touche de manière immédiate, celui-ci ne sait pas discerner sa nature par genres et différences de tous les autres genres et des différences des autres choses »[2].

Aussi, Olivi affirme-t-il qu'un second mode de connaissance de l'âme est nécessaire pour appréhender les actes prédicatifs de l'âme :

---

[1] « Cum se mens novit, sic est eadem notitia verbum eius ut ei sit omnino par et aequale, quia non est notitia inferioris essentiae sicut corporis, nec superioris sicut Dei. Et cum notitia habeat similitudinem ad eam rem quam novit, hoc est, ad illud cuius notitia est : haec, qua mens ipsa quae novit est nota, habet perfectam similitudinem et aequalem. Et ideo imago et verbum est, quia de illa exprimitur, cum cognoscendo eidem coaequatur et est gignenti aequale quod genitum est ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXVI, p. 148.

[2] « Quia tamen non est sufficienter clarus ad omnes essentiales rationes et proprietates animae contuendas et discernendas : ideo, licet mens per ipsum immediate sentiat se et palpet, non tamen scit suam naturam per genera et differentias discernere ab omnibus aliis generibus et differentiis aliarum rerum ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXVI, p. 146.

« Le second mode de connaissance de soi consiste dans un raisonnement par lequel l'âme enquête sur les genres et les différences qui ne sont pas connus par le premier mode »[1].

Le second mode fait ainsi appel à l'intellect qui, par raisonnement, peut enquêter sur les états mentaux du sujet[2]. Olivi reste cependant succinct sur la nature de ce second mode de raisonnement. Son but n'est en effet pas de montrer comment l'intellect procède, mais de démontrer que l'individu ne requiert pas la connaissance des réalités extérieures pour parvenir à une connaissance de soi. Deux points peuvent toutefois être précisés à propos de ce raisonnement de l'âme sur sa nature. Premièrement, celui-ci peut être source d'erreurs. Olivi réfute ainsi l'objection des aristotéliciens qui avait été exposée au début de la question LXXVI. Si de nombreuses erreurs ont été énoncées en ce qui concerne la nature de l'âme, il ne faut pas en déduire que l'âme ne peut se connaître elle-même directement. Au contraire, si certains penseurs ont été trop enclins à suivre leurs impressions sensibles, c'est qu'ils ont négligés de considérer que la nature particulière de l'âme diffère absolument de la matière, comme le montre le premier mode de connaissance. Deuxièmement, Olivi affirme qu'il est impossible que le second mode soit à l'origine de la connaissance de soi [3]. Son savoir découle du premier mode de connaissance.

Souvenons-nous qu'Olivi avait démontré que le fait de supposer que la *mens* se connaît au travers de l'espèce de l'imagination entraîne non pas une connaissance, mais une fiction imaginative. Le même argument est repris dans l'*Impugnatio*. Olivi affirme que la connaissance propre du sujet est toujours nécessairement première à tout acte de connaissance :

« Et assurément, on appréhende en premier selon l'ordre naturel le sujet avant le prédicat et l'attribut en tant que tel. Mais nos actes ne sont pas appréhendés par nous seulement en tant que nos prédicats ou que nos attributs ; aussi, quand nous appréhendons nos actes par un certain sens interne et de manière presque expérimentale, nous posons une distinction entre la substance par laquelle ils persistent et dans laquelle ils existent, et entre ces actes eux-mêmes ; de là, nous

[1] « Secundum modum se sciendi est per ratiocinationem per quam investigat genera et differentias quae per primum modum non novit » P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXVI, p. 147.

[2] Cf. Brower-Toland S., « Olivi on Consciousness and Self-Knowledge », p. 136-171.

[3] « Ista autem ratiocinatio nequaquam incipit a speciebus imaginariis, nisi cum est falsa et bestialis, ita quod potius est imaginaria aestimatio quam intellectualis ratiocinatio. Incipit ergo primo ab iis quae per primum modum sciendi tanquam prima et infallibilia ac indubitabilia principia de se novit et tenet, puta, quod ipsa est res viva et principium et subiectum omnium actuum praedictorum ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXVI, p. 147.

percevons de manière sensible que ces actes demeurent et dépendent de cette substance, que celle-ci ne dépend pas d'eux et qu'elle est d'une certaine manière fixe et persistant en soi, mais que ces actes se produisent avec certaine continuité »[1].

Ainsi, non seulement la connaissance de soi est la source et l'origine de toute connaissance, mais il faut également préciser que, sur le plan ontologique, la substance propre de l'âme ne dépend aucunement de ses actes. Il faut dès lors conclure que la substance de l'âme est appréhendée avant ses prédicats ou ses attributs[2].

A la question LXXIII de la *Summa*, Olivi montre qui plus est que, de la même manière que dans le premier mode, la connaissance de soi procède par un mouvement de distanciation puis d'identification, toute connaissance procède de et par cette réflexivité. Il distingue toutefois la terminologie de l'*aspectus actualis*, d'un regard intentionnel de la *mens* qui porte vers un objet, de celui de la *conversio*, comme attention initiale sur soi nécessaire à toute intentionnalité :

> « Ainsi la puissance cognitive se tient parfois comme recluse et enroulée sur elle-même, de sorte que sa puissance intentionnelle ne tend vers aucun objet, mais parfois elle s'étend à l'intérieur d'elle-même ; et en s'étendant, elle est aiguillonnée parce qu'elle est tendue de manière aigüe vers quelque chose qui lui est objecté. Cette manière d'exister et de se comporter, nous l'appelons son regard actuel. Cependant le mouvement précédent et causant ce regard est appelé conversion de la puissance vers l'objet ; en effet, cette conversion n'est pas le regard lui-même, puisqu'elle cesse d'être par un regard persévérant sur cet objet »[3].

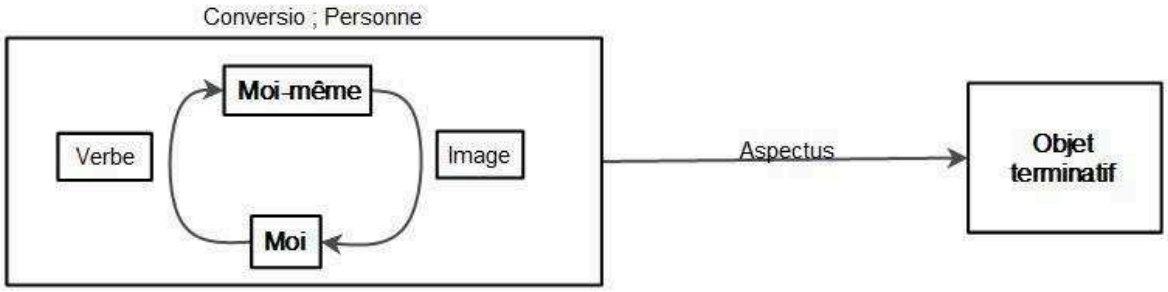
---

[1] « Et certe naturali ordine prius aprehenditur subjectum quam praedicatum et attributum inquatum tale. Actus autem nostri non apprehenduntur a nobis nisi tamquam predicta vel nobis attributa ; quando etiam nos apprehendimus nostros actus quoddam interno sensu et quasi experimentaliter distinguimus inter substantiam a qua manant et in qua existunt et inter ipsos actus ; unde et sensibiliter percipimus quod ipsi manant et dependent ab ea, non ipsa ab eis et quod ipsa est quoddam fixum et in se manens, ipsi vero actus in quoddam continuo fieri. ». P. J. Olivi, *Impugnatio*, p. 457-458.

[2] Alain de Libera, dans *l'Archéologie du sujet*, explique cette reconnaissance première du sujet en termes d'*attributivisme**, qui considère que les actes mentaux sont des attributs du « je » ou de la conscience : « "Nos actes ne sont perçus que comme des prédicats ou des attributs", pareil théorème, qui affirme que, du point de vue de la perception, le sujet est perçu en premier, car "selon l'ordre naturel le sujet est perçu avant que le prédicat ne lui soit attribué en tant que tel", *énonce* une des conditions de possibilité d'attributivisme* qui, lui-même, *annonce* une des conceptions "modernes" du sujet ». De Libera A., *L'invention du sujet moderne,* p. 225.

[3] « Sic potentia cognitiva aliquando stat velut reclusa et in se involuta, ita quod sua vis intentiva in nullum objectum intendit, aliquando vero sic intra se protenditur et protendendo acuitur quod est acute ad aliquod sibi objectum intenta. Hunc autem modum existendi et se habendi vocamus eius actualem aspectum. Motio tamen istum

La conversion sur soi est ainsi première à toute visée intentionnelle, ce que nous pouvons schématiser de cette manière :



Toute connaissance des réalités extérieures dépend ainsi de la perception première du sujet. Dominik Perler souligne ainsi que la notion de *conversio* est au centre de la théorie olivienne de l'intentionnalité : « Utilisant une terminologie de son temps, il [Olivi] dit qu'il s'agit d'une relation à deux termes. Le premier terme, appelé "le terme formel et intrinsèque", se trouve dans la faculté cognitive, car c'est elle qui dirige son attention vers quelque chose et établit ainsi une relation. Le deuxième terme, appelé "le terme objectif", se trouve dans la chose extérieure vers laquelle l'attention se dirige »[1]. Cette *conversio* fondamentale permet non seulement de fonder une connaissance première et certaine, mais également de développer une théorie de l'intentionnalité qui sauvegarde l'activité libre de la *mens*[2]. Ainsi, l'objet premier de tout acte de connaissance réside dans un *experimentum suae suitatis* et ne peut être autre que le sujet lui-même :

> « Et par ce mode, l'acte de connaissance ne peut être connu sans son sujet premier. […] Il faut dire que de même qu'autre est l'acte de savoir que le soleil

aspectum praecedens et causans vocatur conversio potentiae ad obiectum ; non enim haec conversio est ipse aspectus, quia ipsa cessat esse perseverante aspectu super eodem obiecto ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXIII, p. 64.

[1] Perler D., *Théorie de l'intentionnalité au Moyen-Age*, p. 73.

[2] Ceci nous semble fournir une explication à la difficulté que soulevait Dominik Perler à propos de la théorie de l'intentionnalité d'Olivi : « Il me semble que ce problème est une des difficultés majeures de la théorie d'Olivi. Cet auteur franciscain affirme que l'intentionnalité des actes intellectuels est due à l'attention que l'intellect porte sur certain objet, mais il n'explique pas la genèse d'une telle attention à un objet précis. En effet, même si l'on concède que l'attention à des objets forme en général un trait fondamental et non-réductible de l'intellect, il faut toujours expliquer comment cette attention peut être fixée sur quelque chose de précis, sans pour autant présupposer un processus passif ». Perler D., *Théorie de l'intentionnalité au Moyen-Age*, p. 72.

existe, autre est de se savoir connaître ceci : ainsi, c'est une proposition de dire que le soleil existe et une autre de dire "moi, je sais que le soleil existe". Et la première proposition est formée par l'acte premier de savoir, la seconde par la seconde avec la première. Mais le second acte, selon ce que nous avons traité dans la précédente question, contient en soi plusieurs acte de connaissance, à savoir l'acte par lequel je me connais, l'acte par lequel je sais que je connais le soleil, et l'acte par lequel je sais que je suis le suppôt de cet acte. Toutefois, la troisième proposition ne diffère pas réellement de la seconde, puisque ce savoir, essentiellement lié à son suppôt ou au sujet, ne peut connaître sans être en relation avec celui-ci »[1].

Ainsi, pour reprendre l'exemple d'Olivi, lorsqu'un individu affirme : « je sais que le soleil existe », trois connaissances interviennent. Premièrement, l'énonciation suppose que « je sais que je suis », autrement dit le sujet doit avoir une connaissance de son existence :

S_x Existe(x)[2]

Deuxièmement intervient la connaissance particulière que ce sujet possède ; il sait que le soleil existe :

S_x (∃ (Soleil))

Troisièmement, une méta-connaissance vient compléter les précédents savoirs : il sait qu'il est ce sujet qui sait que le soleil existe.

S_x (S_y (∃ (Soleil)) ∧ x = y))

Olivi précise que la seconde proposition ne diffère pas réellement de la troisième, car tout acte de connaissance suppose déjà que le sujet se connaisse. Ainsi, tout prédicat n'a de

[1] « Et hoc modo actus sciendi non potest sciri absque suo obiecto primo […] Dicendum quod sicut alius actus sciendi est scire solem esse et alius scire se hoc scire : sic alia dictio est dicere quod sol est, et alia dicere : "ego scio solem esse". Et prima dictio formatur a primo actu sicendi, secunda a secundo cum primo. Secundus autem actus iuxta modum in praecedenti quaestione praemissum continet in se plures actus sciendi, scilicet, actum quo scio me, et actum quo scio scire solem, et actum quo scio esse suppositum illius actus. Quamquam forte in proposito hic tertius non differat realiter a secundo, quia hoc vel illud scire sic essentialiter relatum ad suum suppositum vel subjectum quod non potest sciri nisi in relatione ad ipsum ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXIX, p. 164-165. Cf également p. 160 : « Item, sicut propositio qua dico "ego scio solem" continet in se tria, scilicet, suppositum actus et ipsum actumet eius obiectum : sic actus sciendi a quo haec dictio manat oportet quod feratur super haec tria, quia non possum scienter dicere "ego scio solem", nisi sciam quid significatur per ego et per scia et per solem ; ergo videtur quod per eundem actum sciendi scio illa tria ».

[2] S_x est l'opérateur épistémique qui signifie « x sait que… ».

valeur qu'à partir du moment où il est fondé dans la réalité d'un sujet qui se comprend comme tel[1] :

$S_{x\,(\ldots x\ldots)}$[2]

Nous trouvons la même position reformulée à la question CIII de la *Summa* :

> « En outre, dans tout acte de connaissance est incluse la relation au suppôt, non seulement en tant que suppôt, mais également en tant que connaissant, puisque personne ne sait quelque chose, à moins qu'il ne se sache savoir ceci, mais en cela, il est inclus de se savoir être et de se savoir être quelqu'un qui connaît »[3].

Olivi conclut dans l'*Impugnatio* que cette structure gnoséologique qui a la connaissance du sujet pour principe permet d'obtenir les connaissances les plus assurées :

> « Cela montre la certitude par laquelle nous sommes assurés du suppôt de tous les actes de connaissance. En effet, personne n'est plus certain de quelque chose que lorsqu'il se sait savoir cela, c'est-à-dire lorsque lui-même est celui qui sait cette chose. Et cette certitude du sujet abonde universellement dans toutes les appréhensions de nos actes »[4].

Remarquons pour finir qu'il serait faux de croire que cette connaissance de soi est innée. Dans le cas contraire, l'âme n'entreprendrait pas cette recherche sur l'identité. Toutefois, puisque cette connaissance de soi ne provient pas de la sensation, ni du jugement de l'intellect,

---

[1] Nous retrouvons le même développement quand Olivi réfute la connaissance des idées divines. « Ratio enim universalis, pro eo quod abstrahit secundum intellectum ab hic et nunc et ab omni tempore et loco et ab omni motu, in quantum talis, cogitatur quasi aeterna et incommutabilis. Et eodem modo est de habitudinibus temporum universalium quas significant propositiones quae dicuntur necessariae, sicut in quaestione de universalibus fuit tactum. Necessitas autem et aeternitas huiusmodi est conditionalis, quia quandocunque intellectus intelligit aliquam habitudinem praedicati ad subiectum esse necessariam, prius supponit subiecti existentiam. Unda necessitas habitudinis quam intelligit non est aliud quam quod subiecto posito, sive secundum rem sive secundum intellectum, non potest fieri quin consimiliter praedicatum ponatur ». P. J. Olivi, *Summa*, *Appendix*, q. I, p. 481. Cf. aussi Bérubé C., *De l'homme à Dieu,* p. 230.

[2] Les points de suspension (…x…) se réfèrent à toutes les phrases qui signifient que x apparaît à la fois comme objet de connaissance et comme objet à propos duquel quelque chose est connu.

[3] « Praeterea, sicut in omni actu sciendi includitur relation ejus ad suum suppositum non solum ut ad suppositum, sed etiam ut ad scitum, quia nullus scit aliquid nisi sciat se scire illud, in hoc autem includitur scire se esse et scire se esse scientem ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 236.

[4] « Ostendit hoc certitudo qua sumus certi de supposito omnis actus scientialis. Nullus enim est certus scientialiter de aliquo nisi sciat se scire illud, hoc est nisi sciat quod ipse est ille quod hoc scit. Et hec certitudo de supposito currit universaliter in omni apprehensione actuum nostrorum ». P. J. Olivi, *Impugnatio*, p. 457.

nous nous accordons avec Camille Bérubé pour qualifier cette connaissance réflexive d'intuitive : « Il est clair […] que cette connaissance directe remplit parfaitement la définition de l'intuition intellectuelle du singulier telle que Duns Scot la définira, quelque vingt ans plus tard, comme étant la connaissance de l'existant en tant qu'existant et présent à la faculté. Olivi ignore complètement l'expression d'intuition, non seulement au sujet de la connaissance de l'individuel, mais de même dans la question qu'il consacre à la connaissance de l'âme par elle-même. Ce terme avait déjà pourtant été employé par Matthieu d'Aquasparta, pour la connaissance de l'âme par elle-même. Mieux que celui de Matthieu, le mode de connaissance proposé par Olivi […] méritait le qualificatif d'intuition. Mais ce mot à notre connaissance ne vient pas sous sa plume et ne paraît pas à la table des matières des trois volumes de ses *Questions sur le IIe livre des Sentences* »[1]. Si le terme n'apparaît effectivement pas dans ses écrits, Olivi affirme toutefois que chaque être humain est doué d'une sensation interne qui lui permet de savoir qu'il est un sujet. Ce sentiment possède une valeur d'évidence et le nier reviendrait à supprimer une part de la liberté humaine et toute réalité du sens intime :

> « En effet, ces actes que nous sentons intimement provenir de nous et que nous sentons au plus haut point qu'ils sont en notre pouvoir, dire qu'ils ne proviennent pas de nous revient à nier tout sens intime et qui nous est le plus certain »[2].

La première certitude du sujet nous est ainsi donnée comme une évidence et devient un savoir inébranlable, la pierre d'angle qui permet de fonder tous les autres savoirs[3]. Si les espèces intelligibles sont refusées, toute l'épistémologie d'Olivi repose donc sur cette première connaissance indubitable que le sujet possède de lui-même.

De prime abord, ces solutions qui relèvent de l'intuition intime ne semblent guère contraignantes. Dominik Perler, en parlant de la théorie de l'intentionnalité, prétend même que de telles réponses ne sont pas suffisantes[4]. Efrem Bettoni rappelle pour sa part qu'il est

---

[1] Bérubé C., *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, p. 106.

[2] « Illi enim actus quos intime sentimus esse a nobis et quos summe sentimus esse in potestate nostra dicere quod non sunt a nobis est negare omnem sensum intimum et certissimum nobis ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVIII, p. 413.

[3] Toute connaissance dérive donc de celle du sujet. Nous ne développerons pas cette importante théorie de la connaissance olivienne car elle a déjà été largement exposée par Bérubé C., *La connaissance de l'individuel au moyen âge* ; Bettoni E., *Le dottrine filosofiche* ; Tachau K., *Vision and Certitude in the age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345*, Leiden, Brill, 1988 ; Pasnau R., *Theories of Cognition in the Middle-Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; Perler D., *Théorie de l'intentionnalité au Moyen-Age*.

[4] Cf. Perler D., *Théorie de l'intentionnalité au Moyen-Age*, p 47.

relativement rare à l'époque d'invoquer des expériences introspectives pour justifier une position[1]. Cependant, Sylvain Piron, dans son article sur « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », en revenant sur la notion de sens intime, a su montrer que « des propositions régies par des clauses telles que "nous faisons l'expérience intime de ceci" ou "nous sentons par un certain sens intérieur" reçoivent une valeur démonstrative ; elles sont même prises comme preuve les plus certaines »[2].

Nous pouvons ainsi à présent répondre à la seconde interrogation que la question LXXVI posait : l'absence de *species* dans la connaissance de soi signifie-t-il que l'âme se connaît par son essence ? La réponse d'Olivi propose une distinction qui repose sur la compréhension de la préposition « par » dans cette expression. La première interprétation comprend le « par » au sens d'une cause formelle par laquelle l'essence tient lieu d'une espèce représentative qui informe l'esprit[3]. Cette position qui fait intervenir la *species* a été rejetée et semble ainsi ridicule.

La seconde interprétation du « par » demande si l'objet de la connaissance est l'essence de l'âme. Olivi fait alors référence au premier mode de connaissance et affirme qu'en ce sens, il peut être dit que l'âme se connaît par son essence :

> « Toutefois, si on veut signifier que son essence est par soi l'objet de sa science, de sorte qu'elle ne soit pas un obstacle pour elle-même par l'intermédiaire de l'espèce de la mémoire, alors, dans le premier mode de connaissance, l'âme se connaît par essence, c'est-à-dire par une visée et par un acte ancré immédiatement dans son essence »[4].

Enfin, la troisième interprétation offre également une possibilité de se connaître par son essence, mais au sens d'une cause efficiente, telle que le propose le second mode d'appréhension de soi :

---

[1] Cf. Bettoni E., *Le dottrine filosofische*, p. 410.

[2] Piron S., « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », p. 46.

[3] Cf. P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXVI, p. 149 : « Cum ergo quaeritur an anima sciat se per essentiam, si per hoc intenditur an sua essentia teneat vicem speciei repraesentativae aciem informantis : sic est impossibile et etiam ridiculosum quaerere, quamvis hoc quidam crediderint ».

[4] « Si vero intendatur quod, sua essentia sit per se obiectum suae scientiae, ita quod non obiciatur sibi per intermediam speciem memorialem : sic in primo modo sciendi scit se per essentiam, id est, per aspectum et actum in suam essentiam immediate defixum ». Idem.

> « Mais si “par“ signifie une disposition d’une cause efficiente, alors il est vrai que l’âme se connaît par l’essence de son intellect comme par la cause efficiente de son acte de connaître »[1].

Par conséquent, Olivi renverse totalement la théorie aristotélicienne de la connaissance du sujet : l’âme ne se connaît pas en tant que sujet au travers des objets qu’elle appréhende, mais, à l’inverse, elle connaît la réalité qui l’entoure par l’intermédiaire de cette première certitude d’être présente à elle-même. Cette certitude de soi permet ainsi fonder une théorie de la connaissance sur un principe indubitable, tout en s’opposant aux théories aristotéliciennes au sein desquelles le phantasme et la *species* jouent un rôle essentiel et où la différence qualitative entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible semble exagérée.

B. De la connaissance du sujet à la conscience morale : quatre degrés de conscience

Nous avons jusqu’ici présenté le processus de retour sur soi qui définit une intuition immédiate du sujet, en prenant garde d’utiliser le champ sémantique de la connaissance de soi. Or, à la question LXXXI, Olivi parle de cette conversion en termes de conscience de soi. L’utilisation des vocables « conscience » et « connaissance » de soi semble ainsi problématique dans l’œuvre d’Olivi. Il faut en effet constater que le Franciscain use de ce premier terme pour parler respectivement de la connaissance de son corps, de la conscience d’être un sujet ou encore de la conscience morale[2]. Ainsi, après avoir démontré au travers des questions LXXVI à LXXX, que l’âme se connaît elle-même directement, Olivi demande à la question LXXXI si la conscience (*conscientia*) correspond à une puissance unique, à un acte ou à une disposition. Or, cette question au sein de laquelle nous trouvons une explication de ce qu’est la conscience, est regroupée avec la question LXXXII qui traite de la loi naturelle. Il est ainsi premièrement remarquable de constater le glissement qui s’opère au sein de la même question entre la conscience considérée du point de vue gnoséologique et la conscience d’un point de vue morale.

[1] « Si vero le per significat ibi habitudinem causae efficientis, tunc verum est quod scit se per essentiam sui intellectus tanquam per causam efficientem sui actus sciendi ». Idem.

[2] D’importantes études ont été entreprises sur la conscience gnoséologique. Nous renvoyons ainsi notamment aux travaux de Toivanen J., « Perceptual Self-Awareness in Seneca, Augustine and Olivi », p. 355-382 ; « Peter Olivi on Internal Senses », p. 427-454 ; Yrjönsuuri M., « Perceiving One’s Own Body », *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Knuuttila S., Kärkkäinen P. (éds.), Helsinki, Springer, 2008, p. 101-116.

Ce déplacement s'accentue au fil des questions suivantes qui portent sur la finalité du choix éthique et sur l'influence des passions dans l'élection.

I. La conscience gnoséologique

Dominik Perler et Sonja Schierbaum, dans un ouvrage commun recueillant divers textes du XIIIème et XIVème siècle sur la connaissance de soi, affirment dans leur introduction que le terme de conscience diffère de la simple *cognitio sui* et s'utilise principalement à cette période pour désigner une connaissance éthique[1]. Thomas d'Aquin est pris pour exemple, lui qui définit la *conscientia* comme l'examen de la valeur d'un acte[2]. Toutefois, dans la *Somme de théologie*, Thomas rappelle que cette conscience morale n'est pas une puissance ou une faculté de l'âme, comme le laisse sous-entendre le langage populaire, mais qu'elle est, selon une certaine étymologie, toujours un acte de connaissance :

> « D'après le nom d'abord, conscience marque le rapport d'une science avec quelque chose. En effet, conscientia signifie cum alio scientia »[3].

Thomas d'Aquin l'affirme encore plus clairement dans le De veritate :

> « La conscience n'est rien d'autre qu'une application de la science à un acte particulier »[4].

Si elle peut parfois être considérée en tant qu'habitus, c'est seulement par métonymie, en se référant à la syndérèse en tant que premier habitus naturel. Dans tous les autres cas, elle est un acte. Contrairement à son habitude, Thomas ne propose aucune autorité pour asseoir son propos, mais s'appuie seulement sur l'étymologie. Or, l'ajout du terme « alio » n'est pas anodin, puisqu'il implique que la connaissance porte sur une réalité autre extérieure. C'est pour cette raison qu'elle est un acte. Thomas d'Aquin précise que cet acte de connaissance peut se réaliser de trois manières. Soit en reconnaissant si un acte a été accompli, soit en reconnaissance si un acte est droit. Cette deuxième possibilité se divise elle-même en deux : la connaissance se produit dès lors soit, lorsque la conscience incite ou oblige à accomplir une action ou à s'en écarter, soit lorsque nous jugeons de la valeur d'un acte passé. Si le premier cas fait appel à la mémoire, les deux seconds exigent l'intervention de la syndérèse. Or, les principes de cette

[1] Perler D., Schierbaum S., *Selbstbezug und Selbstwissen, zu einer mittelalterlichen Debatte*, Klostermann RoteReihe, 71, 2014, p. 21-22.
[2] Cf. Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 17, art. 1.
[3] Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 79, art. 13, p. 708.
[4] Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 17, art. 2, p. 1379.

dernière ne peuvent être saisis par les hommes que grâce à leur intellect pratique. Par conséquent, quel que soit l'acte de connaissance invoqué, la conscience requiert toujours l'intellect pour se réaliser.

A l'instar de la plupart des auteurs de son époque, lorsqu'Olivi utilise le terme « *conscientia* » dans ses ouvrages, il se réfère généralement à la notion morale. Toutefois, les premières lignes de la question LXXXI portent sur des faits gnoséologiques et Olivi y parle de différents états de conscience. En opposition à Thomas d'Aquin, Olivi affirme que, de même que l'intellect ou que la volonté définit parfois une puissance de l'esprit, parfois une disposition et parfois un acte, il en va de même pour la conscience[1]. Olivi détaille dès lors ces différentes possibilités, offrant de ce fait des exemples pour le moins intéressants :

1° Premièrement, la conscience peut définir un acte, comme par exemple lorsqu'un homme affirme qu'il est conscient de faire quelque chose, par exemple de parler ou non : « Moi j'ai maintenant conscience (*conscientia*) de ne pas parler »[2]. Olivi parle d'un état mental actuel (*nunc*) qui suppose la connaissance du suppôt de cet acte. L'insistance sur l'« ego » est explicite en ce sens. Il s'agit d'une connaissance de soi selon le second mode définit à la question LXXVI qu'Olivi exprime ici en termes de conscience[3].

2° La seconde occurrence du terme *conscientia* définit une disposition, comme « lorsque nous disons de celui qui dort qu'il a conscience de mentir »[4]. Comment interpréter cet exemple ? Il semble en effet compliqué de saisir avec précision comment quelqu'un en état de sommeil peut avoir conscience de mentir. Nous retrouvons dans les *Confessions* d'Augustin une situation similaire, à laquelle Olivi se réfère peut-être. L'évêque d'Hippone confesse que d'anciennes dispositions à la volupté le pourchassent parfois dans ses rêves. Ce n'est qu'au moment du réveil, qu'il prend conscience de la tromperie des songes et qu'il déduit qu'il ne s'agit pas ici d'un cas éthique, puisqu'il n'y a pas à avoir de remords pour la volonté qui dormait. En effet, sans volonté, il n'y a pas de responsabilité morale :

---

[1] « Quod sicut per nomen intellectus vel per nomen voluntatis aliquando significatur potentia mentis, aliquando habitus, aliquando actus : sic et per nomen conscientiae ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXXI, p. 174.

[2] « Ego nunc habeo conscientiam non loquendi ». Idem.

[3] Le français étant pauvre pour définir les différentes occurrences du terme de conscience, nous pouvons nous référer au terme anglais de *consciousness* pour définir ce retour immédiat de la *mens* sur elle-même qui permet à l'individu de se comprendre comme étant le sujet propre de ses actes, telle que le définit Hannah Arendt dans les *Considérations morales*, trad. Ducassou M., Maes D., Paris, Rivages, 1996, p. 64-66.

[4] « Cum de dormiente dicitur quod habet conscientiam mentiendi vel sui oppositi aut consimilium ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXXII, p. 174.

« Tu me commandes assurément de me contenir devant la concupiscence de la chair et la concupiscence des yeux et *l'ambition du siècle* (Jean, II, 16). […] Mais, vivent encore dans ma mémoire, dont j'ai beaucoup parlé, les images des choses de ce genre, que mon habitude y a fixées. Elles m'assaillent à l'état de veille, sans aucune force, il est vrai ; tandis que, dans le sommeil, elles vont non seulement jusqu'à la délectation mais même jusqu'au consentement et à quelque chose qui ressemble fort à l'acte lui-même. Et l'illusion de l'image a tant de forces dans mon âme sur ma chair, que ces visions irréelles obtiennent de moi pendant le sommeil ce que la vision des réalités ne peut obtenir quand je suis éveillé. Est-ce que, à ce moment-là, je ne suis pas moi-même, Seigneur mon Dieu ? Et pourtant, il y a une telle différence de moi à moi-même, durant que je passe du sommeil à la veille ! Où est alors la raison qui permet de résister à de telles suggestions quand on est éveillé, et, si les réalités elles-mêmes, se présentent, de rester inébranlable ? Se ferme-t-elle avec les yeux ? S'endort-elle avec les sens du corps ? Mais d'où vient que souvent, même pendant le sommeil, nous résistons, et que, nous souvenant de notre ferme propos, nous y persévérons en toute fidélité, sans accorder aucun assentiment aux séductions de ce genre ? Et pourtant il y a une telle différence que, si cela se passe autrement, nous retrouvons au réveil le repos de la conscience : la distance même entre les deux états nous découvre que ce n'est pas nous qui avons fait cela ; et cependant cela s'est fait en nous de quelque façon, et nous le déplorons »[1].

Augustin ne traite pas dans ce passage de conscience morale, puisque la volonté n'est pas engagée. Toutefois, la distance qui se crée entre moi et moi-même comme l'exprime l'évêque, indique qu'il entend parler d'une conscience gnoséologique. L'exemple d'Olivi pourrait être interprété dans le même sens. En effet, un individu dans l'état de sommeil ne ment pas véritablement, mais conserve une disposition qui peut l'affecter, ce qui montre que l'individu saisit qu'il ment dans son rêve. Il semble ainsi que l'exemple d'Olivi ne porte pas sur une disposition morale, mais à nouveau sur un cas gnoséologique.

3° Troisièmement, la conscience peut être une puissance, « comme lorsque quelqu'un dit "ceci est ou n'est pas dans ma conscience (*in conscientia mea*)" »[2]. Le cas semble ici évident

[1] Augustin, *Confessions*, livre X, 30, 41, p. 213-215.

[2] « Potentia vero, ut, cum quis dicit "hoc est vel non est in conscientia mea" ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXXII, p. 174.

puisqu'il est le pendant de la conscience en acte telle qu'Olivi la définit au premier point. Un individu possède la puissance d'avoir des états mentaux en sorte qu'il puisse dire qu'il a conscience d'un fait ou non. Le cas du dormeur évoqué par Olivi montre avec évidence que la conscience est également une puissance. A ce propos, Alain Boureau a montré avec raison qu'Olivi qualifie le somnambule de « *semidormiens* », le préférant au terme traditionnellement utilisé de *dormiens*[1]. Cette précision est d'importance, puisque le Franciscain signifie ainsi que le somnambule continue de percevoir les sensations extérieures par l'intermédiaire des sens, – raison pour laquelle il peut, par exemple, se réveiller lorsqu'un bruit trop fort parvient à ses oreilles –, mais qu'il n'est pas conscient de ses actes[2]. Il existe en effet une différence entre le fait de percevoir et le fait d'être conscient de cette perception. C'est ce qui explique que sa responsabilité dans les cas juridiques doit être limitée[3]. Mais nous pouvons également montrer que la conscience est une puissance en prenant le cas de n'importe quel individu en état de sommeil. En effet, bien qu'il perçoive certaines informations des sens, celui-ci n'en est pas conscient – raison pour laquelle il ne peut se souvenir des sensations qu'il a eues durant son sommeil – :

> « On constate en effet que [dans le cas du] dormeur, ayant les oreilles et les narines ouvertes et touchant actuellement les vêtements qui lui sont proches, les espèces se seront écoulées des objets présents dans les organes des sens ouverts : et cependant, cela ne suffit pas pour voir ou entendre ni pour la sensation de l'odorat et du toucher, sauf si l'intention actuelle des sens les vise ici de manière éveillée »[4].

[1] Cf. Boureau A., « Pierre de Jean Olivi et le semi-dormeur. Une élaboration médiévale de l'activité inconsciente », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 48, 1993, p. 231-238 ; Id., *Satan hérétique*, p. 214 ; Id., « Satan et le dormeur », *Chimères*, 14, Deleuze G., Guattari F. (dir.), 1991, p. 41-61 ; Id., « Un sujet agité. Le statut nouveau des passions de l'âme au XIIIe siècle », *Le sujet des émotions au moyen âge*, De Nagy P., Boquet D. (dir.), Paris, Beauchesne, 2009.

[2] « Et etiam ipse actus sic fortis et intensus ita se ingeret aspectui sensus communis quod fortissime apprehenduntur ab ispo. Quae apprehensio sic fortis totum aspectum sensus communis ad exteriora deducet, et sic totus homo evigilabit ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVIII, p. 500.

[3] Cf. Boureau A., « Satan et le dormeur ».

[4] « Constat enim quod dormiens, auribus apertis et naribus et tactu praesente vestibus sibi iunctis, habebunt fluere species a praesentibus obiectis in aperta organa sensuum ; et tamen non sufficit ad videndum et audiendum vel ad sensum odoratus et tactus, nisi actualis aspectus sensuum pervigiliter ibi intedat ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXIII, p. 89.

Le terme *aspectus* est ici important puisqu'il signifie qu'il n'y a pas d'intentionnalité de la part du dormeur qui ne peut par conséquent pas être conscient actuellement de la perception qui provient des sens externes. La conscience est en ce cas seulement à l'état de puissance.

4° Quatrièmement, Olivi affirme que le terme de conscience peut également se référer à la mémoire ou à la connaissance des actes qui se sont produits :

> « Parfois, plus rarement, nous le comprenons comme acte de réminiscence ou de connaissance de ses actes ou de ceux d'autrui, comme dans la Genèse, où il est dit au chapitre 43 "nous n'avons pas conscience de qui a fait cela", c'est-à-dire nous ignorons ou nous ne savons pas qui a fait cela »[1].

Ainsi, si les trois premières définitions de la conscience propre du sujet se référaient à un état actuel (« *ego nunc* habeo conscientiam »), cette quatrième occurrence se rapporte au passé. Relevons que Thomas d'Aquin utilise la même référence biblique dans son *De veritate* pour montrer que la conscience peut être comprise en tant que réminiscence d'un acte passé[2]. Les deux auteurs semblent ainsi s'accorder sur cette signification, à la différence toutefois, que Thomas juge qu'il est d'usage courant de se référer à cette occurrence, tandis qu'Olivi affirme qu'elle n'est utilisée qu'en de rares cas.

Dans toutes les occurrences qu'il a évoquées, Olivi présente la conscience comme la connaissance gnoséologique que le sujet peut avoir de ses actes mentaux. Il insiste d'ailleurs sur la nécessité de la perception propre du sujet. En effet, la conscience, quel qu'en soit le sens, est considérée comme l'attestation des actes propres du sujet :

> « Il faut cependant savoir que la conscience ne signifie pas communément une puissance, si ce n'est eu égard à l'acte ou à la disposition d'être conscient ou d'attester de ses propres actes qui ont été accomplis ou de ceux à faire. Dans un seul cas, toutefois nous comprenons comme acte conscient et qui demande l'approbation du fait d'un autre, pour autant qu'il dépende en quelque sorte de la

[1] « Aut aliquando, licet rarius, pro actu reminiscentiae vel scientiae facti proprii vel alieni, ut, cum Genesis capitulo 43 dicitur non *est in conscientiis nostris quis hoc fecerit,* id est, nescimus nec scivimus quis hoc fecerit ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXXII, p. 175. Cf. Gen, 43, 22.

[2] Cf. Thomas d'Aquin, *De veritate*, q. 17, art. 1.

conscience, comme lorsque l'on dit que le sujet ne fait pas ceci ou cela si ce n'est sous la conscience de son prélat ou de son confesseur »[1].

Le seul cas qui puisse ainsi être défini comme un acte n'engageant pas la totalité de la volonté est celui qui est accompli sur l'injonction d'un prélat ou d'un confesseur. En effet, selon le principe d'obédience, il peut arriver qu'un supérieur exige une action qu'un religieux n'aurait pas souhaitée de lui-même. Bien que l'individu y consente, on ne peut pas dire alors qu'il le fasse en toute âme et conscience. Deux conséquences peuvent être tirées de cette dernière remarque : premièrement, si Olivi se situe clairement à un niveau gnoséologique, c'est la perception propre du sujet qui semble être au cœur de cette appréhension. La conscience n'est plus seulement la connaissance appliquée à un acte particulier, comme le soutient Thomas d'Aquin, mais elle est la connaissance de ses propres actes. L'opposition entre Olivi et Thomas d'Aquin qui avait lieu dans la théorie de la connaissance se retrouve ainsi dans la conscience de soi. Deuxièmement, la conscience gnoséologique que propose Olivi ne repose pas principalement sur l'intellect, mais sur la volonté. En effet, elle seule, comme nous l'avons constaté dans le chapitre précédent, est capable de ce retour sur soi ou sur ses actes qu'est la conscience et elle seule possède un rôle délibératif, l'intellect étant seulement considéré comme un conseiller.

II. La conscience morale

Olivi poursuit l'énumération des occurrences de la conscience en passant cette fois au plan éthique. En effet, il affirme que celle-ci peut également se référer à un jugement sur les actes, qu'ils soient approuvés ou réprouvés, et qu'ils aient déjà eu lieu ou qu'ils soient à venir :

> « Nous ne comprenons pas également communément [le terme de conscience] eu égard à n'importe quelle attestation actuelle ou dispositionnelle des actes propres, si ce n'est lorsque nous le faisons avec une certaine approbation ou une réprobation de ces actes et avec un jugement, une sentence ou l'idée d'une tension vers ces actes qui doivent être accomplis ou évités, s'ils sont à venir, ou

[1] « Sciendum tamen quod communiter non significat potentiam nisi sub respectu ad actum vel habitum consciendi seu contestificandi de propriis actibus factis vel fiendis, quamvis in uno solo casu sumatur pro actu conscitivo et approbativo facti alieni, pro quanta aliqualiter dependet a consciente, ut, cum dicitur quod subditus non faciat hoc vel illud nisi de conscientia sui praelati vel sui confessoris ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXXII, p. 174-175.

d'une tension vers ceux qui auraient dû être accomplis ou évités et une tension au châtiment, s'ils ont déjà été accomplis ou considérés eu égard au passé »[1].

Ainsi, la conscience incite à agir avec droiture ou ronge de remords le sujet qui l'éprouve[2]. Olivi affirme que ce type de conscience réclame et inclut en soi l'intellect et la volonté[3]. En effet, il semble que la conscience morale possède la même structure réflexive que celle de la conscience de soi, à la différence que l'individu ne prend plus pour objet de jugement soi-même, mais ses actes. L'intervention de la volonté et de l'intellect est à nouveau requise : la volonté dirige en effet premièrement l'intention sur ses actes propres, puis fournit la possibilité de réflexivité sur ses actes ; l'intellect, dans le cas d'un acte passé, les rappelle à la mémoire et montre ensuite ce qu'il aurait été bon ou, dans le cas d'un acte futur, ce qu'il serait bon d'accomplir ; il revient au final derechef à la volonté de délibérer sur le remord à éprouver ou sur l'action à accomplir. Autrement dit, l'intellect n'a pour rôle au sein de la conscience morale que de produire des faits, tandis que la volonté décide de la valeur de l'acte. Olivi affirme ainsi que dans les cas de conscience morale, nous sommes des témoins réflexifs de nos propres actes, la conscience morale étant plus liée à la volonté qu'à l'intellect :

> « Puisqu'également par ces sortes de sentences et de stimulations, l'esprit se retourne sur lui-même eu égard à ce qu'il a fait ou à ce qu'il doit accomplir, cela signifie que la conscience est plus comprise sous la raison de témoin secondaire ou réflexif que sous la raison de premier témoin ou de première appréhension, et pour cela, il peut être appelé plus une conscience qu'une science »[4].

Par conséquent, nous avons la possibilité de revenir sur nos actes et, à la manière d'un témoin extérieur et de poser un jugement moral sur eux. Ainsi, en tant que connaissance, la conscience exige l'intervention de l'intellect, et en tant que réflexive et délibérative, elle

---

[1] « Non etiam communiter sumitur per respectum ad quamcunque actualem vel habitualem contestificationem propriorum actuum, nisi cum fit cum quadam approbatione vel reprobatione illorum actuum et cum iudicio sive sententia vel opinione tentionis ad illos actus agendos vel vitandos, si tamen sunt futuri, vel tentionis quod debuerunt fieri vel vitari et tentionis ad poenam, si iam sunt facti vel respectu praeteriti temporis sumpti ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXXII, p. 175.

[2] « remordente aut ad agenda stimulante ». Idem.

[3] « Conscientia sumpta sive pro actu sive pro habitu sive pro potentia, ut subest illis, includit in se communiter intellectum et voluntatem ». Idem.

[4] « Quia etiam in huiusmodi sententiis et stimulationibus mens super se respectu actorum vel agendorum reflectitur : hinc est quod conscientia potius accipitur sub ratione contestis secundarii seu reflexi quam sub ratione primarii testis seu primi apprehendentis, et hinc est quod potius dicitur conscientia quam scientia ». Idem.

requiert la puissance de la volonté. Elle peut être plus ou moins intense pour chaque individu selon les dispositions particulières et la compréhension correcte de ce qui est juste ou non :

> « Puisqu'également la disposition de l'intellect et l'affect dont nous avons parlé peuvent croître ou diminuer par la doctrine et l'exercice, et qu'ils peuvent de plusieurs manières dévier et se corrompre quant à la disposition des opinions et des affections, ainsi la conscience de certains est dite vicieuse et souillée, celle d'autres bonne et droite. On dit aussi de certains que leur conscience est forte, aiguisée, qu'ils font preuve de beaucoup de discernement et de sagesse, d'autres qu'elle est faible, tiède, apathique et erronée ou qu'elle manque de sagesse ou de discernement, d'autres enfin qu'elle est dure et obstinée. On dit également de certains qu'elle est nulle ou grande ou pauvre. Elle est nulle par exemple lorsqu'on dit de certains qu'ils n'ont pas conscience de la fornication, à savoir qu'il s'agit d'un péché, qu'il faut le fuir puisqu'il est mortel et quant aux péchés qui ont déjà été commis qu'ils se considèrent comme coupables ou qu'ils méritent un châtiment »[1].

Par conséquent, quoiqu'Olivi n'exprime pas explicitement le lien entre connaissance de soi et conscience morale au sein de la question LXXXI, l'analyse de la partie traitant de la conscience morale nous montre qu'il existe réellement un lien entre la gnoséologie et l'éthique. En effet, un individu ne peut être juge de ses actes, s'il n'éprouve pas auparavant le fait qu'il est le sujet propre de ses actes. Le jugement moral dépend ainsi selon Olivi de la connaissance réflexive immédiate de soi.

[1] « Quia etiam praedicti habitus intellectus et affectus per doctrinam et exercitium excrescere vel minui possunt et quantum ad habitus opinionis et affectionis possunt multipliciter obliquari et depravari : hinc est quod conscientia quorundam dicitur prava et polluta, quorundam vero bona et recta. Quorundam etiam dicitur fortis et acuta et multum discreta et docta, quorundam vero mollis, tepida et remissa et erronea vel indocta seu indiscreta, et quorundam dura et obstinata. Quorumdum etiam dicitur nulla aut magna vel parva, nulla quidem, ut de quibusdam dicitur quod nullam habent conscientiam de fornicatione, scilicet, quod sit peccatum vel quod sit fugienda tanquam mortale vel quod de iis quas iam fecerunt se reputent reos vel obnoxios poenae » P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXXII, p. 176.

C. Conclusion du chapitre

Arrivé au terme de l'analyse de la *Quaestio* LXXXI, nous pouvons affirmer que tout acte de conscience provient d'un processus réflexif. Cette réflexivité est triple. Sa première occurrence consiste en une conversion directe de l'âme sur elle-même grâce à la volonté qui lui permet d'acquérir une connaissance de soi de manière quasi sensitive. L'âme sent par ce biais qu'elle est un sujet (*Ego*) vivant, pensant, sentant et agissant. Cette première réflexivité est primordiale et nécessaire à toute connaissance subséquente. La seconde réflexivité consiste en une enquête de la *mens* sur la nature de ses prédicats et de ses états mentaux. Cette seconde réflexivité procède de l'intellect, mais dépend de l'appréhension première du sujet par lui-même. Cette conscience existe en acte (par exemple dans la conscience de ne pas parler actuellement), en disposition (par exemple dans l'habitus du mensonge durant le sommeil) ou en puissance (lorsque nous disons que nous avons conscience d'une chose). Enfin, elle est parfois liée à la mémoire. La troisième réflexivité se produit lorsque l'âme revient non pas sur elle-même, mais sur les actes qu'elle a accomplis et qu'elle juge. Il s'agit alors des cas de conscience morale. Cette dernière réflexivité dépend également de l'appréhension première du sujet qui se prend à témoin pour qualifier son action.

Dans notre enquête sur l'éthique olivienne, il convient ainsi de saisir que l'appréhension du sujet en tant que « Je », est nécessaire à tout individu afin qu'il puisse porter un jugement moral sur ses actes. En effet, la conscience morale ne peut opérer que si la *mens* s'est premièrement perçue comme sujet de l'action. C'est par ce seul témoignage réflexif que l'individu peut être pris de remords ou être incité à agir. Ceci dit, il faut remarquer qu'Olivi n'use dans ses écrits que rarement du terme de « conscience ». En effet, seules vingt-trois occurrences apparaissent dans la *Summa*, dont treize à la question LXXXI[1]. C'est nous semble-t-il parce qu'Olivi préfère une autre notion pour qualifier cette connaissance primordiale de soi : celle de personne.

[1] Selon le *Library of Latin Text - Series B*, consulté le 21.10.2016.

Chapitre 3 : La notion de personne chez Pierre de Jean Olivi

S'il est difficile aujourd'hui d'établir et de délimiter avec précisions les contours des notions de personne, de sujet ou d'individu, c'est que leurs significations se recoupent en partie. Or, la tâche se complique fortement si on entreprend de faire l'histoire de ces concepts et notamment si on s'attarde à la question de l'émergence du « Je », au sens « moderne ». Jean-Marie Beyssade dans un ouvrage collectif paru en 1999 décrit comment s'est rapidement constitué à ce propos un véritable mythe autour de la figure de René Descartes (1596-1650), ce dernier ayant été l'auteur qui aurait révolutionné la notion de sujet en philosophie, le sortant du « faste pédantesque » que sont la scolastique et l'aristotélisme[1]. Il faut en effet constater qu'en 1647 déjà, l'avis du libraire de l'édition française des *Méditations métaphysiques* souligne que Descartes a su se départir de la langue et des termes de l'Ecole. François Coadou souligne dans le même sens que quelques années plus tard, Spinoza (1632-1677), dans ses *Principes de la philosophie de René Descartes*, publié en 1663, affirme que pour comprendre sa pensée, il est nécessaire de ne connaître qu'un seul auteur, qui n'est plus Aristote, qui fut précédemment l'autorité de référence, mais Descartes[2]. Nous trouverons derechef chez Leibniz, chez Voltaire ou encore chez Rousseau cette image d'un Descartes initiateur d'une pensée nouvelle, en rupture totale avec l'aristotélisme. Dans cette optique, Hegel (1770-1831) le sacrera comme père de la philosophie moderne, affirmant qu'il est « un héros qui a repris les choses entièrement par le commencement, et a constitué à nouveau le sol de la philosophie »[3]. Ce renouveau consiste pour Hegel dans la saisie que la pensée déterminée doit être le socle de la connaissance, à savoir dans la compréhension d'une primauté épistémologique du sujet. La philosophie semble ainsi caractériser le passage du « sujet antique » au « sujet moderne » par la capacité du sujet à devenir le suppôt propre de ses actes et de ses opérations, ou pour le dire autrement par l'identification du sujet à l'agent conscient.

Il ne s'agit par conséquent pas pour nous de considérer le « sujet moderne », comme le conçoit une partie des historiographes, en tant qu'être doué d'intériorité et relevant d'un caractère ou d'une personnalité morale ou psychologique, ce qui repousserait ce passage à la

[1] Cf. Beyssade J.-M., « Descartes », Châtelet F. (éd.), *La philosophie du nouveau monde*, *XVIe et XVIIe siècle*, Paris, Hachette, 1999.

[2] Cf. Spinoza, *Œuvres*, I, trad. Appuhn C., Paris, GF Flammarion, 1964. Pour plus de détails à ce sujet, cf. Coadou F., « Descartes et Aristote. Essai de réflexion concrète sur les rapports entre philosophie et histoire de la philosophie », *Le Philosophoire*, 20, 2003, p. 155-170.

[3] Hegel G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, 6, trad. Garniron P., Paris, Vrin, 1985, p. 331.

« modernité » aux années 1780-1810 selon l'analyse de Marcel Gauchet[1]. Trois raisons expliquent cette datation selon l'historien français : la première est que le tournant du XVIIIème siècle consacre l'individu de droit, où tous sont égaux devant la loi ; la seconde consiste dans le fait qu'Hegel, en insistant sur l'Historicité, a introduit une véritable conscience historique du sujet ; la dernière réside dans l'apparition progressive de la psychologie – bien que le terme soit alors anachronique – en lien avec l'étude de la folie et de l'aliénation.

Mais si nous définissons, d'un point de vue philosophique, la conscience d'être un sujet comme l'élément essentiel de la notion « moderne » du sujet, il faut constater que cette idée a été formulée bien avant Descartes. Si le chapitre précédent de ce travail ne suffit pas pour le démontrer, il est également possible de prendre en considération les dix-sept textes datant du XIIIème et XIVème siècle portant sur ce propos et qui ont été réunis par Dominik Perler et Sonja Schierbaum dans un ouvrage paru en 2014 pour s'en rendre compte[2]. En effet, si la théologie et la philosophie médiévale emploient le terme de sujet principalement pour désigner ce sur quoi une qualité repose (*sub-jectum*), à savoir le « suppôt », le sujet désignant alors tout substrat pouvant recevoir des accidents, il se retrouve également dans les débats sacramentels du XIIe et XIIIe siècle dans le sens d'une opposition avec l'objet (*subjective*/*objective*). Comme l'affirme Dominique Iogna-Prat : « Le "sujet" chrétien s'est ainsi trouvé doté d'une épaisseur substantielle propre, un jour, à réifier cet improbable objet de la modernité qui est le "soi" »[3]. Le sujet se définit ainsi au Moyen-Age soit par l'idée de *sujétion*, soit par celle de *subjectité*, à savoir d'un être qui a conscience de lui-même en tant que sujet.

Parallèlement à cette question du sujet, la notion d'individu et d'individualisation semble également jouer un rôle important. Comme l'affirme Barbara H. Rosenwein, dans un excellent article de synthèse, l'étude de l'histoire de l'individu apparaît pour la première fois dans les travaux de Jacob Burckhardt (1818-1897), dans la seconde partie de son ouvrage publié en 1860, *Entwiklung des Individuums*[4]. Celui-ci considère que les médiévaux ne possédaient aucune conscience de soi, mise à part celle du groupe, c'est-à-dire en tant que membre d'un peuple, d'une famille ou d'une corporation. Cette vision holistique sera reprise par la plupart

[1] Cf. Gauchet M., « Personne, individu, sujet, personnalité », Gauchet M., Quentel J.-C. (dir.), *Histoire du sujet et théorie de la personne, la rencontre de Marcel Gauchet et de Jean Gagnepain*, Rennes, PUR, 2009, p. 12. Cf. également Michon P., *Eléments d'une histoire du sujet*, Paris, Belles Lettres, 1999.

[2] Perler D., Schierbaum S., *Selbstbezug und Selbstwissen*.

[3] Bedos-Rezak B., Iogna-Prat D. (dir.), *L'individu au Moyen Age, individuation et individualisation avant la modernité,* Paris, Aubier, 2005, p. 27.

[4] Rosenwein B. H., « Y avait-il un "moi" au haut Moyen Âge ? », *Revue historique*, 633, 2005, p. 31-52.

des historiens traitant de la Renaissance et trouvera un appui considérable dans les études que Louis Dumont entreprendra pour différencier les sociétés traditionnelles des sociétés modernes[1]. Il faudra attendre les travaux des historiens de l'économie, puis de l'autobiographie et du droit, pour saisir que la notion d'individu était déjà réellement présente au Moyen-Age. Les travaux les plus décisifs sur ce point furent sans doute ceux de Walter Ullman, qui, s'accordant à montrer que les médiévaux se considéraient appartenir à une entité ou à un groupe, montrent que les individus possédaient des droits et des devoirs politiques en tant qu'individus particuliers. Pour donner un exemple de cette individuation, Dominik Iogna-Prat propose d'analyser la décision du Pape Innocent IV sur l'excommunication :

> « Si le groupe est un artifice, il ne saurait être reconnu responsable d'une action fautive. Ainsi, en 1245, le pape Innocent IV en vient logiquement à rompre avec la tradition de l'excommunication collective ; l'Eglise entend désormais juger et condamner des individus dont la responsabilité personnelle est reconnue »[2].

Cependant, en 1972, Collin Morris a ouvert le débat sur la question de l'individuation au XIIème siècle, en proposant l'idée selon laquelle l'individu proviendrait du développement des ordres et des écoles[3]. En effet, c'est dans le rapport à l'autre, que ce soit dans l'amitié ou la fraternité, que l'individu a pu s'intéresser et découvrir en quoi consiste son identité propre. Or, en 1980, Caroline Bynum publie un article qui ébranle les thèses de Morris qui avaient pourtant eu un impact considérable sur l'historiographie médiévale[4]. Si elle s'accorde avec Morris pour dire que le XIIème siècle est le lieu d'un changement important dans la perception de soi, elle affirme qu'il faut bannir le terme d'individualisation, pour le remplacer par celui de « découverte de soi ». En effet, elle insiste sur l'importance des rapports de groupe au travers des ordres et des fonctions de la société et elle affirme que, tout au plus, les médiévaux ne purent avoir conscience d'eux-mêmes que dans leur rapport à Dieu. C'est ainsi la laïcisation ou la sécularisation qui aurait permis à l'individu d'émerger. Sur ce point, Marcel Gauchet affirme

[1] Dumont L., *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1993. Pour la défense actuelle d'une vision holistique dans les sociétés médiévales, cf. Kirkpatrick R., *The European Renaissance, 1400-1600,* Harlow, Longman, 2002.
[2] *L'individu au Moyen Age*, p. 20.
[3] Cf. Morris C., *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, New-York, Harper, 1972.
[4] Cf. Bynum C., « Did the Twelfth Century Discover the Individual ? », *The Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1980, p. 1-17.

que les sociétés modernes peuvent en effet se caractériser par « un processus de sortie de la religion », mais seulement au sens où cette dernière est comprise en tant que mode de relation :

> « La personne déterminée comme sujet, comme dotée d'un rapport subjectif à elle-même, est ce qui succède à la personne religieuse. L'institution de la personne à travers la diversité des anciennes cultures ou civilisations a été massivement une institution gouvernée par le rapport religieux. C'est cela qui se renverse en Europe à partir du XVIe siècle. Cette subjectivation de la personne s'opère parallèlement, donc, à l'instauration de l'individu dans l'ordre juridique, politique et social. L'individu, c'est-à-dire précisément un être abstrait défini par son égale liberté avec ses pareils est posé, en conséquence, comme support de toute légitimité »[1].

Au sein de ce travail, nous considérons le terme individu en son sens étymologique (*in-divisus*) comme une réalité biologique indivisible, mais qui peut toutefois être le sujet du droit, lui préférant cependant le terme de personne. En effet, Jean-Claude Schmitt a fait remarquer que ce débat sur la naissance de l'« individu » au XIIème siècle se trompe de cible, puisque ce terme est une construction moderne[2]. Mieux vaut le remplacer par celui de personne, plus approprié pour le Moyen-Age, comme le préfère d'ailleurs l'historiographie allemande, dont nous citerons l'influence à ce propos de Théo Kobusch et de Christian Rode[3]. Si nous analysons les textes d'Olivi, nous constatons d'ailleurs que si la notion de sujet occupe une place importante au sein de ses écrits, recoupant à la fois les deux dimensions que nous avons déjà soulignées, force est de constater que lorsqu'il définit la conscience comme l'activité d'un esprit qui se pense lui-même, le Franciscain affirme qu'elle est le propre de la « personne ». Par conséquent, si nous désirons entreprendre une analyse de la conscience individuelle dans la

[1] Gauchet M., « Personne, individu, sujet, personnalité », p. 15.

[2] Schmitt J.-C., « La découverte de l'individu : une fiction historiographique ? », Mengal P., Parot F. (éds.), *La fabrique, la figure et la feinte : fictions et statut des fictions en psychologie,* Paris, Vrin, 1989, p. 213-236 ; Id., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale,* Paris, Gallimard, 2001.

[3] Cf. Kobusch Th., *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt, Herder, 1997 ; Id., « Person – die verkörperte Selbstreflexivität. Grundstrukturen der Personenlehre des Petrus Johannis Olivi », Mensching G. (éd.), *Selbstbewusstsein und Person im Mittelalter*, *Contradictio*, VI, 2005, p. 67-79 ; Rode C., *Zugänge zum Selbst. Innere Erfahrung in Spätmittelalter und Früher Neuzeit,* Münster, Aschendorff, 2015 ; Id., « Peter of John Olivi on Representation and Self-Representation », *Quaestio*, 10, 2010, p. 155-166. Au sein de cette historiographie de la personne, nous relevons toutefois l'ouvrage collectif édité par Aertsen J. A., Speer A. (éds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 1996.

pensée olivienne, il semble qu'il faille préférer la notion de personne à celle de sujet ou d'individu. Enfin, le concept de personne possède une polysémie riche que les significations de la notion de sujet ne permettent pas de rendre compte. Aussi, lorsqu'Olivi tente de définir la personne, utilise-t-il des éléments issus de contextes aussi divers que ceux de la théologie, du droit, de l'éthique ou encore de la théorie de la connaissance. Nous verrons ainsi que la redécouverte du droit romain permettra au Franciscain d'intégrer l'idée de charges ou de fonctions sociales au sein de la définition de la personne. La théologie lui fournira également des définitions de la personne correspondant tant à Dieu qu'aux hommes, qu'il n'hésitera pas à appliquer au cas des anges. Pour terminer, nous verrons que la conscience de soi qui définit la personne aura selon Olivi des répercussions au sein du domaine éthique, puisque la conscience morale dépend du fait de se connaître comme étant une personne responsable de ses actes.

A. Le vocable de la personne

Le terme de « personne » se confond souvent comme nous l'avons souligné avec les notions de suppôt, d'individus et de sujet. Cet amalgame avait déjà cours au Moyen-âge. Abélard (1079-1142) par exemple, dans sa Théologie chrétienne, souligne les différentes occurrences du seul terme de « personne », voulant mettre en garde le lecteur contre des compréhensions erronées :

> « C'est pourquoi nous comprenons ce nom de personne selon trois, voire quatre modes, et peut-être plus : évidemment il est compris différemment par les théologiens, par les grammairiens, par les rhéteurs ou dans les comédies, comme il a été démontré plus haut »[1].

Comme l'a montré Marcel Mauss, l'émergence de ce concept est issue d'une construction sociale lente et progressive, qui engendra ainsi un certain manque de clarté quant à sa définition[2]. De l'ensemble des précisions linguistiques et historiques qui peuvent être retenues par rapport à ce terme, nous relevons principalement la portée relationnelle, voire

[1] « Tribus itaque seu quatuor modis et pluribus fortasse hoc nomen persona sumitur : aliter videlicet a theologis, aliter a grammaticis, aliter a rhetoribus vel in comoediis, ut supra determinatum est ». Abélard, *Theologia christiana*, 3, 181, Buytaert M. (éd.), *Petri Abaelardi, Opera Theologica*, II, Turnhoult, Brepols, 1969, p. 263.

[2] Mauss M., « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de "moi" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVIII, Londres, 1938, repris dans *Sociologie et Anthropologie,* Paris, PUF, 1970, p. 333-362.

sociale de ce concept[1]. De même que dans les rapports trinitaires où Dieu est par nature « en relation » avec ses personnes, la personne humaine ne semble exister dans la société médiévale que dans le rapport qu'elle entretient avec autrui. La personne humaine se définit dans la communauté ou par son appartenance sociale. Ainsi, par exemple, nous trouvons chez Richard de Saint-Victor ou Guillaume de Saint-Thierry (1085-1148) une insistance sur la structure interpersonnelle. Il appartient à la définition même de la « personne », qui est comprise comme *ad aliquid*, d'être en relation, et ceci de manière non pas accidentelle, mais essentielle :

> « En effet, dans les termes qui marquent des relations, une personne n'est en aucune façon désignée en particulier sans qu'il soit indiqué, par son nom même, qu'elle a relation à une autre personne »[2].

Si la théologie a offert au XIIIème siècle un cadre de pensée au travers des questions portant sur la trinité et sur la validité des sacrements, il faut également souligner l'importance de la portée juridique de la notion de personne[3]. En effet, le droit des obligations qui s'élabore au XIIème et XIIIème siècle, notamment dans l'élaboration des théories du contrat, révèle l'importance de la responsabilité personnelle et de l'engagement pris envers autrui[4]. C'est alors

---

[1] Afin de lever toute ambiguïté, lorsque nous parlerons dans la suite du texte d'individu ou de sujet, nous ferons toujours référence à l'individu ou au sujet humain. Si nous entendons toutefois parler d'autres entités, tels que les personnes divines ou angéliques, nous préciserons à chaque fois l'appartenance de ces dernières.

[2] Guillaume de Saint-Thierry, « L'énigme de la foi », Davy M.-M. (éd.), *Deux traités sur la foi*, Paris, Vrin, 1959, p. 155-157. Bien que cette citation caractérise les personnes divines, Guillaume de Saint-Thierry affirmera qu'elle définit également la personne humaine.

[3] Nous prendrons pour exemple l'analyse très parlante du maître dominicain Richard Fishacre sur la validité du baptême. Pour que le baptême soit valide, il demande un engagement volontaire, un aspect relationnel : « Si donc il y a quelque chose de plus dans l'eau du baptême qui ne se trouvait pas auparavant ou qui ne se trouve pas dans une autre eau, si l'on demande ce qui s'y trouve en plus, je pense qu'il ne faut pas répondre sur la nature de "ce qu'il y a en plus", mais plutôt sur "ce à l'occasion de quoi" il y a quelque chose en plus. En effet, l'eau se trouve dans une relation et un mode d'être qui n'y œuvraient pas auparavant, ni dans une autre eau, et le principe de cette relation réside dans la volonté, non dans la nature. Il ne faut donc pas chercher sur quelle réalité catégorielle se fonde cette relation, en arguant qu'il faut que quelque réalité catégorielle soit ajoutée à la nature de l'eau qu'elle ne possédait pas auparavant, en laquelle s'enracine cette relation. Il ne faut rien chercher de cela. Car cette relation ne dérive pas d'une nature quelconque – et elle est certes dans la nature –, mais d'une volonté, exactement comme le denier devient valeur sans aucune mutation ni sans aucune addition de quoi que ce soit, si ce n'est la relation. Il y a donc dans les sacrements une convention, qui correspond à un pacte entre dieu et les hommes. Et c'est en raison d'une telle relation qu'il existe une sainteté dans ces signes et qu'il leur est attribué ce qui est le propre de Dieu ». Richard Fishacre*, Commentaire sur les Sentences*, IV, 1, trad. Boureau A., « Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIIIème siècle », Blanchard J. (éd.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du moyen-âge*, *Actes du colloque de l'Université du Maine, 25 et 26 mars 1994*, Paris, Picard, 1995, p. 171-172.

[4] Nous traiterons plus loin de l'importance des questions juridique pour Olivi, mais nous renvoyons aux analyses de Sylvain Piron pour plus de détails, notamment Piron S., « Marchands et confesseurs, le traité des contrats d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe-début XIVe siècle) », *Actes des congrès de la Société des historiens*

que s'établissent les notions de droit divin, naturel ou positif[1]. En plus de l'importance accordée à autrui, un point commun à ces domaines que sont la théologie et le droit semble se trouver dans la méthodologie mise alors en place pour étudier leurs questions. Quelle que soit le domaine d'application, une systématisation des procédures est établie comme nous pouvons le constater dans l'introduction du droit canonique, de la *Somme des confesseurs* ou encore du *Commentaire des Sentences*. Alain Boureau définit cette structuration des méthodes en ces termes :

> « La convergence du droit et de la théologie ne procède pas d'un simple jeu d'influence ou d'emprunt, mais renvoie à une unique thématique de la Fondation, exprimée par la forme de la Question. Le droit et la théologie, dans l'interaction de leurs techniques et de leurs visées, structurent ce qu'en empruntant à Michel Foucault une notion utile, on pourrait nommer l'*épistémé* scolastique. Un des points d'application essentiels de ce questionnement fondamental se trouve dans la détermination du sujet de la Loi, par où s'esquisseront peu à peu les rôles cousins du fidèle et du citoyen »[2].

Ce mouvement général de convergence qui eut lieu, lors de la seconde moitié du XIIIème siècle, dans la théologie, dans le droit et également dans la philosophie, se retrouve également dans la pensée d'Olivi au sein de la notion de personne. De même, l'importance du lien social et du rapport à autrui sera essentiel pour la solution qu'il développe pour répondre à la question de l'acrasie.

---

médiévistes de l'enseignement supérieur public, *28ème congrès*, Clermont-Ferrand, 1997, p. 289-308 ; P. J. Olivi, *Traité des contrats*, trad. Piron S., Paris, Belles Lettres, 2012.

[1] Cf. Cortese E*., Il rinascimento giuridico medievale*, Rome, Bulzoni, 1996, p. 7-14 ; Canning J., *Histoire de la pensée politique médiéva*le (300-1450), Paris, Cerf, 2003.

[2] Boureau A., « Droit et théologie au XIIIe siècle », *Annales ESC*, 6, 1992, p. 1116.

B. Histoire de la notion de personne

Nous ne pouvons certes pas restituer ici de manière exhaustive l'histoire de l'émergence du concept de personne[1]. Il nous semble toutefois important de poser quelques jalons historiques, afin de mieux saisir l'originalité de la pensée d'Olivi par rapport à ses prédécesseurs. Nous tenterons ainsi de montrer pourquoi il doit être considéré comme un auteur d'importance capitale relativement à la notion de personne.

I. L'Antiquité

Nous savons que le terme de « personne » est traditionnellement associé au mot grec « πρόσωπον », qui signifie le visage ou le masque de théâtre de l'acteur antique, voire même l'aspect antérieur d'un objet[2]. Dans l'antiquité grecque, la notion de personne fait donc référence au monde de la représentation. Elle a pour but de désigner le rôle d'un acteur, que ce soit au théâtre ou dans la société civile, la *polis*. En ce second sens, la notion de personne a pour fonction d'exprimer le lien social existant entre les individus d'une même cité. Se présenter en donnant sa filiation et son rôle dans la cité appuie le fait qu'un individu n'était pas considéré, dans l'Antiquité, comme quelqu'un d'isolé, mais comme faisant partie de manière intégrante de la *polis*[3]. L'individu construisait ainsi son existence par les liens sociaux qu'il entreprenait. Nous pouvons également citer l'exemple de l'ostracisme, sorte de mort sociale qui apparaissait comme l'annihilation même de la personne, laquelle, dans l'exil, ne pouvait plus se définir par rapport aux autres et par sa fonction sociale[4].

---

[1] Nous renvoyons pour cela aux études de Benjamin R., *Notion de personne et personnalisme chrétien*, Paris/La Haye, Mouton, 1972 ; Boulnois O. (éd.), *Généalogies du sujet* ; Boureau A., *De Vagues individus, la condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, Belles Lettres, 2008 ; Housset E., *La vocation de la personne.*

[2] « Le concept de personne (*prosopôn*) n'est apparu que lentement dans la littérature grecque, puisque, chez Homère comme chez Hésiode, c'est le corps, *soma*, qui désignait la personnalité, l'individualité animée. En réalité, *prosopôn* a d'abord signifié la face ou le visage, qui est donc le premier nom anthropologique de la personne. D'une façon générale, comme l'explique Nédoncelle, le *prosopôn* c'est l'"avant" d'un objet, ce par quoi il se présente ». Housset E., *La vocation de la personne*, p. 36.

[3] Ainsi, par exemple, Ulysse se présente à la cour du roi Alkinoos en parlant plus de l'île qu'il régit que de lui-même lorsque celui-ci lui demande : « dis-moi ton nom ; comment t'appelaient là-bas tes parents, tout ceux qui vivent dans ta ville et dans ses environs ? […] Je suis Ulysse, le fils de Laërte, dont les ruses sont fameuses partout et dont la gloire atteint le ciel. Je suis né dans Ithaque, dont on aperçoit au loin la haute cime du Nérite aux feuillages tremblants ; autour d'elle se pressent maintes îles habitées, Doulichion, et Samé, et Zacynthe et ses forêts profondes. Ithaque même est basse, et la dernière dans la mer, vers le couchant, les autres loin vers l'est et le midi. Elle n'est que rochers, mais elle nourrit de beaux gars. Non je ne sais rien de plus doux à voir que cette terre. » Homère, *l'Odyssée*, chant 8 et 9, trad. Mugler F., *Œuvres*, 2, Ed. de la Différence, 1991, p. 237-241.

[4] Nous pourrions ainsi multiplier les exemples en invoquant la notion de civilisation et de barbarie. Tous les Grecs – ni Platon, ni Aristote ne le remirent en question – avaient conscience du fait que pour être un homme, il fallait

Nous savons ensuite que les latins associèrent le *prosopôn* au mot *persona,* qui dans un premier temps signifiait également le masque de l'acteur. Ce lien fut renforcé par la mise en place d'une fausse étymologie développée par Aulu-Gelle (ca 130- ca 180) avec le verbe *personare*[1]. Le terme prendra ensuite la signification de personne juridique et responsable[2]. Ainsi, chez Cicéron (106-43) le terme signifie :

> « le rôle en justice, personnage ou rôle social, réalité ou dignité collective, personnalité marquante ou constituée en dignité, personne juridique par opposition aux choses »[3].

II. Les débuts du christianisme

Avec l'arrivée du christianisme, et notamment au travers de l'*Adversus Praxean* de Tertullien (ca 150- ca 220), le premier théologien de langue latine, la notion se modifie à nouveau[4]. Les significations liées au théâtre vont progressivement disparaître, notamment parce que l'Eglise dénonce son impudicité. Nous assistons dès lors à un déplacement du centre d'intérêt de la notion de personne de l'homme vers Dieu. Ce sont en effet les controverses trinitaires qui, en voulant clarifier comment le Père, le Fils et l'Esprit sont réellement distincts les uns des autres et pourtant ne sont qu'un, vont souligner la relation essentielle qui se noue entre la personne humaine, comprise comme un individu concret, et les Personnes divines (*una substantia, tres personae*). Les théologiens grecs du IIIème siècle, Origène (ca 185- ca 253) le

---

être civilisé et pouvoir vivre et communiquer avec les autres dans la cité. Ainsi, le mot « barbare », qui signifie littéralement « qui ne parle pas grec », dénote une pensée commune aux sociétés antiques : plus on s'éloigne de la cité, plus on s'excentre de la vie en communauté, moins on est civilisé, moins on est humain. L'opposition entre *nomos* et *physis* est ainsi un lieu commun qui se retrouve tant dans la mythologie traditionnelle – le cyclope Polyphème est un monstre qui vit à l'écart, mangeant de la viande crue et ne connaissant pas la culture du vin –, que dans la philosophie – Socrate souligne ainsi l'importance éthique de la justice civile dans le *Gorgias* en s'opposant aux positions de Calliclès, qui défend une loi de la *physis*. Cf. Platon, *Gorgias*, 482b-488b, trad., intro. et notes Canto M., Paris, GF Flammarion, 1993, p. 211-220.

[1] Housset E., *La vocation de la personne,* p. 38 : « Les Latins eux-mêmes ont cru voir une relation entre *persôna* (masque) et *persono* (je fais retentir) : Aulu-Gelle, au IIe siècle, développe cette étymologie et Boèce la reprendra ». Housset E., *La vocation de la personne,* p. 38.

[2] Housset E., *La vocation de la personne*, p. 39 : « Dans cette histoire, le terme *persona* a reçu également une signification juridique pour désigner, en général, les individus humains, même s'il ne reçoit pas le sens actuel d'un sujet du droit, d'un homme qui a des droits et des devoirs. Au même moment apparaît l'idée de personne publique (le peule, le sénat). L'apparition de ce sens juridique, notamment chez le juriste Gaius, correspond à la volonté de distinguer les choses des personnes (*res* et *persona*). Dans ce droit romain des personnes, *persona* prend une signification plus abstraite et désigne donc la dignité des individus humains par rapport aux simples choses ».

[3] Benjamin R., *Notion de personne,* p. 13.

[4] Pour plus de détails sur cette partie, cf. Housset E, *La vocation de la personne* ; Erismann C., *L'homme commun, La genèse du réalisme ontologique durant le haut moyen-âge,* Paris, Vrin, 2011.

premier, ont préféré le terme d'hypostase à celui de personne, laissant ainsi moins de possibilités d'interprétations sabelliennes, selon lesquelles la trinité consisterait en différents modes ou aspects divins, et traduisant tant l'essence de Dieu (ουσία) que son substrat (ὑποκείμενον). Toutefois, l'utilisation du terme d'hypostase engendra lui aussi des difficultés, puisque certains auteurs, dont Arius (256-336), ont considérés qu'il était strictement synonyme de substance. C'est Basile de Césarée (329-379) qui différencie clairement l'*ousia*, à savoir ce qui caractérise les trois personnes, de l'hypostase, comme ce qui leur est spécifique. Mais Basile semble se méfier encore du terme de *prosopon* et son introduction est due à Grégoire de Nysse (vers 331-394), qui, voulant spécifier que le Christ possède une double nature à la fois humaine et divine, utilise ce terme pour signifier qu'il reste toutefois une même personne. Comme le souligne Emmanuel Housset, « cela n'ajoute rien à la Trinité, mais à partir de la Personne du Christ il est possible de comprendre la personne humaine comme un sujet qui se manifeste lui-même par ses opérations, comme un être distinct de tous les autres êtres de même nature »[1]. Ainsi, dès les débuts de l'Eglise, la notion de personne renvoie à une humanité qui possède une valeur intrinsèque puisqu'elle est d'origine divine. Toute la tâche consistera à définir le lien qui s'établit entre l'individu particulier et l'humanité.

C'est justement à ce problème que furent confrontés les théologiens latins. En effet, la langue latine ne permettait pas de rendre compte des subtilités du grec. Aussi, les penseurs ayant pris l'habitude de rendre *ousia* par *substantia* ou par *essentia*, ils n'avaient pas de termes pour traduire *hypostasis*, qui fut finalement traduit par *persona*. Ainsi, Augustin reprend la formule grecque « une essence, trois hypostases » en la rendant par « une essence, trois personnes »[2]. Or, les penseurs grecs virent dans cette traduction un retour au modalisme et la confusion demeura jusqu'à ce qu'hypostase fût traduit non plus par *substantia*, mais par *subsistentia*. La personne fut alors considérée comme la marque d'une réalité propre, mais en communication.

Boèce (ca 480-524) confirme cette notion de singularité de la substance et propose une des premières définitions de la personne humaine ainsi formulée : « Rationalis naturae individua substantia ». Même si Boèce propose une fausse étymologie pour expliquer la provenance du mot, sa définition fera office d'autorité pour la pensée médiévale :

> « C'est ce qui explique que si la personne se trouve dans les substances et seulement dans les substances rationnelles, et si toute substance est une nature qui

[1] Housset E., *La vocation de la personne*, p. 42.
[2] Cf. Augustin, *De Trinitate*, XV, III

n'existe que dans les individus et non dans les universels, alors la définition de la personne est toute trouvée : c'est "une substance individuelle de nature rationnelle". Mais, par cette définition, nous, Latins, nous avons désigné ce que les Grecs appellent hypostase. En effet, le nom latin *persona* paraît être tiré d'une origine tout autre, je veux dire par là de ces masques qui, dans les comédies ou les tragédies représentaient les personnages qui y jouaient un rôle. *Persona*, avec l'accent sur l'avant-dernière syllabe, vient de *personare*, résonner »[1].

C'est Isidore de Séville (ca 560-636), selon les propos d'Alexandre de Halès (ca 1185-1245) et d'Albert le Grand, mais à propos d'un texte qui ne nous est pas parvenu, qui aurait ensuite porté l'attention sur l'individualité de la personne en proposant une étymologie dérivée de « *per se una* », qui permet de fonder l'unicité de la personne :

> « Isidore dit que "la personne signifie presque un étant qui est un par soi", de là, ce qui est dit "un" désigne une substance, ce qui est dit un "par soi" désigne une distinction »[2].

Deux étymologies se mettent ainsi en place, la personne étant à la fois indivisible et unique, *per se una*, et capable de se distinguer des autres par son rôle, *personare*. Cette seconde étymologie, bien que Boèce veuille porter l'accent sur la rationalité, semble avoir ouvert la voie à une autre interprétation que nous retrouvons formulée chez Bonaventure[3]. Ce dernier prolonge l'étymologie inventée par Boèce en insistant sur le fait que *personando* équivaut à *se resonando*,

---

[1] Boèce, *Cours traités de théologie, Contre Eutychès et Nestor,* c. 3, trad. Merle H., Paris, Cerf, 1991, p. 59.

[2] « Dicit Isidorus, quod "persona dicitur quasi per se unum ens", unde quod dicitur "unum" notat substantiam, quod dicitur "per se" unum, notat distinctionem ». Albert le Grand, *Summa theologiae*, q. 44, 1, Siedler D. et al. (éds.), *Opera omnia*, XXIV, Münster, Aschendorf, 1978, p. 343 ; cf. également Alexandre de Halès, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, I, 23, 9.

[3] Bonaventure*, Commentaria in I Sent*., dist. 23, art. 1, q. 1, trad. Ozilou M., Bonaventure, les Sentences, Questions sur Dieu, Paris, PUF, 2002, p. 171-172 : « Il faut dire que la personne désigne, par définition, un suppôt que distingue une dignité. On le voit par son étymologie et dans le terme [grec] dont la signification lui est équivalente. Par l'étymologie, car le nom de personne veut dire à peu près être par-soi-un. Or on dit que ce qui est un par soi est proprement un, car il est totalement distinct des autres et indécomposable en soi. De plus, le nom de personne vient de résonner, ce qui veut dire à peu près retentir de soi-même. Or retentir se dit de ce qui surpasse les autres en sonorité. Pour cette raison, la personne désigne un suppôt qui se distingue par sa dignité. C'est en raison de cette dignité qu'on prononce le nom de personne en allongeant la pénultième, alors qu'on devrait l'abréger en raison de la structure du mot. Pareillement, la raison de cette signification vient du terme équivalent prosopon de la langue grecque. Comme le rapporte Boèce, on appelait prosopon chez les Grecs le personnage masqué qui, comme on le sait, se produisait dans les tragédies. Cela avait lieu pour deux raisons : d'une part, pour représenter distinctement celui qui discourait, d'autre part, pour mieux faire résonner ou retentir [la voix]. Ces deux choses correspondent aux propriétés susdites. C'est pour cette raison que le nom de "personne" qu'on trouve chez les Latins provient du nom prosopon qu'on trouve chez les Grecs ».

l'importance étant mise sur l'ipséité, *a se*. Cette distinction, introduite sciemment par Bonaventure, marque la prééminence et la dignité de l'individu[1]. Toutefois, Bonaventure conclut qu'« il faut donc concéder qu'on use proprement et convenablement du nom de personne quand il s'agit de Dieu »[2].

Alain Boureau précise ainsi que la définition de Boèce « ajoute ainsi la catégorie de l'individu aux prédicables où l'homme individuel peut être le lieu d'application de la nature divine en l'un de ses accidents, ouvrant ainsi la voie à une sacralisation de l'âme humaine, comme dépositaire de la substance divine »[3]. En effet, au début du XIIIème siècle, par exemple chez Robert Grosseteste, nous percevons peu à peu l'introduction de la notion de dignité de l'homme suite aux réflexions sur la double nature du Christ, à la fois vrai Dieu et vrai homme[4].

Le rappel des différentes étymologies proposées a donc montré que l'accent porte principalement sur deux aspects de la personne : à la fois sur l'individualité de sa substance et sur sa dignité. Si tous les penseurs s'accordent pour dire que la personne est une, le débat reste toutefois ouvert quant à savoir ce qui fonde cette dignité. S'agit-il de la raison, comme le laisse entendre Boèce, ou de la volonté, comme le souligne Bonaventure ?

---

[1] Bonaventure se réfère à Richard de Saint Victor, qu'il oppose à Boèce, en insistant sur le caractère incommunicable ou singulier de la personne : « Il faut dire que Boèce définit la personne de cette manière : "La personne est une substance individuée de nature rationnelle", tandis que Richard la définit ainsi : "La personne est une existence incommunicable de nature de nature intellectuelle". Celui-ci la définit encore d'une autre façon : "La personne est ce qui existe par soi seul, selon un certain mode singulier d'existence rationnelle", tandis que les maîtres la définissent ainsi : "La personne est une hypostase qu'on distingue par une propriété qui a trait à l'excellence". […] La définition donnée par Boèce semblait appeler une impropriété. Pour cette raison Richard a proposé une autre définition par des paroles plus appropriées ». Bonaventure*, Commentaria in I Sent*., dist. 25, art. 1, q. 1., trad. Ozilou M., p. 221.

[2] Bonaventure*, Commentaria in I Sent*., dist. 23, q. 1, art. 1, trad. Ozilou M., p. 172. « Nomen personae convenienter et proprie in divinis dicitur ad significandam distinctionem et proprietatem nobilissimam suppositorum ».

[3] Boureau A., « Droit et théologie au XIIIe siècle », p. 1118.

[4] Cf. Hersant Y., qui définit la *dignitas* dans son introduction à Pic de la Mirandole en y soulignant l'importance de Grosseteste : « Quant à l'âme humaine, on peut lire dans le *De natura corporis et animae* de Guillaume de Saint-Thierry, comme dans l'*Hexaemeron* de Robert Grosseteste, l'éloge de sa fonction médiatrice : intermédiaire entre le divin et les plus bas degrés de la matière, elle nous distingue à tout jamais de l'ensemble des créatures. Chez Grosseteste, au demeurant, se conjuguent les divers thèmes : image de Dieu, être rationnel, destinataire de la Création, l'homme participe corps et âme à la nature de tout le créé - d'où il résulte qu'en s'incarnant, Dieu se réconcilie avec son œuvre ». Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, trad. Hersant Y., Combas, Ed. de l'Eclat, 1991, p. XX-XXI.

III. Anselme de Cantorbéry

Cette anthropologie rationnelle s'accentuera avec Anselme de Cantorbéry qui soutient l'idée d'une ressemblance de l'âme humaine avec Dieu dans l'action intellective et volitive :

> « Aucune nature n'est susceptible de justice hormis la nature raisonnable. […] Or ne sont une nature raisonnable que Dieu, l'ange et l'âme de l'homme, par laquelle l'homme est dit raisonnable et sans laquelle il n'y a pas d'homme »[1].

La formule d'Anselme est forte, allant jusqu'à dire que sans la raison, l'homme n'est pas. Et c'est lorsqu'Anselme tente de distinguer la nature des péchés que le terme de personne intervient dans son vocabulaire. Celui-ci paraît de prime abord porteur d'une connotation négative dans le *De casu diaboli* :

> « Autant la nature qui a possédé et qui tient la [rectitude] se montre plus digne de louange, autant la personne qui ne possède pas ce qu'elle doit est plus digne de blâme. […] Le fait de posséder [la rectitude] ou de devoir démontre la dignité naturelle, et celui de ne pas posséder rend la personne plus digne de blâme »[2].

Toutefois, le caractère péjoratif présent dans le texte ne tient pas à la notion de personne en soi, mais à l'absence du devoir. Ce n'est pas en effet la personne en tant que telle qui est digne de blâme, mais en tant qu'elle n'a pas agi selon la justice. Anselme clarifiera sa position dans le *De conceptu virginali et de originali peccato*. Il considère alors le péché originel en demandant si celui-ci intervient dès le commencement de la *nature* humaine, à savoir depuis la faute originelle, ou dès le commencement de la *personne*. Le terme intervient alors à plusieurs reprises, non pour marquer une ignominie, mais pour signaler une individualité et une incommunicabilité :

> « Bien qu'il y ait en chaque homme et la *nature* par lequel il est homme, et la *personne* par laquelle il se distingue des autres, de sorte qu'en disant : "un

[1] « Nec ista rectitudo potest esse nisi in rationali natura. [...] Rationalis autem natura non est nisi Deus et angelus et anima hominis, per quam homo dicitur rationalis et sine qua non est homo ». Anselme de Cantorbéry, *La conception virginale et le péché originel*, c. III, intro., trad. et notes Galonnier A., Corbin M., Ravinel R., Paris, Cerf, 1990, p. 143.

[2] « Quanto natura quae hoc habuit et debet monstratur laudabilior ; tanto persona quae non habet quod debet convincitur vituperabilior. […] Habuisse vel debere monstrat naturalem dignitatem, et non habere facit personam vituperabilior ». Anselme de Cantorbéry*, La chute du diable*, c. XVI, trad. modifiée de Galonnier A., Corbin M., Ravinel R., Paris, Cerf, 1986, p. 337.

tel“ et “un tel“, ou en l’appelant par son nom propre, ainsi Adam et Abel, [on dit] que le péché de chacun est à la fois dans la nature et dans la personne – car le péché fut celui d’Adam dans l’homme, c’est-à-dire dans sa nature, et dans celui qui fut appelé Adam, c’est-à-dire dans sa personne –, il y a pourtant le péché que chacun traîne avec sa nature, dans son origine même, et le péché qu’il ne traîne pas avec sa nature même, mais que lui-même fait une fois qu’il est une personne distincte des autres personnes. Celui qu’il traîne dans l’origine même est appelé “originel“ et peut aussi être dit “naturel“, non qu’il soit de l’essence de la nature, mais parce qu’il est assumé avec celle-ci à cause de sa corruption. Quant au péché que chacun fait une fois qu’il est une personne, il peut être nommé “personnel“ puisqu’il se fait par le vice de la personne »[1].

Et plus loin :

« Mais qu’il ait mangé de l’arbre défendu, ce n’est pas la volonté naturelle qui le fit, mais la volonté personnelle, c’est-à-dire propre (*propria*). Ce qu’elle accomplit toutefois, la personne ne le fit pas sans la nature. Car la personne était ce qui est dit : Adam, et la nature, ce qui est dit : homme. La personne fit donc pécheresse la nature parce que l’homme pécha quand Adam pécha »[2].

Nous constatons donc ici que la notion de personne n’est pas conçue négativement par Anselme. Cependant, la personne, en tant qu’individu particulier et libre, est responsable des actes qu’elle commet et possède la liberté de pécher. Or, c’est en ce cas la volonté propre qui fait pécher et non la nature (le péché originel) ou la personne. Le traducteur d’Anselme souligne avec raison dans ce passage que le terme « *propria* » ne désigne pas seulement ici le sens du possessif, *le sien*, mais également de l’adjectif *superbe*[3]. En effet, dans le *De casu diaboli* déjà, Anselme avait affirmé que c’est la superbe du démon qui, voulant être supérieur à Dieu, le fit

[1] « Licet enim in unoquoque homine simul sint et natura qua est homo, sicut sunt omnes alii, et persona qua discernitur ab aliis, ut cum dicitur “iste“ vel “ille“, sive proprio nomine, ut Adam aut Abel, et uniuscuiusque peccatum sit in natura et persona – fuit enim peccatum Adae in homine, quod est in natura, et in illo qui vocatus est Adam, quod est in persona – : est tamen peccatum quod non trahit cum ipsa natura, sed ipse facit illud postquam iam est persona discreta ab aliis personis. Illud quidem quod trahitur in ipsa origine vocatur “originale“, quod potest etiam dici “naturale“, non quod sit ex essentia naturae, sed quoniam propter eius corruptionem cum illa assumitur. Peccatum autem quod quisque facit postquam persona est, “personale“ potest nominari, quia vitio personae fit ». Anselme de Cantorbéry, *La conception virginale et le péché originel*, c. I, p. 137.

[2] « Quod vero de ligno vetito comedit, non hoc voluntas naturalis sed personalis, id est propria fecit. Quod tamen egit persona, non fecit sine natura. Persona enim erat quod dicebaur Adam ; natura, quod homo. Fecit igitur persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit, homo peccavit ». Ibid., c. XXIII, p. 187.

[3] Cf. Anselme de Cantorbéry*, La conception virginale et le péché originel*, note 31, p. 208.

chuter. Nous ne pouvons donc en rien affirmer que le terme de personne revêtirait une connotation négative dans la pensée d'Anselme.

Il faut ainsi constater qu'Anselme définit la personne comme un individu singulier, *per se unum*, qui se distingue des autres par son nom – ainsi, Adam est une personne différente d'Abel, même si tous deux appartiennent à une même nature humaine – et qui est libre de sa volonté[1]. Cette définition distingue ainsi clairement la personne humaine des personnes divines en mettant l'accent sur une volonté propre, capable de pécher.

IV. Richard de Saint-Victor

Richard de Saint-Victor est un auteur peu souvent cité dans les essais de reconstruction de la notion de personne. Il semble pourtant avoir été très influent dans le développement de ce concept, notamment par l'entremise de son *De Trinitate.* L'auteur s'y plaint en effet de ne pas trouver de définitions précises de la personne parmi les écrits de ces prédécesseurs :

> « Toutefois, c'est, à mon avis, pareille incompréhensibilité qui explique que le mot personne, au gré de certains, est susceptible d'être entendu en des sens très divers. Selon quelques-uns, le mot personne signifie tantôt la substance, tantôt les subsistances, tantôt les propriétés personnelles. […] Cette position qu'ils adoptent, je ne la critique pas, je ne la blâme pas, je ne prétends pas qu'elle soit fausse ; mais je suis bien obligé de dire la vérité, cet exposé n'est pas satisfaisant pour le simple que je suis. Si vous voulez nous satisfaire, mes pareils et moi, il faut d'abord préciser avec soin la signification de substance et de subsistance […]. Autrement, à quoi bon, dites-moi, m'expliquer l'obscur par le plus obscur ? Le mot personne, tout le monde l'emploie, même les gens sans culture […] Quant à moi, mon propos dans cet ouvrage, étant de venir en aide aux simples et non pas, comme on dit, d'enseigner Minerve, je m'appliquerai, autant que le Seigneur me l'accordera, à préciser la signification du mot personne »[2].

[1] « Nempe nomen hominis "per se et ut unum" significat ea ex quibus constat totus homo ». Anselme de Cantorbéry, *Commentary on De grammatico*, c. XII. trad. Desmond P. H., Boston/Dodrecht, Reidel, 1974, p. 64. Weber quant à ce passage précise que « le terme "homme" signifie à titre essentiel et par mode d'unité, *per se unum*, les composantes dont l'homme est constitué en sa totalité ». Weber E.-H., *La personne humaine au XIIIe siècle*, p. 48.

[2] « Ex hac tamen, ut mihi videtur, incomprehensibilitate efficitur ut, secundum quosdam, personae significatio per multas acceptiones varietur. Nam sunt qui dicunt nomen personae aliquando substantiam, aliquando subsistentias, aliquando personarum porprietates significare. […] Hanc vero eorum sentnetiam non arguo, non reprehendo, non

Il faut remarquer toute l'ironie dont use ici Richard de Saint-Victor pour affirmer que les théologiens et les philosophes qui l'ont précédé ont complexifié ces notions, les rendant obscures, plutôt que d'apporter des éclaircissements sur leur terminologie. Certes, le Victorin poursuit comme but de définir avec plus de finesse la relation qu'entretiennent les personnes divines entre elles, mais, pour ce faire, il parvient *mutatis mutandis* à définir les notions de personnes humaines avec plus de précision[1].

Ainsi, Richard de Saint-Victor précise que les philosophes confondent souvent deux questions, celle du *quis* et du *quid*. En effet, lorsqu'ils veulent définir ce en quoi consiste une personne, ils donnent la définition traditionnelle de Boèce : c'est une substance individuelle douée de raison. Or, ils expliquent par cette définition ce que c'est (*aliquid*) que la personne et non qui cela est (*aliquis*) :

> « Lorsqu'un objet est si éloigné que nous ne pouvons le distinguer, nous demandons "Qu'est-ce que c'est ? ". Et d'ordinaire, on nous répond "c'est un animal, c'est un homme, c'est un cheval", et ainsi de suite. Mais lorsque l'objet est assez près pour que nous puissions distinguer que c'est un homme, nous ne demandons plus : "Qu'est-ce que c'est ? " mais : "Qui est-ce ? ". Et on nous répond : "C'est Mathieu, c'est Barthélémy, c'est le père ou le fils d'un tel". Vous le voyez, à la question : "Qu'est-ce que c'est ? " la réponse est un terme générique ou spécifique, à la question : "Qui est-ce ? " la réponse est un nom propre ou terme équivalent. En disant : "Qu'est-ce que c'est ? ", on s'enquiert d'une propriété commune ; en disant : "Qui est-ce ? ", on s'enquiert d'une propriété personnelle »[2].

---

falsam esse contendo. Sed quod verum est compellor confiteri, quia haec eorm doctrina non satisfacit meae simplicitati. Si vultis mei similibus satisfacere, oportet primum tam substantiae significationem diligenter determinare […]. Alioquinm quaeso, quid prodest mihi ignotum per ignotus ostendi ? Nomen personae in ore omnium, etiam rusticorum, versatur […] quoniam ergo intentionis meae est in hoc opere simplicioribus deservire, et, ut dicam, non Minervam docere, studebo, prout Dominus dederit, non tam subsistentiae quam personae significationem determinare ». Richard de Saint-Victor, *De trinitate*, 4, III-IV, trad. Salet G., Paris, Cerf, 1959, p. 235-239.

[1] Pour plus détails à ce sujet, cf. Ebneter T., *Existere, zur Persondefinition in der Trinitätslehre des Richard von St. Viktor*, Fribourg, Presse universitaire de Fribourg, 2005.

[2] « Cum aliquid tam longinquum a nobis fuerit ut discerni non possit, interrogamus quid sit. Et id quidem accipere solemus responsi, quod animal est homo aut equus aut aliquid hujusmodi. Cum autem adeo appropinquaverit ut quod homo sit discerni possit, interrogamus jam non quid, sed quis sit. Et respondetur nobis quod sit Mathaeus, Bartholomaeus, pater vel filius illius. Videtis quia ad interrogationem quid, repondetur nomen generale vel speciale, definitio, vel aliquid tale. Ad interrogationem autem quis, nomen proprium reddi solet, vel aliquid quod

Nous remarquons donc que la personne correspond à une entité singulière pour Richard de Saint-Victor. La personne possède des propriétés qui ne sont propres qu'à elle-même. C'est ce qui définit l'incommunicabilité de la personne. Pour expliquer cette incommunicabilité, Richard développe un exemple tout à fait intéressant pour notre propos. Revenant sur la distinction opérée entre substance et subsistance, il émet une proposition reposant sur la *danielitas* :

> « Nous n'avons pas de terme pour désigner cette substantialité individuelle, mais nous pouvons obtenir une définition bien meilleure en la faisant dériver du nom propre. Ainsi, de Daniel nous faisons "daniélité", de même que nous tirons "humanité" d'un être humain. La "daniélité" est donc cette substantialité ou, si vous préférez, cette subsistance à laquelle Daniel doit d'être la substance qu'il est, et à laquelle aucune autre substance ne peut participer. Ainsi, tandis que l'humanité, ou la corporéité, sont communes à beaucoup, la "daniélité" est totalement incommunicable parce qu'elle appartient à Daniel de telle manière qu'elle ne peut appartenir à personne d'autre »[1].

Certes, Richard de Saint-Victor n'use pas ici du terme de personne pour définir la substantialité individuelle que représente la daniélité. Cependant, il fournit une première tentative de définition de l'individu qui ne repose pas sur des concepts aristotéliciens : selon sa

---

aequipollet. Per quid itaque inquiritus de proprietate communi, per quis de proprietate singulari ». Richard de Saint-Victor, *De trinitate*, 4, VII, p. 243-245.

[1] « Sciendum itaque de omni substantia quod habeat esse ex substantialitate sua. Nam cui substantialitas nulla inest, substantia recte dici non potest. Substantialitatem namque dicimus illam proprietatem subsitentie ex qua habet substantia dici et esse. Humane substantie substantialitas est ipsa humanitas ; substantia siquidem que humanitatem non habet, homo nisi falso dici non valet. Quod autem de hac dictum est, in ceteris eque videri potest. Substantialitas vero alia generalis, alia specialis, alia individualis. Substantialitas autem est generalis, que est aliquibus speciebus communis, ut corporalitas, que inest omnibus corporibus, tam animatis quam inanimatis. Illa vero est specialis, que competit unius tantum speciei omnibus individuis, ut humanitas, que est omnibus hominibus communis. Individualis autem est illa, que uni soli quidem individuo inest et pluribus substantiis omnino communise se non potest. Ad designandam individualem aliquam substantialitatem, nomen in usu non habemus, sed majorem dicendorum evidentiam ponere et a proprio nomine trahere possumus. Dicatur itaque a Daniele Danielitas, sicut ab homine humanitas. Danielitas itaque intelligatur illa substantialitas, vel, si magis placet, illa subsistentia ex qua Daniel esse habet illa substantia que ipse est et quam participare non potest aliqua alia. Humanitas itaque, sicut corporalitas, est multis communis. Danielitas vero omnino incommunicabilis ; incommunicabilem vero iccirco dicimus, quia sic est ejus ut non possit esse alterius. Nam qui hanc substantialitatem habueritm profecto Daniel erit ; qui vero non habuerit, isdem Daniel esse non poterit. Diversa namque substantialitas facit substantiam diversam. Singularis autem et individua non potest facere nisi unam. Incommunicabilis itaque est Danielitas ». Richard de Saint-Victor, *De trinitate*, c. XII, trad. tirée de De Bok N., « Richard de Saint-Victor et la quête de l'individualité essentielle », *L'individu au Moyen Age*, p. 123-143.

définition, elle consiste en une propriété essentielle et individuelle, qui convient à chaque être humain en particulier.

Nico de Bok a montré avec clarté que cette « daniélité » s'entend en un double sens, étant tout à la fois substantielle et relationnelle, « car la propriété appelée "être une personne" (*personalitas*) qui fait d'un être humain un être individuel est, en un sens, une propriété générale : elle appartient à tous les êtres humains. Seule est strictement individuelle la propriété dite de "daniélité" qui fait d'un être humain l'être humain que voici : la "daniélité" n'appartient qu'au seul Daniel »[1]. Le fait d'être une personne contient donc cette ambiguïté d'être à la fois une propriété commune à tout être humain et en même temps une propriété incommunicable qui le différencie absolument des autres. Ainsi, la personne n'est pas un vague individu selon Richard de Saint-Victor, mais une identité réelle et concrète qui par son nom devient unique et se distingue ainsi des autres individus.

Il faut saisir également que ce ne sont pas les propriétés accidentelles et matérielles qui définissent la personne. L'expérience sensible ne me permet pas de comprendre cette incommunicabilité, mais seulement de percevoir des accidents changeants. Signalons d'ailleurs que Richard de Saint-Victor précise que plusieurs sortes de substances possèdent ce substrat. Il entend ainsi englober Dieu et les anges dans sa définition :

> « Or ce qu'il y a de principal dans la substance, ce n'est pas de soutenir et d'être sujet d'inhérence, mais d'être telle réalité et de subsister en elle-même sans inhérer à un sujet. Tels sont les caractères communs à toute substance : humaine, angélique et divine »[2].

En effet, le but que poursuit le Victorin est de définir l'incommunicabilité de la substance divine. Cependant, par sa définition de la « daniélité », il apporte une vision novatrice quant à la notion de personne, qui s'applique tant à Dieu, qu'aux hommes et même peut être

[1] Nico den Bok, « Richard de Saint-Victor et la quête de l'individualité essentielle », p. 140-141.

[2] « Est autem ei [sc. substantialie esse] principale non quod habet subesse et quod aliquid habet ei velud subjecto inhere, sed quod tale qui est quod consistat in seipso et nulli inhereat velud in subjecto. Hoc utique commune est omni substantie humane, angelice, divine ». Richard de Saint-Victor, *De trinitate*, 4, XXIII, p. 284-285.

aux anges[1]. La personne est une propriété essentielle et incommunicable qui définit chaque individu[2] :

> « Assurément, chaque personne humaine possède une nature qui lui est propre et qui la distingue sans ambiguïté de n'importe quelle autre »[3].

V. Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin pour sa part reprend la définition boécienne en soulignant son importance. Il affirme ainsi, en cherchant si l'emploi du terme convient à Dieu, qu'elle exprime « ce qu'il y a de plus parfait en toute nature : c'est une réalité individuée qui subsiste dans la nature rationnelle »[4]. Thomas, qui défend une position intellectualiste, comprend ainsi la personne comme une substance individuelle de nature raisonnable, un sujet doué d'intelligence. Il précisera le terme dans le *De potentia,* en soulignant plus clairement la valeur rationnelle de la personne :

> « De la même manière donc que le nom d'hypostase, selon les grecs, et celui de substance première, selon les latins, sont le nom spécial de l'individu dans le genre de la substance, ainsi celui de personne est le nom spécial de l'individu qui jouit d'une nature raisonnable. L'une et l'autre spécialité sont contenues dans ce mot *personne*. C'est pourquoi afin de montrer qu'elle est un individu dans le genre de la substance, on dit que la personne est une *substance individuelle* ; pour montrer ensuite qu'elle jouit de l'intelligence, on ajoute *de nature raisonnable*. De cette manière, par le mot *substance*, on exclut de l'idée de personne les accidents dont aucun n'est une personne ; par le mot *individu*, on exclut de cette même idée

[1] Un texte de Richard pourrait en effet laisser sous-entendre que l'ange est une personne, puisqu'il peut sous un certain aspect répondre à la question du *quis* : « Il faut noter que, si en présence d'une apparition angélique quelqu'un demande : "Qui est-ce ? " et qu'on lui réponde : "C'est un ange du Seigneur", pareille réponse n'est pas conforme aux règles du langage, mais correspond à l'état d'esprit du questionneur. C'est comme si on lui disait explicitement : "Ce n'est pas un homme comme vous le croyez, mais c'est un ange du Seigneur". Car s'il savait que c'était un ange, il ne poserait pas cette question et une réponse du genre serait inconsidérée. Ainsi, répétons-le en disant : "Qu'est-ce que c'est ? ", on s'enquiert d'une propriété commune ; en disant : "Qui est-ce ? ", on s'enquiert d'une propriété singulière. En demandant : "Qu'est-ce que c'est ? " nous voulons connaître la nature d'une substance ; en demandant : "Qui est-ce ? " nous voulons nous assurer de l'identité d'une personne ». Richard de Saint-Victor, *De trinitate*, 4, VII, p. 244-245.

[2] Nous nous rapprochons ainsi de la notion d'eccéité que définira un siècle et demi plus tard Jean Duns Scot.

[3] « Certe omni humanae personae est qualitas singularis et propria, per quam absque omni ambiguitate differt a qualibet alia ». Richard de Saint-Victor, *De trinitate*, 4, VII, p. 258-259.

[4] « Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura ». Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 29, art. 3, p. 371.

les genres et les espèces qui ne peuvent non plus s'appeler personne ; enfin, en ajoutant *de nature raisonnable*, on exclut de cette idée les minéraux, les plantes, les brutes, toutes choses qui ne sont pas des personnes »[1].

De cette précision établie à partir de la définition de Boèce entre la substance individuelle et la nature rationnelle, Thomas d'Aquin déduit trois composantes essentielles à la notion de personne, à savoir la subsistance, l'incommunicabilité et la rationalité, là où Bonaventure proposait pour sa part les notions de singularité, d'incommunicabilité et de dignité[2]. La personne, selon le docteur angélique, se distingue ainsi du genre ou de l'espèce en général (l'humanité). Il faut toutefois remarquer qu'elle ne doit pas pour autant être identifiée à un singulier déterminé (Socrate). La personne correspond vraisemblablement pour Thomas d'Aquin à la nature individuée (l'individu vague) qui signifie avant tout l'essence, en ce qu'elle désigne l'existence particulière d'un être subsistant par soi. Ainsi, il affirme, lorsqu'il s'interroge sur la pluralité des personnes en Dieu dans la *Somme de théologie*, que :

> « Même en ces cas humains, "personne" est un nom commun, de cette communauté logique, qui est celle non pas du genre ou de l'espèce, mais de l'individu indéterminé. En effet, les noms de genre ou d'espèce, par exemple "homme", "animal", signifient formellement les natures communes mêmes, et non pas les intentions logiques des natures communes ; ce sont les termes "genre" ou "espèce" qui signifient ces intentions. Tandis que l'individu indéterminé, par exemple "quelque homme", signifie une nature commune avec le mode indéterminé d'existence qui appartient au singulier, à savoir : d'être par soi subsistant à part des autres. Enfin, le nom d'un singulier déterminé comprend dans

[1] « Sicut ergo hoc nomen hypostasis secundum graecos, vel substantia prima secundum latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae ; ita hoc nomen persona, est speciale nomen individui rationalis naturae. Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere individua ; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae. Per hoc ergo quod dicitur substantia, excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona, per hoc vero quod dicitur individua, excluduntur genera et species in genere substantiae quae etiam personae dici non possunt, per hoc vero quod additur rationalis naturae, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt ». Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. 9, art. 2, trad. Michel A., « Hypostase », *Dictionnaire de théologie catholique,* VII, 1922, p. 425-426.

[2] Cf. Thomas d'Aquin, *Commentaire des Sentences,* III, dist. 25, q. 1, art. 1. Bonaventure, dans le troisième livre du *Commentaire des Sentences,* dist. 5. q. 3, comme caractéristiques essentielles de la personne. « Ratio hujus est, quoniam ad completam rationem personae requiritur, ut dictum fuit supra, distinctio singularis, et incommunicabilitatis, et supereminentis dignitatis ». Bonaventure, *Commentaria in III Sent*., *Opera Omnia*, III, Quarrachi, S. Bonaventurae, 1887, p. 132-133.

sa signification les caractères distincts déterminés : dans “Socrate“, par exemple, on évoque cette chair et ces os »[1].

Pourtant faut-il encore préciser une différence entre la notion de personne et celle de nature individuée :

> « Si le nom de l’individu vague (un homme singulier) et le nom de la personne se rapprochent par une grande analogie, il y a pourtant une différence entre l’un et l’autre ; le premier signale d’abord la nature, puis l’individu subsistant (puisque naturellement toute nature individuée doit subsister), le dernier, au contraire, dénote avant tout l’individu subsistant, puis la nature »[2].

Nous pouvons ainsi conclure que, selon Thomas d’Aquin, la personne désigne un individu subsistant appartenant à la nature humaine. La personne est ainsi considérée comme le suppôt de la nature humaine, puisque « dans la définition de la personne, le terme “substance“ ne signifie pas l’essence, mais le “suppôt“, puisqu’on ajoute“ individuelle“ »[3]. La personne en tant que suppôt, comme l’écrit André Malet, devient « le centre ultime d’attribution de tout sans être lui-même attribué à rien »[4].

Il faut enfin relever que pour Thomas d’Aquin, l’accomplissement de la personne requiert une unité entre la matière, qui lui donne sa subsistance et son individuation, et la rationalité :

> « L’âme et le corps constituent en chacun de nous une double unité : de nature et de personne. De nature en tant que l’âme s’unit au corps comme une

[1] « Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen persona est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. Nomina enim generum vel specierum, ut homo vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes ; non autem intentiones naturarum communium, quae significantur his nominibus genus vel species. Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati, significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os ». Thomas d’Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 30, art. 4*,* p. 379.

[2] « Hoc tamen interest, quod aliquis homo significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus, hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura ». Thomas d’Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 30, art. 4., p. 379.

[3] « Substantia non ponitur in definitione personae secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum, quod patet ex hoc quod additur individua ». Thomas d’Aquin, *Somme de théologie,* Ia, q. 30, art. 1, p. 374.

[4] Malet A., *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d’Aquin*, Paris, Vrin, 1956, p. 89.

forme qui lui donne son achèvement […]. Mais il y a aussi en nous une unité de personne en tant qu'un seul individu subsiste dans la chair et dans l'âme »[1].

Thomas d'Aquin s'oppose en cela à Hugues de Saint-Victor (1096-1141) qui affirmait, en s'appuyant sur Macrobe (ca 370- ca 430), que seule l'âme est une personne, puisqu'elle seule est de nature rationnelle[2].

A l'encontre des thèses du père Weber dans son ouvrage sur *La personne humaine au XIIIème siècle*, qui, sans pour autant définir en quoi consiste le concept moderne de personne, supposent qu'il est introduit par Thomas d'Aquin, nous concluons *a contrario* que la notion de personne n'est pas essentielle à sa doctrine[3]. Premièrement, le père Weber remarque de son propre aveu que ce terme s'identifie chez Thomas à celui de suppôt. Par ailleurs, le Dominicain préfère les termes de substance ou d'individu qui auront plus d'importance dans le développement de sa pensée. Nous partageons ainsi l'avis de Cornelio Fabro qui affirme que Thomas d'Aquin ne fait que réutiliser ici le vocabulaire de Boèce, pour en faire « un usage accommodant » et que la simple utilisation d'un mot ne suffit pas pour soutenir l'élaboration d'un concept[4]. De surcroît, bien que la définition de la personne intègre la notion de singularité et d'incommunicabilité, c'est principalement la rationalité qui est mise en avant par Thomas, en tant que faculté première de l'âme humaine, mais certainement pas la conscience de soi en tant que source de la connaissance ou de la morale.

---

[1] « Dicendum quod ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae e personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum […]. Unitas vero personae constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsitens in carne et anima ». Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, IIIa, q. 2, art. 1, p. 27.

[2] Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christiane fidei*, II, pars 1, 11, Berndt R. (éd.), Münster, Aschendorff, 2008, p. 324 : « Persona est individuum rationalis substantiae. Quae est rationalis substantia ni spiritus rationalis ? […] Nam si homo rationalis substantia esse dicitur, non propter totum dicitur, sed propter animam solam quae proprie rationalis substantia dicitur. […] Sic itaque rationalis substantia proprie secundum se non est nisi spiritus rationalis. […] His itaque spiritus rationalis proprie persona dicitur ».

[3] Cf. Weber E.-H., *La personne humaine au XIIIe siècle*, p. 494-509.

[4] Cf. Fabro C., *Neotomismo e Suarezismo*, Rome, EDIVI, 2005, note 13, p. 43 ; Id., *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Rome, EDIVI, 2005, p. 33 ; Id., *«* La distinzione tra "quod est" e "quo est" nella Summa De anima di Giovanni la Rochelle », *Divus Thomas*, 41, 1938, p. 508-522.

VI. La question de l'émergence de la notion de personne au sens « moderne »

De même que pour la question du sujet, lorsque les chercheurs abordent le développement de la notion de personne, le passage à la modernité semble être un lieu incontournable. Or, il semble opportun de s'interroger sur ce qui caractérise cette modernité de la personne. Théo Kobusch, dans un article paru en 2008, en propose deux interprétations :

> « Dans l'une des traditions modernes, représentée par John Locke et Gottfried Wilhelm Leibniz, la personne est considérée comme un "Je" dans l'ordre pratique : elle est caractérisée par la conscience. Dans l'autre tradition, incarnée par des noms aussi célèbres que Samuel de Pufendorf, Emmanuel Kant ou Georg Wilhelm Friedrich Hegel, la personne est un être de liberté »[1].

Kobusch précise toutefois pour cette seconde tradition philosophique qu'il ne peut y avoir de liberté sans subjectivité. Ainsi, dans les deux cas, la personne « moderne » semble se définir par une intériorité qui se définit soit par la conscience, soit par la liberté et qui, en cela, s'oppose à l'objet.

La plupart des histoires de l'évolution de la notion de personne, de celle de Deman à celle de Renaut en passant par Taylor, soulignent l'importance de Kant (1724-1804) pour ce passage à la « modernité » de la personne, puisqu'elles prétendent que le philosophe allemand fut le premier à faire émerger le « Je » dans ses écrits, tout en utilisant le terme de personne, comme nous pouvons le lire dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*[2] :

> « Posséder le "Je" dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les êtres vivants sur la terre. Par-là, il est une personne ; et grâce à l'unité de sa conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de *choses* comme le sont les animaux sans raison dont on peut disposer à sa guise ; et ceci, même lorsqu'il ne peut pas dire Je, car il l'a dans sa pensée »[3].

---

[1] Kobusch Th., « L'être moral de la personne, la philosophie moderne et la doctrine de la liberté », Putallaz F.-X., Schumacher B. (dir.), *L'humain et la personne*, Paris, Cerf, 2008, p. 237-238.

[2] Cf. Deman Th., « Sur l'usage de la notion de personne en philosophie morale », *Studia Philosophica*, 7, 1947, p. 41- 57 ; Renaut A., *L'individu : réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1995 ; Taylor C.*, Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

[3] Kant E.*, Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Foucault M., Paris, Vrin, 1984, p. 17.

Or, ces historiographies affirment d'une manière ou d'une autre qu'entre Thomas d'Aquin et Kant, seul Descartes – voire John Locke – influença cette notion en relevant l'importance de la conscience, allant même parfois jusqu'à nier toute importance du Moyen-Age quant à cette question. Or, le développement de la perception de soi qui s'est opéré durant le Moyen-Age central n'est plus à remettre en question. En plus de la position de Morris et de Bynum que nous avons évoqué précédemment, il convient également de citer plus particulièrement le propos d'Alain Boureau, qui relève au travers de l'ensemble de ses écrits que le XIIIème siècle a connu d'importantes modifications quant aux statuts des passions, ou quant à la compréhension de la personne en relation à l'herméneutique biblique ou à la démonologie[1]. Nous avons de plus, déjà eût l'occasion de montrer que tant la notion de liberté que celle de conscience sont essentielles à la pensée d'Olivi. Nous nous accordons ainsi avec Théo Kobusch qui suppose que la notion « moderne » de personne trouve ses racines dans la pensée médiévale franciscaine[2].

Pour le cas précis d'Olivi, c'est à Olivier Boulnois qu'il revient d'avoir le premier souligné son importance au travers de l'analyse de l'article 19 de l'*Impugnatio*, qui évoque « la certitude infaillible de sa propre existence »[3]. En effet, Boulnois remarque qu'Olivi prétend que la pensée est subjective et que le « moi » se connaît d'emblée non pas par une réflexion, mais par une intuition de l'ordre de l'expérience. Sylvain Piron, à son tour, relève l'importance de la notion de personne dans le vocabulaire olivien dans son article sur *L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi,* qui fut à l'origine de notre travail de recherche. En effet, Piron en analysant la notion de vœux évangéliques, constate non seulement l'introduction du terme de personnalité, mais surtout le changement de conception qu'a introduit Olivi en ce qui concerne la morale, montrant que « le sujet religieux se trouve investi d'une compétence normative inédite »[4]. Notre recherche s'inscrit ainsi dans la continuité de ces réflexions, voulant toutefois analyser la notion de personne chez Olivi, ainsi que son rapport à la liberté et à la conscience, au sein non plus du cadre gnoséologique ou historique, mais éthique.

[1] Cf. Boureau A., « Un sujet agité », notamment p. 189 ; Id., « L'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur, connaissance et dissidence dans le monde scolastique (vers 1270-vers 1330) », Bedos-Rezak B., Iogna-Prat D. (dir.), *L'individu au Moyen Age*, p. 289-363 ; Id., « Le sabbat et la question scolastique de la personne », Jacques-Chaquin N., Préaud M. (dir.), *Le sabbat des sorciers en Europe (XVe-XVIIIe siècle)*, *Colloque international E.N.S., Fontenay/Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992*, Grenoble, 1993, p. 33-46.

[2] Kobusch Th., « L'être moral de la personne », p. 239-240.

[3] Cf. Boulnois O., *Etre et Représentation,* p. 167-174.

[4] Piron S., « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », p. 45.

C. Vers une définition de la personne selon Pierre de Jean Olivi

I. Personne, suppôt, individu et nature dans le corpus olivien

Remarquons en préambule que, si Olivi traite plus particulièrement de la problématique de la personne au sein de la question XV de sa *Summa*, les informations disponibles sur cette notion sont parsemées dans l'ensemble de sa production. Nous avons ainsi pu rencontrer plus de 150 occurrences du terme *persona* – les références à la personne du Christ mises à part – dans la seule *Summa*. Par conséquent, pour parvenir à saisir les contours de cette notion, il faut entreprendre la lecture de l'ensemble du corpus olivien. Ne prétendant pas parvenir à une connaissance exhaustive des textes d'Olivi, nous soulignerons toutefois l'importance capitale pour cette réflexion de l'*Impugnatio,* ainsi que de quelques questions tirées de la *Summa,* principalement de la question XV, intitulée « an suppositum seu persona addant aliquid ad naturam in qua et per quam subsistunt » ; de la question LXXVI « quomodo anima sciat se ipsam » ; et finalement de la question LXXIX « an actus scientiae vel amoris possit se ipsum habere pro obiecto, utpote, cum scio me scire vel amo vel volo me amare, an idem numero actus sit ille actus qui designatur per infinitivum cum illo qui designatur per indicativum ».

a. Théologie et philosophie de la personne

Nous prendrons ainsi pour point de départ de notre analyse la question XV de la *Summa* d'Olivi. Celle-ci tente de définir si la notion de suppôt ou de personne ajoute réellement quelque chose à la nature[1]. Il faut premièrement relever que cette question s'intègre dans une réflexion générale portant sur les raisons d'étant et d'être créé[2]. Ainsi, le développement de cette question intervient après les réflexions portant sur l'individuation. Par conséquent, bien que la majeure partie des arguments porte sur les personnes divines, le contexte nous permet de saisir qu'Olivi parle également ici des personnes créées. Le septième argument portant sur la dépendance des créatures en est la preuve. Le but d'Olivi consiste par conséquent à produire une définition univoque, valable tant pour Dieu que pour les créatures.

[1] P. J. Olivi, *Summa*, q. XV, p. 272-290.

[2] « Deinde quantum ad generales rationes entis et esse creati quaeruntur novem ». P. J. Olivi, *Summa,* p. 133.

L'énoncé de la question nous permet de saisir de manière immédiate que la notion de personne est *stricto sensu* équivalente à celle de suppôt[1]. Les termes paraissent en effet être de parfaits synonymes et Olivi use des deux termes, *suppositum seu persona*, de manière indifférenciée. Cette équivalence des termes se retrouve en d'autres endroits, notamment lorsqu'Olivi aborde les questions trinitaires. Ainsi, dans la *Quaestio de trinitate*, la personne du Père est définie comme le suppôt d'une relation de paternité avec le Fils :

> « La personne du Père est par sa personnalité ce suppôt ou, ainsi que je l'ai dit, cette substance, mais elle est par la paternité associée à cette personnalité ou cette personne, relative au Fils »[2].

La personne est donc comprise par Olivi comme étant identique au suppôt. Pour le cas de Dieu, la personne désigne de surcroît sa substance. Or, comme nous avons indiqué que la définition que recherche Olivi se veut universelle, il reste à déterminer s'il en va de même pour l'homme et qu'ainsi, lorsqu'Olivi désigne la personne humaine, il entend également parler de sa substance. Olivi introduit plusieurs distinctions d'importance au sein de sa détermination, ce qui rend difficile la compréhension claire de sa position. Toutefois, une longue remarque qui intervient à la fin de la question nous permet de mieux saisir sa position : à la question de savoir si la personne ajoute réellement quelque chose à la nature, deux réponses doivent être fournies, la première convenant à la théologie, la seconde à la philosophie.

En matière de théologie, Olivi conclut qu'il est préférable de ne pas se déterminer. Les arguments *pro* et *contra* semblent en effet tout autant valides les uns que les autres et aucun ne parvient à faire pencher la balance en faveur d'une position. La solution consiste ainsi *in fine* à montrer comment ces deux propositions, à savoir si le suppôt ajoute ou non quelque chose à la nature, servent toutes deux la vérité de la foi :

> « Or, je pense qu'en ce qui concerne la théologie, il est plus sûr d'utiliser l'une et l'autre de ces deux propositions, une disant que [la personne] n'ajoute rien de réellement différent à la nature et l'autre le contraire et de montrer comment

[1] Pour plus de détails sur la notion de suppôt, cf. Seidel L., *Natur und Person. Metaphysische Probleme bei Petrus Johannis Olivi*, Würzburg, Mayr R., 1938.

[2] « Persona Patris per personalitatem suam est hoc suppositum aut, ut ita dicam, haec substantia, per paternitatem vero huic personalitati seu personae adiunctam est ad Filium relatus ». P. J. Olivi, *Quaestio de trinitate*, Schmaus M. (éd.), « Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus », Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Thelogie des Mittelalters, XXIX, Teil II, 1930, p. 199.

ces deux propositions ne s'opposent pas à la vérité de notre foi, mais plutôt la serve »[1].

Mais après avoir volontairement laissé sa détermination ouverte, Olivi poursuit son propos en indiquant qu'il est toutefois plus vraisemblable que le suppôt n'ajoute rien de réellement différent à la nature. Il prend alors clairement parti en faveur de cette thèse :

> « Cependant, pour certains autres, dont je fais partie, il semble être plus vraisemblable qu'il n'ajoute rien de réellement différent »[2].

Pourquoi Olivi ne se détermine pas directement pour l'identité de la personne et de la nature ? Deux réponses peuvent être apportées, du fait qu'Olivi distingue ici clairement la position philosophique de la position théologique. Premièrement, Olivi n'est pas maître et il ne serait par conséquent pas légitimer à trancher en matière de théologie. Ceci dit, nous donnons notre préférence à la position de Catherine König-Pralong qui suppose que la seconde moitié du XIIIème siècle voit apparaître un nouveau genre de Commentaire des Sentences dont le but n'est pas de déterminer une position stricte, mais de proposer un panorama des solutions pour en faire émerger les propositions les plus vraisemblables[3]. Deuxièmement, bien que la raison humaine soit limitée et ne puisse par elle-même parvenir à la vérité de la foi, rappelons qu'Olivi s'est engagé dans le De perlegendis a chercher les positions les plus cohérentes[4]. Ainsi, bien qu'il affirme qu'il est impossible de connaître avec vérité si la personne ajoute quelque chose de réel à la nature, il semble toutefois, pour ce qui est de la philosophie, qu'il convienne de défendre une identité de nature et de personne.

---

[1] « Puto autem in theologicis tutius esse uti utraque illarum duarum, quarum una dicit quod ad naturam nihil addit realiter diversum, altera vero quod immo, et monstrare quomodo utraque istarum veritati nostrae fidei non obest, sed potius famulatur ». P. J. Olivi, *Summa,* q. XV, p. 288.

[2] « Alias tamen quibusdam, inter quos et mihi, verisimilius esse videtur quod nihil addat realiter diversum ». P. J. Olivi, *Summa,* q. XV, p. 288.

[3] Cf. König-Pralong C., *Le bon usage des savoirs*, p. 201-202.

[4] « [Les philosophes] possédèrent en effet une parcelle de la lumière de l'intelligence naturelle et purent donc mettre par écrit quelque parcelle de la vérité. Ils la possédèrent cependant dans les ténèbres du péché originel et de la souillure actuelle et mêlèrent donc beaucoup de fausseté à la vérité ; ils la possédèrent aussi en quantité modique et grevée de beaucoup de matérialité, c'est pourquoi leurs recherches ne pouvaient accéder à la vérité que de manière fragmentaire ». P. J. Olivi, *De perlegendis,* p. 433.

b. Personne, suppôt et substance

Au cœur de cette argumentation philosophique et dans un souci d'envisager toutes les positions formulées à son époque, Olivi propose quatre conceptions différentes de la personne[1].

1° La première soutient l'idée d'une addition de réalité par rapport à la nature. La personne désignerait ainsi un mode d'être par soi (per se), différent de la substance[2]. Les trois propositions suivantes soutiennent l'idée que la personne n'ajoute rien de réel à la nature[3]. Toutefois, les trois dernières propositions diffèrent selon leur mode :

2° La seconde comprend la personne comme une partie de la nature. Ce sont dès lors les accidents qui permettent de distinguer le suppôt de la personne :

> « Alors, le suppôt ajoute à la nature un certain être informable qui est informé par les accidents »[4].

3° La troisième affirme que la personne n'ajoute qu'un aspect négatif, selon lequel la personne ne peut se produire en une autre nature :

> « En effet, certains supposent cela, puisqu'ils ont dit qu'il n'ajoute rien si ce n'est une certaine raison négative ou une privation, à savoir une négation de l'existence en un autre »[5].

[1] « Hac igitur sunt opiniones quas legere vel audire potui et forte sunt aliquae aliae quas nec audivi nec legi ». P. J. Olivi, *Summa,* q. XV, p. 279.
[2] « Ad quaestionem istam dixerunt quidam quod suppositum addit ad naturam suam etiam individualiter acceptam seu individualem aliquid realiter differens ab ipsa ». P. J. Olivi, *Summa*, q. XV, p. 276.
[3] « Alii vero istis contrarium senserunt, dixerunt enim quod suppositum nihil addit tale quod realiter differat a natura completa seu totali ipsius suppositi ». P. J. Olivi, *Summa,* q. XV, p. 276-277.
[4] « Tunc suppositum addit ad naturam aliquod ens informabile quod informatur ab accidentibus ». P. J. Olivi, *Summa,* q. XV, p. 278.
[5] « Quidam enim istud posuerunt, quia dixerunt quod non addit nisi quandam rationem negativam seu privativem, scilicet negationem existendi in alio ». P. J. Olivi, *Summa*, q. XV, p. 277.

4° La quatrième enfin propose l'introduction d'une raison réelle positive, mais identique à la nature :

> « Mais la raison d'être consiste en la raison de l'essence, également complète, par une certaine addition ; elle n'ajoute pas une autre essence, mais seulement une raison réelle »[1].

Olivi fait alors intervenir des vérités révélées par la foi pour rejeter certaines propositions. En effet, si la définition que veut établir Olivi se veut universellement valable, envisagé du point de vue philosophique, il ne faut donc pas introduire de séparation entre Dieu et le créé. La première proposition qui soutient l'addition d'une réalité à la nature n'est par conséquent que peu développée puisque le cas des personnes divines contredit cette hypothèse. Il est en effet impossible que, par exemple, le Père soit par nature différent de son essence divine. De même, la seconde position est rejetée pour des raisons de cohérence avec les doctrines trinitaires. Il est en effet impossible, si la personne se distingue de la nature par les accidents, de savoir avec certitude si, par exemple, le Fils est de même nature que le Père[2]. Les deux dernières propositions paraissent ainsi plus cohérentes selon Olivi, mais la troisième ne fournissant qu'une définition négative, doit être abandonnée au profit de la quatrième[3]. Cette dernière affirme que la personne n'est pas différente de la nature, ni du point de vue objectif de la res, ni même du point de vue de l'esprit qui l'appréhende. La personne se distingue de la nature par une ratio realis positive, c'est-à-dire du point de vue de la chose elle-même, qui se présente sous un certain rapport d'appréhension[4]. Le simple usage de ce terme, que Sylvain Piron propose de traduire par « mode d'intelligibilité partielle », démontre que cette position est celle d'Olivi[5]. Pour expliquer cette notion, Alain Boureau propose une définition en ces termes :

---

[1] « Ratio autem entis se habet ad rationem essentiae, etiam completae, per quandam additionem, non quod addat aliam essentiam, sed solum rationem realem ». P. J. Olivi, *Summa,* q. XV, p. 279.

[2] « Non etiam secundum istos poterit dici quod ex natura et per se esse constituatur unum tertium, quod tertium non sit tertia natura, sed solum sit suppositum eorum » P. J. Olivi, *Summa,* q. XV, p. 277.

[3] « Oportet quod ratio suppositi addat quid vere positivum ». P. J. Olivi, *Summa*, q. XV, p. 279.

[4] Cette notion sera reprise *mutatis mutandis* par Duns Scot comme la *distinctio formalis a parte rei*, à savoir « une distinction fondée dans l'être même de la chose bien que ce qu'elle donne à penser ne soit pas réellement séparable », comme la définit Joël Biard dans *Descartes et le Moyen Age*, Biard J., Rashed R. (éds.), Paris, Vrin, 1997, p. 356.

[5] Sylvain Piron propose cette traduction en commentant les propos d'Alain Boureau dans « Une anthropologie historique de la scolastique », Annales. Histoire, Sciences Sociales, 2009, p. 210.

« La *ratio realis* est du côté d'une appréhension de l'être car c'est une *ratio* et non une *res* ; mais, pourtant, elle n'est nullement un pur mode d'intellection (de type nominaliste ou conceptualiste, pour dire vite), car elle saisit du réel objectif. La *ratio realis* se situe non du côté de l'esprit qui saisit l'être, mais du côté de l'être lui-même qui se donne à saisir sous un certain angle, certes limité, mais sans se déformer, sans s'enclore dans une représentation, sans se modaliser. La *ratio realis*, c'est cette présence de la chose en cette situation »[1].

Comment cette notion de *ratio realis* se comprend-t-elle dans la définition de personne ? La personne selon Olivi correspond secundum rem à la nature individuelle. Toutefois, sub ratione realis, la personne exprime à la fois le suppôt ou l'individu sous le mode de l'être et à la fois la substance ou la nature sous le mode de l'essence[2]. La distinction au sein de la personne entre le mode de l'être et celui de l'essence ne s'effectue donc que par la mise en œuvre des raisons réelles qui permet de poser une distinction entre le suppôt et la nature. Le suppôt concerne dans ce cas l'être dans sa totalité, tandis que la nature exprime l'essence :

« Le suppôt en effet dit ce qui est dit par un mode de l'entier et de l'être, mais la nature prise au second mode dit cela même, non par le mode de l'être mais par le mode de l'essence »[3].

La personne semble ainsi pouvoir s'envisager selon deux rapports. Soit l'on considère seulement sa nature ou sa substance, soit on considère le suppôt qui soutient cette substance. Pris en ce dernier sens, bien que la personne n'ajoute objectivement rien à la nature, le suppôt exprime l'être dans sa totalité :

« Rien n'est plus essentiel ou plus identique à l'être que l'être lui-même ; or, la personne ou le suppôt ne dit pas quelque chose d'autre que l'être total lui-même »[4].

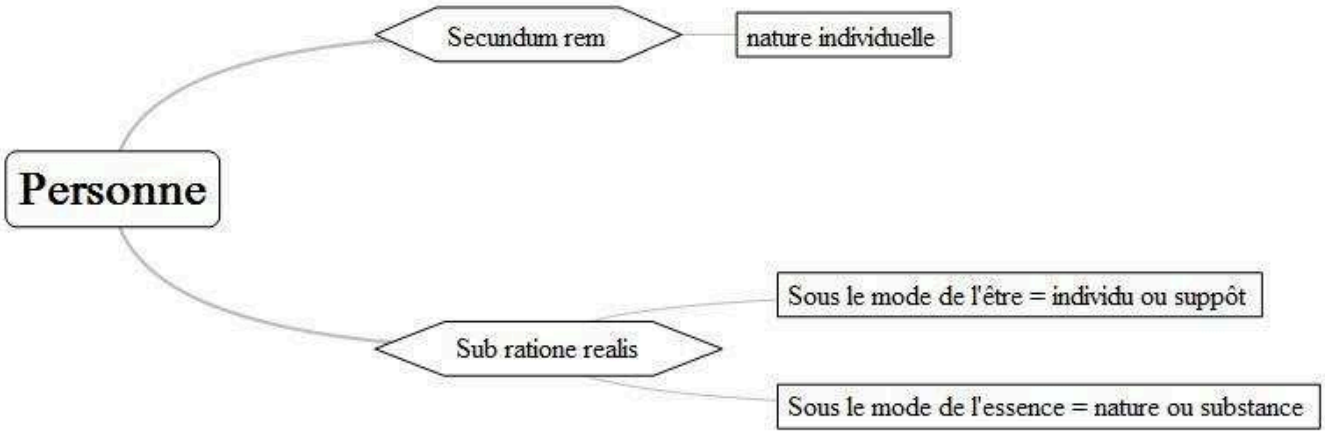
[1] Sur la notion de *ratio realis*, cf. Boureau A, « Le concept de relation chez Pierre de Jean Olivi », Boureau A., Piron S. (dir.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298),* p. 45.

[2] Il faut mentionner également que la q. LIV qui demande si les puissances de l'âme ou de l'ange sont identiques avec leurs substances et entre elles, avait nié la différence entre substance et essence. Nous constatons donc que ce n'est que sous un certain aspect que nous pouvons distinguer ces notions.

[3] « Suppositum enim dicit id quod dicit per modum totius et entis, natura vero secundo modo accepta dicit id ipsum non per modum entis sed per modum essentiae ». P. J. Olivi, *Summa,* q. XV, p. 282.

[4] « Nihil est essentialius aut magis idem enti quam ipsummet ens ; persona autem sive suppositum non dicit aliud quam ipsum totum ens ». P. J. Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione*, q. I, p. 3.

Si rien n'est plus essentiel à l'être que l'être lui-même et que la personne exprime cet être dans sa totalité, nous comprenons ainsi que la personne définit ce qu'il y a de plus essentiel à un être. Pour résumer, la personne correspond secundum rem à la nature individuelle, mais une distinction sub ratione realis peut être entreprise pour distinguer la nature ou la substance (cet homme) de l'individu ou du suppôt (Socrate). Nous pouvons ainsi schématiser la notion de personne sous cette forme :



Nous pouvons finalement remarquer la correspondance du développement de cette question XV avec celle de la question XII qui concerne l'individuation[1]. Olivi avait déterminé alors quatre groupes d'opinions : le premier correspond à la position de Porphyre et de Boèce et considère que l'individualité trouve son fondement dans les déterminations accidentelles ; le second, auquel Thomas d'Aquin semble appartenir, explique l'individuation dans la quantité et la matière ; le troisième envisage l'ajout de quelque chose à la nature spécifique et le quatrième la nie. Olivi concluait cette question en affirmant que l'individuation ajoute quelque chose de spécifique à la nature. La question XIII portant sur les universaux permettait enfin de préciser qu'il existe une distinction de raison entre la nature spécifique et l'individualité. Nous trouvons par conséquent un développement et une conclusion similaires au sein de la question XV pour ce qui concerne la notion de personne et d'individu.

Que faut-il conclure de l'analyse de cette question ? Il semble premièrement évident que le suppôt est un synonyme de personne, l'utilisation de ces termes étant indistinct sous la plume

[1] Cf. P. J. Olivi, *Summa,* q. XII, p. 211-231.

d'Olivi. Deuxièmement, quoiqu'Olivi dans cette question se réfère en dernière instance aux personnes divines, il semble que sa réflexion permette d'établir une définition valable universellement. Nous pouvons donc déduire que la personne ne diffère pas objectivement de la nature ou de la substance. Troisièmement, la distinction permise par la notion de ratio realis positive permet de préciser que la personne signifie la nature, si elle est considérée du point de vue de l'essence, mais qu'elle est identique à l'individu, si elle est envisagée du point de vue de l'être. Enfin, selon Olivi, la personne, qu'elle soit comprise du point de vue de l'être ou de l'essence, exprime ce qu'il y a de plus essentiel à l'être.

c. Le statut des personnes

i. La personne des anges

Dans notre recherche sur le statut des personnes, il convient à présent de considérer la question de l'angélologie, puisqu'Olivi soutient une position intéressante à propos des substances séparées. A la question XLVIII de la Summa, le Franciscain se demande si la création a été achevée, puisqu'une partie de la hiérarchie angélique, suite à la chute des démons, doit être restaurée par les hommes. Il parvient à montrer que la création est complète, en donnant un sens tout à fait particulier au terme de « personne ». En effet, nous pouvons lire que la hiérarchie angélique est complète quant au nombre de personnes qui la composent[1] :

> « Premièrement, [la création] fut achevée quant aux nombres de personnes de cette nature, mais non quant au nombre des personnes d'une autre nature qui devait lui être associée »[2].

Il faut ainsi comprendre que lorsqu'il affirme que Dieu a créé un nombre fini de personnes de cette nature, Olivi parle de la nature angélique, qui doit être restaurée par une autre nature qui lui est associée, à savoir la nature humaine. Le Franciscain affirme ainsi

[1] Par la même occasion, Olivi montre que la création de l'homme n'est pas facultative, mais qu'elle fait partie dès l'origine du plan divin : « Natura enim humana de prima integritate universi esse videtur ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 212-213.

[2] « Primo scilicet, quod consummata fuit quantum ad numerum personarum illius naturae, sed non quantum ad numerum alterius naturae sibi associandae ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* trad. Boureau A., p. 214-215.

explicitement que les anges sont des « personnes ». A nouveau, nous constatons que la définition se veut universelle, s'appliquant tant à Dieu, qu'aux hommes ou ici aux anges.

Nous trouvons une confirmation de ce point à la Quaestio de locutionibus angelorum. Olivi affirme que les anges peuvent se refermer sur eux-mêmes et ne plus dévoiler leurs pensées aux autres, notamment en raison de la singularité de leur personnalité :

> « Car la grandeur de la liberté, du pouvoir et de la noblesse pouvant se tenir secret, la singularité de leur personnalité ou leur consistance singulière, ainsi que l'ampleur et la profondeur de leur nature intellectuelle clament que ceux-ci [les anges] peuvent se tenir fermer aux regards d'un autre »[1].

Troisièmement, l'attribution d'une personnalité aux anges est explicite, lorsqu'Olivi demande pour quelles raisons les anges ont pu pécher. La réponse consiste dans l'affirmation d'une préférence plus marquée de l'amour de soi sur l'amour que les anges devaient porter à Dieu. En effet, leur affect naturel s'oriente plus facilement vers ce qui est proche et visible, à savoir la compagnie des autres anges, que sur Dieu, dont ils ne possèdent pas directement de connaissance visuelle et qui se trouve être ainsi comme absent (ut absentem). Leur affect se porte ainsi sur leur nature propre et personnelle :

> « Or, on constate aussi que le bien propre de la nature et de la personne, dans la mesure où il est lié de manière présentielle et visible à une certaine communauté importante de gens de biens que ce soit dans sa faculté d'exister, simplement ou quand à l'acte de jouissance, arrive de loin comme étant plus grand et plus glorieux que s'il était pris séparément comme étant seul. Et ainsi le premier ange eut plus de facilités à s'aimer lui-même au sein de la communauté des anges et de toutes les créatures qui lui étaient soumises qu'en se considérant sans eux, principalement parce qu'il se sentait comme dédoublé en chacun d'eux »[2].

---

[1] « Nam altitudo libertatis et dominii et nobilitas possendi se tenere secretum et personalitatis singularitas seu singularis consistentia et intellectualis nature magnitudo et profunditas clamant quod ipsi possint se claudere alieno aspectui ». P. J. Olivi, *Quaestio de locutionibus angelorum*, 14, Piron S. (éd.), *Oliviana*, 1, 2003, http://www.oliviana.org.

[2] « Constat autem quod bonum propriae naturae et personae ut praesentialiter, et visibiliter connexum cuidam magnae universitati bonorum in eius facultate existentium aut simpliciter aut quoad actum fruendi occurrit ut longe maius et gloriosius quam si separatim sumatur ut solum. Et ideo primus angelus facilior fuit ad se ipsum amandum in tota universitate angelorum et omnium creatorum sibi subiecta quam sumendo se sine illis, et praecipue quia in

Enfin, Olivi affirme à la question CIII de la Summa que le premier péché, à savoir celui de Lucifer, a été commis par une personne qui se détourne de la fin due, c'est-à-dire de Dieu :

> « Ainsi, le premier péché mortel d'une telle personne inclut un certain retrait mesquin de sa fin ultime, à savoir de Dieu »[1].

Il est par conséquent évident, au vu de ces extraits, que les anges possèdent une personnalité et que sont des personnes pour Olivi. Si nous voulons trouver les sources de cette attribution de la notion de personne à l'ange, il faut considérer l'œuvre de Bonaventure. Celui-ci accorde en effet un statut de personne aux créatures angéliques, position que Thomas d'Aquin a par ailleurs fortement combattue[2]. Ainsi, lorsque le Docteur séraphique démontre que la distinction qui permet aux anges d'être individualisés est substantielle – puisque ceux-ci se distinguent entre eux quant à leur principe constituant et quant à leurs propriétés mentales –, il use du terme de « distinction personnelle » :

> « La raison de la distinction personnelle, quant à la vérité [i.e. en réalité, ndt], provient des principes constituants et particularisants, et quant à la connaissance [de notre point de vue], elle provient des qualités. On peut trouver les deux chez les Anges, selon la diversité ; ils ont en effet des principes individuants divers et diverses propriétés innées. En effet, de même que les hommes ont des visages différents, de même ils ont un esprit (mens) et des propriétés mentales différents ; et c'est ainsi qu'il faut raisonner au sujet des anges, selon leur mode »[3].

---

quolibet illorum sentiebat se quasi duplicari ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLIII, trad. Boureau A., p. 102-105.

[1] « Ergo primum mortale peccatum talis personae includit aliquem parvum recessum a suo ultimo fine, scilicet, a Deo ». P. J. Olivi, *Summa*, q. CIII, p. 242.

[2] Cf. Suarez-Nani T., Les Anges et la philosophie, subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIIIe siècle, Paris, Vrin, 2002, p. 39-50. Nous trouvons toutefois chez Thomas, comme chez bien d'autres auteurs, l'expression *in persona angelorum*, ou *ex persona angelorum*. Toutefois, le terme renvoie à l'exégèse biblique et signifie « en présence de » ou « par la figure de » l'ange. Notons que cette expression trouve ses racines également dans le vocabulaire juridique, puisque dans le droit romain l'expression *in persona* signifie « de la part de », « au nom de », comme l'indique par exemple le *Manuale latinitatis fontium iuris civilis Romanorum* de Dirksen H. E., Berlin, 1837.

[3] Bonaventure, *Commentaria in II Sent*., dist. 3, art. 2, q. 1, p. 104, trad. Solignac L., « Les personnes selon Saint Bonaventure », Revue des sciences philosophiques et théologiques, 94, 2010, p. 463.

Bonaventure souligne également qu'il faut différencier cette nature personnelle de la nature individuelle :

> « La distinction personnelle, même si elle semble désigner un accident, parce qu'elle désigne sur le mode de l'accident, désigne cependant par principe quelque chose de substantiel. Et si d'une certaine façon elle implique l'accident, c'est de façon secondaire ; elle tient immédiatement son origine des principes substantiels. – Et cela apparaît ainsi. La distinction personnelle s'ajoute à la distinction individuelle ; or la distinction individuelle signifie deux choses, à savoir l'individuation et par suite la distinction. L'individuation provient des principes d'indivision et d'appropriation. En effet, les principes d'une chose, quand ils se conjuguent, s'approprient l'un l'autre et font l'individu. Or de cela suit l'être discret ou l'être distinct d'un autre, et de cela surgit le nombre et ainsi les propriétés accidentelles, qui suivent de la substance. – Et ainsi la distinction individuelle désigne quelque chose d'accidentel et quelque chose de substantiel »[1].

Bonaventure sépare ainsi l'individu de la personne. La distinction individuelle signifie à la fois l'individuation, qui est substantielle, et la distinction (par rapport à autrui), qui est accidentelle. Au contraire, la distinction personnelle est toute entière substantielle. Ce qui la distingue de l'individuation est l'ajout d'une dignité spécifique :

> « Il faut dire que la personne désigne, par définition, un suppôt que distingue une dignité. On le voit par son étymologie et dans le terme [grec] dont la signification lui est équivalente. Par l'étymologie, car le nom de *personne* veut dire à peu près être par-soi-un. Or on dit que ce qui est un par soi est proprement un, car il est totalement distinct des autres et indécomposable en soi. De plus, le nom de *personne* vient de résonner, ce qui veut dire à peu près retentir de soi-même. Or retentir se dit de ce qui surpasse les autres en sonorité. Pour cette raison, la personne désigne un suppôt qui se distingue par sa dignité »[2].

---

[1] « Discretio personalis addit supra discretionem individualem ; discretio autem individualis duo dicit, scilicet individuationem et consequenter distinctionem. Individuatio autem est ex principiorum indivisione et appropriatione ; ipsa enim rei principia, dum coniungitur, invicem se appropriant et faciunt individuum. Sed ad hoc consequitur esse discretum sive esse distinctum ab alio, et surgit ex hoc numerus, et ita accidentalis proprietas, consequens ad substantiam. – Et sic individualis discretio dicit aliquid accidentale, et aliquid substantiale ». Bonaventure*, Commentaria in II Sent.*, dist. 3, q. 2, art. 2, p. 106-107, trad. Solignac L., p. 465.

[2] Bonaventure, *Commentaria in I Sent*., dist. 23, art. 1, q. 1, trad. Ozilou M., p. 171-172 : « Dicendum quod *persona* de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente. Et hoc patet in sua *etymologia*, et in *aequipollenti* suo. In *etymologia*, quia persona dicitur quasi *per se unum*. Per se autem unum proprie dicitur

Rappelons que Bonaventure propose un point de convergence entre deux étymologies de la personne, conservant à la fois la tradition issue de Boèce, qui dérivait la personne du verbe personare, et intégrant dans le même temps la proposition d'Isidore de Séville, qui soutient que le terme de personne vient de per se unum. Bonaventure relie ainsi en la notion de personne l'idée d'une incommunicabilité à celle de dignité. La personne devient un suppôt unique qui se distingue des autres individus par une dignité intrinsèque.

Olivi s'inscrit-il ainsi dans la pensée de Bonaventure lorsqu'il accorde ce statut de personne aux substances angéliques et lorsqu'il définit de manière plus générale ce qu'est la personne ? Premièrement, Bonaventure semble soutenir que la personne possède une dignité intrinsèque. Olivi accorde également une dignité naturelle à la mens, qu'elle soit angélique ou humaine. Et bien qu'il semble préféré le terme nobilitas à celui de dignitas, le Franciscain d'Oc parle de dignité personnelle dans sa Postilla surper Iob ou de ce qu'on pourrait désigner comme une dignité intrinsèque de la personne (condignitas personae) dans la Summa[1]. Deuxièmement, Bonaventure affirme que la personne exprime quelque chose de substantiel, au contraire de la distinction individuelle. Il faut remarquer que nous retrouvons la même opinion chez Olivi, notamment à la question LIV, lorsque celui-ci affirme que la personnalité, au même titre que l'intellect et que la volonté, constitue un des principes les plus essentiels au sujet :

> « Mais il est certain que la personnalité et que l'existence par soi ne peut provenir d'un quelconque accident, puisque lui-même reçoit plus l'existence du sujet qu'il ne la donne, et puisqu'être par soi est une condition substantielle du suppôt ou de la substance et une des plus nobles et des plus radicales conditions de l'étant, et ce au plus haut point lorsqu'elle est personnelle. Si donc la personnalité ne peut être ni être comprise sans l'intellect ni la volonté, il convient nécessairement qu'ils soient les principes les plus substantiels du suppôt auquel ils appartiennent »[2].

---

unum, quod est omnino distinctum ab aliis et in se indistinctum. *Rursum*, persona dicitur a *personando*, quasi a se resonando ; resonare autem dicitur quod in sono praeeminet aliis ; et ideo *persona* dicitur suppositum distinctum habens dignitatem ».

[1] P. J. Olivi, *Summa*, q. CXIV, p. 310 : « Dicendum quod ratio culpae supra rationem vitii dicit respectum debiti seu condignitatis personae illi vitio subiectae ad poenam et ad vituperium et odium Dei et suorum » ; Id., q. CXVII, p. 352-351 :« Constat quod illi habitus et actus secundum essentias suas disconveniunt dignitati mentis et illi ordini ac decori quem dignitas naturae suae exigat » ; Id, Postilla super Iob, c. 21, Boureau A. (éd.), Turnhout, Brepols, 2015, p. 308 : « In prima primo tangit prosperitatem impiorum quantum ad eorum uitam et dignitatem personalem, quia vivunt, scilicet longo tempore sani et incolumes ».

[2] « Certum est autem quod personalitas et per se existentia non potest esse ab aliquo accidente, cum ipsum potius suscipiat existere a subiecto quam det, et cum per se esse sit conditio substantialis suppositi vel substantiae et una

Ainsi, l'aspect substantiel de la personne qu'affirme Olivi semble tirer sa source de la conception bonaventurienne de la personne. Toutefois, Bonaventure affirmait une différence réelle entre le suppôt et la personne, ce qui, secundum rem, n'est pas vrai selon Olivi. Si nous prenons toutefois en considération la distinction sub ratione realis qu'opère Olivi entre suppôt et personne, il faut souligner que les positions semblent également diverger : pour Bonaventure, la raison de cette distinction consiste en l'ajout d'une dignité propre, pour Olivi il s'agit simplement d'envisager la personne sous différents rapports.

Ceci dit, nous n'avons pu repérer que trois occurrences de l'expression « personne des anges » chez Bonaventure[1]. Ainsi, bien que l'idée soit présente chez le Docteur séraphique, elle semble encore récente. Elle aura toutefois tendance à se développer plus largement dans les écrits d'Olivi. Quoiqu'il en soit, l'attribution d'une personnalité à l'ange chez Bonaventure et chez Olivi, permet d'inscrire une nouvelle étape dans le développement du concept de personne. Celui-ci n'est plus réservé à Dieu par l'intermédiaire la trinité ou aux êtres humains, mais la notion s'étend ainsi à tout être rationnel[2]. Elle peut ainsi être explicitement attribuée aux anges.

ii. La personne dans le débat sur la pluralité des formes

L'ange et l'homme ont donc ceci de commun qu'ils possèdent tous deux une âme intellective qui par soi est personnelle, ce qui ajoute à la volonté d'Olivi de rapprocher l'ange de l'homme, ce que Tiziana Suarez-Nani nomme le procédé « d'humanisation de l'ange »[3]. Ceci dit, puisque le terme de personne peut désigner une substance angélique, il semble que cette notion ne soit pas essentiellement liée au corps, mais plutôt à l'âme intellective. Ainsi, la distinction qui s'établit entre l'homme et l'ange, puisque tous deux possèdent une mens

---

de nobilissimis et radicalissimis conditionibus entis, maxime quando est personale. Si igitur personalitas non potest esse nec intelligi sine intellectu et voluntate : oportet necessario quod sint substantialissima supposito illius cuius sunt ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LIV, p. 250.

[1] Nous avons cité le premier texte plus haut (*Commentaria in II Sent*., dist. 3, art. 2, q. 1) ; le second se trouve dans un sermon : « Supercaelestis est in personis divinis, caelestis in personis angelicis, subcaelestis in personis humanis ». Bonaventure, *Sermones de diversis, reportationes*, 2, sermo 55 (*de sanctis angelis*), 3, Bougerol J.-G. (éd.), Paris, Ed. franciscaines, 1993 ; le troisième se trouve dans les *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I, dist. 23, art. 2, q. 3, concl.

[2] Il convient de signaler que cette définition de la personne angélique comme celle d'un être rationnel est également présente à une seule reprise chez Thomas d'Aquin (*Somme de théologie*, Ia, q. 63, art 9). Toutefois, comme nous l'avons montré plus haut la notion n'est pas essentielle et ne sert pas à fonder une doctrine.

[3] Cf. Suarez-Nani T., « Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 70, 2003, p. 303-309.

identique, ne réside pas dans leur différence d'essence, mais seulement dans une tension de l'âme humaine vers la matière corporelle[1] :

> « Mais quand on leur objecte que la tendance à l'union que montre chez l'homme la part intellective envers <l'âme> sensitive et envers le corps est consubstantiel – sinon <ces parties> ne constitueraient pas une unité selon la substance : il apparaît que ce type de tendance à l'union n'est pas pertinent pour la partie intellective de l'ange […] L'esprit humain par ce type de tendance à l'union et par cette union, diffère en espèce de l'esprit angélique, non quant à son essence absolue, mais quant aux divers êtres formels que ces esprits reçoivent par <une force> qui leur est jointe »[2].

Un autre argument peut nous faire pencher en faveur de cette position selon laquelle la personne consiste essentiellement dans l'âme intellectuelle. Nous trouvons en effet un lien récurrent dans la Summa d'Olivi entre la notion de personne et celle d'immortalité :

> « Mais la nature rationnelle par celui-ci [ce mode de subsistance personnelle] semble posséder l'immortalité par laquelle elle possède une personnalité »[3].

Ce rapport est confirmé quelques lignes plus loin lorsqu'Olivi affirme que la racine de la subsistance personnelle doit être libre et immortelle pour satisfaire à sa condition :

> « Et ainsi la partie intellective et libre ne serait pas la racine de la subsistance personnelle en nous, mais plutôt un certain troisième principe qui de manière propre et par soi n'est ni libre, ni immortel, ni n'ayant la capacité de se

[1] « Ad secundum dicendum quod quidam non indocte volunt quod mens angelica et humana quoad absolutam quidditatem suarum specierum simpliciter sint aequales » P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 206-207.

[2] « Cum autem obicitur istis quod unibilitas quam in homine habet pars intellectiva ad sensitivam et ad corpus est ei consubstantialis, alias non constituerent unum secundum substantiam, constat autem quod huiusmodi unibilitas non competit parti intellectivae angeli […] Mens humana per huiusmodi unibilitatem et unionem differt specie a mente angelica non quoad suam essentiam absolutam, sed quoad diversa esse formalia quae recipiunt per sibi annexam ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 202-205.

[3] « Natura autem rationalis ab eodem [modum subsistentiae personalem] videtur habere immortalitatem a quo habet personalitatem ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LI, p. 117.

convertir sur soi de manière directe et par soi, ce qui est contre la raison de subsistance personnelle »[1].

Le rapprochement de la nature humaine à la nature angélique ainsi que la nécessité de l'immortalité impliquent par conséquent que la personne ne trouve pas son fondement essentiel dans le corps, mais dans l'âme rationnelle. Toutefois, la solution que présente Olivi en ce qui concerne le débat sur la pluralité des formes nous fait comprendre qu'il faut dépasser cette première affirmation. Dans le chapitre précédent, nous avons montré que la colligentia potentiarum prouve que la composition de la forme corporelle et de la forme spirituelle, – elle-même divisée entre la partie sensitive et la partie intellective –, constituent une entité totale qui se trouve être la forme humaine. Cette solution s'applique également à la notion de personne. Olivi affirme en effet que la personnalité consiste de manière pleine et parfaite dans l'union de l'âme et du corps qui se réalise grâce à l'intermédiaire de l'âme sensitive. Ainsi, bien que la personne soit immortelle, Olivi s'empresse de préciser qu'elle n'est pas non plus exempte de tout lien avec le corps, puisque l'âme sensitive incline la personne vers la matière :

« Ceci est encore plus fortement prouvé par sa personnalité, ce qui est la même chose qu'une existence par soi-même dominatrice, libre et réflexive ou capable d'une réflexivité sur soi-même de façon possessive, c'est-à-dire, se possédant soi-même au moyen d'une certaine réflexivité libre. En effet, une telle existence ne peut être fondée en premier lieu et de manière immédiate, dans la matière corporelle, ni dépendre principalement d'elle, bien qu'elle puisse lui être communiquée par une union de l'esprit vers celle-ci [la matière] et bien que [la matière] confère un mode plus parfait de personnalité à l'esprit qui lui est uni, pour autant qu'elle lui confère un mode intégral et total d'être »[2].

[1] « Et tunc pars intellectiva et libera non erit radix personalis subsistentiae in nobis, sed potius quoddam tertium quod proprie et per se non est liberum nec immortale nec potens se reflectere super se directe et per se, quod est contra rationem personalis subsistentiae ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LI, p. 121.

[2] « Quod etiam fortius probatur per eius personalitatem quae est idem quod per se existentia dominativa et libera et in se ipsam possessive reflexa vel reflexibilis, id est, se ipsam cum quadam libera reflexione possidens ; talis enim non potest primo et immediate fundari in materia corporali nec principaliter dependere ab ipsa, quamvis possit ei communicari per unionem spiritus ad ipsam et quamvis pro tanto conferat perfectiori modo personalitatis spiritus sibi uniti, pro quanto confert ei ad integriorem et totaliorem modum essendi ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LII, p. 199-200.

Olivi parvient ici à formuler grâce à la notion de personnalité ce que Richard de Saint-Victor ne parvenait pas à exprimer. Quoique nous devrons revenir sur ce terme, précisons tout de suite qu'il désigne le fait d'être une personne et non pas le caractère psychique de l'individu. Il faut constater premièrement que, pour Olivi, la personnalité ne dépend pas essentiellement de la matière, qui ne peut lui fournir une existence maîtresse, libre et réflexive. Ceci dit, il est nécessaire qu'une union entre l'âme et la matière ait lieu afin de parvenir à une complétude de la personne humaine, a contrario des êtres spirituels qui ne nécessitent pas cette union pour réaliser leur personalitas.

L'argument en faveur de la tendance de l'âme humaine vers la matière repose sur l'unité de la substance : pour que la définition de l'homme soit suffisante, elle doit premièrement prendre en compte la partie intellective de l'âme. Ceci dit, pour que la personne se réalise parfaitement, elle doit également comprendre la partie sensitive de l'âme, ainsi que le composé matériel de l'homme. L'homme ne peut donc former une unité substantielle que si nous prenons en considération ces deux parties de lui-même dans sa définition. Olivi pour expliquer sa position utilise l'image d'un arbre qui n'aurait pas de branches. Si l'arbre est imparfait, il n'en reste pas moins un arbre. De même, un homme sans mains et sans pieds reste un homme. Il en est également ainsi pour l'âme dans son rapport au corps :

> « Nous ne disons pas que l'âme sans le corps possède la raison parfaite de personne, puisque cela ne provient pas de ce qu'à partir de l'âme et du corps est constitué une sorte de troisième substance qui serait la racine de notre subsistance. Mais de même que nous dirons que la racine de l'arbre ou qu'un individu sans branches n'est pas un être parfait de son espèce ou que notre corps n'est pas un corps parfait sans pieds et sans mains, bien qu'à partir des mains et du corps restant il n'est pas constitué une sorte de troisième substance qui serait la racine du corps restant, de même, puisque l'âme rationnelle ne possède pas toutes les parties dues à sa nature, à sa liberté personnelle et à son existence sans le corps, nous disons qu'elle n'est pas une personne parfaite sans corps ou sans sa part sensitive par laquelle elle informe le corps »[1].

[1] « Animam sine corpore non dicimus habere perfectam rationem personae ; quia hoc non est propter hoc quod ex anima et corpore constituatur aliquod tale tertium quod sit radix nostrae subsistentiae. Sed sicut si diceremus quod radix arboris non est perfectum ens suae speciei seu etiam individui sine ramis, aut sicut si diceremus quod corpus nostrum non est perfectum corpus sine pedibus et manibus, et tamen ex manibus et corpore residuo non constituitur

La définition de la personne parfaite recouvre ainsi non seulement l'âme rationnelle, mais également l'âme sensitive, ainsi que le corps. Pour le dire autrement, si l'essence de la personne consiste principalement dans l'âme, la partie sensitive de cette âme réclame toutefois l'intermédiaire des sens pour s'actualiser et se réaliser pleinement. Ainsi, bien que le corps ne soit pas essentiel, il est toutefois nécessaire qu'une connexio s'établisse avec lui afin d'actualiser les facultés de l'âme sensitive.

Nous pouvons nous demander si cette définition de la personne est-elle également valide pour le cas des anges. A la question XVI, Olivi attribue explicitement une matière spirituelle à l'ange :

> « Je crois cependant, conformément à l'opinion plus commune, qu'il y a en elles [les substances intellectuelles] composition de matière et de forme »[1].

Le but premier que semble poursuivre Olivi en attribuant une matière à l'ange est de rapprocher la nature angélique et humaine, afin d'éviter une idolâtrie des substances séparées. En effet, la plupart des philosophes païens avaient considérés les anges comme des divinités, ce qu'Olivi dénonce dans le De perlegendis :

> « Toutes propriétés qu'ils leurs [aux anges] attribuent sont très erronées, puisqu'ils parlent d'eux comme des divinités, ainsi qu'on peut le trouver au livre de Proclus, dans le Livre des causes, ainsi que dans les ouvrages d'Avicenne, d'Averroès et de nombreux autres »[2].

Ainsi, l'ange est composé de forme et de matière spirituelle selon Olivi. De surcroît, il requiert également la matière pour se parfaire, ce qui nous rapproche de la définition de la personne parfaite que nous avons énoncée. En effet, la puissance que procure la matière à la

---

tale tertium quod sit radix subsistentiae corporis residui : sic, quia anima rationalis non habet omnes partes debitas suae naturae et suae personali libertati et existentiae sine corpore, dicitur non esse perfecte persona sine corpore et sine sua sensitiva per quam corpus informat ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LI, p. 121.

[1] P. J. Olivi, *Summa*, q. XVI, trad. König-Pralong C. et al., *La Matière,* p. 105.

[2] « Omnes etiam proprietates quas eis [angelis] attribuunt sunt ut plurimum erroneae, quia locuti sunt de eis quasi de quibusdam diis, sicut ex libro Proculi et ex libro De causis et ex libris Avicennae et Averroys et multis aliis aperte haberi potest ». P. J. Olivi, *De perlegendis,* p. 446-447. Cf. aussi P. J. Olivi, *Summa,* q. XXXIII, p. 600 : « sic indubitanter philosophi pagani senserunt et locuti sunt de eis tamquam de quibusdam diis aeternis et omnino invariabilibus ».

créature permet une existence complète, ce que Bonaventure avait déjà formulé dans son Commentaire des Sentences et que nous trouvons également sous la plume d'Olivi à la question XVI de la Summa en ces termes[1] :

> « Il faut voir qu'il existe une nécessité de la matière pour la constitution des êtres, c'est-à-dire, une nécessité par laquelle il est exigé une cause et une raison, puisque sans elle, ils ne pourraient pas être. […] Il faut savoir que la puissance est par ce mode nécessaire à la complétude de toute substance créée ; sans elle en effet, elle ne possède pas un mode complet d'existence, ni par rapport à Dieu, ni par rapport à soi, ni par rapport à tous les autres »[2].

Ainsi, toute créature ne peut posséder un mode d'exister complet par rapport à Dieu, à soi-même et à autrui, que s'il entretient un rapport avec la matière[3]. Par conséquent, la définition de la personne en tant que composition qui exige une part de matière lui permettant une perfectibilité et une complétude est également valable pour le cas des anges.

Ceci dit, nous avions défini que la spécificité de la nature humaine résidait dans une tendance unificatrice avec la matière. Or, nous constatons que cette tension existe également chez les anges par une union avec une matière spirituelle. Aussi, Olivi revient-il sur son propos : ce qui différencie la nature angélique et humaine ne réside pas dans la tendance unitive à la matière, puisque tous deux en sont doués. Elles ne diffèrent pas non plus « quant à la quiddité absolue et totale de leurs essences »[4], à savoir quant aux facultés supérieures de leurs mens. Si nous voulons chercher ce qui permet de distinguer la nature de l'ange de celle de l'homme, il

[1] Cf. Bonaventure, *Commentaria in II Sent.*, dist. 3, pars 1, art. 1, q. 1, p. 91 : « Cum in angelo sit ratio mutabilitatis non tantum ad non esse, sed secundum diversas proprietates, sit iterum ratio passibilitatis. Sit iterum ratio individuationis et limitationis, pesiremo ratio essentialis compositionis secundum propriam naturam, non video causam nec rationem, quomodo defendi potest, quin substantia angeli sit composita ex diversis naturis, et essentia omnis creaturae per se entis ; et si composita est ex diversis naturis, illae duae naturae se habent per modum actualis et possibilis, et ita materiae et formae. Et ideo illa positio videtur verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma ».

[2] « Videndum quae sit necessitas materiae ad constitutionem entium, hoc est, propter quam causam et rationem sic necessario exigitur quod sine ea esse non possint. […] Sciendum quod potentia huiusmodi est necessario de complemento omnis substantiae creatae ; sine ea enim non habet completum modum existendi nec respectu Dei nec respectu sui nec respectu universi ». P. J. Olivi, *Summa,* q. XVI, p. 311.

[3] Cf. les développements apportés par Olivi aux pages 311 à 313 de cette même question.

[4] P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 206-207.

faut premièrement souligner que la partie intellective ne recouvre pas l'entier de ce qui constitue l'âme :

> « Or, ceux qui affirment que l'âme rationnelle est la forme du corps seulement du fait de sa part sensitive ne sont pas obligés de soutenir que l'union ou que l'inclination unitive de la partie intellective à la partie sensitive et au corps qui fournit la sensation, soit tout à fait identique à l'essence même de la partie intellective. Il suffit qu'une certaine essence relative lui soit annexée, de même que la poire greffée sur un pommier est l'inclination annexe et l'union au pommier sur lequel elle est greffée. Ou encore, de même que le rameau qui vit et qui peut être coupé de la branche et de la racine, alors que son espèce est conservée, est l'union annexe à la branche et à la racine. Et cette union ne pourrait être retranchée au rameau, son espèce étant conservée, si elle était tout à fait identique à la forme absolue de ce rameau ; cela n'est pas étonnant, puisque l'union actuelle de la forme à la matière n'est pas tout à fait identique à la forme »[1].

Il faut ainsi distinguer, selon Olivi, l'unité substantielle et l'unité formée par le composé hylémorphique. De même qu'un rameau de poirier greffé à un pommier conserve son essence et continue à produire des poires malgré son implantation matérielle dans une espèce différente, de même la substance de l'homme ou de l'ange diffère du composé. Les diverses facultés sont par conséquent constitutives de l'âme et, en cela, essentielles, mais elles diffèrent cependant de l'essence de l'âme, non pas qu'elles ajoutent quelque chose à l'âme, mais dans le sens où elles ne signifient pas la totalité de l'âme :

> « Selon ce mode, il est dit que [les puissances de l'âme] sont les parties constitutives de l'âme, exprimant principalement une certaine nature formelle et comprenant par un certain mode la matière en sa raison, exprimant cependant les puissances dans la mesure où, avec elles ils expriment une relation à l'acte et à

[1] « Qui vero ponunt animam rationalem esse formam corporis secundum solam partem suam sensitivam non coguntur tenere quod unio vel unitiva inclinatio partis intellectivae ad partem sensitivam et ad corpus sensificatum sit omnino id ipsum quod absoluta essentia partis intellectivae, sed sufficit quod sit quaedam essentia relativa illi annexa, sicut piro insertae in arborem pomum est annexa inclinatio et unio ad pomum cui est inserta, aut sicut ramo qui vivit et salva sua specie potest a stipite et radice abscindi est annexa unio ad stipitem et radicem. Quae quidem unio non posset tolli ramo salva sua specie, si esset omnino id ipsum cum absoluta forma ipsius rami ; nec mirum, quia nec etiam actualis unio formae ad materiam est omnino id ipsum cum forma ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVI, p. 302.

l'objet, de sorte qu'elles sont en partie identiques à la substance et à l'essence de l'âme et en partie différentes, non qu'elles ajoutent réellement quelque chose de plus à la substance de l'âme, mais parce qu'elle n'expriment pas la totalité de la substance de l'âme. En effet, ce mode par lequel une partie est exprimée diffère de son tout »[1].

Les facultés supérieures sont ainsi essentielles à l'âme, mais ne recouvrent par la totalité de l'essence selon Olivi, comme le souligne Tiziana Suarez-Nani en ces termes : « Ainsi, au-delà des rapports et de l'orientation mutuelle qui marquent l'être des créatures, il reste pour ainsi dire un recoin ultime de chaque chose, qui est le lieu de son identité irréductible, même si cette identité s'avère être relationnelle »[2]. Pour saisir correctement ce qui diffère l'homme de l'ange, il convient finalement de reprendre la distinction que nous avions établie au sein de la notion de personne entre l'individu pris sous le mode de l'être et la nature prise sous le mode de l'essence. Bien que leurs mens soient identiques, l'espèce angélique diffère sub ratione realis de l'espèce humaine, du fait de leur substance ou de leur nature propre et non de leur tendance à l'union avec la matière ou de leur individuation. Ainsi, à l'inverse de Thomas d'Aquin, qui marque une distinction claire entre les facultés de l'homme et de l'ange et qui souligne leur différence dans leur rapport à l'individuation, Olivi tend à les rapprocher afin de souligner la transcendance de Dieu par rapport à ses créatures[3]. La notion de personne secundum rem, en tant qu'essentiellement liée à la nature intellective, mais qui se réalise dans son rapport à la matière, convient ainsi aux deux natures.

d. Le statut juridique de la personne

Parallèlement aux débats anthropologiques que nous venons d'aborder, nous avons affirmé que le statut de la personne se trouve fortement influencé par les aspects juridiques qui se développent au XIIIème siècle. En effet, la redécouverte du droit romain a permis

[1] « Secundum istum modum dicendi est quod sunt partes animae constitutivae, dicentes principaliter aliquam naturam formalem et comprehendentes aliquo modo in sui ratione materiam, sed dictae potentiae, prout cum his dicunt relationem ad actum et ad obiectum, et sic quod sunt partim idem cum substantia et essentia animae, partim diversa, non per hoc quod aliquid reale addant ultra substantiam animae, sed quia non dicunt totam substantiam animae. Hic est enim modus quo pars dicitur differre a suo toto ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LIV, p. 258-259.

[2] Suarez-Nani T., « Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique », p. 301.

[3] Cf. pour ce point Burr D., « Petrus Iohannis Olivi and the philosophers », *Franciscan Studies*, 31, 1971, p. 41-71.

l'élaboration d'une conception tout à fait spécifique de la personne, non sans lien avec la notion sociale et institutionnelle qui l'accompagnait déjà dans l'Antiquité[1]. Le terme de personne revêt ainsi dans le contexte juridique le sens de charge ou de fonction qu'endosse un individu ou une communauté. Alain Boureau montre ainsi que « l'émergence la plus nette d'une conception radicalement neuve et opératoire de la personne au XIIIe se trouve dans le droit canonique ; dans les années 1250, le Pape Innocent IV élabore la notion de "personne morale" ou "personne fictive" ; cette catégorie constitue l'unité abstraite de l'existence juridique. Elle se distingue radicalement de l'individu empirique, de Pierre ou de Paul. Une église, une prébende peuvent constituer une personne. La personne se définit par sa pertinence sociale et donc par ses attributs participatifs : la personne est cet être capable d'acheter, de vendre, de léguer et de recevoir un legs, susceptible de fautes et de châtiments. Une personne peut se composer de plusieurs individus empiriques, ou inversement, un individu peut inclure plusieurs personnes »[2]. Aaron Gourevitch relève également qu'Alain de Lille conçoit la personne comme l'individu qui occupe une charge honorifique : « persona dicitur aliquis aliqua dignitate praeditus »[3]. *A contrario*, un homme qui devient esclave perd sa personne au sens juridique (*personam suam amittere*). Autrement dit, la personne correspond à une entité capable d'assumer des responsabilités juridiques. C'est donc la fonction ou la responsabilité qui définit au sens juridique ce qui constitue la personne morale.

Sylvain Piron rappelle que la notion de personne s'est construite dans la continuité de celle de personne juridique, précisant que « l'élaboration de la notion de personne humaine, parallèlement à celle de personne juridique, a été l'un des plus grands chantiers intellectuels du XIIIe siècle »[4]. Si nous souhaitons savoir si Olivi intègre cette conception juridique à l'intérieur de son œuvre, il faut premièrement constater que, pour ce qui est sans doute l'ouvrage juridique le plus important d'Olivi, à savoir le Traité des contrats, il n'est à aucun moment fait explicitement mention de cet aspect. Toutefois, cela peut sans doute s'expliquer du fait que la

[1] Cette conception juridique aura de longues répercussions. Ainsi Locke, dans les *Essais*, rappelle l'importance de la notion juridique de personne et la relie à la moralité en ces termes : « Dès qu'un homme découvre ce qu'il appelle lui-même, je pense qu'un autre peut dire que c'est la même personne. Ce terme est un terme judiciaire assignant des actions et leur mérite. […] La personnalité par elle [c'est-à-dire la conscience] devient concernée et responsable, elle reconnaît et s'impute à elle-même des actions passées d'après le même principe et pour la même raison que les actions présentes ». Locke, J., *Essai sur l'entendement humain*, II, 27, 26, trad. Vienne J.-M., Paris, Vrin, 2001, p. 539.

[2] Boureau A., « Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIIIè siècle », p. 173. Cf. également Boureau A., « Droit et théologie au XIIIè siècle », p. 1113-1125.

[3] Gourevitch A., *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Seuil, 1997, p. 125.

[4] Piron S., « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », p. 45.

notion est alors communément admise, puisque nous pouvons à plusieurs reprises la déceler entre les lignes. Prenons pour exemple la partie sur les restitutions où Olivi affirme qu'un contrat, même s'il porte sur un acte mauvais reste licite dans sa forme. Ainsi, bien que la prostitution soit mauvaise en soi, la forme du contrat passé entre une prostituée et le proxénète contient quelque chose d'un vrai droit[1]. La raison évoquée par Olivi pour concéder la valeur d'un tel contrat provient du fait que la femme concède un corps qui lui appartient de manière personnelle :

> « La prostituée concède au proxénète un corps qui lui appartient de façon personnelle, naturelle et civile, de même, celui-ci donne en échange du corps de la prostituée quelque chose qui lui appartient vraiment »[2].

Olivi précise ainsi que la possession propre de la personne de la prostituée s'entend de deux manières, à la fois du point de vue du droit naturel et du point de vue du droit civil. La notion de personne revêt ainsi une double signification : premièrement en tant que sujet propre, la prostituée possède son propre corps, deuxièmement, et en tant que personne morale, elle a la possibilité de le vendre. Nous retrouvons cette même ambivalence du terme au sein du Quodlibet IV d'Olivi, toujours dans le contexte juridique. Il y est question des usures et Olivi affirme qu'un notaire recoupe en lui deux personnes, la personne privée et la personne publique :

> « Il en va autrement du notaire […] qui dresse l'acte sans savoir que le contrat est usuraire ; ou qui le sait ou le soupçonne en tant que personne singulière, mais non en tant que personne publique, car lorsque les deux parties viennent à lui en tant que notaire public, ils ne lui soumettent rien d'autre que le fait que l'un doit tant à l'autre, et lui demandent d'en faire un instrument publique »[3].

---

[1] « Quamvis autem in contractu mercedis pro meretricum et ad contractum suae mercedis movens, forma tamen contractus habet in se aliquid veri iuris ». P. J. Olivi, *Traité des contrats*, trad. S. Piron, p. 258.

[2] « Sicut meretrix concedit lenoni corpus personaliter et naturaliter ac civiliter suum, sic ille pro corpore meretricis sibi concesso dat aliquid vere suum ». Ibid., p. 259.

[3] « Secus etiam est de notario […] faciente notam quia nescit contractum esse usurarium, aut quamuis sciat uel suspicetur ut persona singularis, non tamen scit hoc ut persona publica, quia quando utraque pars uenit ad eum, ut ad publicum notarium, non proponunt ei nisi quod alter eorum debet tantum alteri, querentes de hoc sibi fieri publicum instrumentum ». P. J. Olivi, *Quodlibet*, IV, q. 17, trad. in Piron S., *Traité des contrats,* p. 404.

Ainsi, le devoir du notaire est d'agir selon sa personne morale, à savoir de remplir sa fonction et de délaisser les soupçons qu'il pourrait avoir du fait des connaissances qu'il possède en tant que personne singulière. Remarquons enfin que, même lorsqu'il parle des contrats de droit privé, Olivi n'ignore pas la définition juridique de la personne. Ainsi, si les contractants agissent selon leur persona singularis, ils le font également en tant que sujets de droit qui possèdent une pleine capacité juridique sur leurs biens. Olivi rassemble ainsi dans ses passages les deux significations singulière et juridique de la personne.

De manière plus étonnante, nous retrouvons cette même ambivalence dans les ouvrages théologiques d'Olivi. Ainsi, Alain Boureau a souligné que, dans la question du baptême, Olivi parle de « la personne des enfants », y affirmant que l'enfant n'est pas coupable selon sa personne, c'est-à-dire selon son consentement personnel au péché, mais seulement du fait de sa nature humaine[1] :

> « La personne des enfants selon son accord personnel et singulier n'est pas lié à son vice, mais seulement à la raison de sa nature humaine reçue d'Adam par ses parents. Donc la personne de l'enfant selon sa propre raison de personne ne s'oppose pas à l'acception d'un tel don. Il n'est donc pas inconvenant ou impossible qu'il soit donné par le Christ »[2].

C'est ainsi par leur nature d'hommes qui provient de leurs parents, et par leur condition de pécheur qui est héritée d'Adam, que les enfants possèdent la responsabilité du péché et qu'ils peuvent ainsi assumer la grâce du Christ qui leur est donnée lors du baptême. En effet, en tant que personne juridique, l'enfant est capable de recevoir un droit civil et peut par extension

[1] Un texte daté de 1234 affirmait pourtant que « par le baptême dans l'Eglise du Christ, un homme devient une personne », « Baptimsate homo constituitur in ecclesiae Christi persona », trad. Le Bras G., « La personne dans le droit classique de l'Eglise », *Problèmes de la personne*, Meyerson I. (dir.), Paris/La Haye, Mouton, 1973, p. 193. Bien que cela renforce l'idée selon laquelle le baptême est le moment où l'homme endosse la responsabilité de personne, Olivi ne semble pas tenir compte de cette position préférant soutenir la position d'Anselme, qui parle de manière sous-entendue également de la personne des enfants pour ce qui concerne le baptême : « Sunt quorum animus infantes damnari potest, qui sine baptismo moriuntur, ob solam iniustitiam quam dixi non vult accipere, quoniam nullus homo iudicat eos reprehendendos de peccato alienae personae ». Anselme de Cantorbéry, *Le conception virginale et le péché originel*, c. I, p. 198.

[2] « Persona infantum secundum suum personalem et singularem consensum non subest suo vitio, sed solum ratione suae naturae humanae ab Adam per suos parentes acceptae. Ergo persona infantum secundum suam propriam rationem personalem non repugnat susceptibilitas talis doni. Non est ergo inconveniens vel impossibile quod sibi detur a Christo ». P. J. Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione,* q. II*, Appendix*, p. 156.

recevoir des dons spirituels. Toutefois, l'enfant n'est pas coupable de lui-même puisqu'il n'a pas consenti au péché en tant que personne singulière. Le terme de « persona » est ainsi employé dans un sens qui est simultanément juridique et personnel.

La même position est défendue, toujours dans le cadre théologique, dans l'opuscule De missa, où Olivi, parlant des souffrances du Christ sur la croix, affirme que pour absoudre nos péchés, Jésus a dû supporter chaque péché particulier et à, pour ce faire, endossé la personne de chacun :

> « Et si tu désires en quelque sorte comprendre ces souffrances, pense à notre chef qui nous est venu comme le rédempteur et le redresseur de tous les maux qui furent infligés par le péché. C'est pour cette raison qu'il assuma comme sien tous les objets de lamentations et de pleurs, non pas pour les commettre puisqu'il n'en fit aucun, mais pour absoudre et pour acquitter parfaitement, de sorte qu'il s'acquitta lui-même pour tous les autres en revêtant la personne de tous »[1].

Le terme satisfacere renvoie ici au vocabulaire des tribunaux puisqu'il s'agit littéralement de s'acquitter d'une peine. De plus, la référence à la notion juridique est évidente lorsqu'Olivi affirme que le Christ absout nos péchés en revêtant la personne de tout un chacun. Olivi veut ainsi signifier que le Christ a assumé la responsabilité de chacun pour ses péchés, bien qu'il n'en ait lui-même commis aucun. Enfin, dans le Commentaire sur la Hiérarchie céleste, au chapitre 3, la chose devient limpide, puisqu'Olivi associe le terme de personne à une énumération de synonyme d'officium :

> « Il faut savoir que le terme de hiérarchie signifie parfois le principat sacré de l'Eglise, pour autant qu'en lui se trouve le hiérarche principal de l'Eglise ; il signifie parfois en outre toute la connexion des personnes, des offices et des ordres ou des dignités et des états qui sont dans la hiérarchie, sous le hiérarche principal »[2].

---

[1] « Et si istos dolores aliqualiter comprehendere cupis, recogita ipsum capud nostrum qui venit ad nos ut redemptor et emendator omnis mali quod inflictum fuerat per peccatum. Et ideo accepit omnia lamentanda et deploranda ut sua, non ad commectendum quia peccatum non fecit, sed ad solvendum et satisfaciendum perfecte, ita quod ipse omnium personam induens pro omnibus satisfecit ». P. J. Olivi, *De missa*. Nous utilisons ici l'édition de Sylvain Piron à paraître prochainement dans *Oliviana*, 5 et nous remercions vivement ce dernier pour l'aimable mise à disposition de ce texte.

[2] « Sciendum quod per ierarchiam aliquando significatur sacer ecclesie principatus prout est in ipso principali ierarca ecclesie, aliquando vero ultra hoc significat totam connexionem personarum et officiorum et ordinum seu

Il est donc certain qu'Olivi connaît et emploie la notion juridique de personne morale. Ceci dit, il l'utilise dans des contextes inattendus et semble jouer sur les différentes significations du terme. C'est toutefois son emploi dans le contexte théologique qui nous apparaît comme le plus porteur, et nous proposons pour cette raison d'analyser une question particulière en ce sens, celle du remplacement des anges déchus par les hommes dans la hiérarchie céleste.

e. Modifier le statut des personnes

L'aspect juridique qui se développe au XIII^{ème} siècle semble se retrouver chez Olivi dans la question de la coopération entre les différentes parties du monde. Selon lui, chaque individu tient une fonction à la place qu'il occupe et Dieu peut, selon son vouloir, déplacer les personnes d'un statut à un autre. Pour ne prendre que deux exemples parmi les plus explicites, nous citerons en premier lieu la question XLVIII de la Summa qui traite sur la réparation de la hiérarchie céleste par les hommes. Olivi y affirme que Dieu, dans sa toute-puissance, a le pouvoir d'élever les hommes au rang des anges et de déplacer ainsi les personnes d'une condition à une autre :

> « De même, en effet, qu'une toute-puissance si grande, créant à partir de rien, a été d'abord et surabondamment manifestée, de même il a été cohérent que, quand l'occasion s'en présenta, soit montré comment il peut élever le plus bas et rejeter le plus haut et comment il peut déplacer de façon adéquate les personnes d'un statut vers les lieux d'un autre statut »[1].

Olivi semble ici jouer sur les mots. Le verbe translocare marque clairement un déplacement physique. Toutefois, les termes status et locus sont ambivalents, dans le sens où ils possèdent une double signification, liée à la fois au lieu et à la fonction. Rappelons en effet

dignitatum et statuum qui sunt in ierarchia sub principali ierarcha ». P. J. Olivi, *Commentaire sur la Hiérarchie céleste de Denys l'Aréopagyte*, c. 3. Nous remercions derechef S. Piron pour la transcription de ce texte.

[1] « Sicut enim primo iam superabunde ostensa erat eius omnipotentia tam magna de nihilo creans, sic decuit quod occasione accepta monstraretur quomodo potest infima sublimare et summa deicere et quomodo potest personas unius status in loca alterius status congrue translocare ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 198-199.

que locus, au sens de place ou de rang, signifie tant le lieu que le rôle ou la fonction et que status désigne à la fois la position spatiale et l'état juridique d'une personne[1].

Le second exemple réside dans une affirmation d'Olivi selon laquelle François d'Assise après sa mort est devenu, l'ange du sixième sceau[2]. Olivi fait ici référence à un songe qu'aurait eu frère Pacifique et qui fut rapporté par un homme qu'il qualifie de digne de confiance et que nous pouvons identifier comme étant Conrad d'Offida (1241-1306), un familier de frère Léon[3]. Celui-ci relate en effet une vision selon laquelle François a pris place auprès de Dieu, sur l'ancien trône de Lucifer déchu. Faisant référence à ce songe, Olivi montre qu'il fallait par conséquent l'homme le plus humble pour remplacer le si grand péché d'orgueil qu'avait commis le diable :

> « Bien plus, à cela de nombreuses révélations ont été divinement faites aux hommes saints, révélations dans lesquelles il est explicitement montré que des saints qui s'élèvent aux cieux ont été placé aux lieux des anges qui ont chutés, de même qu'à propos de notre père François, on rapporte une vision solennelle selon laquelle il devait obtenir grâce à son extrême humilité le siège du premier et

[1] Le terme prend ainsi, dans le Digeste de Justinien, la signification de condition juridique ou de statut d'une personne. Cf. *Dig*., 1, 5, 21 ; 4, 5, 11.

[2] Cf. P. J. Olivi, *Commentaire de l'Apocalypse*, dans lequel Olivi propose huit interprétations sur la désignation de François comme ange du sixième sceau. Pour l'anecdote, Olivi sera lui-même considéré comme « l'ange de l'Apocalypse » par les Spirituels, comme le souligne les accusations qui seront portées une dizaine d'année après sa mort par Raymond de Fronsac et Bonnegrâce de Bergame dans le conflit qui les opposait à Ubertin de Casale : « Ils se sont élus un chef auquel ils obéissent comme à un pape. Olivi est honoré comme un saint parmi eux et considéré comme un ange de l'Apocalypse. Que le souverain pontife mette un frein à ces extravagances en confirmant par sa sentence suprême la réprobation des œuvres incriminées ainsi que l'interdiction de les lire : alors la question sera tranchée sans recours », passage cité in Callaey F., *Etude sur Ubertin de Casale*, Bruges, Picard, 1910, p. 198.

[3] « Audivi etiam a viro spirituali valde fide digno, et fratri Leoni confessori et socio beati Francisci valde familiari ». P. J. Olivi, *Lectura super Apocalipsis*, c. VII, III. Ce songe est décrit dans la *Compilation d'Assise*, 65, Dalarun J. (dir.), *François d'Assise. Ecrits, Vies, témoignages*, 1, p. 1283-1285. Nous le retrouvons aussi dans la *Legenda II B. Francisci*, de Thomas de Celano, c. LXXXVI, 123, intro. et trad. Dalarun J., Poirel, D., *Thomas de Celano*, *Les vies de Saint François d'Assise*, Paris, Cerf, 2009, p.505. Il est également rapporté par Bonaventure dans sa *Legenda S. Francisci*, c. 6, 6, *Opera omnia,* VIII, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1889, p. 521. Cf. également P. J. Olivi, *Lectura super Apocalipsis*, c. VII, III. Remarquons enfin que Bonaventure eut également ce genre de révélation : « Là, tandis que je méditais sur les élévations de l'âme en Dieu, je me remémorai entre autres choses, le miracle survenu en ce lieu à saint François lui-même : la vision du séraphin ailé en forme de croix. Or, il me sembla aussitôt que cette apparition représentait l'extase du bienheureux père et indiquait l'itinéraire à suivre pour y parvenir ». Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, p. 295. Sur ce sujet, cf. Dalarun J., « François d'Assise et la quête du Graal », *Romania*, 127, 2009, p. 147-167.

suprême chef des anges qui tomba vers les régions les plus basses à cause de son orgueil »[1].

Nous pouvons déceler dans ces deux affirmations sur le déplacement des personnes et sur leur changement de statut – l'élévation des hommes et l'apothéose de François – une référence à l'aspect fonctionnel et juridique de la notion de personne. En effet, lorsqu'Olivi affirme que François prend la place de l'ange, il veut ainsi signifier que c'est la charge et la responsabilité de cet ange que François assume, sa fonction devant être remplacée.

Néanmoins, afin de déterminer avec plus de certitude si Olivi recourt ici à la signification juridique, il importe de comprendre correctement ce qu'il entend par cette modification du statut : l'être humain peut-il devenir un ange ? Origène avait en effet admis la possibilité d'une identité d'espèce entre l'âme humaine et l'ange dans son Traité des Principes[2]. Il avait, de même qu'Olivi, affirmé qu'une nature rationnelle peut déchoir de son rang, puisqu'un être ne tient pas sa dignité de par sa nature, mais seulement de manière accidentelle, comme le montre l'exemple des saints dans le Traité des Principes :

> « Mais toute autre nature qui est sainte tient sa sanctification de ce qu'elle a assumé l'Esprit Saint et de ce qu'il l'a inspirée : elle ne la possède pas par nature, mais de manière accidentelle. Or ce qui est accidentel peut déchoir. On peut avoir ainsi une justice accidentelle, d'où il suit qu'on peut la perdre. On a pareillement une sagesse accidentelle, mais il est en notre pouvoir, par notre zèle et le mérite de notre vie, par la pratique de la sagesse, de devenirs sages »[3].

Toutefois, Thomas d'Aquin avait réfuté, dans la Somme de théologie, cette identité de nature entre l'homme et l'ange. Le Dominicain insistait particulièrement sur la différence de degré qui sépare ces deux natures. Puisqu'il est impossible par nature qu'un individu change d'espèce, la position d'Origène ne peut tenir :

---

[1] « Amplius, ad hoc faciunt multae revelationes viris sanctis divinitus facte in quibus est aperte monstratum quod sancti migrantes ad celos assumuntur ad loca angelorum qui inde sunt lapsi, sicut et de patre nostro Francisco sollemnis visio fertur quod pro suae humilitatis excessu obtinere debebat sedem primi ac supremi capitis angelorum qui pro sua superbia ad intima ruit ». P. J. Olivi, *Summa*, q. XXVII, p. 753.

[2] Origène*, Traité des Principes*, I, 8, 4, intro., trad. et notes Crouzel H., Simonetti M., Paris, Cerf, 1978, p. 229-233.

[3] Ibid., p. 229.

« Il est donc impossible que l'ange et l'âme soient de même espèce. […] Le corps ne fait pas partie de l'essence de l'âme, mais l'âme est, par son essence, apte à être unie au corps. Aussi n'est-ce pas l'âme, à proprement parler, qui appartient à l'espèce, mais le composé. Et le fait même que l'âme, en quelque façon, ait besoin du corps pour agir montre qu'elle est une nature intellectuelle d'un degré inférieur à celui de l'ange, lequel n'est jamais uni à un corps »[1].

Olivi propose une troisième solution qui prend en compte les avantages de la position d'Origène et de celle de Thomas. Certes, comme nous avons déjà eu l'occasion de le montrer l'espèce angélique diffère sub ratione realis de l'espèce humaine. Toutefois, la mens angélique et humaine sont identiques[2]. Olivi poursuit ainsi dans la ligne de son argumentation en introduisant une distinction supplémentaire ; si leur nature différait formellement, il serait impossible que les actes spécifiques de l'homme et de l'ange soient identiques. Or, ceci contrevient à la possibilité pour les hommes de remplacer la fonction des anges déchus au sein de la hiérarchie céleste. Par conséquent, leurs natures diffèrent spécifiquement selon l'essence, mais non selon l'action :

« Une forme active connaît deux rapports, l'un à son acte d'exister ou de donner forme et l'autre quant à son objet ou à son agir. Et selon le premier, mais non quant au second, l'esprit angélique et l'esprit humain diffèrent en espèce » [3].

[1] « Unde non potest esse quod Angelus et anima sint unius speciei. […] Ad tertium dicendum quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie; sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam Angelus, qui corpori non unitur ». Thomas d'Aquin, *Somme de théologie,* Ia, q. 75, art. 7, p. 661.

[2] « Ad secundum dicendum quod quidam non indocte volunt quod mens angelica et humana quoad absolutam quidditatem suarum specierum simpliciter sint aequales » P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 206-207.

[3] « Forma activa habet duplicem respectum, unum scilicet ad suum existere seu ad suum informare et alium ad suum objectum seu ad suum agere. Et secundum primum different specie mens angelica et humana, non autem quoad secundum ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 204-207.

Bonaventure déjà soulignait que tous deux sont des citoyens ordonnés à la même fin et que la finalité de leur action peut ainsi s'expliquer de la même manière :

> « Je dis qu'ils sont égaux. En effet, ils sont immédiatement ordonnés à la même fin, à savoir la béatitude éternelle ; et la mesure de l'homme est la même que celle de l'Ange, ni l'homme n'est à cause de l'Ange, ni l'Ange à cause de l'homme. Cependant, de même que la loi de la charité fait que, dans les membres corporels et les concitoyens de la cité, un membre supplée à l'indigence de l'autre – par exemple, l'œil voit sa route et celle du pied, et le pied se porte soi-même et porte l'œil, et chez les citoyens de la cité terrestre, il en va de même – c'est de la même façon qu'il faut raisonner au sujet de l'homme et de l'Ange, qui sont les citoyens de la cité d'en-haut. En effet, l'homme a la possibilité de tomber fréquemment et la possibilité de se relever, alors que l'Ange, s'il tient bon, tient bon perpétuellement, et s'il chute, ne peut pas se relever ; c'est pourquoi l'Ange qui tient bon soutient l'homme et l'infirmité humaine, et l'homme, en se relevant, répare la ruine angélique ; donc, d'une certaine façon, l'Ange est en vue de l'homme, et l'homme en vue de l'Ange. Et par conséquent, dans cet ordre, ils sont égaux »[1].

Ainsi, il faut conclure que l'homme et l'ange sont égaux quant à la nature de leur mens et par conséquent quant à leurs fonctions. En effet, selon Olivi l'ange ne possède un intellect parfait que de manière accidentelle[2] :

[1] Bonaventure*, Commentaria in II Sent*., dist. 1, art. 2, q. 2, p. 46 : « dico quod sunt pares. Nam ad eundem finem, scilicet ad aeternam beatitudinem, immediate ordinantur ; et eadem est mensura hominis, quae et Angeli, nec homo propter Angelum, nec Angelus propter hominem. Tamen sicut lex caritatis facit in membris corporalibus et concivibus civitatis, quod unum membrum supplet indigentiam alterius – ut patet, quia oculus videt viam sibi et pedi, et pes fert se ipsum et oculum, et in civibus terrenae civitatis similiter contingit – similiter intelligendum est in homine et Angelo, qui sunt cives civitatis supernae. Nam homo habet habilitatem ad labendum frequenter, et possibilitatem ad resurgendum ; Angelus vero stans perpetuitatem in stando, et cadens impossibilitatem in resurgendo : ideo Angelus stans sustentat hominem, et quodam modo homo propter Angelum : et ideo in hoc ordine pares sunt ». Trad. Solignac L. in « Les personnes selon Saint Bonaventure », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 94, 2010/3, p. 475-476.

[2] Olivi est en cela en parfaite adéquation avec Bonaventure qui affirme que ce qui distingue actuellement les deux substances spirituelles de l'homme et de l'ange n'est que purement accidentel et non essentiel. Cf. Bonventure, *Commentaria in II Sent.*, dist. 1, pars 2, art. 3, q. 2, p. 49-50.

« Donc le fait que l'esprit angélique dès sa création reçut un statut plus noble que la nature humaine provient des accidents qui lui ont été introduit. De là, que l'ange ait pu tout comprendre de manière plus claire, plus élevée et plus abondante que l'homme ne provient pas de l'essence absolue de son intellect, mais plutôt des diverses dispositions, des clartés dispositives et des inclinaisons qui lui ont été annexées »[1].

Inversement, la discursivité n'est pas une caractéristique essentielle à l'intellect humain, mais un *habitus* annexe comme le montre le cas des bienheureux qui ont une vision directe de Dieu[2]. Par voie de conséquence, l'homme par sa perfectibilité[3] et par l'intervention de la grâce peut surpasser l'ange, ce qui est notamment le cas lorsqu'un saint, comme François, devient supérieur aux anges d'un rang inférieur :

« Et quand, au témoignage du Christ (Matthieu 22), "au ciel, les saints seront égaux aux anges de Dieu", alors un saint d'un ordre supérieur l'emportera sur un ange d'un ordre inférieur non seulement quant aux actes de gloire substantielle, mais également, comme certains le pensent d'une façon qu'on peut prouver, quant à tous les actes de l'intellect et de la volonté »[4].

Ainsi, l'homme peut devenir supérieur à l'ange non seulement quant à son rang, mais également quant à ses facultés, à savoir selon ses actes d'intellect et de volonté. Il appartient ainsi à Dieu seul de décider le degré hiérarchique et la charge que chaque individu doit recevoir :

[1] « Quod igitur mens angelica a sua creatione nobiliorem statum accepit quam natura humana factum est hoc quoad accidentia sibi inserta. Unde quod angelus clarius et altius et copiosius potuit omnia intelligere quam homo non fuit ex absoluta essentia intellectuum suorum, sed potius ex variis habitibus et habitualibus claritatibus et dispositionibus sibi annexis ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVI, p. 303.

[2] Cf. P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLVII, trad. Boureau A., p. 206-209. Cf. également Suarez-Nani T. « Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique », p. 302.

[3] La valeur d'un individu ne doit ainsi pas être considérée selon la nature, mais plutôt selon le degré d'ascension vers Dieu : « Nobilitas autem naturalis in mentibus sanctis ad imaginem Dei potius est attendenda per respectum ad gradus ascensionis in Deum quam ad quodcunque aliud, quia cetera omnia quasi nihil sunt respectu illius ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 208-211.

[4] « Quando autem, teste Christo, Matthei 22, "sancti erunt equales angelis Dei in celo", tunc sanctus superioris ordinis preabundabit angelo inferioris non solum quaod actus substantialis gloriae, sed etiam, ut a quibusdam probabiliter estimatur, quoad omnes actus intellectus et voluntatis ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 208-209.

> « Cependant, en leurs individus (de l'homme et de l'ange), suivant le bon plaisir du Créateur, ils peuvent recevoir des degrés divers quant à leurs traits substantiels et accidentels et quant à leurs traits naturels ou gracieux »[1].

Aussi, un individu peut-il voir son statut de personne être modifié tout en conservant la même espèce [2]. Ainsi, Olivi prend soin de spécifier dans la question XLVIII de la Summa, que c'est en tant qu'être humain que François occupe le trône de Lucifer :

> « Alors ce n'est pas un ange qui remplacerait leur chef, Lucifer, mais un homme et ainsi, un homme serait à la tête de ceux qui demeurent »[3].

De même, Olivi affirme que les élus effectuent le ministère qui leur a été confié en conservant leurs corps ainsi que leurs fonctions organiques[4]. Mais surtout, les premières lignes de la détermination précisent que c'est dans la matière corporelle que l'homme est créé et qu'il est élevé au-dessus des démons, ce qui augmente la colère des démons :

> « Une plus grande confusion des démons en chute, du fait que l'homme qui devait être créé sous lui et dans la seule et infime matière corporelle, soit alors créé matériellement pour être élevé vers leur siège, par son mérite d'humilité et de crainte de Dieu et par la force de la grâce de Dieu »[5].

Il est donc évident qu'Olivi fait ici référence à la signification juridique lorsqu'il désigne la personne. Le terme de coopération de fonction est significatif en ce sens.

---

[1] « In suis vero individuis iuxta beneplacitum creatoris possunt accipere dispares gradus quantum ad substantialia et quantum ad accidentalia et quantum ad naturalia et gratuita ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVI, p. 303.

[2] Par exemple, le De angelicis influentis montre que le rôle de l'ange est d'être une aide et un exemple dans le cheminement vers Dieu du simple fait de son état de perfection. En cela, les saints et les élus participent tout autant à cette reductio in Deum.

[3]« Tunc locum capitis eorum, scilicet Luciferi, non teneret angelus, sed aliquis homo, et ita homo preeset remanentibus ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 194-197.

[4] « Quia per hoc quod homines ad loca ruentium assumendi angelorum ministeriali cooperatione potuerunt quoad sua corpora propagari, nutriri et conservari ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLVIII, p. 198-199.

[5] « Maior confusio ruentium demonum, quod scilicet homo qui sub ipso erat condendus et in sola infima corporali materia tunc materialiter conditus ad sedem eius sublimaretur merito humilitatis divinique timoris et virtute gratie Dei ». Idem.

Deux exemples tirés des réfutations de la question XLVIII viennent illustrer et confirmer cette interprétation du déplacement des personnes : après avoir rapporté le songe de frère Pacifique, Olivi propose une première image en faveur de la réparation de la hiérarchie angélique par les hommes. Il reprend alors la métaphore filée tout au long de ses textes, celle de la greffe d'un rameau sur un arbre d'essence différente :

> « Troisièmement, brillent ici l'ordre et la puissance de la greffe des branches d'un arbre dans le tronc d'une autre espèce et l'ordre de substitution mutuelle, en lequel les parties de l'univers sont connues pour se relier entre elles et se servir mutuellement, en sorte que l'une soit apte et ordonnée, ou susceptible d'être ordonnée, au remplacement de la croissance et de la décroissance de l'autre »[1].

Cette métaphore, sans doute issue de l'Epître aux Romains, nous permet de saisir avec plus de précision comment les éléments du monde coopèrent et peuvent être substitués, sans pour autant changer de nature[2]. Après la greffe de rameaux de pommier sur un poirier qui aurait perdu trois branches, ce seront toujours des pommes qui seront produites par cette nouvelle partie de l'arbre. Il en va de même pour la restauration angélique : l'apport des hommes pour combler le manque qui s'est créé dans la hiérarchie angélique est possible, puisque la mens de l'homme et de l'ange sont du même genre et qu'ils peuvent ainsi accomplir les mêmes fonctions. Toutefois, ces élus n'appartiendront jamais pour autant à l'espèce angélique. Nous trouvons ainsi chez Olivi une homogénéisation de la réalité créée qui repose sur un principe

[1] « Tertio, relucet hic ordo et potentia insertionis ramorum unius arboris in stipitem alterius speciei et ordo mutuae suppletionis ; in quo partes universi sic sibi connecti et mutuo subservire noscuntur quod una sit apta et ordinata vel ordinabilis ad supplendum alterius incrementum et decrementum ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 198-199. Nous retrouvons plus loin cette métaphore définie en ces termes : « ut si quis piro habenti septem ramos cuius tres arefacti truncantur vice illorum inserat tres ramos pomi, sufficit quod ad eius piramidationem et debitum statum proportionaliter suppleant defectum trium priorum ramorum ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 206-207.

[2] Paul, *Epître aux Romains*, 11, 15-17 : « Si en effet le monde a été réconcilié avec Dieu quand ils ont été mis à l'écart, qu'arrivera-t-il quand ils seront réintégrés ? Ce sera la vie pour ceux qui étaient morts ! Si la partie de la pâte prélevée pour Dieu est sainte, toute la pâte l'est aussi ; si la racine de l'arbre est sainte, les branches le sont aussi. De ces branches, quelques-unes ont été coupées, alors que toi, olivier sauvage, tu as été greffé parmi les branches, et tu as part désormais à la sève que donne la racine de l'olivier ». Olivi précise ailleurs que l'univers entier est lié et qu'il existe une connexion entre ses parties : « Pour que l'univers soit de quelque manière un, une union et une connexion déterminées entre ses parties est requise ». P. J. Olivi, *Summa,* q. XVI, p. 313, trad. König-Pralong C. et al., *La Matière,* p. 127-129.

essentiel où « chaque entité créée est un "être en rapport" ou susceptible de l'être »[1], comme l'affirme Tiziana Suarez-Nani. Ainsi, il existe une connexion entre les parties qui permet un déplacement (translocare) des personnes, mais non un changement de leur nature intrinsèque. Olivi explicite ce point dans la réponse aux objections de la question XLVIII : « le remplacement fait par insertion ne requiert pas de similitude univoque », mais une « proportion conforme » est suffisante[2]. Une seconde métaphore vient éclairer ce passage : si plusieurs pierres précieuses tombent de la couronne royale, il est possible de les remplacer par d'autres de même beauté et de même valeur, mais qui ne sont pas forcément de même espèce[3].

Il est par conséquent évident que ce n'est pas la nature humaine qui est modifiée, mais la fonction ou le statut qui doit être remplacé. Olivi n'admet donc pas d'identité d'espèce entre l'homme et l'ange. Le terme « translocare » est évident en ce sens. Il signifie le déplacement de la personne d'un lieu à un autre, mais aucunement le fait d'endosser une nature angélique. Dans ce cadre, il devient limpide que c'est la notion juridique de personne, à savoir la fonction qu'un individu revêt, qu'Olivi envisage lorsqu'il traite de la question du déplacement des personnes d'un statut à un autre. Par conséquent, dans le remplacement de la structure angélique, la nature spécifique d'un individu reste identique secundum rem – François reste un homme et c'est métaphoriquement qu'il est dit être l'ange du sixième sceau[4] –. Toutefois, la condition ou le statut de la personne peut être modifiée et transformée de manière graduelle selon la coopération de fonction qui existe entre les différentes parties du monde et selon la volonté de Dieu. Par conséquent, nous pouvons conclure que non seulement Olivi connaît et intègre cette notion de personne morale au sein de sa réflexion, mais qu'il en joue de surcroît, se servant de l'ambivalence du terme ou l'intégrant par exemple dans le contexte théologique.

[1] Suarez-Nani T. « Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique », p. 304.

[2] « Suppletio per insertionem facta non exigit univocam similitudinem, sed conformem proportionem ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLVIII, trad. Boureau A., p. 206-207

[3] « Et idem est de corona regia habente plures gemmas sibi incastratas ; de qua quibusdam cadentibus aliae alterius speciei, aequalis tamen decoris et valoris, iterum inseruntur ». Idem.

[4] Dans son *Commentaire sur l'Apocalypse*, Olivi affirme que François est l'ange du sixième sceau preuve en est des stigmates qui apparaissent sur son corps. C'est donc clairement ici de manière métaphorique qu'Olivi parle de François en tant qu'ange : « Et il apparaît, particulièrement par les très glorieux stigmates qui lui ont été imprimés par le Christ, qu'il sera l'ange de l'ouverture du sixième sceau, ayant le signe du Dieu vivant. […] Cet ange est donc François, rénovateur de la vie et de la Règle évangélique ». P. J. Olivi, *Commentaire sur l'Apocalypse*, VI, 82 et VII, 7, trad. Piron S., *François d'Assise, Ecrits, Vies et témoignages*, p. 2558-2559.

III. La liberté, élément constitutif de la personne

Nous avons montré que la notion de personne signifie une nature individuelle qui sous le mode de l'essence est compris comme la substance et à laquelle s'ajoute le suppôt, si nous la considérons du point de vue de l'être. Nous avons poursuivi en soulignant que l'essence de l'âme trouve sa réalisation et sa perfection dans la matière. Enfin, nous avons montré que ces définitions conviennent tant aux hommes qu'aux anges. Or, nous n'avons pas encore définit en quoi consiste le propre de la personne. Aussi, un troisième aspect de la personne et qui semble être particulier à la pensée d'Olivi, puisque nous n'avons pas connaissance d'une définition similaire chez d'autres auteurs, doit être envisagé : celui du lien entre la personne et la liberté. Selon le Franciscain d'Oc, la personne est un suppôt libre par soi, consistant en soi de manière pleine et réflexive. La liberté semble ainsi être le cœur de la définition olivienne de la personne.

a. Personnalité et réflexivité

Lorsqu'Olivi traite du rapport entre la liberté et la personne, il utilise le substantif de personalitas et ce, de manière singulière. En effet, comme le souligne Sylvain Piron, le terme existait auparavant, mais c'est la particularité de l'emploi qu'il faut relever : « Construit sur l'adjectif personalis, le terme est attesté, de façon très rare, dès le V^e^ siècle, en contexte trinitaire (Paulin de Nole, Pierre Chrysologue). Son usage ne se répand qu'au XII^e^ siècle, principalement appliqué aux personnes de la Trinité et, par extension, pris dans un sens grammatical. Les auteurs du XIII^e^ siècle, que ce soit Bonaventure ou Thomas d'Aquin, sont amenés à élargir ces emplois, notamment en traitant du problème de la personne en laquelle le Verbe pouvait s'incarner. La nouveauté olivienne n'est donc pas strictement lexicale ; elle tient plutôt à l'usage insistant de ce terme et surtout à la voie intérieure qui le fonde »[1]. Cette intériorité du fondement de la personnalité tient du lien qu'Olivi tisse avec la notion de liberté. Ainsi, Sylvain Piron a raison de remarquer que la *personalitas* doit être « comprise au sens générique de la qualité d'être une personne et non pas au sens moderne des traits de caractère singularisant un individu »[2], pour autant que l'on comprenne la personne comme une nature individuée douée de raison, mais surtout de volonté libre.

[1] Piron S., « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », p. 49.
[2] Idem.

Nous proposons de débuter notre analyse en abordant la question LIV de la Summa, par laquelle Olivi cherche à savoir si les facultés de l'âme correspondent à sa substance. Nous avons déjà eu l'occasion de relever que les puissances supérieures de l'âme, bien qu'elles ne suffisent pas à épuiser toute la substance de l'âme, lui sont pourtant essentielles. Or, une des raisons invoquées pour le démontrer trouve son fondement dans la notion de personnalité :

> « Mais ceci également [à savoir affirmer que les puissances de l'âme sont totalement différentes de sa substance] ne semble pas consonant avec la vérité. Cela est évident du fait des plus hautes raisons de vie, d'intellectualité, de liberté, de personnalité ou de perfection d'existence par soi et d'actualité »[1].

Il est donc impossible que les puissances de l'âme soient totalement différentes de sa substance du fait même de la personnalité. Nous pouvons ainsi comprendre que si la personne désigne la nature individuelle, la personnalité est pour sa part liée de manière intrinsèque à la forme de l'âme ou à la substance spirituelle. Ceci est confirmé quelques lignes plus loin :

> « Il convient en effet de poser comme nécessaire que la forme de l'âme ou de la substance spirituelle soit par soi vie, par soi intellectuelle, libre et pouvant donner à son sujet la raison d'existence par soi ou de personnalité »[2].

Les deux extraits précédents fournissent ainsi une même définition : la personnalité consiste en une existence par soi. Si seul Dieu réalise parfaitement cette définition, existant absolument par soi, il semble que cette dernière puisse également être valide pour les créatures que sont l'homme et l'ange. L'existence par soi, n'est en ce cas pas à comprendre comme une indépendance ontologique, mais en tant qu'il désigne un individu libre, capable par lui-même d'intellect et de volonté. En effet, Olivi affirme la nécessité de la présence de ces deux facultés pour fournir à la personnalité cette pleine existence en soi et cette possibilité de conversion sur soi qui la caractérise :

---

[1] « Sed hoc etiam non videtur consonum veritati. Quod patet ex altissimis rationibus vitae, intellectualitatis, libertatis, et personalitatis seu ex perfectio per se existentiae et actualitatis ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LIV, p. 248.

[2] « Oportet enim ponere necessario quod forma animae seu spiritualis substantiae sit per se vita, per se intellectualis et libera et potens dare suo supposito rationem per se existendi seu personalitatis ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LIV, p. 249.

« Or, aucune conversion ou capacité de conversion de soi sur soi-même ne peut être comprise sans ces puissances (l'intellect et la volonté), ni cette pleine consistance de soi-même en soi, ni, en bref, un quelconque pouvoir qu'il porte sur soi ou sur les autres. Et celui-ci n'est pas autre chose que la puissance de la pleine possession de soi et des autres, sans laquelle il n'est pas possible de comprendre la raison de personne »[1].

Ainsi, quoique la personnalité soit une des conditions les plus radicales de l'étant au même titre que la vie, elle suppose tout de même l'appui de l'intellect et de la volonté pour se développer. Olivi précise plus loin leur rapport, soulignant que la personnalité est un principe substantiel qui requiert l'intellect et la volonté :

« Si donc la personnalité ne peut être ni être comprise sans l'intellect ni la volonté, il convient nécessairement qu'ils soient les principes les plus substantiels du suppôt auquel ils appartiennent »[2].

Olivi précise finalement que si la *mens* n'est pas accidentelle, elle n'est pas pour autant substantielle à l'homme. Il résout cette apparente contradiction en affirmant que la *mens* appartient à un ordre encore plus intime ; elle est personnelle. Afin d'argumenter en faveur de cette position, Olivi se réfère au *De gratia contemplationis* de Richard de Saint-Victor[3].

« "[L'esprit] ", dit-il, "est sa puissance générale, ainsi il se connaît et s'aime naturellement et cette science est telle que cet amour procède de cette puissance de se savoir et de s'aimer". Et peu après il dit que "cet amour n'est pas la science, ni la puissance, mais elle provient des deux, et cette science n'est pas la puissance même, puisqu'elle provient de celle-ci. Elles diffèrent en effet l'une de l'autre non pas de manière accidentelle, puisqu'elles appartiennent à la nature

[1] « Nulla autem reflexio nec reflexibilitas sui ipsius super se potest intelligi sine istis potentiis nec plena consistentia sui ipsius in se nec breviter aliquod dominium sive in se sive in aliis. Quod non est aliud quam potestas plenarie possessiva sui et aliorum sine qua non est intelligere rationem personae ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LIV, p. 250.

[2] « Si igitur personalitas non potest esse nec intelligi sine intellectu et voluntate : oportet necessario quod sint substantialissima supposito illius cuius sunt ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LIV, p. 250

[3] Cf. Richard de Saint Victor, *De gratia contemplationis*, IV, 20, 21.

intime de l'esprit, ni de manière substantielle, comme il apparaît, mais de manière personnelle" »[1].

Ainsi, selon Richard, la connaissance et l'amour de soi sont intimes à l'esprit et ne peuvent par conséquent être accidentelles. Toutefois, ces facultés ne constituent pas l'entier de la substance de l'esprit. Cette connaissance et cet amour de soi sont donc personnels. Si Richard de Saint-Victor parlait du cas des personnes trinitaires, c'est bien l'originalité d'Olivi que d'avoir appliqué cette théorie à la personne humaine. La notion de personne n'est ainsi pour Olivi ni accidentelle, puisqu'elle est intime à l'esprit, ni substantielle, dans la mesure où elle ne recouvre pas la totalité de l'essence de l'âme. Elle signifie un mode d'existence qui lui est propre. Olivi peut ainsi préciser la pensée de Gauthier de Bruges que nous avions précédemment présentée : ce n'est pas la volonté qui au final choisit, ni l'intellect qui comprend, ni même l'homme, c'est la personne.

Il en va de même dans l'ordre de la connaissance. En effet, si l'intellect n'est pas capable de connaître la substance de l'âme et de produire ce qu'Olivi nomme une « *experimentum suae suitatis* », il semble que la volonté ne le peut également :

> « Et alors le comprendre de l'intellect qui comprend ou le vouloir de la volonté qui aime la substance de l'âme ou le sujet de celles-ci n'auront pas à proprement parler en sa raison une expérience de son soi, comme je l'ai ainsi appelé, c'est-à-dire une âme qui saisit par l'intellect sa substance, puisque cette expérience n'a ici en aucune manière la raison de principe productif, et on ne pourrait déduire de celle-ci cette idée que l'âme sent en effet que ce qui est appréhendé est identique à elle-même. Et je dis la même chose de l'amour »[2].

---

[1] « "Ipsa [mens] ergo" inquit, "est potentia sua generalis, item naturaliter scit se et amat se et tam scientia ista quam amor iste ab ista potentia sciendi et amandi". Et paulo post dicit quod "hic amor non est scientia nec potentia, sed exit ab utraque, nec haec scientia est ipsa potentia, cum sit ab ea. Differunt ergo ab invicem non accidendaliter, quia sunt de intima mentis natura, nec substantialiter, ut patebit, ergo personaliter" ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LIV, p. 273. Bonaventure reprend la même formule pour parler des personnes divines dans l'*Itinéraire*, c. III, 5 « Si igitur Deus perfectus est spiritus, habet memoriam, intelligentiam et voluntatem, habet et Verbum genitum et Amorem spiratum, qui necessario distinguuntur, cum unus ab altero producatur, non essentialiter, non accidentaliter, ergo personaliter ».

[2] « Et tunc intelligere intellectus intelligentis seu velle voluntatis amantis substantiam animae seu subiectum ipsarum non habebunt proprie in sui ratione experimentum suae, ut ita dixerim, suitatis, hoc est, anima per intellectum intelligens substantiam suam, cum non habeat ibi rationem principii productivi aliquo modo, ex ea non poterit sortiri hanc rationem quod vere anima sentiat ipsum apprehensum esse idem sibi. Et idem dico de amore ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LIV, p. 251.

Ainsi, ces facultés supérieures ne peuvent parvenir par elles-mêmes à une appréhension du *quod est* de la *mens*. L'intellect exige en effet la médiation d'images qui rend la connaissance fictionnelle. La volonté, par sa disposition qui est l'amour, ne le peut également, mais elle en fournit toutefois les conditions de réflexivité nécessaires. Par conséquent, parmi les caractéristiques inséparables de l'âme humaine qu'Olivi avait précédemment désignées, il ne subsiste que la personnalité. Ainsi, seule la personne par la capacité de réflexion qu'elle porte sur elle-même peut parvenir à une appréhension de son essence propre.

La nécessité de cette réflexivité se retrouve aussi au sein des réflexions qu'Olivi avait établies quant au débat sur la pluralité des formes en l'homme. De toute évidence, il faut premièrement admettre que le corps seul ne peut donner cette liberté, encore moins cette réflexivité nécessaire à la constitution de la personne[1]. Comme nous l'avons montré, la relation à la matière doit ainsi trouver son fondement dans la partie intellective de l'âme, mais Olivi précise alors son rapport à la personnalité :

> « Et de même la part sensitive et le corps ne pourraient participer à la raison de personnalité, de sorte qu'elles soient les parties du suppôt personnel ou de la personne, à moins qu'elles ne s'enracinent dans la partie intellective »[2].

Olivi parvient ainsi à cette conclusion : soit le composé de matière et de forme est plus libre et plus réflexif par soi que la part intellective, comme l'affirme le syllogisme posé précédemment, soit la part intellective n'est ni libre, ni réflexive[3]. C'est évidemment la première proposition qu'il faut retenir. Comme démontré plus haut, la part intellective se réalise et se parfait ainsi dans le composé de matière et de forme[4]. Cette réalisation consiste en la partie la plus élevée du suppôt que nous disons être la personne :

---

[1] « Talis reflexio et conversion non potest esse in materia corporali ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LI, p. 115. Olivier Ribordy va également en ce sens en affirmant que : « seule la matière spirituelle permet à la forme qu'est l'âme intellective une composition, garantissant à l'homme son unité, lui donnant un accès épistémologique à lui-même et lui octroyant une perfectibilité par le caractère déterminable propre à toute matière. Aucune matière corporelle étendue ne saurait intrinsèquement et directement se combiner avec une forme spirituelle, comme l'âme rationnelle ». Ribordy O., « Materia spiritualis. Implications anthropologiques de la doctrine de la matière développée par Pierre de Jean Olivi », *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*, p. 214.

[2] « Nec etiam ipsa [pars sensitiva] et corpus possent participerai rationem personalitatis, ita quod essente partes suppositi personalis seu personae, nisi radicarentur in intellectiva ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LIX, p. 541.

[3] « Aut igitur compositum constitutum ex forma intellectiva et materia corporali erit magis liberum et magis in se ipso rediens et consistens directe et per se quam pars intellectiva, aut ipsa pars intellectiva non erit libera nec in se ipsam rediens et consistens ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LI, p. 121.

[4] « Anima rationalis non habet perfectam subsistentiam nec perfectum modum essendi sine corpore. […] Radix subsistentiae hominis est in intellectiva parte ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LIX, p. 542.

« Puisque la part intellective ne serait pas consistante en soi, mais plutôt en son suppôt, alors consister en soi et se porter sur soi est la raison la plus élevée du suppôt que nous appelons la personne »[1].

Olivi affine alors sa définition : la personnalité est comprise comme une perfection de l'existence par soi, qui fait d'elle une des conditions les plus nobles et les plus radicales du sujet. La personnalité est la réalité la plus intime de chaque individu :

« Mais il est certain que la personnalité et l'existence par soi ne peut venir de quelque accident, puisque celui-ci reçoit plus l'exister du sujet qu'il ne le donne et puisqu'être par soi est une condition substantielle du sujet ou de la substance et une des plus nobles et des plus radicales conditions de l'étant, au plus haut point lorsqu'elle est personnelle »[2].

Soulignons la modernité du propos : la personnalité est une condition radicale de l'étant définie comme une perfection de l'existence par soi. Il ne reste plus à Olivi qu'à souligner que cette perfection de la personne désigne une existence qui se tourne sur elle-même ou qui en a la capacité, ce qui lui permet une pleine existence par soi :

« Egalement la raison de personnalité ne semble pas pouvoir être posée et comprise sans l'intellect et la volonté, puisque la personne semble signifier une existence qui se tourne sur soi ou qui en a la capacité et une existence ou un suppôt consistant pleinement en soi-même »[3].

La personnalité exprime donc le rapport qu'éprouve le sujet à lui-même. Olivi multiplie les occurrences de cette réflexivité : la personnalité consiste dans le fait de se comprendre comme étant le sujet propre de ses actes, autrement dit d'être une personne :

[1] « Tum quia ipsa [pars intellectiva] non erit tunc consistens in se, sed potius in suo supposito, cum consistere et reflecti in se sit ratio altissimi suppositi quod personam dicimus ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LI, p. 121.

[2] « Certum est autem quod personalitas et per se existentia non potest esse ab aliquo accidente, cum ipsum potius suscipiat existere a subiecto quam det, et cum per se esse sit conditio substantialis suppositi vel substantiae et una de nobilissimis et radicalissimis conditionibus entis, maxime quando est personale ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LIV, p. 250.

[3] « Ratio etiam personalitatis sine intellectu et voluntate non videtur posse poni nec intelligi, quoniam persona videtur dicere existentiam super se reflexam seu reflexibilem et existentiam seu suppositum in se ipso plene consistens ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LIV, p. 249-250.

« De même la personnalité ou la personne est par soi une existence effectuant et consistant pleinement en un retour sur soi ou se retournant parfaitement sur elle-même »[1].

Ainsi, la personnalité définit le fait d'être une personne en tant qu'existence par soi. Nous tombons ainsi d'accord avec les analyses de Theo Kobusch qui résumait en une formule synthétique la position d'Olivi : « Die Person ist nach Olivi eine reflexive Existenz »[2].

b. Personne et liberté

Olivi exige ainsi qu'un mouvement de réflexion sur soi soit attribué à la personnalité, autrement dit à la condition d'être une personne. Il est intéressant de noter à ce propos la création d'un vocabulaire spécifique chez Olivi. Sylvain Piron précise que certains termes « ne sont pas inédits, comme *intimitas* (intériorité) ou *identitas*. En revanche, dans le cas de la *reflexibilitas* (réflexivité), l'adjectif qui sous-tend cette notion, *reflexibilis* (capable de réflexion) est lui-même une rareté »[3]. L'une des occurrences de cet adjectif se trouve à la question LII de la *Summa*, qui revient sur la notion de personne :

« Cela est également prouvé à plus forte raison en ceci que la personnalité est identique à une existence par soi, maîtresse, libre, réfléchie et capable d'un retour sur elle-même selon un mode possessif, c'est-à-dire se possédant elle-même au moyen d'une certaine réflexion libre »[4].

Olivi introduit alors une nouvelle notion dans la définition de la personne : elle est un être libre. Nous avons montré dans les premiers chapitres de ce travail que le mouvement réflexif ne peut provenir que de la volonté et que cette dernière est le principal fondement de la liberté[5]. Par conséquent, si la personne consiste en une réflexivité sur soi, elle doit

[1] « Item, personalitas seu persona est per se existentia in se ipsam plene rediens et consistens seu in se ipsam perfecte reflexa ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LIX, p. 526.
[2] Kobusch T., « Person – die verkörperte Selbstreflexivität », p. 73.
[3] Piron S., « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », p. 48-49.
[4] « Quod etiam fortius probatur per eius personalitatem quae est idem quod per se existentia dominativa et libera et in se ipsam possessive reflexa et reflexibilis, id est, se ipsam cum quadam libera reflexione possidens ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LII, p. 199-200, trad. Piron S., « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », p. 48-49.
[5] La volonté possède en effet en propre cette puissance réflexive que l'intellect n'a pas : « Et praeterea, aliud genus reflexionis [forma intellectiva] supra se habet, in quantum est libera, quod non habet intellectus : est enim conversa ad se non solum sicut ad objectum, sed etiam sicut motor ad mobile. Unde voluntas consistit supra se et in se cum

nécessairement inclure dans sa définition la notion de liberté. Ce point est clairement explicité à la question LI de la *Summa* lorsqu'Olivi, en s'opposant à Aristote, demande si le suppôt appartient au composé de matière et de forme ou plutôt, *per reductionem*, à la forme intellective seule. Le Franciscain s'appuie sur un syllogisme pour prouver son propos. Il affirme premièrement que tout suppôt est plus actuel et plus existant *per se* que n'importe quelle part de lui-même. Or, tout composé de matière et de forme est *per se et directe* suppôt de ces deux parties. Ainsi, le composé subsiste par soi et non grâce à ses parties[1]. De ce syllogisme général, Olivi déduit que si nous posons que la part intellective, composée de la volonté et de l'intellect, est la forme matérielle du corps, alors cette part intellective et libre ne peut être la racine de la subsistance personnelle :

> « Et ainsi la partie intellective et libre ne serait pas la racine de la subsistance personnelle en nous, mais plutôt un certain troisième principe qui de manière propre et par soi n'est ni libre, ni immortel, ni n'ayant la capacité de se convertir sur soi de manière directe et par soi, ce qui est contre la raison de subsistance personnelle »[2].

Par conséquent, la personne désigne une entité libre et capable par l'intermédiaire de la volonté de se tourner directement sur elle-même. Nous trouvons ainsi une première définition complète de la personne selon Olivi :

> « Rien en effet ne peut être racine de la subsistance personnelle, si ce n'est ce qui est pleinement dirigé sur soi et consistant le plus librement en soi »[3].

La possession de la volonté est ainsi la condition même d'existence de la personne et elle lui fournit ses trois attributs principaux que sont l'intériorité, la réflexivité et la liberté.

---

quadam dominatione secundum quam superfertur sibi ipsi ad tenendum se et movendum libere ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LI, p. 115.

[1] « Omne suppositum est actualius et magis potens existere per se et in se quam aliqua pars eius in ipso substantificata. Sed omne compositum ex materia et forma est per se et directe suppositum utriusque earum ; nam formam substantificat in sua materia et materiam in sua forma, unde ipsum est per se subsistens et non ipsae ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LI, p. 120.

[2] « Et tunc pars intellectiva et libera non erit radix personalis subsistentiae in nobis, sed potius quoddam tertium quod proprie et per se non est liberum nec immortale nec potens se reflectere super se directe et per se, quod est contra rationem personalis subsistentiae. Non enim potest esse aliquid radix personalis subsistentiae nisi illud quod est super se ipsum plene rediens et in se ipso liberrime consistens ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LI, p. 120-121.

[3] « Non enim potest esse aliquid radix personalis subsistentiae nisi illud quod est super se ipsum plene rediens et in se ipso liberrime consistens ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LI, p.121.

c. Personne et conscience de soi

Le développement de deux arguments va finalement prouver la nécessité pour la personne d'être libre : l'évidence de l'intuition intime et la notion d'humanité. Le premier argument consiste dans la saisie intuitive de soi : d'après Olivi, l'individu sent au plus intime de lui-même que sa personne consiste grandement dans la possibilité du libre arbitre. L'homme est ainsi plus lié à cette liberté que les différentes parties du corps requièrent pour vivre et se mouvoir une connexion avec le cerveau ou avec l'irrigation du cœur :

> « Et cela est contre l'expérience intime de notre nature par laquelle nous sentons que nous consistons dans la racine du libre arbitre par soi et de manière la plus élevée et toutes les autres choses en elle sont soutenues par un mode plus elevé que les parties du corps dans le corps ou le cerveau »[1].

Aussi, pour exister ou pour se mouvoir, l'âme humaine a-t-elle besoin de cette racine de la liberté. Ainsi, la volonté est-elle à la fois *radix liberi arbitrii* et *radix personalis subsistentiae*, et cette racine est appréhendée de manière directe comme une évidence intime. Ce qui permet de relier ces deux racines est la notion de conscience de soi que nous avons abordée dans le chapitre précédent. En effet, rappelons que celle-ci était définie comme un retour directe de la *mens* sur elle-même. Toutefois, nous avions remarqué au travers de l'analyse des textes d'Olivi, que celui-ci n'usait guère de ce terme. Or, nous constatons que la personne est décrite de manière identique, comme une capacité de retour sur soi de la *mens* qui amène à une évidence du sujet. Ainsi, si le terme de conscience de soi n'est que peu utilisé par Olivi, c'est que l'auteur semble lui préférer la notion de personnalité. Il convient de souligner avec insistance ici l'importance du propos d'Olivi. En effet, la définition de la personne en tant que possession de soi qui requiert le retour de la conscience sur elle-même est généralement attribuée à John Locke qui la définit comme telle dans ses *Essais sur l'entendement humain* :

> « [Le mot *personne* tient lieu de l'expression] un être pensant, intelligent, qui a raison et réflexion et qui peut se regarder soi-même comme soi-même, comme la même chose qui pense en différents temps et lieux ; ce qu'il fait uniquement par la conscience (*consciousness*) qui est inséparable de la pensée, et

[1] « Estque istud contra experimentum naturae nostrae intimum quo sentimus nos in radice liberi arbitrii per se et altissime consistere et omnia alia in ipsa stabiliri altiori modo quam partes corporis in corde vel cerebro ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LI, p. 121.

qui lui est à mon sens essentielle, car il est impossible à quiconque de percevoir sans percevoir qu'il perçoit »[1].

Par conséquent, l'identification de la personne comme un être dont la conscience est capable d'un retour sur soi qui implique que l'individu se considère comme le sujet propre de cette opération est sans doute un des aspects les plus novateurs chez Olivi.

Le second argument en faveur de la nécessité de la liberté de la personne est le plus persuasif. Olivi parvient à conclure que c'est notre humanité même qui est en jeu dans la notion de liberté de volonté. En effet, sans la volonté, nous ne serions que des bêtes certes douées d'un raisonnement supérieur, mais qui ne permettrait pas de nous distinguer réellement de l'animal[2] :

> « Il n'y a rien d'étonnant, car, pour ainsi dire, elle nous enlève ce que nous sommes en propre, c'est-à-dire notre personnalité, et ne nous donne rien de plus sinon que d'être des bêtes intellectuelles ou possédant un intellect »[3].

Les propos d'Olivi sont forts. L'utilisation même de la notion de *personalitas* indique que le fait que la volonté soit libre est une condition déterminante pour remplir la condition d'être humain, de *ce que nous sommes en propre*[4]. Reprenant la définition aristotélicienne de l'âme, Olivi montre que l'essence de l'homme ne saurait résider seulement dans le fait d'être un animal rationnel. Pour Olivi, l'être humain se caractérise également par le fait d'une personne libre, volontaire et qui se perçoit comme le sujet propre de ses actes[5]. Ainsi, sans

---

[1] « [Person stands for] *a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places ; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking* and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive ». Locke J., *Essai sur l'entendement humain*, I, c. 27, 9, p. 521-522.

[2] Duns Scot reprendra l'expression, arguant que l'absence de volonté réduirait l'homme à une *bonum brutum* : « Ergo intellectio non est in potestate nostra, sed prima indifferentia, quia potest quis se determinare ad volendum vel non volendum, hoc est, a voluntate, non ab intellectu : quia intellectus ab objecto naturaliter movetur et ideo si voluntas naturaliter moveretur ab intellectu naturaliter moto, voluntas naturaliter movetuer et sic homo esset unum bonum brutum ». Jean Duns Scot, *Questions quodlibetales*, q. XXI, 14, *Opera omnia*, 26, Paris, Vivès, 1895.

[3] « Nec mirum, quia, ut ita dicam, id quod proprie sumus, personalitatem scilicet nostram, a nobis tollit nihilque amplius nobis dat nisi quod simus quaedam bestiae intellectuales seu intellectum habentes ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 338, trad. Piron S., « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », p. 49.

[4] Piron rappelle que ce terme *personalitas* est attesté dès le Ve siècle pour parler de la Trinité, mais que ce n'est qu'au XIIIe que le terme endosse une acception plus large, notamment pour traiter du problème de la personne en laquelle le Verbe pouvait s'incarner. Cette notion de « personne », comprise dans ce contexte, revêt évidemment encore plus d'importance. Cf. Piron S., « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », p. 48-51.

[5] Pierre de Trabibus reprendra les propos d'Olivi en y ajoutant les notions de noblesse et de dignité afin d'en souligner leur importance. Cette dignité de l'homme réside pour lui dans ces deux principes complémentaires que sont la liberté et la réflexivité : « Constat autem quod potentiae per se non sunt passivae, tum quia in ipsis consistit tota animae nobilitas et dignitas, quae non potest accipi a parte alicuius passivi, tum quia nulla potentia passiva est

l'utilisation de l'autodétermination qui caractérise l'être humain et fonde sa liberté, nous ne serions réduits à l'état d'animal, certes intelligent, mais dont les comportements seraient déterminés par nos instincts[1]. Ainsi, pour Olivi, l'usage de notre libre volonté fonde notre humanité. Aussi, il semble manifeste que la liberté de la volonté soit une notion essentielle à la raison de personne.

D. Conclusion du chapitre : « Persona non habet proprie definitionem »

Sommes-nous parvenus au terme de ce chapitre à procurer une définition de la notion de personne pour Olivi ? Si nous retraçons les contours de ce que nous avons déjà pu définir, il apparaît que, selon le Franciscain, la notion de personne correspond à celle de suppôt ou secundum rem de nature individuée. Toutefois, une distinction sub ratione realis permet de distinguer le suppôt considéré sous le mode de l'être, de la substance considérée sous le mode de l'essence.

Qui plus est, la personne exprime une unité substantielle qui réside principalement dans la mens, mais qui possède une connexio nécessaire à la matière. L'âme intellective se réalise parfaitement dans la matière qu'elle soit spirituelle pour l'ange ou corporelle pour l'homme. Dans ce dernier cas, Olivi apporte ainsi une solution au problème de l'union de l'âme et du corps par la notion de colligantia potentiarum.

Nous pouvons rapprocher ces deux premiers aspects de la personne. En effet, si nous considérons plutôt la mens, il semble que nous envisagions la personne selon son essence et si nous l'envisageons dans son rapport avec la matière, nous faisons ainsi référence à son mode d'être. Or, il s'agit ici deux modalités de la personne, mais non pas d'une caractéristique essentielle qui nous permettrait de la définir.

---

vere libera nec reflexibilis supra se ipsam […] ergo potentiae istae sunt vere potentiae activae ». Petrus de Trabibus, *Quaest. in II Sent.*, dist. 24, art. 2 q. 3, cité in Simoncioli F., *Il problema della libertà umana*, note 19, p. 204.

[1] Ainsi, lorsqu'Olivi commente le verset paulinien I Cor, I, 18. : « Animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei : stultitia enim est illi : et non potest intelligere, quia spiritualiter examinatur », nous retrouvons le thème de l'homme animal. Olivi montre toute la folie de la philosophie, qui croit pouvoir discerner des vérités qui lui échappe par nature : « Principia enim veritatis spiritualissima sunt et abstractissima, quae animalis homo non potuit percipere, quia eorum examination seu experientia non est sensualis, sed potius spiritualis ». P. J. Olivi, *De perlegendis*, p. 434.

Nous avons également vu que le terme « personne » prend parfois une coloration juridique chez Olivi. Il signifie alors la charge ou le statut qu'endosse un individu par rapport à ses fonctions, ce qui semble être le cas dans la réparation de la hiérarchie angélique. Nous avons également remarqué que cette signification juridique se retrouve dans des contextes tant théologiques qu'anthropologiques.

Enfin, dans son aspect philosophique, la personne est définie comme une existence consistante en soi, libre, immortelle et réflexive directement par soi. Elle est le principe le plus intime de l'esprit à tel point que tout un chacun peut la ressentir comme nécessaire et évidente. Elle requiert enfin l'intellect et la volonté pour obtenir les caractéristiques fondamentales qui la compose, à savoir la liberté et la réflexivité directe.

Arrivé à la fin de notre réflexion sur la personne, une question se pose : existe-il une définition synthétique de la personne ou faut-il déduire qu'Olivi emploie au cas par cas les différentes occurrences de la notion de personne ? Il semble en effet difficile de réduire la définition philosophique qui soutient que la personne est ce qui est le plus intérieur au sujet à la conception juridique qui montre que le statut de la personne peut être modifié.

La question de Trinitate offre peut-être une solution. En effet, bien que le rapprochement de l'ange à l'homme tende à renforcer la séparation entre la création et le Créateur, il semble qu'Olivi cherche toutefois une définition valable pour la totalité du réel, univoque à Dieu et à l'homme. Ainsi, quoiqu'Olivi parle ici des personnes divines, il se peut que la définition à laquelle il parvient à la fin de ce traité soit universelle :

« La personne ne possède pas à proprement parler de définition »[1].

A notre sens, Olivi tente une simplification et une unification de toutes les définitions qui avaient cours à son époque. Rappelons en effet que Richard de Saint-Victor déjà se plaignait au sein même de son De Trinitate de la complexité des significations qui obscurcissaient le discours plutôt que de le préciser[2]. Toutefois, Olivi semble également vouloir conserver toute

[1] « Persona non habet proprie definitionem ». P. J. Olivi, *Quaestio de trinitate*, p. 227.
[2] Cf. Richard de Saint-Victor, *De trinitate*, 4, III-IV, p. 235-239.

la richesse sémiotique de ce terme. Il semble ainsi que la notion de personne consiste dans un recoupement complexe de plusieurs conceptions. Ce n'est donc pas que le Franciscain utilise parfois le sens juridique, parfois le sens hylémorphique et parfois une autre signification lorsqu'il parle de la personne. C'est que toutes ces notions existent dans un rapport d'interdépendance. La personne est ainsi unique selon sa nature, mais différente selon sa fonction. Si nous voulons donner ainsi une définition qui permette de regrouper toute ces occurrences, il faut dire que la notion de personne permet de définir divers rapports ou conditions d'existence. L'innovation qu'apporte Olivi dans ces réflexions consiste dans le fait qu'au-delà des aspects juridiques et trinitaires en usage à son époque, il prétend que l'identité de nature et de personne n'est plus seulement un attribut divin, mais qu'il se retrouve, mutatis mutandis, dans la personne humaine, comme le démontre la question XV de la Summa. Alain Boureau commente ainsi cette position d'Olivi en déclarant que « la nature (ou essence) de l'humanité ou de la divinité est déjà complète en soi : l'être de cette nature, composé de matière et de forme, n'a besoin d'aucun ajout. Toute composante essentielle de la personne fait déjà partie de l'essence. Seul son achèvement, son aboutissement (complementum), sa façon d'exister, la singularisent. […] C'est pourquoi l'identité de la personne et de la nature, trait divin chez Thomas, s'étend, chez Olivi, à l'être humain »[1]. L'identité du sujet ne réside plus dans la réalisation matérielle comme le suggérait Thomas d'Aquin, mais dans une réalisation de sa personnalité propre. L'originalité d'Olivi est ainsi de faire de la notion de personne, une faculté fondamentale de la mens, qui se perçoit de manière évidente comme l'auteur de ses opérations et qui peut s'affirmer comme un ego au travers d'une réflexivité et dans une intériorité qui lui sont conférées par la liberté de la volonté.

[1] Boureau A., *De Vagues individus,* p. 290.

Chapitre 4 : Le fondement de l'éthique de la personne dans la pensée de Pierre de Jean Olivi

Les deux chapitres précédents ont tenté de définir quelles conceptions de la personne et de la conscience Olivi développe au travers de son œuvre. Si nous avons pu montrer que les deux notions se recoupent en partie, le but de ces développements consistait également à fournir une base de réflexion afin de déterminer les contours de l'éthique de Pierre de Jean Olivi et plus particulièrement de chercher s'il existe une norme morale permettant à la personne de savoir si son action est juste. Cette réflexion nous permettra finalement de répondre à la question de l'acrasie et du choix du mal.

Au début du XXème siècle et jusque dans les années 1920, les premières éditions des textes d'Olivi et des Franciscains spirituels voient le jour. Il faut particulièrement saluer les travaux des pères Livarius Oliger et Franz Ehrle à ce sujet, bien que l'historiographie n'a pas directement suivi leurs traces, puisqu'il a fallu attendre la fin des années 1950 pour qu'un regain d'intérêt pour ces auteurs surgisse[1]. Catherine König-Pralong a montré dans son ouvrage *Le bon usage des savoirs*, comment Olivi fut jusqu'alors taxé d'anti-philosophisme, raison pour laquelle il fut durant longtemps relégué au rang de dissident sans grand intérêt philosophique. Efrem Bettoni le libère de cette image de penseur alternatif avec sa monographie paru en 1959, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*. Le grand travail d'érudition de Raoul Manselli, dans *Spirituali e beghini in Provenza*, relancera également la recherche en montrant l'influence d'Olivi dans le Midi de la France[2]. Ernest Stadter, attira le premier l'attention sur les questions éthiques de Pierre de Jean Olivi dans un article de 1960[3]. Durant cette même période, l'édition progressive des *Questions sur la perfection évangélique* incita certains chercheurs tels que Ludwig Hödl et Johannes Schlageter à approfondir ce thème[4]. Toutefois, les questions de liberté

[1] Cf. P. J. Olivi, QPE XIII, Oliger L. (éd.), *Archivum Franciscanum Historicum*, 11, 1918, p. 340-366 ; Ehrle, « Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franzikanerorden und zu den Fraticellen », *ALKG*, 1, 1885, p. 509-569 ; 2, 1886, p. 106-164 ; 3, 1887, p. 553-623 ; 4, 1888, p. 1-200. Pour un détail historiographique, cf. Colin I., « Les Spirituels franciscains : bilan historiographique et nouvelles pistes de recherches », *Clio & Crimen*, 1, 2004, p. 189-216.

[2] Cf. Manselli R., *Spirituali e Beghini in Provenza*, in *Studi Storici*, vol. 31-34, 1959.

[3] Cf. Stadter E., « Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi O.F.M. », *Franziskanische Studien*, 42, 1960, p. 225-296 ; Id., *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideen-geschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, München, Paderborn, 1971.

[4] Cf. Hödl L., « Universale christliche Ethik und Partikulares kirchliches Ethos im unterschiedlichen Verständnis der scholastischen Theologie von der "Perfectio Evangelica" », Wilpert P. (éd.), *Universalismus und Partikularismus in Mittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, p. 20-41 ; Schlageter J., *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen, Petrus Johannis Olivi OFM : Die Frage nach der höchsten Armut*, in *Franzisk. Forsch*., 34, 1989.

et d'intentionnalité semblent avoir monopolisé l'attention. Dans le même temps, Malcolm Lambert releva l'importance de la question de la pauvreté absolue chez les Franciscains[1]. A partir des années 1970, David Flood et David Burr ont livré une analyse plus détaillée des questions d'Olivi concernant cette pauvreté[2]. Ces vingt dernières années ont enfin vu apparaître des articles de fonds sur des sujets particuliers liés à la spiritualité franciscaine. Il convient ainsi de citer entre autres les travaux d'Alain Boureau sur l'anthropologie et sur la démonologie, ceux d'Olivier Boulnois sur la conception du vœu et ceux enfin de Sylvain Piron sur la morale économique d'Olivi[3].

Pour ce qui est des écrits éthiques d'Olivi, remarquons premièrement qu'aucun commentaire de l'*Ethique* en tant que tel ne nous est parvenu à ce jour, alors que les questions sur le *De gratia* qui auraient pu être éclairantes sur de nombreux sujets sont perdues[4]. Toutefois, il est possible d'esquisser les grandes lignes de la pensée morale du Franciscain au travers des textes que nous avons conservés. Parmi ceux-ci, il convient de mentionner premièrement des questions d'aspect philosophique, telles que les *Quaestiones de virtutibus,* sans doute rédigées vers 1280, qui proposent entre autres d'enquêter sur la relation des vertus avec la volonté et l'intellect et sur les connexions des vertus entre elles. Olivi demande alors de manière traditionnelle si la possession d'une vertu entraîne l'acquisition de toutes les autres. De nombreux extraits similaires peuvent être tirés de la *Summa* qui reste une importante source d'information. Une seconde série de textes d'aspect plus théologique se trouvent dans les *Quaestiones de perfectione evangelica*. Ces dix-huit questions, composées vraisemblablement entre la fin des années 1270 et la censure d'Olivi en 1283 – la question XIII mise à part, puisqu'elle est en lien à la renonciation de Célestin V –, ont pour objet central la définition

[1] Cf. Lambert M., *Fransiscan poverty, the doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostles in the franciscan order 1210-1323*, Londres, SPCK, 1961.

[2] Cf. Flood D., « Le projet franciscain de Pierre Olivi », *Études franciscaines*, 23, 1973, p. 367-379 ; Burr D., *Olivi and Franciscan Poverty* ; Id., *Olivi's peaceable Kingdom a reading of the Apocalypse commentary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.

[3] Cf. Boureau A., *Traité des démons*, ; Id., *Satan hérétique* ; Boulnois O., « Vouloir, voeu et noblesse de la volonté selon Olieu » ; Id., « La liberté fautive : la question de l'origine du mal, d'Augustin à Duns Scot », *Cahiers Disputatio*, 1, 2008, p. 79-97 ; Piron S., « Prêts charitables et opérations capitalistes dans l'éthique franciscaine des contrats monétaires », Fontaine L., Postel-Vinay G., Rosenthal J.-L., Servais P. (éds.), *Des personnes aux institutions. Réseaux et culture du crédit du XVIe au XXe siècle en Europe*, Louvain-la-Neuve, Bruylant, 1997, p. 11-27 ; Id., « Perfection évangélique et moralité civile : Pierre de Jean Olivi et l'éthique économique franciscaine », Molina B., Scarcia G. (éds.), Ideologia del Credito fra Tre e Quattrocento *: dall'Astesa*no ad Angelo da Chivasso, Asti, Centro studi sui Lombardi e sul credito nel Medioevo, 2001, p. 103-143.

[4] Ces questions sont mentionnées dans la *Summa*, q. XVI, p. 332 et q. LVIII, p. 449.

d'une éthique évangélique, à savoir la présentation d'un idéal de vie franciscaine[1]. Johannes Schlageter remarque qu'à l'instar des *Questions sur la perfection évangélique* de Bonaventure qui peuvent se regrouper en diverses sections (*De totius perfectionis*, *De paupertate*, *De continentia* et *De obedientia*), il semble que quatre groupes de questions peuvent se dégager chez Olivi[2]. Les questions I à IV traitent de la vie contemplative ; les questions V à VII, XVII et XVIII de l'engagement votif ; les questions VIII à X, XV et XVI de la pauvreté ; et les questions XI à XIV de l'obéissance. Le simple énoncé de ces thèmes laisse transparaître ce qui constitue pour Olivi l'état le plus élevé pour la vie d'un chrétien. Remarquons d'entrée de jeu que ces prescriptions dépassent de beaucoup les préceptes auxquels sont tenus la plupart des fidèles et qu'elles sont ainsi réservées à un très petit groupe d'individus désireux de s'engager dans un idéal de perfection. Ces conseils évangéliques consistent d'une part dans un détachement des réalités matérielles, telles que le renoncement à la propriété ou à l'action en justice, mais d'autre part, dans un engagement et une prédication ancrée dans la *vita activa*, dans des aspects concrets de la réalité des laïcs[3]. Olivi défend en effet un idéal de vie mixte, juste milieu entre vie contemplative et engagement dans le monde. Les questions VIII et IX émergent particulièrement de cet ensemble, puisqu'elles présentent la très haute pauvreté comme la source de toutes les vertus et le centre névralgique de la perfection évangélique.

Ainsi, pour tenter d'offrir une reconstruction de l'éthique d'Olivi, deux voies s'offrent à nous. La première, plus philosophique, consiste à reconsidérer les questions de la conscience, mais en laissant cette fois de côté les aspects gnoséologiques, au profit des aspects éthiques. Il s'agira ainsi de considérer quelles sont les sources d'Olivi quant à ces questions et de comprendre comment il interprète et use des notions de syndérèse, de rectitude et de volonté. La seconde, plus théologique, nous conduira dans le chapitre suivant à définir comment le Franciscain conçoit la notion de pauvreté et à analyser le cas de la chute des anges pour faire émerger les causes du choix du mal radical dans les actions humaines et, *a contrario,* de celui du bien.

---

[1] Pour la datation de ces questions, cf. Burr D. dans l'édition du *De usu paupere*, p. xvii-xxv ; Cf. également, Id., *Olivi and Franciscan Poverty* ; Piron S., « Le métier de théologien selon Olivi ».

[2] Cf. Bonaventure, *Opera omnia*, 5, p. 117-198 ; Schlageter J. (éd.), *Das Heil der Armen,* p. 22-23.

[3] Cf. Burr D., « Bonaventure, Olivi and Franciscan Eschatology », Collectanea Franciscana, 53, 1983, p. 39 ; Flood D., QPE X, Archivum Franciscanum Historicum, 87, 1994, p. 293. Pour la vie mixte, cf. Putallaz F.-X., « Thomas d'Aquin, Pierre de Jean Olivi : figures enseignantes de la vie contemplative », Trottmann C. (éd.), Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance, Rome/Tours, 2009, p. 371-384 ; König-Pralong C., Le bon usage des savoirs, p. 172-201 ; Bartoli M., « Olivi le Quaestiones de perfectione evangelica. Spunti per una riflessione », Horowski A. (éd.), Religioni et doctrinae. Miscellanea di studi offerti a Bernardino de Armellada in occasione del suo 80. compleanno, Rome, Istituto storico dei Cappucini, 2009, p. 175-189.

A. Le fondement de la norme éthique

Nous trouvons dans l'*Epître aux Romains* une formulation de la problématique de l'acrasie en ces termes :

> « Vraiment, ce que je fais, je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux mais je fais ce que je hais. Or, si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais, d'accord avec la Loi, qu'elle est bonne »[1].

Cette définition est particulièrement intéressante puisqu'elle suppose dans sa deuxième partie que tout un chacun est capable de juger par lui-même de ses actes du fait qu'il possède une norme qui lui permette d'établir si son action est bonne ou mauvaise. Ainsi, il semble qu'il ne peut y avoir de conscience morale sans la présence d'une norme éthique en l'homme. La question qui survient peut dès lors se formuler ainsi : d'où provient et en quoi consiste cette norme qui permet à l'homme de juger si son action est moralement bonne ?

I. La position de Thomas d'Aquin

Pour Thomas d'Aquin, la réponse à cette problématique semble évidente : « Toute volonté qui n'obéit pas à la raison, que celle-ci se trompe ou non, est toujours [moralement] mauvaise »[2]. La faculté normative de l'homme est donc la raison à tel point que, même dans le cas où celle-ci ferait erreur par rapport à la vérité, il convient malgré tout de la suivre. En effet, selon le docteur angélique, la volonté ne peut que poursuivre indistinctement ses envies et ses instincts, tandis que la raison permet d'apporter une justification et une préférence pour le bien choisi[3]. Afin d'obtenir une raison droite, il convient ainsi de disposer l'âme à toujours suivre les délibérations de l'intellect et les règles qu'il définit (regula rationis)[4]. Autrement dit, le péché se définit comme une privation des règles dues. Afin d'expliciter sa position, Thomas procède par comparaison avec l'artisan. Ce dernier requiert l'utilisation d'une règle droite s'il veut procéder à une incision régulière :

---

[1] St Paul, *Rom*., 7, 15-16, trad. Ecole Biblique de Jérusalem (1953), Paris, GF, 1987, p. 100.

[2] Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 19, art. 5, p. 80.

[3] Ainsi, bien que certains auteurs relèvent que la position défendue *In* II *Sent*., dist. 40, q. 1, art. 1, où Thomas d'Aquin indique que le bien ou le mal provient de la volonté, indique une certaine intériorité de la morale chez Thomas, il faut constater que cela ne nie pas le fait que la normativité provient de la raison droite qui doit se conformer au vouloir divin.

[4] Cette notion de règle et de mesure est une traduction directe de l'Ethique à Nicomaque : « L'homme de valeur se distingue sans doute le plus en ceci qu'il discerne en toutes circonstances le vrai [bien] comme s'il était en lui-même la règle et la mesure » Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 4, 5

« En effet, si la main de l'artisan était la règle de la taille qu'il pratique dans le bois, le bois serait toujours coupé correctement ; mais s'il lui faut faire appel à une règle extérieure, il y a aura toujours possibilité de déviation. Or la volonté divine seule est la règle de sa propre action, car elle n'est pas ordonnée à une fin supérieure. La volonté de la créature, au contraire, ne parvient à la rectitude dans son acte qu'en se réglant sur la volonté divine à laquelle ressortit la fin dernière. Ainsi, le vouloir d'un inférieur doit-il se régler sur le vouloir du supérieur, le vouloir du soldat sur celui de son chef »[1].

Par conséquent, si nous devons suivre nécessairement les voies de la raison, c'est que celles-ci tirent leurs lumières de l'illumination divine. De même que l'artisan ne peut couper droit sans utiliser une règle, la créature ne peut agir droitement si elle n'adhère pas à une règle qui lui est extérieure. Cette règle morale correspond à la volonté de Dieu, qui est imprimée en nous par la lumière divine :

« La lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la lumière divine. Il est donc évident que la loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable »[2].

Thomas utilise à nouveau dans le De malo, l'image de la coupe, afin de préciser sa position : deux causes doivent être prises en considération dans l'action de l'artisan, la règle elle-même et la capacité de l'artisan à suivre cette règle. Il en est de même pour les actions morales. Ainsi, toute action doit être mesurée à la fois selon la loi divine et selon la règle de la raison :

« Dans tous les cas où, de deux choses, l'une doit être la règle et la mesure de l'autre, le bien dans la chose qui est réglée et mesurée vient du fait qu'elle se règle et se conforme à la règle et à la mesure ; le mal, au contraire, du fait de n'être pas réglé ni mesuré. Si donc un artisan qui doit couper une planche en ligne droite, selon une certaine règle, ne le coupe pas droit, ce qui est mal couper, cette

[1] Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 63, art. 1, p. 582.
[2] Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 91, art. 2, p. 575.

mauvaise coupe sera causée par un défaut consistant en ce que l'artisan était sans règle et sans mesure. Semblablement, le plaisir, et quoique ce soit d'autre dans les choses humaines, doit être mesuré et réglé selon la règle de la raison et de la loi divine »[1].

Nous comprenons donc que Thomas fait intervenir deux mesures en éthique. La première qui est normative consiste dans la loi divine, la seconde qui est délibérative consiste dans la disposition à la règle de la raison humaine. Thomas propose ainsi une solution nouvelle par rapport aux analyses d'Anselme pour qui la rectitude correspond à la qualité de celui qui fait ce qu'il doit. En effet, selon Thomas, la rectitude exige qui plus est un assentiment et une utilisation de la mesure. Mais il semble que cela soit principalement pour réfuter les positions de Bonaventure que Thomas développe sa position, ce qui apparaît avec netteté dans le cas de la chute des anges. Certes, les deux auteurs s'accordent pour dire que le péché de Lucifer provient du fait qu'il a désiré la grâce surnaturelle non pas *ex misericordia*, mais de sa propre puissance[2]. Toutefois, Thomas refuse la position de Bonaventure qui considère que ce péché provient de la volonté libre de la créature[3]. Si l'ange a fauté, c'est qu'il n'a simplement pas considéré ce qu'il devait selon l'ordre qui lui était imposé :

« D'une autre manière, il arrive au libre arbitre de pécher quand il choisit un objet bon en soi, mais sans tenir compte de l'ordre imposé par la règle morale. […]

[1] Thomas d'Aquin, *Questions disputées dur le mal*, q. 1, art. 3, trad. par les moines de Fontgombault, Paris, NEL, 1992, p. 62-63.

[2] Bonaventure, *Breviloquium*, II, 7, 3, trad. Mouiren T., Quaracchi, S. Bonaventurae, 1967, p. 93 : « Et parce que, par le libre-arbitre de sa volonté, il pouvait tendre vers le souverain bien ou se tourner vers un bien personnel, Lucifer, excité par la considération de sa beauté et de sa grandeur, à s'aimer lui-même et à aimer son bien personnel, présuma de sa grandeur, désira une puissance propre qu'il n'avait pas. Par là, en présumant ainsi, il se constitua à lui-même son principe en se glorifiant lui-même ; et en désirant ainsi, il se constitua à lui-même son souverain bien, en se reposant sur lui-même. Comme il n'était ni le souverain principe, ni le souverain bien, il fallait que par cette ascension désordonnée, il tombât et, pour la même raison, tous ceux qui pensaient comme lui » ; Thomas d'Aquin, *Somme de théologie,* Ia, q. 63, art. 3, p. 584 : « Mais l'ange a désiré ressembler à Dieu en désirant comme fin ultime de sa béatitude ce à quoi il pourrait parvenir par ses forces naturelles, et en détournant son désir de la béatitude surnaturelle qu'il ne pouvait recevoir que de la grâce de Dieu. Ou bien, s'il a désiré comme fin ultime cette ressemblance avec Dieu que donne la grâce, il a voulu l'avoir par les forces de sa nature, et non la tenir de l'intervention de Dieu et selon les dispositions prises par lui ».

[3] Bonaventure affirme en effet que le péché ne provient pas de l'erreur de jugement ou du manque de considération de la règle divine, mais de la seule volonté de la créature : « Le péché signifiant un éloignement de la volonté par rapport au premier principe, en tant que la volonté est faite pour agir à partir de lui-même, selon lui et par lui, tout péché est un détournement de l'esprit, c'est-à-dire de la volonté qui, par nature, est capable de vertu ou de vice ». Bonaventure, *Breviloquium*, III, 8, 2, p. 91. Pour plus de détails à ce sujet Cf. Boureau A, *Satan hérétique*, p. 136-139.

> Un tel péché ne suppose pas l'ignorance, mais seulement l'absence de considération de ce qui doit être considéré. Et c'est de cette manière que l'ange a péché, se tournant délibérément vers son bien propre, de façon désordonnée par rapport à cette règle suprême qu'est la volonté divine »[1].

Par conséquent, l'ange n'a pas péché par ignorance ou par défaut d'intellect – ce qui serait contraire à sa nature[2] –, mais il a fauté en ne considérant pas la règle et la mesure que sa raison lui indiquait de suivre pour l'obtention de la grâce surnaturelle et pour son accès à la pleine béatitude.

II. La position de Pierre de Jean Olivi

Si nous revenons quelques instants sur la notion de conscience, il faut remarquer que dans les *Quaestiones de fide*, le terme n'apparaît qu'à une seule reprise. Ce point n'est pas étonnant puisque nous avons déjà fait remarqué qu'Olivi n'use que peu de cette terminologie, la préférant sans doute à une autre. Or, cette unique occurrence est fortement révélatrice de ce point. En effet, bien qu'Olivi affirme la nécessité de l'action de la volonté et de l'intellect, il décrit alors la conscience morale comme une sorte d'instinct naturel à tout homme. Pour appuyer cette affirmation, il interprète le propos que tient Augustin au *De utilitate credendi*, lorsque ce dernier affirme que Dieu a placé en l'homme une autorité qui lui permet de s'élever jusqu'à Lui :

> « En effet, comme le dit Augustin, au chapitre 28 du livre précité : "Je ne sais pas quel sens intime engage les meilleures consciences, pour ainsi dire individuellement et socialement, à chercher Dieu et à le servir". Or, par ce mode, un instinct caché de la conscience se trouve en tout un chacun, sauf pour les plus désespérés »[3].

---

[1] Thomas d'Aquin, *Somme de théologie,* Ia, q. 63, art. 1, p. 582.

[2] « Le péché peut se produire dans l'acte du libre arbitre d'une double manière. En premier lieu, quand un mal donné est objet de choix ; ainsi l'homme pèche en choisissant l'adultère qui est un mal en soi. Sous ce rapport, le péché procède toujours d'une ignorance ou d'une erreur ; autrement ce qui est mal ne serait pas choisi comme un bien. […] L'ange, lui, ne peut pécher de cette manière, car il ne possède pas de passions capables de lier la raison ou l'intelligence, comme nous l'avons montré, et de plus, une habitude vicieuse n'a pu précéder la première faute et l'incliner au mal ». Idem.

[3] « Sicut enim ait Augustinus, libro praefato, cap. 28 : "Interior nescio quae conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliorum quosque arumos quasi publice privatimque hortatur". Huiusmodi autem conscientiae

Il apparaît ainsi que la conscience est innée à l'homme, mais surtout qu'elle possède une capacité occultée qui lui permette de juger de son action. Il convient ainsi de chercher en quoi consiste cette capacité normative en l'homme. Remarquons au passage que si Olivi affirme ici que les cas désespérés ne peuvent l'atteindre, il montrera par ailleurs que ce n'est pas qu'elle n'est plus présente en eux, mais qu'ils ne la considèrent plus.

Dans son commentaire littéral de l'Epître aux Romains, Olivi constate de même que l'apôtre Paul insinue que s'il tient en horreur le péché, c'est qu'il existe une norme intérieure à l'homme :

> « Ensuite, il montre par cela qu'il est évident que notre esprit, en cherchant à parfaire la loi, affirme que la loi est bonne et c'est ce qui suit : or, si ce que je ne veux pas, à savoir par l'esprit spirituel, je le fais, à savoir par la chair ou par l'appétit de la chair, il apparaît que, par l'esprit, *je reconnais, d'accord avec la Loi, qu'elle est bonne* »[1].

Olivi marque ainsi une différence entre la partie charnelle et la partie spirituelle de l'homme. Il affirme alors que c'est principalement la concupiscence qui fait chuter l'homme. Malheureusement, il ne développe pas plus avant son commentaire et ne précise pas par quel moyen l'homme peut reconnaître la validité de cette loi. Comme annoncé, c'est au cœur de la Summa et des Questions sur la perfection évangélique que nous devons chercher une réponse. Ainsi, dans la question CIII de la Summa, Olivi développe une réponse plus détaillée sur la question de l'origine de l'amour désordonné. Le vocabulaire qu'il utilise alors se rapproche de celui de Thomas d'Aquin, puisque le Franciscain définit également le péché comme une privation des règles dues :

---

occultus instinctus est in omnibus, nisi forte desperatissimi ». P. J. Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione*, q. IX, p. 356-357. Pour la traduction de la citation d'Augustin, cf. Augustin *La foi chrétienne, De l'utilité de croire,* XVI, 34, trad. Pegon J., Paris, Desclée de Brouwer, 1951, p. 290-291.

[1] « Deinde ostendit ex hoc patere quod nostra mens legem perficere appetens aperte clamat legem esse bonam et hoc est quod subdit : SI AVTEM QVOD NOLO, scilicet mente spirituali, ILLVD FACIO, scilicet carne seu appetitu carnali, patet quod mente CONSENTIO LEGI, QVONIAM BONA EST ». P. J. Olivi*, Lectura super Pauli Epistolas*, Boureau A. (éd.), *Corpus christianorum continuatio medievalis*, 233, 2010, p. 125.

« Il faut ainsi savoir que le désordre ajoute une privation des fins et des règles dues, ainsi que leurs opposés, à savoir une fin indue et une règle vicieuse »[1].

Qui plus est, tous deux soulignent la nécessité de l'adhésion de la créature pour parvenir à une rectitude de l'action. Toutefois, le rapprochement de vocabulaire établi, force est de constater que leurs positions s'opposent radicalement. Premièrement, Olivi nie l'idée selon laquelle la vertu est imprimée en nous par une lumière divine, comme nous le verrons lors de l'analyse de la notion de rectitude et de syndérèse. Mais surtout il refuse la distinction entreprise par Thomas d'Aquin entre grâce naturelle et surnaturelle. En effet, Thomas d'Aquin affirme que l'ange, malgré son amour naturel pour Dieu en tant que principe de son être, requiert le don de la grâce surnaturelle pour se tourner vers Dieu[2]. Or, pour Olivi, cet amour naturel semble obliger la créature à se soumettre à la volonté divine. En effet, Thomas reconnaît que celui qui connaît le bien ne peut agir à son encontre, raison pour laquelle le péché d'ignorance est impossible pour les anges. Par conséquent, Olivi conclut que tant qu'un individu n'a pas mérité, l'amour ordonné n'a rien de naturel et peut toujours faillir. Ceci revient à dire que la raison ne peut être la faculté à l'origine de la conscience morale en l'homme. Seule la volonté peut effectuer le retour sur soi nécessaire à son établissement. En effet, puisque c'est le propre de la volonté selon Olivi que d'être libre et indéterminée, elle seule est capable de mériter.

Ceci dit, une difficulté se présente au sein de la position volontariste d'Olivi. La raison n'étant pas l'origine de la morale en l'homme et la volonté étant purement indéterminée, ne risque-t-on pas de tomber dans un scepticisme moral ? Deux solutions s'offrent au Franciscain, qui, à l'instar de Thomas d'Aquin, instaure deux mesures en éthique : la première solution, proche de la position d'Augustin, envisage la présence de Dieu, considéré comme bien en soi, au plus intime de l'homme, ce qui permettrait ainsi de fonder une norme morale. Dans ce cas, la souillure du péché originel expliquerait la possibilité d'erreur. La seconde solution consiste à soutenir la position opposée à celle de Thomas d'Aquin, en trouvant une normativité au sein même de la définition de la volonté. Ce sont ces deux solutions que nous allons développer, en montrant premièrement comment l'homme peut avoir accès à la norme objective du bien qu'est Dieu.

[1] « Sciendum ergo quod inordinatio sibi addit privationem debiti finis et debitae regulae et horum opposita, scilicet, indebitum finem et regulam vitiosam ». P. J. Olivi, *Summa*, q. CIII, p. 236-237.

[2] Cf. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie,* Ia, q. 62, art. 2, p. 573 : « Les anges ont eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu en tant qu'il est l'objet de la béatitude ».

B. Dieu, norme objective du bien

I. L'accès au divin

La notion de péché originel revêt une importance considérable pour les Franciscains, désireux de rester fidèles sur ce point à la pensée d'Augustin. Selon eux, ce péché a entaché l'âme de l'homme, le rendant ainsi incapable de percevoir Dieu ou la vérité de manière immédiate. Olivi soutient également cette thèse, comme nous le constatons au début du De perlegendis :

> « Rien d'étonnant si la philosophie mondaine est ainsi, car ses auteurs le furent aussi. Ils possédèrent en effet une parcelle de la lumière de l'intelligence naturelle et purent donc mettre par écrit quelques parcelles de la vérité. Ils la possédèrent cependant dans les ténèbres du péché originel et de la souillure actuelle et mêlèrent beaucoup de fausseté à la vérité »[1].

De plus, il semble impossible de saisir ou de percevoir Dieu dans notre état d'homo viator, puisque notre intellect est trop faible par rapport à l'excellence de l'objet qu'il désire. Ainsi, dans la condition postlapsaire, l'homme ne peut tenter d'atteindre Dieu qu'au travers du miroir de la création, comme Olivi le montre dans la question *De deo cognoscendo*, qui critique à la fois la doctrine de l'illumination et la nécessité de l'Intellect agent dans le processus de connaissance[2] :

> « Il faut dire que notre intellect ne peut se tourner vers Dieu de manière directe et immédiate, mais seulement par l'intermédiaire du miroir de la création. Et celle-ci est, comme je le crois, cause par soi et immédiate, c'est pourquoi nous ne pouvons pas voir Dieu en cette vie. Mais parce qu'il ne peut pas en cela diriger et fixer son regard immédiatement vers Dieu, je crois que la cause principale est le défaut de lumière et de puissance de notre intellect eu égard à l'excellence d'un

[1] P. J. Olivi, *De perlegendis,* p. 432-433.
[2] Cf. Bérubé C., « Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand », p. 100, repris in Id., *De l'homme à Dieu* ; Caldera F., « *Intelligere verum creatum in veritate aeterna* : la théorie de l'illumination intellectuelle chez Richard de Mediavilla et Pierre de Jean Olivi », *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien,* p. 229-252.

tel objet et de l'acte de pouvoir le posséder comme objet. Mais ce défaut provient en partie du mode de création de la nature intellectuelle, en partie de sa chute »[1].

Ainsi, ces deux conditions, – la faiblesse naturelle de l'intellect humain en comparaison de l'excellence et de la grandeur de Dieu et l'état postlapsaire –, prive l'homme d'une vision directe de Dieu. Il semble ainsi que seul l'intermédiaire de la création peut permettre un accès au divin. Toutefois, Olivi rappelle le principe dyonisien selon lequel l'homme ne peut connaître les entités supérieures, et a fortiori Dieu, par l'intermédiaire d'entités inférieures[2]. Par conséquent, la création donne tout au plus à l'homme la possibilité de se connaître comme un être, certes supérieur, mais ontologiquement dépendant. Ceci dit, puisque l'homme est fait à l'image du créateur, il doit pouvoir trouver en lui la possibilité de saisir Dieu en son for intérieur. Il s'agit donc de montrer comment l'homme peut parvenir à cette saisie intime de Dieu en tant que source du bien, ce qui lui permettrait de trouver un fondement à la morale.

II. La syndérèse

Quel peut être ce fondement intime par lequel l'homme peut trouver une norme éthique à son action ? Nous avons montré dans les chapitres précédents qu'Olivi refuse de fonder la connaissance sur le phantasme des espèces intelligibles. Il en va de même pour l'éthique :

« Cela est montré aussi par le pouvoir de comprendre les raisons générales de vertus et de vices, de bien et de mal qui ne sont ni sensibles, ni ne peuvent être

[1] « Dicendum quod intellectus noster non potest convertere se ad Deum directe et immediate, sed solum per intermedium speculum creaturae. Et haec est, sicut credo, causa per se et immediata quare non possumus Deum videre in via. Quare autem non possit aspectum suum immediate ad Deum dirigere et figere, credo quod potissima causa est defectus luminis et virtutis intellectus nostri respectu excellentiae tanti obiecti et respectu actus potentis habere ipsum pro obiecto. Hic autem defectus partim sequitur modum creationis intellectualis naturae, partim lapsum ipsius » P. J. Olivi, *Summa*, *Appendix*, q. I, p. 492.

[2] Denys l'Aréopagite avait en effet montré que les réalités divines nous sont inaccessibles : « Car, comme ce qui est intelligible ne peut être vu et saisi par les choses sensibles ; ni ce qui est simple et immatériel, par les choses multiples et composées; ni enfin ce qui est incorporel, impalpable, sans figure et sans formes, par les choses revêtues de figures et de formes corporelles : ainsi, et par le même principe, l'infini dans son excellence reste supérieur à tous les êtres; l'unité suréminente échappe nécessairement à toute conception ». Denys l'Aréopagite, *Des noms divins*, I, 1, 1, trad. Thiéry A., Louvain, 1926. Olivi rappelle les positions à plusieurs reprises, notamment dans son *Commentaire à la Hiérarchie céleste* et dans la question sur la connaissance de Dieu. Cf. par exemple P. J. Olivi, *Summa, Appendix*, q. I, p. 480.

liés aux sensibles, si ce n'est de façon universelle, qu'ils ne sont pas représentés par les fantasmes, ni ne sont abstrait des fantasmes »[1].

Si le recours à l'intellect agent semble être inacceptable, l'homme pourrait toutefois posséder une connaissance intérieure du fait même de la nature de son âme. En effet, Augustin fait à plusieurs reprises mention de la présence de Dieu au plus intime que l'intime de soi-même[2]. Ainsi, par exemple, dans ses Soliloques, l'évêque affirme que l'homme, puisqu'il est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, a la possibilité de trouver en lui une source capable de l'éclairer sur la vérité des principes[3]. L'homme qui se tourne vers lui-même et qui cherche un fondement à la vérité peut par conséquent dépasser sa nature et trouver en lui une source de vérité immuable :

> « Au lieu d'aller au dehors, rentre en toi-même : c'est au cœur de l'homme qu'habite la vérité. Et, si tu ne trouves que ta nature, sujette au changement, va au-delà de toi-même »[4].

Cette solution sera thématisée par la plupart des auteurs du XIIIe siècle sous la notion de syndérèse ou d'étincelle de la conscience[5]. Il s'agit d'une partie de l'âme qui n'aurait pas été touchée par le péché originel et qui permettrait à l'homme de saisir de manière infaillible ce qu'est le bien. Cette notion semble avoir connu une importance considérable, puisque, selon les dires d'Odon Lottin, tous les penseurs de l'époque s'accordent dans la rédaction de leurs traités pour définir la nature et les implications de la syndérèse[6].

---

[1] « Ostendit hoc potestas intelligendi rationes generales virtutum et vitiorum, et mali et boni que nec sunt sensibiles nec ex sensibilibus colligi possunt saltem universaliter, nec per fantasmata representari, nec de fantasmatibus abstrahi ». P. J. Olivi, *Impugnatio*, p. 456.

[2] « *Interior intimo meo et superior summo meo* ». Augustin, *Confessions*, III, 6, 11.

[3] Cf. par exemple Augustin, *Soliloques*, I, VI ; I, XIV. Cf. également Jolivet R., « La doctrine augustinienne de l'illumination », *Mélanges augustiniens*, Paris, Rivières, 1931, p. 51-172.

[4] « Noli foras ire, in teipsum redi ; in interiore homine habitat veritas ; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum ». Augustin, *De vera religione*, c. 39, 72, trad. Lössl J., Schöningh F., Munich/Vienne/ Zurich, Paderborn, 2007, p. 200.

[5] Gauthier de Bruges par exemple, lorsqu'il veut définir ce qu'est la conscience ne fait pas référence à autre chose qu'à cette solution. Cf. Gauthier de Bruges*, Quaestiones disputatae*, q. 10, p. 91-104.

[6] Lottin affirme au début de son article sur de la syndérèse que celle-ci « est étudiée par les grands théologiens du milieu du XIIIe siècle en un traité spécial dont les cadres stéréotypés semblent témoigner d'une grande fermeté de tradition » : cf. Lottin O., « Les premiers linéaments du Traité de la syndérèse au moyen âge », *Revue néo-scolastique de philosophie*, 28, 12, 1926, p. 422. Cf. également Id., « La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris », *Revue néo-scolastique de philosophie*, 29, 15, 1927. La seule différence notoire qu'il faut souligner est que la syndérèse se situe dans l'ordre affectif pour Bonaventure, comme on le constate avec évidence dans l'*Itinerarium*, tandis qu'elle appartient à l'ordre de l'intellect pour Thomas d'Aquin et pour Duns Scot.

Dans ce contexte, nous aurions pu nous attendre à ce qu'Olivi développe cette même solution. Il aurait de cette manière suivi la voie tracée par Bonaventure qui avait complété les échelons psychologiques qui mènent le fidèle vers Dieu par un sixième degré, l'apex mentis, qui correspond en réalité à la syndérèse[1]. Olivi connaît les questions dans lesquelles Bonaventure demande si cette étincelle de la conscience relève plutôt de la raison ou de la volonté[2]. Il eût été par conséquent vraisemblable qu'il poursuive la réflexion amorcée par son maître, solution qui s'accorde de surcroît avec sa volonté d'intégrer la conscience personnelle à la question de la normativité morale.

Aussi, en parcourant la table des questions de sa Summa, constatons-nous que la question LXXXI aborde la notion de syndérèse, en demandant : « An conscientia dicat potentiam unam vel plures aut actum aut habitum et an synderesis sit quaedam pars conscientiae et iterum in quo differat recta conscientia a prudentia, fide, caritate regulata »[3]. Or, en se confrontant au corps du texte de cette même question LXXXI, le lecteur se trouve pour le moins désappointé. En effet, nous constatons premièrement que cette question est liée à la suivante – « Undecimo quaeritur etiam an lex naturalis dicat aliquid concreatum intellectui vel voluntati vel utrique » – et n'apporte qu'une réponse sommaire. Mais surtout, l'énoncé de la question qui se trouve à cet endroit est passablement différent de celui qui avait été annoncé dans la table. Dans le corps du texte, la question de la syndérèse a totalement disparu et se trouve réduite à

[1] Au milieu du XIIème siècle, Isaac de l'Etoile avait déjà énuméré cinq échelons de l'homme à Dieu : les sens, l'imagination, la raison, l'intellect et l'intelligence. Cf. Isaac de l'Etoile, *De anima*, Migne J.-P. (éd.), *Patrologie latine*, 194, 1855, col. 1876-1877. Pour Bonaventure, cf. *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, q. IV. A souligner également l'intéressant commentaire de Thomas Gallus qui établit un parallèle entre ces degrés et la structure des chœurs angéliques où les séraphins contemplent Dieu par une *affectio principalis* qui n'est autre que la *scintilla synderesis.* Cf. Thomas Gallus, *Troisième commentaire*, Barnet J. (éd.), *Thomas Gallus, Commentaires des Cantiques des Cantiques*, Paris, Vrin, 1967. « Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imagination, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla ». Bonaventure*, Itinéraire de l'esprit vers Dieu,* p. 32.

[2] « Et ideo est alius modus dicendi quod cum potentiae rationeles dupliciter habeant moveri, scilicet intellectus et affectus, et per modum naturae et per modum deliberationis : quemadmodum libertas arbitrii consistit in ratione et voluntate secundum quod movetur deliberative ; sic conscientia et synderesis respiciunt rationem et voluntatem quantum moventur per modum naturae […] et ideo sicut liberum arbitrium simul complectitur rationem et voluntatem, sic synderesis rationem simul et voluntatem complectitur, et lex naturalis similiter, et conscientia similiter, et pro eodem accipi possunt. Appropriate tamen synderesis dicit potentiam, et conscientia habitum et lex naturalis objectum. Sive alio modo appropriando, ut synderesis dicat habitum respectu boni vel mali universali ; conscientia vero habitum respectu boni vel mali in particulari ; les vero naturalis indifferenter se habeat ad utrumque ». Bonaventure, *Commentaria in II Sent*., dist. 39, art. 2, q. 1, p. 909-910.

[3] P. J. Olivi, *Summa*, *Tabula quaestionum ipsius auctoris*, p. 7*-8*.

cette formulation : « Decimo quaeritur an conscientia dicat potentiam unam vel plures aut actum vel habitum ». Olivi ne traite au final que de la nature et de la définition de la conscience.

Comment expliquer cette disparition du terme syndérèse ? L'édition de Jansen n'est pas à remettre en doute, puisqu'elle reprend avec exactitude le texte du manuscrit Vat. 1116. Comme l'a montré Sylvain Piron, la table des matières provient de la main même d'Olivi qui, quelques années avant sa mort, entre 1294 et 1295, a préparé une édition de sa Summa[1]. Or, il faut constater que, pour de nombreuses questions, la table diffère des énoncés qui se trouvent dans le corps du texte. En effet, certains éléments ont été supprimés, ou de manière plus inhabituelle, ont été rajoutés, comme c'est le cas ici. La question de la syndérèse étant très discutée vers la fin du XIIIe siècle, Olivi aura sans doute jugé bon d'indiquer pour son lecteur que c'est dans cette question que le sujet est abordé. Cependant, force est de constater que la notion est évacuée puisqu'il ne mentionne qu'à deux reprises ce terme sur l'ensemble de son œuvre et ce seulement de manière anecdotique. Ainsi, le terme apparaît lorsqu'Olivi, souhaitant définir les différentes acceptions du terme « conscience », se réfère à une question habituelle à ce propos, à savoir si la syndérèse s'éteint dans l'âme des damnés ou des démons :

> « Puisqu'aussi l'incitation de l'affect qui nous stimule à choisir droitement – et c'est pourquoi on la nomme syndérèse, c'est-à-dire une "coélection" – est selon ce qui a été dit, une certaine partie de la disposition de la conscience, ainsi la syndérèse a été correctement nommée par quelqu'un étincelle de la conscience, puisque parfois même dans les êtres les plus mauvais elle ne s'éteint pas tout à fait »[2].

La notion ne revêt donc pratiquement pas d'importance pour Olivi, bien qu'elle soit alors un l'objet d'un questionnement classique. Pourquoi le Franciscain d'Oc n'a-t-il pas considéré la syndérèse comme une solution appropriée pour fonder la norme morale, alors que tous les auteurs de son époque semblent s'accorder sur l'importance de cette notion ? Pour un tel défenseur de la liberté, la solution de l'étincelle de la conscience est sans doute trop déterminante. En effet, à partir du milieu du XIIIème siècle, tous les auteurs s'accordent à dire que cette étincelle est gardienne d'une morale éternelle et immuable et qu'elle est par voie de

[1] Cf. Piron S., « Les œuvres perdues d'Olivi ».

[2] « Quoniam autem stimulus affectionis quis nos stimulat ad recte eligendum – unde et sinderesis, id est, coelectio dicitur – est secundum praedicta quaedam pars habitus conscientiae : idcirco bene a quibusdam dicitur sinderesis esse scintilla conscientiae, quae aliquando etiam in pessimis omnino non extinguitur ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXXII, p. 176.

conséquence impeccable[1]. Alain Le Boulluec rappelle en ces termes la distinction scolastique qui existe entre ces deux notions : « La synderesis se distingue de la conscientia en ce qu'elle est un état permanent de l'appareil moral, une disposition innée qui dicte au sujet humain ses jugements de conscience, en imprimant en lui les principes moraux, alors que la conscientia est un acte, un jugement de valeur qui se prononce au-dedans du sujet, soit sur l'acte que celui-ci songe à poser (c. antecedens), soit sur celui qu'il a accepté de poser (c. consequens) »[2]. Or, si cette étincelle est présente en chacun de nous et qu'elle nous conduit de manière infaillible vers le bien, la conclusion qui s'impose serait que nous sommes déterminés à agir avec justice, ce qui contrevient tant à la réalité qu'à la liberté humaine selon Olivi.

Nous pourrions voir dans la question IX des Quaestiones de fide une confirmation de cette hypothèse. Olivi y demande comment la lumière divine « ut praesens et praesentialiter illuscens ostendet se ut absentem et ut per speculum et in aenigmate apparentem ? »[3]. Dans ses réponses aux objections, Olivi présente le cas de certains penseurs, qu'Ernest Stadter identifie comme étant Hugues de Saint-Cher et Gilbert de Tournai, qui considèrent que la foi consiste en une lumière infuse ou incréée qui illumine le croyant et qui incite l'intellect à consentir au bien. Or, Olivi remarque que la volonté serait ainsi déterminée et que l'acte de foi deviendrait une nécessité rationnelle. De surcroît, il ne pourrait y avoir de principe de vertus, puisque celles-ci exigent un consentement volontaire[4]. Ainsi, si la position concernant les lumières de la foi est considérée par Olivi comme trop déterminante pour le croyant, a fortiori le recours à la syndérèse qui est la partie impeccable de l'esprit ne peut être une solution convenable pour les questions éthiques. La question LXXXII de la Summa est également explicite en ce sens : la

[1] Lottin O., « La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris », p. 289 : « Le chancelier de Paris, au contraire, proclamait son indéfectibilité, en faisant de la syndérèse le gardien incorruptible de la moralité humaine. Cette théorie fera désormais loi : elle est admise sans discussion par Alexandre de Halès ; Odon de Rigaud la reprend, pour l'opposer aux vues de Guillaume d'Auxerre ; et à son tour, Odon inspire saint Bonaventure ».

[2] Le Boulluec A., « Recherches sur les origines du thème de la syndérèse dans la tradition patristique », Trottmann C. (éd.), *Vers la contemplation, études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris/Genève, Champion, 2007, p. 61.

[3] P. J. Olivi, *Quaestiones de fide,* in *Quaestiones de incarnatione et redemptione,* q. IX, p. 350.

[4] « Lux fidei, existens in solo intellectu, inclinet voluntatem ad consentiendum. Ex hoc enim tria inconvenientia sequuntur : Primo scilicet, quod voluntas in credendo ea, quae sunt fidei, necessario sequitur intellectum et lucem eius, et necessario movetur ab illa ; et hoc non usque ad qualemcumque actum, sed usque ad plenum consensum. – Secundo, quod principalis virtuositas seu principalis ratio virtutis et virtuositatis fidei sit in intellectu, immo et tota, quia isti volunt quod voluntas non indiget aliquo habitu ad consentiendum fidei seu ad volendum credere praeterquam habitu illo, qui est in solo intellectu. – Ex hoc autem sequitur tertium, scilicet quod in fideli non sit habitualis voluntas ad credendum ; ita quod, dum dormit, non habet voluntatem credendi, aut si est in eo, ipsa non est virtus vel pars virtutis fidei. Quae quidem satis sunt alibi improbata ; et aperte sunt contra sententiam Augustini, et Anselmi et Hugonis et sollemniorum doctorum ». P. J. Olivi, *Quaestiones de fide,* q. IX, p. 351-352.

syndérèse n'est qu'une partie de la conscience qui excite la volonté à choisir le bien, mais qui ne nous détermine en rien[1]. Affirmer le contraire revient à supprimer la liberté humaine, le principe de la vertu et la foi. Selon la terminologie d'Olivi, la syndérèse n'est qu'une coélection et une disposition de la conscience. Le principe de moralité requiert donc une volonté qui n'est pas déterminée et qui choisit volontairement la vertu.

Aussi, la notion de syndérèse, quoiqu'il ne l'infirme pas, n'est pas une solution retenue par Olivi. Si elle semble être une partie de la conscience, elle n'apparaîtra cependant à aucun moment dans les définitions de cette notion au sein du corpus olivien. Dans tous les cas de figure, la syndérèse n'est qu'une incitation qui stimule la volonté à agir droitement, mais qui ne la contraint aucunement.

III. La rectitude

Malgré l'impossibilité pour l'homme de saisir Dieu ou le bien en soi de manière immédiate, certains auteurs ont tenté de trouver une solution à la question de la normativité morale dans la notion de rectitudo. Olivi connaissait évidemment ce concept par l'intermédiaire d'Anselme de Cantorbéry qu'il n'hésite pas à largement citer. Comme nous l'avons développé au chapitre premier, la solution d'Anselme consiste dans l'affirmation de la « droiture de la volonté gardée pour elle-même »[2]. Or, ce dernier affirme dans son *Traité du libre arbitre* que si la volonté de l'homme est indéterminée, elle doit cependant vouloir *in fine* s'identifier avec celle de Dieu[3]. Olivi s'accorde avec lui sur ce point, déclarant de même que la rectitude ne peut être droite à moins d'avoir Dieu pour fin :

> « Il est impossible que la nature rationnelle soit droite selon la rectitude qu'exige tout l'ordre de sa nature, si elle ne désire pas Dieu pour lui-même et au-dessus de tout »[4].

---

[1] Alexandre de Halès avait déjà affirmé que la syndérèse n'est qu'une partie de la conscience, celle-ci se divisant en deux parts : « unum, quod est sicut supremum, et quoad hoc coniungitur ipsi synderesi et dicit habitum naturalem ; et aliud, quod est inferius, et sic coniungitur magis rationi, et sic dicit rationem accpetionis quae notatur in hoc quod dicitur "cum", et sic recipit errorem et perturbationem et huiusodi similia ». Alexandre de Halès, *Somme de théologie*, II, art. 6, 426, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1928, p. 500.

[2] Cf. Anselme*, De veritate*, c. XII.

[3] « Nulla autem est iusta voluntas, nisi quae vult quod Deus vult illam velle ». Anselme, *Traité du libre choix*, VIII, I, p. 220.

[4] « Impossibile est naturam rationalem esse rectam rectitudine quam exigit totus ordo suae naturae, nisi diligat Deum propter se et super omnia ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CX, p. 263.

Nous trouvons des précisions sur la manière dont Olivi conçoit la rectitude dans le contexte juridique du *Quid ponat ius vel dominium*. En tentant de définir ce qui fonde tout droit – et en particulier celui du roi –, le Franciscain précise que Dieu ne peut vouloir quelque chose de contraire à la justice absolue. Le droit naturel concorde ainsi toujours avec le vouloir divin :

> « De plus, il faut savoir qu'un certain ordre est ainsi préétabli et inclus de manière absolue dans la raison la plus absolue de vertu et de justice, qui est ce que Dieu ne peut ni ne doit opposer à son vouloir […] ; et cet ordre est communément appelé l'ordre du droit naturel »[1].

Ce principe absolu de justice auquel Dieu lui-même ne peut opposer son vouloir, permet ainsi de fonder tous les droits humains, tel que celui que le roi exerce sur ses sujets (*ius ipsius iuris*). Olivi précise alors que cette raison de justice commune s'entend en deux sens :

> « Le droit de ce droit consiste principalement en deux choses que nous avons dites et dans la raison de justice commune : dans la mesure où elle est la plus absolue, la plus abstraite, elle est réellement identique à la rectitude du vouloir divin et de la sagesse divine. Mais dans la mesure où elle existe de manière concrète dans les esprits rationnels, elle est la rectitude naturelle ou gratuite de leur intellect et de leur affect, par laquelle ils tiennent ou disent que ceci ou cela doit être fait, ou que ceci ou cela est juste ou injuste »[2].

Ainsi, la raison commune de justice peut être qualifiée d'universelle, le terme désignant tant une réalité absolue qu'une réalité présente en chaque individu. La rectitude concrète (*concretive*) existant en chaque homme découle de la justice première et en cela se réfère toujours à Dieu[3]. Olivi affirme que cette rectitude est naturelle et donnée gratuitement. Il n'use

---

[1] « Ulterius sciendum quod quidam est ordo sic absolute prefixus et inclusus in ipsa absolutissima ratione virtutis et iustitie, que est quod Deus non potest nec debet oppositum eius velle […] ; et hic ordo communiter vocatur ordo iuris naturalis ». P. J. Olivi, *Quid ponat ius*, Delorme F. (éd.), « Question de P. J. Olivi, *Quid ponat ius vel dominium* ou encore *De signis voluntariis* », *Antonianum*, 20, 1945, p. 324.

[2] « Set ius ipsius iuris principaliter sistit in duobus predictis et in ratione communis iustitie, que prout est absolutissima, abstractissima, est realiter idem quod rectitudo divini velle et divini sapientie, prout vero est concretive in mentibus rationalibus est naturalis vel gratuita rectitudo intellectus et affectus earum, per quam tenent et dicunt hoc vel illud debere fieri aut hoc vel illud esse iustum aut iniustum ». P. J. Olivi, *Quid ponat ius*, p. 324.

[3] Cf. Pierre de Trabibus*, In II Sent*., dist. 39, q. 1, art. 2, florence Naz. B. 5 1149 f. 169^{ra,} cité in Lottin O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, II, Gembloux, Duculot, 1948, p. 256 : « Cum igitur conscientia sit habitus intellectus practici respectu operabilium moralium, necesse est quamdam conscientiam esse innatam, ut

pas du terme d'innée qui n'apparaît dans son œuvre que pour désigner certaines espèces qui peuvent être perçues par les substances séparées[1]. Pierre de Trabibus, l'élève d'Olivi, n'hésitera toutefois pas à utiliser le terme dans ce contexte moral lorsqu'il distinguera la conscience innée de la conscience acquise. Ce gratuité est confirmée par la question VI du *De virtutibus* qui précise que la rectitude que possèdent les esprits rationnels est imprimée en eux directement par Dieu :

> « L'inclination naturelle ou l'affection des hommes pour l'honnêteté et la justice est imprimée par Dieu comme dirigeant le germe de la vertu vers la pureté et la vertu divine »[2].

Toutefois, il faut relever que cette impression dans l'âme n'est pas contraignante. Elle n'est que le germe qui permet à l'homme de s'orienter correctement, mais la rectitude humaine n'est pas strictement tenue à se conformer à la volonté divine. Cette position est confirmée à la question LXXXII de la *Summa*, dans laquelle Olivi détaille en quoi consiste la loi naturelle en la divisant en cinq modes. Le premier définit la loi incréée qui correspond à Dieu ou à proprement parler à son vouloir, en tant qu'il est prescriptif des vertus et prohibitif des vices[3]. A partir de cette loi incréée, Olivi parvient progressivement, dans un contexte similaire à celui du *Quid ponat ius*, à définir en quoi consistent ces cinq modes jusqu'à la fondation du droit humain. Au sein de ces distinctions, la troisième nous semble la plus intéressante, puisque c'est alors qu'intervient la notion de rectitude. Ce troisième mode définit la loi comme une disposition de l'esprit humain :

> « En un troisième mode, elle est comprise comme une disposition de notre esprit. Et ce mode en inclut en soi plusieurs. Car premièrement, elle procure la connaissance naturelle, ou la lumière des préceptes moraux, par laquelle nous

---

eam que innascitur ex illis que sunt per se nota, quedam vero oportet esse acquisita, ut illa que innascitur ex talium pertractatione vel aliqua informatione ».

[1] Cf. P. J. Olivi, *Summa*, q. XXXVI, p. 629-653.

[2] « Naturalis inclinatio seu affectio hominum ad honestatem et iustitiam est utique impressa a Deo tamquam seminarium virtutis dirigens in puritatem et virtutem divinam ». P. J. Olivi, *Quaestiones de virtutibus*, in *Quaestiones de incarnatione et redemptione*, q. VI, p. 281.

[3] Cf. P. J. Olivi, *Summa*, q. CVIII, p. 257 : « Constat autem quod rectitudo naturalis appetitus et eius recta actio sunt a Deo, naturarum institutore et conservatore ». Cf également P. J. Olivi, *De connexio virtutum*, in *Quaestiones de incarnatione et redemptione*, q. VI, p. 282 ; « Lex per analogiam dicitur de pluribus, nam principaliter dicitur de lege increata quae est Deus. Et haec proprie est ipsum Dei velle, in quantum est praeceptivum operum virtuosorum et prohibitivum vitiosorum ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXXII, p. 177.

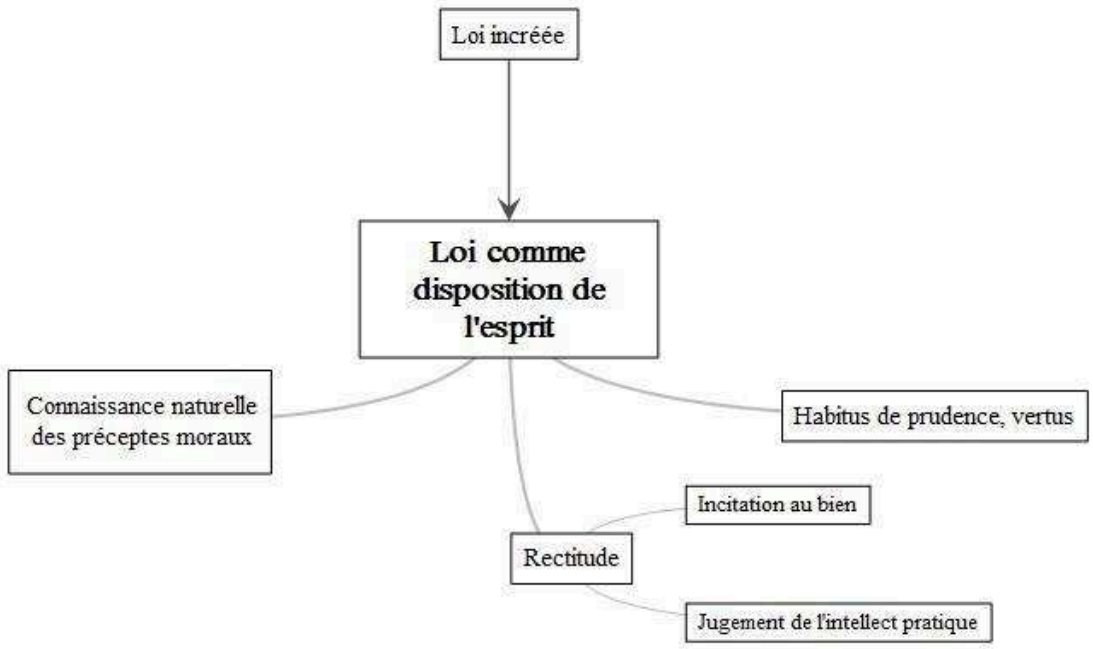
savons que nous sommes tenus à ceux-ci. Deuxièmement, elle procure la rectitude naturelle de l'affect qui incite ou qui incline vers ceux-ci. Elle est appelée loi, non seulement parce que son aiguillon nous y astreint davantage, mais aussi parce qu'elle rend l'intellect pratique plus aiguisé pour apprécier et connaître par expérience l'équité et la rectitude des préceptes d'action. Troisièmement, elle inclut des dispositions complètes de prudence et de vertus, en tant que par ceux-ci nous sommes pour ainsi dire enchaînés plus complètement par une loi interne et nous sommes dirigés vers les préceptes d'action »[1].

Ce mode inclut ainsi en soi trois conceptions de la loi humaine : la première désigne une connaissance ou une lumière naturelle (*notitia naturalis seu lumen moralium praeceptorum*), par laquelle l'homme possède une norme de jugement de ses actes. Plus exactement, cette lumière nous indique quelles obligations morales l'homme doit respecter. Malheureusement, Olivi ne précise pas d'où provient cette connaissance naturelle. Nous pouvons toutefois constater que le vocabulaire de la lumière est proche de celui employé par ses contemporains pour parler de la syndérèse. Bien qu'il ne puisse s'agir de cette dernière, puisque nous avons montré qu'Olivi évacue cette notion, la terminologie employée ici indique que cette norme fait partie de la composition propre de l'âme humaine, qui par une de ses dispositions peut juger de la valeur d'une action.

En un second sens, la loi exprime « la rectitude naturelle de l'affect ». En ceci, la loi possède une valeur d'incitation et d'inclination. Son rôle semble consister à stimuler l'intellect pratique à apprécier l'équité et la droiture des préceptes d'actions. Nous soulignons l'utilisation du verbe *saporare* dont l'utilisation, comme nous le verrons, n'est pas anodine. En un dernier sens, elle inclut des dispositions de prudence et de vertus qui, pour ainsi dire, nous enchaînent de notre propre volonté dans une loi interne (*a lege interna*).

[1] « Tertio modo sumitur pro habitu nostrae mentis. Et hic modus plura in se includit. Nam primo stat pro naturali notitia seu lumine moralium praeceptorum per quam scilicet cognoscimus nos teneri ad illa. Secundo stat pro naturali rectitudine affectus stimulante et inclinante ad illa. Quae non solum dicitur lex, in quantum stimulando nos magis astringit, sed etiam, in quantum per illam intellectus practicus acuitur ad experimentaliter saporandam et agnoscendam aequitatem et rectitudinem praeceptorum agendorum. Tertio includit plenos habitus prudentiae et virtutum, in quantum per illos tanquam a lege interna plenius alligamur et regulamur ad praecepta agenda ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXXII, p. 177.

Dans cette loi interne à l'homme, Olivi distingue par conséquent trois occurrences : la première tient lieu de connaissance naturelle des préceptes moraux, la seconde de rectitude et la troisième inclut la prudence et les vertus. La rectitude comporte deux fonctions, la première



étant l'incitation au bien, la seconde consistant en un jugement de l'intellect pratique pour déterminer la validité des préceptes d'action.

Derechef, il importe de considérer que toutes ces définitions ne sont que des dispositions de l'esprit et qu'en ce sens cette loi interne ou plus précisément la rectitude ne parvient jamais à imposer une action à l'homme. Ainsi, quoiqu'il use du terme de « loi », Olivi prend soin de préciser qu'elle n'a qu'un rôle incitatif. La rectitude en l'homme tient ainsi plutôt la fonction de conseillère et la loi interne ne peut nous astreindre et nous enchaîner que dans la mesure où la volonté accepte de s'y plier.

Il en va de même pour la prudence. Olivi indique en effet qu'il existe une différence de raison entre la prudence et la conscience droite. Il prend pour point de départ de sa réflexion la définition aristotélicienne qui fait de la prudence une disposition « tournée vers l'action et concernant ce qui est bien et mal pour l'homme »[1]. Toutefois, là où Aristote concevait la prudence comme une « disposition accompagnée de raison juste », Olivi corrige en affirmant

[1] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre VI, V, 4, trad. Voilquin J., Paris, 1992, p. 175.

qu'elle est une réalité qui doit être encadrée par la foi. Cette précision introduite, Olivi spécifie en quoi consiste cette différence :

> « Si tu cherches en quoi la conscience droite, selon ce qui a été dit, diffère de la prudence de la foi ou de la prudence régulée par la foi et par la charité, il peut être dit qu'il existe une différence de raison ; elle est appelée prudence en tant qu'elle dirige vers les différentes actions qui doivent être accomplies, mais on la nomme conscience en tant qu'elle incite à les accomplir par la croyance à la tendance ou à l'obligation ou qu'elle ronge de remords à propos de ce qui a été fait ou négligé »[1].

Ainsi, la prudence, telle que la concevait déjà Aristote, dirige nécessairement l'action vers ce qui doit être fait, tandis que la conscience stimule l'individu à opter pour ce qu'il considère comme la meilleure action. La prudence ne consiste ainsi plus en une vertu intellectuelle, mais réside dans une certaine rectitude de la volonté qui permet à l'intellect de conserver une estimation correcte des choix :

> « La part principale de la prudence, par laquelle elle exprime une vertu digne de louange et de récompense, se trouve dans la volonté ; et celle-ci consiste en une certaine rectitude de la volonté, par laquelle l'intellect est appliqué droitement et conserve le discernement et l'estimation des choix. C'est par cela que les biens sont appréciés par l'intellect et que les maux sont insipides ; au contraire, par la perversité de la volonté, il s'ensuit que les maux sont appréciés par l'intellect et les biens sont insipides »[2].

Ainsi, la prudence consiste en une certaine rectitude de la volonté. Cette précision n'est pas négligeable dans la conception d'Olivi car, puisque la volonté est absolument libre et indéterminée, cela signifie que cette rectitude peut être désordonnée.

---

[1] « Si autem quaeras in quo secundum praedicta differat recta conscientia a prudentia fidei seu a prudentia fide et caritate regulata : potest dici quod differunt ratione ; quia prudentia dicitur, in quantum discrete dirigit ad agenda, conscientia vero dicitur, in quantum per credulitatem tentionis seu obligationis stimulat ad agenda aut de actis sive neglectis remordet ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXXII, p. 176.

[2] « Principalissima pars prudentiae, secundum quod dicit virtutem laude et praemio dignam, est in voluntate ; et illud est quaedam rectitudo voluntatis, per quam intellectus recte applicatur et tenetur in discernendis et aestimandis eligibilibus. Et per hanc fit quod intellectui bona sapiant et mala desipiant ; sicut econtra per perversitatem voluntatis fit quod intellectui mala sapiunt et bona desipiunt ». P. J. Olivi, *Quaestiones de virtutibus*, q. IV, p. 231.

En conclusion de cette partie, nous pouvons affirmer qu'Olivi préfère à la notion de syndérèse, le concept de rectitude, qui apparaît régulièrement au travers de son œuvre. La rectitude fournit en effet un plus grand espace de liberté à l'homme qui est incité, mais non contraint au bien. Serait-ce dire que nous avons ainsi trouvé une norme permettant de fonder la morale ? Cela ne semble pas le cas, puisque la question est simplement repoussée. En effet, si l'homme est incité au bien par la rectitude, c'est qu'il possède déjà une connaissance de ce qui est juste. Ceci dit, si nous ne sommes toujours pas parvenus à découvrir ce qui fonde une norme éthique en l'homme, nous avons cependant montré que cette norme provient *in fine* de Dieu. Olivi s'accorde par conséquent avec Thomas d'Aquin pour affirmer que deux mesures doivent être présentes en l'homme, à savoir une norme morale absolue qui correspond au vouloir divin et une norme délibérative dont le fondement en l'homme reste encore à trouver.

IV. Le goût spirituel

Revenons sur l'idée de « connaissance naturelle ou de lumière des préceptes moraux » qu'Olivi évoquait à la question LXXXII de la Summa. Alors qu'il tente de définir en quoi consiste le libre arbitre de l'homme, Olivi revient sur les propos d'Aristote dans *l'Ethique* à Nicomaque[1]. Le Stagirite y pose la question de la responsabilité des actes irrationnels, tels que ceux posés par l'homme ivre ou en colère. Aristote affirme alors que tout homme pervers, « quel qu'il soit, ignore ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir », du fait qu'il n'use pas de sa raison lors de la délibération. Cependant, Aristote affirme que l'ivrogne est condamnable pour ses actes délictueux, puisque ce dernier agit selon une inconscience particulière dont il est responsable[2]. En effet, sa raison lui dictait de ne pas s'enivrer ou de ne pas se laisser aller à la colère.

Olivi en déduit que la position d'Aristote implique que tout consentement au mal est précédé d'une erreur de jugement. Or, affirmer cette position revient à prétendre que la raison,

[1] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 3, 1110 b 28 et suiv.

[2] « Et hoc ipsum videtur expresse dicere Aristoteles, III Ethicorum, quando ait quod "ignorat omnis malus quae oportet operari et a quibus fugiendum" ; videtur enim ibi velle quod propter aliquam corruptionem concupiscentiae vel habitus veram bonitatem operandorum ignoret, sicut et ebrii propter passionem ebrietatis ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 311. Sur la question de la responsabilité de l'ivrogne, cf. Marmursztejn E., *L'autorité des maîtres, scolastique, normes et société au XIIIè siècle*, Paris, Belles Lettres, 2007, p. 233-244.

si elle est droite, n'admet qu'une seule option, ce qui s'oppose à une conception de la liberté en tant que libre choix entre les opposés[1] :

> « En tout ceci, il [Aristote] semble vouloir qu'une estimation fausse et qu'une certaine passion ou préférence altérée précède tout consentement et tout choix pour le mal ; mais si cela est vrai, alors en présence d'une telle préférence ou d'un tel jugement, ou d'une certaine préférence qui ne préexiste pas pour l'opposé, nous ne pourrions aucunement choisir ou vouloir par décision ce qui nous plaît selon un autre mode par cette précédente préférence. Or, ceci revient à supprimer la liberté aux opposés »[2].

Olivi ne peut défendre un telle position qui va à l'encontre des condamnations de Tempier et qu'il qualifie lui-même d'hérétique. En effet, supprimer la liberté aux opposés revient à nier les révélations faites sur le péché de Lucifer et d'Adam. En effet, si nous suivons le raisonnement d'Aristote et des théologiens qui adoptent la même position, Lucifer et Adam auraient ainsi péché par ignorance et par erreur de jugement, non par orgueil comme le révèle les Ecritures[3]. C'est pourquoi Olivi opère alors une distinction qui semble répondre à la question de la fondation de la norme éthique. Le Franciscain affirme que l'esprit peut percevoir ce qui est vertueux et ce qui est vicieux de deux manières ; la première voie qui permet de saisir ce qu'est le bien, est offerte par la raison discursive ou par la foi :

---

[1] Olivi montre également que la position est impossible à tenir sans affaiblir fortement la liberté de volonté, puisque à chaque fois que l'homme juge avec raison qu'une chose est mauvaise selon la justice divine, mais désirable pour les sens, il ne pourrait jamais s'opposer à la justice : « Hoc etiam dictum multum enervat libertatem voluntatis, quia tunc, quandocunque veraciter iudicabo hoc secundum Deum et iustitiam esse malum, secundum tamen sensum esse delectabile : nunquam potero ire in illud contra ordinem iustitiae ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 360-361.

[2] « In omnibus his videtur velle quod omnem malum consensum et electionem praecedat falsa aestimatio et aliqua passio seu complacentia corrupta; sed si haec sunt vera, tunc stante tali complacentia vel aestimatione vel non praeexistente aliqua complacentia ad oppositum nullo modo poterimus contrarium eius quod nobis per illam praecedentem complacentiam placet aliquo modo eligere aut ex consensu velle ; sed hoc est tollere libertatem ad opposita ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 312.

[3] « Si autem Aristoteles in verbis allegatis et consimilibus vult quod ignorantia et falsa aestimatio semper praecedat malitiam peccati, sicut et quidam eius sequaces etiam in theologicis videntur velle : hoc quidem est simpliciter haereticum. Sequeretur enim ex hoc quod primum peccatum angelorum et Adae praecessisset aliqua falsa aestimatio, et ita quod absque peccato habuissent eam et quod ignorantia seu error fuisset causa primi peccati eorum ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 360. Cette position s'oppose également à la conception d'Augustin qui avait affirmé au *Livre de la Genèse*, chapitre 10 et 11 qu'Adam avait vécu au Paradis sans passions. Par conséquent, le choix du mal ne peut être dû à la passion, mais est causée par la volonté libre, qui dans le paradis semble avoir existé complètement détaché des désirs et des pulsions. Nous pourrions ainsi parler dans ce cas d'une « acrasie lucide ».

> « Il faut donc savoir que l'esprit peut percevoir la vérité du bien et du mal des vertus et des vices de deux manières, l'une étant par le raisonnement de l'intellect ou par la croyance de la foi. Et par ce mode, je ne doute pas qu'avant, pendant et après le vice, il peut percevoir le mal de ce qui est fait et le bien des vertus desquelles il se détourne »[1].

Il est étonnant qu'Olivi place la raison et la foi sur le même plan. Nous pouvons premièrement expliquer ce choix en considérant que ces deux voies convergent dans la possibilité d'apporter des arguments, qu'ils soient rationnels ou d'autorités, qui servent à démontrer la vérité de ce qu'ils considèrent comme bon ou mauvais. En effet, nous verrons que le second mode, en comparaison, est plus intuitif. Deuxièmement, la raison comme la foi, quoiqu'elles soient des principes internes à l'homme, se réfèrent in fine à une entité extérieure pour juger de la valeur des actes accomplis. En effet, la raison comme la foi s'accordent pour dire que Dieu est le principe et la norme de tout bien. Troisièmement et par voie de conséquence, l'esprit sait toujours distinguer selon ce mode de l'intellect et de la foi ce qui est bien de ce qui ne l'est pas. Ainsi, même le vicieux ante vitium et cum vitio et post vitium peut saisir qu'il agit mal et qu'il se détourne de la justice.

A contrario, le second mode se réfère à un sentiment interne qu'est celui du goût et du sens spirituel. Il semble que l'homme soit capable de sa propre nature d'apprécier ce qui est bon ou non. Si nous nous référons ici au verbe sapere qui signifie tant goûter, qu'être capable de juger correctement une chose, – voire de fournir une juste valeur aux choses, comme nous le verrons dans l'analyse de la morale économique –, c'est qu'Olivi joue de même sur ces occurrences. Rappelons en effet que lorsqu'il affirme que le rôle de la loi consiste à stimuler l'intellect pratique à juger de la droiture des préceptes d'actions, il utilise le verbe *saporare*.

Dans la question LVII de la *Summa* qui traite de la liberté humaine, il argumente de la même manière en montrant que l'homme possède un certain goût pour le bien :

[1] « Sciendum igitur quod mens duplici modo potest percipere veritatem bonitatis et malitiae virtutum et vitiorum, uno modo per intellectum ratiocinantem seu per fidem credentem. Et hoc modo non dubito quin ante vitium et cum vitio et post vitium possit percipere malitiam eorum quae agit et bonitatem virtutum a quibus se avertit ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 361.

« D'une autre manière, il peut percevoir [le mal des actions commises] par le mode du goût et du toucher, de sorte qu'il sent et goûte une certaine douceur intellectuelle dans ces biens et une insipidité très aigre et horrible dans les vices. Or, soit ce mode de perception se trouve dans l'intellect, soit il se trouve dans l'affect. Cependant, il ne peut jamais se trouver dans l'esprit si ce n'est en aimant la vertu et en détestant le vice, et il ne le peut pas de manière parfaite, si ce n'est en aimant ou détestant parfaitement. Donc, l'esprit qui est porté avec beaucoup d'amour à des actes vicieux sent une certaine saveur en eux, une saveur altérée à laquelle est associée une certaine estimation altérée de cette saveur, si toutefois cette estimation diffère de celle-ci. De ceci donc, il s'ensuit et résulte de nombreux affects pervertis »[1].

Ainsi, Olivi revient sur l'analogie du toucher qu'il avait précédemment établi dans sa théorie de la connaissance en définissant comment la personne se perçoit elle-même de manière immédiate (quasi tactualis) comme une entité libre. L'immédiateté et l'intériorité de la perception qui fondent la vérité de cette dernière sont à nouveau mises en avant. Toutefois, le mode du goût et du toucher auquel Olivi fait maintenant référence correspond aux sens spirituels. Quoiqu'il ne détermine pas si ce goût pour le bien est établi dans l'intellect ou dans l'affect, Olivi affirme que l'homme sent en lui-même que le bien possède un certain agrément, une douceur intellectuelle, qui le rend le plus désirable, au contraire du vice qui paraît horriblement insipide.

Il faut remonter à Origène pour trouver les sources de cette notion de goût spirituel, mais ce sont les Victorins qui semblent avoir donné leur lettre de noblesse à cette notion[2]. En effet, Hugues de Saint-Victor propose une analogie portant sur les sens afin de décrire quelles sont les différentes voies d'accès à Dieu. Un texte de l'Arche permet ainsi de lier les notions de toucher et de goût. En effet, selon lui, l'homme cherche d'abord Dieu par désir, le trouve par

[1] « Alio modo potest ea percipere per modum gustus et sensus, ita quod sentit et gustat quandam intellectualem suavitatem in ipsis bonis et quandam amarissimam et horribilem insipiditatem in vitiis. Sive autem iste modus percipiendi sit in intellectu sive in affectu, nunquam tamen potest inesse menti nisi amanti virtutem et odienti vitium, nec perfecte hoc potest, nisi perfecte amet et odiat. Mens igitur quae multo amore ducitur ad actus vitiosos sentit quendam saporem in eis, qui sapor corruptus habet secum annexam quandam corruptam aestimationem illius saporis, si tamen aestimatio haec differat ab eo. Hic igitur, ut plurimum sequitur et concomitatur affectus perversos ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 361.

[2] Cf. Rahner K., « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *Revue d'ascétique et de mystique*, 13, 1932, p. 113-145.

connaissance, avant de pouvoir le toucher par le goût[1]. Les textes des Victorins traitant des sens spirituels acquerront une grande renommée et seront souvent cités, notamment par Guillaume d'Auxerre dans sa Summa aurea[2]. Nous retrouvons par suite la notion de sens spirituel chez la plupart des théologiens scolastiques. Albert le Grand attribuera ainsi le toucher et le goût spirituels à la faculté de volonté, comme le montre Pierre Adnès dans l'excellent ouvrage collectif sur Les sens spirituels : « Selon Alexandre de Halès † 1245, on donne ce nom, par analogie avec les sens corporels, non pas à des facultés, mais à diverses manières qu'a l'intelligence de saisir le même objet (Summa theologica II, Ia pars, num. 381-82, t. 2, Quaracchi, 1928, p. 460-61). C'est entre l'intelligence et la volonté qu'Albert le Grand †distribue les sens spirituels. Le toucher spirituel, ainsi que le goût, est un acte de la volonté qui expérimente la bonté de Dieu, car, à côté de la connaissance qui reçoit du dehors, il y a une connaissance expérimentale par laquelle l'homme connaît le divin en tant qu'il pâtit le divin, comme dit Denys "patiendo divina, didicit divina", et cette connaissance se fait par l'intermédiaire du goût et du toucher spirituels (In III Sent., d. 13, a. 4, éd A. Borgnet, t. 28, Paris, 1984, p. 240) »[3]. C'est ensuite Bonaventure qui donnera le développement le plus considérable à cette notion de sens spirituels, notamment au travers des Collations sur les sept do*ns de l'Esprit*[4]. Olivi qui a entendu ces Collationes à Paris au printemps 1268 a vraisemblablement subi l'influence de son maître. Cependant, la source directe auquel Olivi se réfère dans ses écrits lorsqu'il aborde cette notion n'est autre que le Pseudo-Denys l'Aréopagite. Ainsi, par exemple, Olivi inaugure son Tractatus de septem sentimentis Christi Iesu par cette citation qui affirme que le goût est le plus haut degré de l'esprit :

> « Selon la sentence de Denys, le plus grand et le plus haut degré d'élévation de l'esprit à Dieu consiste en un sens et en un goût de l'amour

[1] « Hoc est enim ad ipsum tendere, et ad ipsum pertingere, semper eum et per desiderium quaerere, et per cognitionem invenire, et per gustum tangere ». Hugues de Saint-Victor, *De arca Noe*, I, 4, 632 b, Sicard P. (éd.), Turnhout, Brepols, 2011.

[2] Cf. par exemple Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, XII, III.

[3] Canévet M., Adnès P., Yeomans W., Derville A., *Les sens spirituels*, Paris, Beauchesnes, 1993, p. 89.

[4] Cf. Bonaventure, *Breviloquium*, pars 5, c. 6 ; *Itinéraire*, c. 4, 3 ; ou encore*, Les sept dons du Saint-Esprit*, II, 18 : « Et quia timor Domini valet ad ista tria, scilicet ad impetrandam divinae sapientiae influentiam, ad introducendam divinae iustitiae rectitudinem et ad obtinendam divinae sapientiae illustrationem. […] Ieremias : *Scito et vide, quia malum et amarum est, te dereliquisse Dominum Deum tuum, et non esse timorem mei apud te.* Si non times Deum, perdidisti gratiam, perdidisti iustitiam et perdidisti veram sapientiam. *Vide* ergo, *quam malum et amarum est, te dereliquisse Dominum Deum tuum*. Ubi non est timor, ibi non est sapientia nec iustitia nec gratia. Psalmus: *Sepulcrum patens est guttur eorum, venenum aspidum sub labiis eorum, linguis suis dolose agebant, veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem; quorum os maledictione et amaritudine plenum est, contritio et infelicitas in viis eorum* etc » ; Rahner K., « La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez saint Bonaventure », *Revue d'ascétique et de mystique*, 14, 1933, p. 263-299.

expérimentales et pénétrants, par lesquels l'esprit est restauré, vivifié et rétabli en Dieu »[1].

C'est également au Pseudo-Denys qu'Olivi se rapporte lorsqu'il relève que la connaissance du divin ne peut se réaliser qu'au travers d'une perception caligineuse (*caligine*), point que Bonaventure a fortement soulignée à son heure[2]. Olivi se veut ainsi l'héritier d'une tradition, reprenant à la fois le lien et les distinctions apportés par Hugues et par Albert, qui lui fera préférer ce concept à celui de syndérèse ou de rectitude. Plusieurs textes nous permettent toutefois de préciser la conception propre d'Olivi à ce propos. Ainsi, la question LXXXVI de la *Summa* propose une distinction entre ces deux modes de connaissances que sont l'intellect et le goût :

> « Il existe deux modes de connaissance, d'opinion ou de croyance. L'un consiste en un seul et simple savoir ou spéculation, le second se réalise dans un goût expérimental et une approbation ou une réprobation affective de ce qui est pensé »[3].

Un autre passage à la quatrième question *De domina* introduit derechef une distinction concernant les sens spirituels :

> « Il faut savoir qu'il existe deux modes des affections : certaines sont électives, d'autres, presque selon le mode du toucher ou du goût, sont adhésives »[4].

La comparaison de ces extraits à la définition des deux modes d'appréhension du bien présentés à la question LVII de la *Summa* permet de saisir le rôle qu'Olivi attribue au goût spirituel : l'intellect joue un rôle spéculatif, la volonté un rôle électif et le goût un rôle d'adhésion. Cette fonction d'adhésion des sens spirituels engage ainsi l'individu à approuver ou à réprouver un objet, ce qui scelle sa responsabilité morale. Autrement dit, le goût spirituel,

---

[1] « Secundum sententiam Dionysii, summus et supremus gradus elevationis mentis in Deum est per experimentales et medullares sensus et gustus amoris, per quos mens reficitur atque vivificatur et reformatur in Deo ». P. J. Olivi, *Tractatus de septem sentimentis Christi Iesu,* Bartoli M. (éd.), *Archivum Franciscanum Historicum*, 91, 1998, p. 535.

[2] Cf. P. J. Olivi, *Summa*, q. LIV, p. 241 ; Bonaventure, *Coll. in II Hex.*, 30, 5, p. 341b.

[3] « Duplex est modus sciendi vel cogitandi vel opinandi sive credendi. Unus est per solam simplicem notitiam vel speculationem, secundus est cum experimentali gustu et cum affectuali approbatione vel reprobatione eius quod cogitatur ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXXVI, p. 193.

[4] « Sciendum quod uest modus affectionum : quaedam enim sunt electivae ; quaedam vero quasi per modum tactus vel gustus adhaesivae ». P. J. Olivi, Quaestiones quatuor de domina, Pacetti D. (éd), Quaracchi, S. Bonaventurae, 1954, p. 84.

en tant qu'il permet à l'homme d'*apprécier* la valeur du bien, joue un rôle aussi important que l'intellect ou même que la volonté, bien qu'il revienne en définitif à cette dernière de choisir. D'ailleurs, Olivi affirme dans ses *Questions sur la trinité* que ces modes ne s'opposent pas, le goût spirituel apportant un complément à la vérité de la foi et de la raison :

> « A ces questions, l'évidence de témoignages solennels et illustres nous pousse et nous entraîne à une vérité ineffable que nous tenons fermement par la foi, et qui, pour être contemplée, requiert l'illumination de l'intelligence de la raison naturelle. Mais la similitude représentative ou spéculative des créatures nous conduit de manière exemplaire. Or, l'expérience spirituelle du goût le sent de manière intime et en cela seulement elle est le complément de la foi et de l'intelligence de sa vérité »[1].

Cependant, il faut relever que l'esprit peut parfois se tromper dans son estimation et trouver un certain intérêt aux vices, autrement dit un goût pour le mal, ce qui explique la possibilité de pécher et permet de conserver l'entier de la liberté humaine qui doit être capable aux opposés. Ainsi, Olivi prend pour exemple les damnés qui ne peuvent se tourner vers Dieu, tant leur saveur est altérée[2]. Si cette saveur altérée semble provenir d'une fausse estimation, il importe de saisir correctement en quoi celle-ci consiste. Elle ne peut être une erreur de jugement de l'intellect, sinon nous retournerions ainsi à la position d'Aristote qui a été réfutée[3]. La critique des philosophes à ce sujet est explicite dans le De perlegendis, quand Olivi commente l'Epître aux Romains I, 28 :

> « Comme [l'Apôtre] le dit, [les philosophes] ont en effet changé le culte de la majesté divine en culte d'une image créée, le culte de la vérité éternelle en culte d'une idole trompeuse, et le culte ou le goût de la bonté éternelle "en inclination réprouvée" pour tout mal »[4].

---

[1] « Ad quaestionis huius veritatem ineffabilem, quam solida fide tenemus, movet nos et excitat evidentia sollemnis et celebris testificationis, ad quam contemplandam illustrat intelligentia rationis naturalis. Manuducit vero exemplariter creaturae similitudo repraesentativa seu speculativa. Sentit autem eam intime experientia spiritualis degustationis et in hac sola est complementum fidei et intelligentia veritatis istius ». P. J Olivi, *Quaestio de trinitate*, p. 160.

[2] Cf. P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 392. Le cas d'un avare est également présenté à la q. LXXXVI, p. 193.

[3] « Distinctio autem horum duorum modorum Aristotelem latuisse videtur ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 361.

[4] « Nam, sicut dicit, mutaverunt cultum divinae majestatis in cultum creatae imaginationis et cultum aeternae veritatis in cultum mendosi idoli et cultum seu gustum aeternae bonitatis in sensum reprobum omnis mali ». P. J. Olivi, De perlegendis, p. 436-437.

Par conséquent, contrairement à ce qu'affirme les philosophes, cette estimation est l'œuvre de la volonté. Nous avions en effet montré dans le premier chapitre de ce travail que la volonté, si elle est considérée comme une faculté pleinement active, possède une certaine puissance délibérative. Ainsi, Aristote en considération que le choix du mal ne provient que du défaut de l'intellect, était amené à nier une part de la liberté humaine, ce qui est insensé pour Olivi. Si la raison et la foi peuvent certes soutenir la compréhension et la réalisation du bien, c'est à la volonté, qui trouve sa norme dans le goût spirituel, qu'il revient d'opter pour le bien. Autrement dit, la possibilité de juger de la valeur d'une action n'existe dans l'intellect que grâce à la présence du goût intime comme l'affirme clairement Olivi dans la question De novissimis lorsqu'il prétend que la contemplation de Dieu est impossible en cette vie du fait de sa nature transcendante :

> « Par rapport à l'objet vertueux de ses bontés et de ses douceurs, aucun acte de compréhension n'est parfait s'il ne sent et ne goûte la bonté et la douceur de celui-ci et la saveur de sa sainteté ; mais ce sens ou ce goût ne peut se trouver dans l'intellect si ce n'est pas l'impression même de l'affect, qui opte et incline à son objet, comme cela a été montré ailleurs »[1].

Il apparaît ainsi que la réponse qu'Olivi fournit à la question du principe fondamental de la conduite morale repose principalement sur la notion de goût spirituel, qui de par son intériorité et son immédiateté, fournit à l'homme la possibilité d'accéder à la vérité et aux biens des vertus, sans pour autant y être contraint. Ce goût spirituel correspond ainsi aux points que nous avions relevés plus haut lorsqu'il s'agissait de saisir les différentes occurrences de la loi comme disposition de l'esprit : il est un principe interne propre à l'âme, il est une incitation non contraignante et il fournit à la rectitude le sens du bien. Il correspond de plus à cet instinct caché pour le bien qu'Olivi avait évoqué dans sa présentation de la conscience morale. Nous pouvons trouver une confirmation de notre propos dans les arguments fournis à la question III, *De Deo cognoscendo*. Olivi y affirme que l'homme peut parvenir à une évidence de l'existence de Dieu et parmi les raisons invoquées, nous en relevons deux qui semblent se corréler, à savoir un certain instinct naturel de la conscience et le goût spirituel :

[1] « Respectu obiecti virtuosi bonitatis ac dulcedinis eius nullus actus intelligendi est perfectus nisi sentiat et gustet bonitatem et suavitatem ipsius et saporem sanctitatis eius. Iste autem sensus vel gustus non potest esse intellectui nisi per impressionem affectus ipsum coaptantis et inclinantis ad suum obiectum, sicut alibi est probatum ». P. J. Olivi, Quaestiones de novisimmis, q. I, p. 100.

« Ceci [à savoir que l'évidence de Dieu peut s'acquérir par des arguments de raison ou de foi] est spécialement proclamé par un instinct interne de la conscience. L'âme est en effet consciente […] de son néant, de sa passivité, de son défaut et de son indigence. […] Et c'est pourquoi, lorsqu'elle entend ou qu'elle conçoit par elle-même la grandeur de l'être suprême, ainsi que sa plus haute justice, son pouvoir et sa bonté, elle se trouve ébranlée par un certain instinct naturel de crainte, tant de révérence que de peine, […] et elle est affectée par un amour naturel. […]

Ceci est proclamé plus spécialement par ce goût spirituel de l'expérience. L'âme sainte sent en effet dans sa contemplation du bien suprême, par désir et par amour que de manière ineffable, elle s'élève, se dilate, s'affermit, qu'elle est illuminée, charmée, rectifiée ou bonifiée, vérifiée ou remplie de la vérité par zèle et par amour, qu'elle se renouvelle et se parfait de façon ineffable et ce, à tel point qu'elle sent et discerne de manière la plus certaine qu'aucun autre mode d'élévation semblable ni qu'aucune perfection de ce genre ne peut être reçue d'une autre objet, ni d'une autre réalité. Bien plus, elle voit par une expérience interne qu'elle le saisit immédiatement par une aversion du bien suprême et par sa conversion vers les autres biens contraires aux fondements précités. En effet, toute entière elle est abaissée non seulement du fait de la hauteur de l'union et de la contemplation du bien suprême, mais également du fait de sa dignité naturelle et aussitôt elle est fortement contrainte, affaiblie, divisée et écartelée, difformée, falsifiée et enténébrée et aussitôt elle est agitée et molestée par les perturbations des passions infinies, des sollicitations et des désirs. De là, dans l'aversion du bien suprême, elle est aussitôt épuisée et comme anéantie. […]

En effet, toute âme, qu'importe sa perversité, se sent très naturellement et très intimement désirer la béatitude suprême et le bien suprême, et elle ne ressent pas ce désir présent en elle du fait de la corruption de sa nature, mais plutôt à partir de sa perfection naturelle »[1].

[1] « Clamat hoc etiam specialiter internus instinctus conscientiae. Est enim mens sibi conscia […] suae nihilitatis, passibilitatis et defectibilitatis et indigentiae. […] Et ideo, cum audit vel per se concipit altitudinem summi entis summamque eius iustitiam et potestatem et bonitatem, quodam naturali instinctu timore tam reverentiae quam poenae concutitur […] et quodam naturali amore eius afficitur. […] Clamat etiam hoc specialius gustus

L'appréhension de Dieu peut ainsi s'établir pour tout homme selon Olivi par le fait que la conscience peut, en se retournant sur elle-même, éprouver un instinct naturel qui lui fait tant aimer Dieu que ressentir de la crainte par rapport à ses actes. Plus spécialement, tout âme, en revenant sur les maux qu'entraînent l'aversion de Dieu, peut saisir par goût spirituel qu'elle doit chercher *a contrario* une conversion vers le bien suprême qu'Il représente. Par conséquent, il semble que pour Olivi, le goût spirituel soit cet instinct naturel de la conscience et qu'aidé par les vérités de la foi et de la raison, il est la source de la connaissance naturelle des préceptes moraux.

V. Inspiratio et conspiratio

Au sein de notre enquête sur le fondement de la morale, il convient de remarquer que le rapport à autrui est une préoccupation importante pour Olivi. Particulièrement, la notion d'amitié est très souvent abordée au sein de sa production écrite, notamment dans la question LVII de la Summa[1]. C'est elle est effet qui illustre le modèle par excellence des rapports entre les individus libres, raison pour laquelle elle est souvent liée au terme societas. L'amitié semble ainsi être le modèle de tout rapport que ceux-ci s'établissent au sein de la famille, d'un ordre religieux, de la société ou même dans la relation à Dieu. En effet, lorsqu'Olivi entreprend d'expliquer ce qu'est le vœu évangélique, il ne le définit pas autrement que par ce rapport :

> « [Le vœu] ne dit pas autre chose qu'un lien d'amitié et de société singulière entre l'âme et Dieu »[2].

---

experientiae spiritualis. Sentit enim mens sancta in summi boni contemplatione, desiderio et amore se modo ineffabili elevari, dilatari, roborari, illustrari, delectari, rectificari seu bonificari, verificari seu veritatis zelo et amore repleri et se modo ineffabili refici et perfici, et in tantum quod certissime sentit et discernit quod nullo modo talem elevationem nec tales perfectiones posset accipere de aliquo alio obiecto nec in aliquo alio, quin potius experientia interna videt quod ex aversione sui a summo bono et conversione sui ad alia bona contraria praedictarum conditionum immediate assumit. Statim enim tota inferioratur non solum ab altitudine unionis et contemplationis summi boni, sed etiam a naturali dignitate sua statimque summe coarctatur, debilitatur, distrahitur et divaricatur, depravatur et falsificatur et obtenebratur et statim turbatione infinitarum passionum et sollicitudinum et desideriorum agitatur et molestatur. Unde in aversione a summo bono statim tota exinanescit et quasi annihilatur. […] Omnis enim mens, quantumcunque perversa, sentit se naturalissime et intimissime desiderare summam beatitudinem et summum bonum, nec hoc desiderium sentit sibi inesse ex corruptione suae naturae, sed potius ex naturali perfectione sua ». P. J. Olivi, Summa, Appendix, III, p. 544-545.

[1] Kaye S.-M. aborde cette question de l'amitié dans son article « Why the Liberty of Indifference is worth wanting ». Toutefois, cette question de l'amitié chez Olivi mériterait une étude approfondie. Cf. P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 319-320.

[2] « Non dicit aliud quam vinculum singularis amicitie et societatis inter animam et Deum », P. J. Olivi, QPE XIV, Bartoli M. (éd.), *Quaestiones de Romano Pontifico*, Grottaferrata, S. Bonaventurae, 2002, p. 88.

Il est toutefois plus remarquable de trouver ce rapport d'amitié au sein de sa réflexion gnoséologique portant sur les différents modes de connaissance. Ainsi, à la question LXXVI de la Summa, après avoir montré que l'esprit possède la capacité de se penser lui-même en tant que sujet libre et volontaire, Olivi affirme que tout un chacun ressent également par une sorte d'inspiration commune (conspiratio) que l'âme d'autrui est identique à la sienne :

> « Je sais que mon âme existe et qu'elle est principe et sujet des actes précités. Mais je sais cela à propos des âmes des autres hommes en partie en le recueillant par l'intermédiaire des sens, en partie par l'inspiration interne de mon souffle. Par les sens en effet, je remarque que les autres corps possèdent les fonctions de vie, de mouvement et de sensation, et à partir de là, mon âme par une sorte de forte inspiration commune estime et pour ainsi dire ressent que les autres hommes possèdent une âme qui lui est semblable »[1].

Ainsi, si les sens permettent à un individu de saisir que les autres hommes sont aussi doués de vie, de mouvement et de sensation, il semble qu'une sorte d'intuition lui permette également de déduire que les autres sont aussi des sujets libres et conscients. Jouant sur le vocabulaire du souffle et de l'esprit, Olivi semble décrire un concept qu'il ne peut encore nommer, mais qui semble être celui de la sympathie. Si nous considérons en effet la définition de la sympathie, celle-ci signifie tant qu'une concordance de certaines choses entre elles, définition tirée de la physique qui se retrouve dès l'Antiquité, qu'une intersubjectivité ou une attraction naturelle à l'égard d'autrui, sens qui apparaît dès le XVIIIème siècle[2]. Ces deux sens recouvrent ainsi à la fois l'idée que tout individu possède une âme de nature similaire aux autres hommes et la notion d'amor socialis, à savoir un attachement naturel à l'égard de ses congénères. Ainsi, il semble qu'il s'agisse de cette notion dont Olivi parle ici. Celle-ci sera utilisée également à la question LVII de la Summa, dans un contexte différent puisque

[1] « Scio de mea quod est et quod praedictorum actuum est principium et subiectum. De animabus vero aliorum hominum scio hoc partim per sensus hoc colligendo, partim per internam inspirationem animi mei. Per sensus enim adverto in aliorum corporibus esse opera vitae et motus et sensus, et ex hoc animus meus per quandam fortem conspirationem aestimatet quasi sentit illos habere animum similem sibi ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXVI, p. 147.
[2] Cf. Belleguic Th., Van der Schueren E., Vervacke S. (éds.), *Les discours de la sympathie : enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, Laval, PUL, 2007 ; Schliesser E. (éd.), *Sympathy : a History*, Oxford, Oxford University Press, 2015 ; Canto-Sperber M. (dir.), « sympathie », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2014, p. 1489-1494.

l'argumentation mise en place vise à démontrer que la volonté est toujours indéterminée dans son action. Olivi affirme alors que tout homme possède la capacité de ressentir que ses pairs possèdent le même pouvoir :

> « Et parce que nous sentons par un moyen étonnant que cela [l'indétermination de la volonté] est présent dans les autres hommes comme en nous, nous nous trouvons par conséquent capables, selon les articulations des affects énoncées plus haut, d'union avec les autres hommes, mais pas avec les bêtes ou les êtres irrationnels. Or, cela provient de ce que nous préférons par-dessus tout n'importe quel homme aux bêtes, non seulement du fait de l'intellect, mais également du fait d'un certain sens interne et naturel »[1].

Ce moyen remarquable par lequel nous percevons que les autres possèdent également une volonté libre correspond à nouveau à la notion de sympathie. Cette perception de la subjectivité d'autrui implique une supériorité fondamentale de l'être humain sur l'animal. C'est parce que nous ressentons que l'autre est un sujet libre et conscient que nous préférons de manière absolue tout homme aux bêtes. Toutefois, c'est bien dans la notion d'amitié, considérée comme un rapport mutuel entre deux personnes qui s'aiment pour elle-même, qu'il faut trouver chez Olivi la source de cet échange[2].

Que faut-il conclure de cette notion d'*inspiratio* ? La réflexion que nous proposons peut paraître anachronique, mais dans un souci d'envisager toutes les solutions possibles au sein de cet essai de reconstruction de l'éthique olivienne, il convient de souligner qu'Olivi développe ici un concept nouveau et il convient d'en cerner les limites[3] : Olivi défend-t-il une morale des sentiments, telle que la définira par exemple Adam Smith ? Autrement dit, le fait de ressentir de la sympathie pour autrui et de comprendre qu'il possède une âme identique à la nôtre permet-il de fonder une éthique ? Bien que tous les éléments soient en place pour établir une telle position, il faut souligner qu'Olivi ne tire aucune conclusion de ce rapport de similitude à autrui.

---

[1] « Et quia istud quodam miro modo sentimus aliis hominibus inesse sicut et nobis, idcirco invenimus nos potentes ut secundum combinationes affectuum superius praemissas possimus aliis hominibus coniungi et non brutis seu irrationalibus. Hoc etiam est in quo potissime non solum intellectu, sed etiam quodam interno et naturali sensu praeferimus omnem hominem bestiis ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 327-328.

[2] Cf. P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 319-320.

[3] En effet, la notion de sympathie comprise au sens de correspondance physique entre les choses existe depuis le stoïcisme et connaît un regain d'intérêt au XIIIème siècle avec l'école de médecine de Salerne. Toutefois, il est tout à fait nouveau que cette notion apparaisse dans un contexte moral.

Cet aspect semble plutôt être inséré par Olivi sous forme de remarque. En effet, Olivi termine ses démonstrations par ces deux passages portant sur la sympathie, mais ne tire aucune conclusion supplémentaire. Ainsi, la seule affirmation que nous pouvons établir à partir de la notion d'*inspiratio*, est que celle-ci amène l'individu à percevoir une certaine préférence de l'homme sur l'animal. Par conséquent, bien que nous voyions que le rapport à autrui est important au sein de la réflexion éthique d'Olivi, nous ne pouvons pas conclure qu'il existe dans la notion de *conspiratio* une possibilité de fonder une norme morale.

Par conséquent, il convient de noter que, quoique Dieu en tant que bien en soi reflète (relucere) en l'homme une loi normative, rien ne peut pour autant contraindre l'homme à agir selon la justice. Olivi tente ainsi une simplification des diverses solutions envisagées à son époque. Il évacue ainsi la notion de syndérèse qui semble pourtant être la solution alors préférée. Subsiste ainsi la prudence, qui n'est que le jugement de l'intellect pratique ; la rectitude, qui est seulement une incitation au bien, mais non sa norme ; et le goût spirituel, qui peut toutefois être corrompu. Autrement dit, aucune des solutions que nous avons abordées ne contraint l'homme à agir de manière nécessaire selon la loi de Dieu. Tout un chacun n'est soumis à suivre cette loi normative pourtant présente en l'homme, que dans la mesure où sa volonté le décide.

La question XL du Traité des démons synthétise cette position olivienne et démontre qu'aucune créature, du fait de la nature de ses facultés, ne peut posséder avec certitude une norme qui lui permette d'être « essentiellement incapable de l'erreur ou du péché »[1] :

> « Pour juger de la cause ou de la raison de cette impossibilité [à savoir, pour Dieu de créer des puissances incapables de l'erreur et du péché], il faut considérer la nature de ces puissances. En effet, elles sont par essence d'une telle portée qu'elles ont pour objet tout être, tout vrai et tout bien. En outre, il est de l'essence de la volonté qu'elle soit libre et il est de l'essence de l'intellect qu'il soit librement mobile par rapport à elle. Donc si [ces puissances] étaient essentiellement indemnes de l'erreur et du péché, il serait alors nécessaire que leur ordre en disposition et en acte, par rapport à tous leurs objets, pris sous un arrangement légitime, leur soit essentiel, en sorte qu'elles auraient en elles, par essence, tout l'ordre droit qu'elles peuvent assumer par rapport à tout objet. Cela

[1] La q. XL se formule ainsi : « Primo quaeritur an Deus possit facere aliquam potentiam intellectivam aut liberam essentialiter inerrabilem et impeccabilem ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XL, p. 2-3.

revient à dire que toute vertu leur serait essentielle, ce qui est impossible et plein de contradictions »[1].

Ainsi, Olivi s'oppose à Aristote et à Thomas d'Aquin qui considèrent que l'intellect est la faculté souveraine en l'homme. Selon le Franciscain, l'intellect possède son mouvement du fait de la liberté de la volonté. Mais, si nous analysons ces facultés, et particulièrement la volonté, nous constatons que celles-ci peuvent considérer n'importe quel objet. L'homme ne possède ainsi aucune norme qui l'obligerait à agir en un certain sens, car toutes ses facultés sont totalement libres. Affirmer l'inverse reviendrait à nier l'expérience, la liberté humaine, le mérite et la nécessité de la grâce[2].

C. « Parce que cela m'a plu »

I. Une volonté qui délibère sur les fins

Quoique Dieu soit considéré comme la norme objective du bien, aucune solution philosophique n'est retenue par Olivi pour apporter une réponse à la question du fondement de la norme morale en l'homme. Ainsi, ni la syndérèse, ni la rectitude, ni l'inspiratio ne sont des solutions convenables puisque toutes semblent trop contraignantes. Seul le goût spirituel semble emporter la faveur d'Olivi, mais, même en ce cas, le Franciscain prend soin de montrer qu'elle n'est aucunement contraignante. La nature même de nos facultés montre qu'il est impossible qu'une norme morale parfaite existe en l'homme, à tel point que Dieu lui-même ne pourrait créer un être impeccable[3]. Il convient par conséquent, au vu de ces considérations, de revenir sur notre analyse de la volonté.

Dans le chapitre sur la rectitude, nous avons suggéré que, pour Olivi, la volonté est la source de toutes les vertus, l'intellect étant seulement stimulé en un second temps à reconnaître

[1] « Ad iudicandam autem huius impossibilitatis causam vel rationem attendenda est natura potentiarum istarum. Nam essentialiter sunt tanti ambitus quod omne ens et omne verum et bonum habent pro obiecto. Rursus, de essentia voluntatis est quod sit libera, et de essentia intellectus est quod sit libere mobilis ab illa. Si igitur essent essentialiter inerrabiles et impeccabiles, tunc oporteret quod habitualis et actualis ordo earum ad omnia sua obiecta sub debito ordine sumptus inesset eis essentialis, ita quod omnem rectum ordinem quem respectu cuiuscunque obiecti possunt suscipere essentialiter in se haberent. Hoc autem est idem quod dicere omnem virtutem eis esse essentialem ; quod est impossibile et plenum contradictione ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XL, trad. Boureau A., p. 4-7.

[2] Olivi fournit sept arguments précis à l'encontre de cette position. Cf. P. J. Olivi, *Summa,* q. XL, p. 10-15.

[3] « Respondeo quod impossibile est aliquam praedictarum potentiarum fieri essentialiter inerrabilem et impeccabilem ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XL, p. 4-5.

la droiture des préceptes[1]. Cette interprétation est confirmée par un passage des *Quaestiones de virtutibus* :

> « La partie la plus formelle et principale de toute vertu réside dans la volonté et elle ne réside dans les autres [facultés] que de manière participative, dans la mesure où les autres parties de la vertu sont attachées et subordonnées à celle qui est dans la volonté, de sorte que sans cet ordre, il n'aurait aucune raison de vertus ou de vertueux »[2].

La vertu trouve ainsi son siège dans la volonté, à l'encontre de ce que propose Aristote et Thomas d'Aquin à sa suite. Elle ne consiste donc pas en un raisonnement de l'intellect pratique, mais dans un assentiment et une adhésion issus de la volonté[3]. La question LVII de la *Summa* traitant de la liberté fournit de nombreux exemples allant en ce sens. En effet, sans la

---

[1] L'idée d'une volonté qui serait, en tant que puissance délibérative, source de toutes les vertus se retrouve également chez Gauthier de Burges. Nous trouvons en effet clairement explicité chez le philosophe belge, le fait que la relation qui se tisse entre la volonté et la raison dans l'acte cognitif se retrouve aussi dans le domaine de l'éthique : « Dic quod quia virtutes et potentiae mutuo se juvant in actibus suis – ratio repraesentet voluntati objectum suum et dirigit ipsam ad agendum, voluntas etiam movet rationem ut inquirat de medio vel honesto et hujusmodi ; ideo una denominat aliam, ut dicatur voluntas rationalis et ratio potestas ad opposita – sic etiam est in virtutibus. Quia igitur ad omnem virtutem moralem praeexigitur electio medii vel alicujus quod est ad finem intentum necessarium et electio est actus voluntatis, omnis virtus est habitus electivus denominative dictus ; et quia etiam in omni virtute est ordo et regimen rationis, etiam in definitione virtutis ponitur ratio determinata in quid ratione. Potest ergo dici quod omnis virtus est in voluntate et etiam in ratione per causam, sed non ut in subjecto ». Gauthier de Bruges, *Quaestiones disputatae*, q. III, ad. 3, p. 32. Nous trouvons également le même argument chez Pierre de Falco, cité in Lottin O., « Le libre arbitre au lendemain de la condamnation de 1277 », p. 220, lorsque celui-ci veut prouver que la liberté est une faculté libre : « *Arguo sic : illa potentia que de se est principale principium meritorum est de se, non ab alio, libera ; voluntas autem est principale principium meritorum, et comparo eam ad terrenas potentias, non ad divinam gratiam que simpliciter est principale principium ; ergo voluntas de se non ab alio est potentia libera* ».

[2] « Quod formalissima et principalissima pars omnis virtutis sit in voluntate, in reliquis vero non sit nisi participative et quoad aliquas partes virtutis subnexas et subordinatas ei quod est in voluntate, ita quod sine isto ordine nihil haberent de ratione virtutis aut virtuosi ». P. J. Olivi, *Quaestiones de virtutibus*, q. IV, p. 224.

[3] « Nullus enim est virtuose castus, nisi plene consentiat et pleno consensu ac firmo proposito amet et teneat castitatem ; et quicumque habet eam in pleno consensu, eo ipso dicitur castus. Et idem est de liberalitate et de iustitia, et sic de aliis. Unde nec quisquam dicitur vel est fidelis, nisi per plenum et firmum consensum voluntatis in fide persistat ; nec est virtualiter prudens ac sapiens, nisi ex firmo consensu voluntatis adhaereat his que ratio dictat », *De subjecto virtutum*, in *Quaestiones de incarnatione et redemptione*, q. IV, p. 226. Cf. Lottin O., « La connexion des vertus chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs », *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècle*, 3, 1949, p. 197-252 ; Id., « La connexion des vertus morales acquises de saint Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot », *ibid*., 4, 1954, p. 551-663 ; McCord Adams M., « Scotus and Ockham on the Connection of the Virtues », Honnefelder L., Wood R., Dreyer M. (éds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden, Brill, 1996, p. 499-522.

volonté, il n'y aurait plus ni mérite, ni justice, ni lois qu'elles soient divines ou humaines, ni même de société ou de relation avec Dieu qui soient possibles :

> « [Nier la liberté de volonté] détruit en effet le bien de toute vertu, de toute loi, qu'elle soit divine ou humaine, de toute amitié et société tant entre les hommes qu'avec Dieu. Il détruit le bien de toute vertu, puisque là où il n'y a pas de raison de mérite ou de démérite, de louange ou de blâme, de justice ou d'injustice, il ne peut y avoir profondément de raison de vertu »[1].

Ainsi, seule la volonté fournit les conditions de possibilité pour l'existence des vertus, puisqu'elle seule permet d'y adhérer et d'y consentir[2]. Toutefois, la volonté n'est que la cause efficiente des vertus, mais non une cause nécessaire. L'acquisition de ces vertus dépend des choix de la volonté qui est totalement indéterminée et qui ne se réfère pour délibérer à aucune norme si ce n'est à elle-même. Olivi recourt à l'expérience pour le prouver ; dès que nous demandons à quelqu'un pourquoi il a préféré telle chose à telle autre, la réponse est toujours identique : « parce qu'elle me semblait meilleure » :

> « De même toute préférence consiste à donner la cause par laquelle ceci est préféré à cela ; la chose est évidente si on considère l'assentiment commun de tous ; en effet, à ceux qui recherchent "pourquoi tu as choisi ou tu as voulu cela", tous répondent universellement une de ces deux réponses : "parce que cela m'a semblé meilleur", ou "parce que cela m'a plu" »[3].

Afin de saisir en quoi consiste cette préférence, il faut comprendre que lorsqu'un individu affirme qu'il considère une chose comme étant meilleure, cette élection ne provient

[1] « [Negare libertatem voluntatis] exterminat enim bonum omnis virtutis et omnis legis, sive divinae sive humanae, et omnis amicitiae et societatis et quantum ad homines et quantum ad Deum. Exterminat quidem bonum omnis virtutis, quia ubi nulla est ratio meriti et demeriti, laudis et vituperii, iusti et iniusti, nulla penitus potest esse ratio virtutis ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 335.

[2] Il convient de noter qu'Olivi ne semble pas reprendre la distinction établie depuis 1220 entre vertus infuses et vertus acquises, comme le souligne S. Piron dans *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien*, p. 48. En effet, selon Olivi, même les dispositions des vertus séminales doivent trouver leurs sources dans une capacité antérieure afin d'être acquise en acte. Cf. P. J. Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione, App. ad quaest.* II, p. 172.

[3] « Item, omnis praeelectionis est dare causam quare hoc potius praeeligat quam alia ; quod patet ex communi omnium assensu, quaerentibus enim "quare hoc elegisti vel voluisti" omnes universaliter respondent alterum horum duorum : aut scilicet, "quia mihi melius videbatur" aut "quia mihi placuit" ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 311.

pas de l'intellect. C'est pour cette raison qu'Olivi précise « parce qu'elle m'a plu » (quia mihi placuit). Si l'intellect peut proposer la voie qui lui semble être la plus cohérente, seule la volonté entre en jeu au moment de la délibération, comme il le précise ensuite :

> « Il faut dire que par cette réponse que nous avons le plus tendance à exprimer, à savoir "parce que cela m'a plu", seule la volonté est en cause »[1].

La même pensée se trouve au début du Traité des Contrats, lorsqu'Olivi explique que la valeur d'un objet peut se mesurer de trois manières. En plus de la qualité ou de la rareté propre de l'objet, la valeur peut varier en fonction du désir de l'acquéreur d'obtenir cet objet. L'exemple que donne alors Olivi lie derechef la notion de préférence ou d'estimation à celle de volonté, utilisant à nouveau la terminologie du verbe placere :

> « D'une troisième façon, la valeur des choses est mesurée selon le plus ou moins grand agrément (beneplacitum) de notre volonté à posséder de telles choses. Faire usage, au sens où on l'entend ici, signifie soumettre ou avoir quelque chose au pouvoir de sa volonté ; ce n'est donc pas une part modique de la valeur des choses utilisables qui est mesurée en fonction de l'agrément de la volonté, selon qu'elle se plaît (complacere) plus ou moins dans l'usage de telle ou telle chose, et en ayant cette chose à disposition. Selon ce critère, tel cheval est plus agréable à l'un et tel autre à l'autre et tel ornement ou joyau à l'un et tel autre à l'autre, et de cette façon, quelqu'un peut accorder un grand prix à une chose qu'un autre jugera vile, et l'estimer chère et précieuse, et inversement »[2].

Sylvain Piron a clairement démontré l'importance de cet extrait dans l'introduction de son édition du Traité des contrats, en relevant qu'Olivi opère alors un passage clef dans la

[1] « Dicendum quod per hanc responsionem, scilicet, "quia mihi placuit" ut plurimum intendimus dicere quod sola voluntas mea est in causa ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 360. Et il n'est plus nécessaire de préciser que cette volonté n'est jamais déterminée dans ces choix : « Quando autem pro responsione damus hoc, scilicet, « quia mihi videtur melius» significare intendimus quandam rationem ex melioritate obiecti sumptam inducentem quidem voluntatem, non tamen necessitantem ». Idem.

[2] « Tercio, pensatur valor rerum secundum maius vel minus beneplacitum nostre voluntatis in hiuismodi rebus habendis. Uti enim, prout hic sumitur, est rem in facultatem voluntatis assumere vel habere, et ideo non modica pars valoris rerum utibilium pensatur ex beneplacito voluntatis, sive plus vel minus complacentis in usu hiuis vel illius rei, et in habendo illam rem ad votum ; iuxta quod, unus equus est gracior uni et alius alteri, et unum ornamentum sive iocale uni, et aliud alteri, et hoc modo unus rem alteri vilem multum appreciat et reputat sibi preciosam et caram, et econverso ». P. J. Olivi, *Traité des contrats*, trad. Piron S., p. 100-101.

signification du concept de valeur, introduit par Albert le Grand dans son Commentaire de *l'Ethique à Nicomaque* pour parler des échanges de biens[1]. En effet, si Thomas d'Aquin reprend le mot dans son propre commentaire, en distinguant clairement la dignité des individus de la valeur marchande d'un bien, il n'approfondit toutefois pas sa réflexion[2]. Olivi propose en revanche une nouveauté radicale du questionnement qu'il importe de souligner, en insistant sur l'aspect social de cette valeur. Non seulement le contrat est l'accord entre deux volontés libres, mais qui plus est la complacibilitas qui détermine en partie la valeur d'un objet est intrinsèquement liée à la volonté. Or, cette préférence peut être également perçues dans le choix moral. Ainsi, lorsqu'Olivi présente les causes de l'hégémonie de la volonté à la question LVII de la Summa, il affirme que la volonté est toujours libre non seulement de choisir ses moyens, mais également ses fins :

> « Il est donc faux de d'affirmer comme certains le font que notre volonté est naturellement et nécessairement déterminée à sa fin ultime »[3].

Olivi vise sans doute ici Thomas d'Aquin pour qui la conscience semble avoir une valeur d'obligation. En effet, par adequatio ou par convenientia, la volonté doit, selon le Dominicain, se conformer à ce que la raison détermine comme le bien à suivre, comme il l'indique dans la Prima pars de la Somme de théologie :

> « On dit que la conscience atteste, oblige, incite et encore accuse, donne du remords ou qu'elle reproche. Or tout cela procède de l'application d'une certaine science ou connaissance qui est en nous, à ce que nous faisons »[4].

---

[1] Cf. Piron S., *Traité des contrats*, p. 55-58 ; cf. également Id., « Albert le Grand et le concept de valeur », Lambertini R., Sileo L. (éds.), *I Beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale,* FIDEM, 2010, p.131-156 ; Id., « Marchands et confesseurs ».

[2] Cf. Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethicorum,* Gauthier R.-A. (éd.), Rome, Ed. Leon., 1969, p. 295.

[3] « Falsum est igitur quod quidam dicunt voluntatem nostram esse naturaliter et necessario determinatam ad suum ultimum finem ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXXIII, p. 179. Cf. également la seconde partie de la q. LXXXVII, p. 177-178 où Olivi montre que la loi naturelle n'est en rien une contrainte : « Quo quidem modo nihil reale addunt super actus et habitus mentis et super exemplaritate sapientiae et iustitiae increatae et super recto et debito ordine nostri ad agenda ».

[4] Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 79, art. 13, p. 708. Cf. également l'art. 12, p. 707. Thomas d'Aquin précise dans ce passage que la syndérèse un *habitus* naturel qui provient de la raison pratique : « Pour comprendre qu'elle est un *habitus*, il faut remarquer, comme on l'a dit plus haut, que le raisonnement humain, étant une sorte de mouvement, procède de la simple appréhension de quelques termes, à savoir des termes naturellement connus sans recherche rationnelle, comme d'un principe immobile ; et qu'il s'achève également dans un acte simple de l'intellect, lorsque nous jugeons, à l'aide de principes naturellement connus, les conclusions trouvées en

Au contraire selon Olivi, l'obligation de la conscience ne peut venir d'une norme extérieure, sans réduire par là même notre liberté et par voie de conséquence notre responsabilité. Comme l'avait montré déjà Augustin, tous nos actes dépendent entièrement de notre volonté et nul ne peut nous obliger à agir d'une certaine manière[1]. Le propos d'Olivi ne diffère en rien :

> « Mais si par là on comprend que la volonté ne peut être mue à ces choses qui ont raison de fin ni à d'autres, si ce n'est dans la mesure où elles sont ordonnables à une certaine fin ou que cet ordre soit bien ou mauvais, vrai ou apparent, je veux bien le concéder, mais rien ne peut arriver par ce sens contre nous. En effet, la volonté se meut elle-même librement à ses fins et grâce à l'amour de ces fins, elle se meut librement à celles-ci qui sont des fins »[2].

Autrement dit, il est vrai qu'il existe un bien et un ordre auquel nous devrions nous conformer et que ce bien n'est autre que Dieu. Toutefois, la décision même de prendre Dieu pour norme et pour finalité ne nous est aucunement imposée, puisque la volonté est libre de déterminer elle-même ses propres fins. En définitive, du point de vue objectif, Dieu est le principe normatif du bien, mais d'un point de vue pratique, la volonté est seule responsable des choix moraux et est absolument autodéterminée. Il faut ainsi répondre de manière négative à la question du fondement de la norme morale en l'homme : rien n'oblige, ni même n'incite la personne à agir d'une certaine manière, si ce n'est la volonté elle-même[3]. Même le goût spirituel ne peut déterminer par son adhésion l'homme à bien agir, puisque l'élection revient in fine à la

raisonnant. […] Or, les premiers principes spéculatifs qui sont naturellement en nous n'appartiennent pas à une raison spéciale, mais à un *habitus* spécial qui est appelé "l'intelligence des principes" ».

[1] Cf. Augustin, *Traité du libre arbitre*, I, XVI.

[2] « Si autem per hoc intelligatur quod voluntas non potest moveri nisi ad illa quae habent rationem finis nec ad alia nisi prout sunt ordinabilia ad aliquem finem, sive iste ordo sit bonus vel malus, verus vel apparens : sic bene concedo, sed ex hoc sensu nihil potest contra nos inferri, voluntas enim libere se ipsam movet ad suos fines et ex amore ipsius finis libere se movet ad ea quae ad finem ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 356.

[3] Nous pourrions considérer la Lettre à R. comme un exemple de cette position : « Contra vero ea que fidei sunt, nulli hominum scienter obedirem, in aliis vero quantum salva conscientie puritate potero, semper obediam, sed contra veritatem conscientie nullo modo ». « Or, contre ce qui est de la foi, je n'ai jamais sciemment obéi à aucun homme, pour le reste, sauf sur la pureté de la foi, je le ferai autant que je pourrai, mais d'aucune façon contre la vérité de la conscience ». P. J. Olivi, *Epistola ad fratrem R.*, Marmursztejn E., Piron S., Kilmer C. (éds.), *Archivum Franciscanum Historicum*, 91, 1998, p. 62. Ainsi, les vérités de la foi découlent directement de Dieu et aucun homme n'a le pouvoir d'imposer une position théologique à un autre. En dehors de ces vérités, l'obéissance d'Olivi est absolue. Seules les limites de ce que lui dicte sa conscience sont le garde-fou nécessaire pour s'opposer à ce qui est contraire à l'enseignement de la foi.

volonté. Cela signifie que les cas d'acrasie strictes sont possibles selon Olivi. Un homme dont l'intellect a défini qu'il serait bon d'accomplir une action et qui adhère au bienfondé de cette action par son goût spirituel, reste cependant capable de refuser de l'accomplir du seul fait de sa volonté. Par une réflexion similaire à l'idée de contingence synchronique, Olivi démontre que l'homme est toujours libre d'agir ou de ne pas agir selon sa volonté :

> « Eu égard à l'action, elle est également totalement indéterminée. […] De là, l'homme sent en lui de façon indubitable qu'il possède un certain pouvoir qui n'est pas déterminé à agir ainsi lorsqu'il agit et à ne pas agir lorsqu'il n'agit pas, de sorte que lorsqu'il agit, il pourrait ne pas agir, et lorsqu'il n'agit pas, il pourrait agir »[1].

Mais l'indétermination de la volonté est telle qu'elle se situe également dans les modes d'action. Olivi affirme alors avec évidence que la volonté possède le pouvoir de déterminer non seulement les moyens, mais aussi les fins qui la motivent :

> « Eu égard aussi aux modes d'agir elle [la volonté] est fortement indéterminée, quant à ce qu'elle est de soi ; car elle peut agir bien ou mal, de manière vertueuse ou vicieuse. Et il ne peut être dit que par soi et par son essence elle soit déterminée à agir de manière vertueuse et que le vice en elle n'arrive pas si ce n'est par la raison du désir sensitif la déviant, puisque la puissance inférieure ne peut changer l'essence du supérieur, ni perturber son ordre essentiel, ni ne peut également l'entraîner violemment vers le vice. Ainsi, il convient que cela soit fait naturellement et volontairement »[2].

Comme nous l'avions montré dans le premier chapitre, la volonté n'est déterminée ni par une entité supérieure, ni par les objets sur lesquels elle se porte. Nous pouvons ainsi compléter notre formule en disant qu'elle n'est pas déterminée non plus par ses actes et par son

[1] « Respectu etiam actuum est valde indeterminata. […] Unde indubitanter homo sentit in se habere quandam potestatem quae non sic est determinata ad agendum, quando agit, et ad non agendum, quando non agit, quin, quando agit, possit id non agere, et quin, quando non agit possit id agere ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 327.

[2] « Respectu etiam modorum agendi est valde, quantum est de se, indeterminata ; nam potest bene vel male agere seu virtuose et vitiose. Nec potest dici quod ex se et ex sua essentia sit determinata ad virtuose agendum, et quod vitium in ea non cadit nisi ratione appetitus sensitivi eam obliquantis, quia virtus inferior non potest mutare essentiam superioris nec eius ordinem essentialem perturbare nec etiam potest eam violenter ad vitium trahere. Unde oportebit quod hoc fiat naturaliter vel voluntarie ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 328.

mode d'action[1]. C'est l'erreur d'Aristote et de Thomas d'Aquin que d'avoir voulu fonder la vertu dans l'intellect, en supposant que la volonté ne désire que le bien[2]. En effet, si la vertu consiste à suivre le dictat de la raison pratique, l'esprit semble déterminer à agir en ce sens[3]. Or, Augustin et Anselme déjà avait établi qu'on ne peut pas considérer comme vertueux un acte qui est imposé[4]. Olivi n'hésite pas à citer largement des passages de l'*Ethique* pour montrer l'erreur des aristotéliciens à ce sujet. De même que l'ange, s'il n'avait pas été libre au moment de la chute, n'aurait pu ni mériter, ni être puni, de même l'homme ne peut être vertueux s'il ne possède pas la liberté de la volonté. Preuve en est par exemple le sentiment de colère ou de vengeance :

> « Ceci [à savoir l'évidence du libre arbitre] est proclamé par l'affect de zèle, de colère ou de vengeance. Personne en effet n'exerce proprement le zèle de la colère ou le sentiment de réprimande et de punition contre un mal fait par une bête ou par quelqu'un qui ne possède pas le libre usage de sa raison, de même qu'on l'exerce et qu'on estime qu'il faut le faire à l'encontre d'un mal commis par quelqu'un qui possède le libre usage de sa raison et contre celui qui agit, en tant

[1] « Voluntas enim habet summam indeterminationem respectu obiectorum et actuum et modorum agendi ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 326.

[2] « [Aristoteles] supposuit etiam quod voluntas, quantum ex se, est naturaliter determinata ad bonum simpliciter, quia bona simpliciter sunt eius naturalia bona. Bona autem simpliciter dixit esse obiecta intellectualia et obiecta virtutum. Unde totam variabilitatem voluntatis posuit provenire aut ex variabili iudicio rationis, aut ex varia motione appetitus inferioris, ex qua superior movetur sicut rota a rota sibi connexa ». Ibid., p. 222. Pour la réfutation de ce passage cf. P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 309. Cf. également Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 65, art. 1.

[3] Olivi développe également l'idée que c'est la volonté qui fonde la morale et non l'intellect dans son cinquième *Quodlibet* : « Secunda est ex rectitudine affectualis iudicii nondum beatorum, et ex possibilitate angelici casus ante glorificationem ipsorum. Constat enim quod, preter mere intellectiuum iudicium intellectus, exigitur affectuale iudicium affectualiter amplexans et probans et approbans et degustans ueritates diuinas et ad Dei cultum spectantes ; sed huius affectualis approbatio seu assensus non est proprie ab habitu scientifico, sed potius ab habitu uoluntario seu dependente a uoluntate ; unde et in demonibus per eorum uoluntariam malitiam est extinctus ». P. J. Olivi, Quodlibet, V, q. I, in *Quodlibeta quinque*, Defraia S. (éd.), Quaracchi, S. Bonaventurae, 2002, p. 303.

[4] Olivi semble en effet avoir présent à l'esprit cette distinction qu'avait déjà posé Anselme : il est impropre de dire que quelqu'un fait le mal de manière involontaire. Tout acte, tout choix est la conséquence de la volonté et dérive d'une décision libre. Cf. Anselme, *La liberté de choix*, p. 224-225. « Dès lors, de même celui qui ment pour sa vie, est dit improprement mentir malgré lui, puisqu'il ment en le voulant, de même, ce n'est pas proprement qu'on dit qu'il veut mentir malgré lui, puisqu'il ne le veut qu'en le voulant. Car, de même que lorsqu'il ment, il veut l'acte de mentir même, de même quand il veut mentir, il veut l'acte de vouloir même ». Pour ce qui est d'Augustin, il faut notamment se référer au passage suivant :« Quant au mouvement par lequel la volonté se tourne de-ci de-là, s'il n'était pas volontaire et en notre pouvoir, il ne faudrait ni louer l'homme quand il tourne, pour ainsi dire le pivot de sa volonté vers les biens supérieurs, ni l'inculper quand il le détourne vers les biens inférieurs, ni l'exhorter le moins du monde à mépriser ceux-ci pour vouloir acquérir les biens éternels, à refuser de vivre mal et à vouloir le bien ». Augustin, *Traité du libre arbitre*, III, c. 1, 3, p. 387.

que tel. En effet, de ce seul fait, celui qui s'emporte sent que [celui qui a agi] ne devait pas faire cela et qu'il devait l'éviter, et c'est sur ce sens qu'est fondé l'élan du zèle ou de la colère. Mais, ce sens est très fallacieux et fondé sur un objet des plus faux, si l'homme, lorsqu'il a commis ce mal, ne possédait pas la libre puissance de ne pas le faire, ou si du moins il ne possédait pas la libre faculté d'éviter en aucune manière ce qu'il fut nécessaire de faire en ce mal »[1].

Aucun homme sensé n'accorde ainsi qu'il faut s'emporter et demander réparation pour faute morale à un animal qui a agi selon son instinct. Nous ne pouvons par conséquent pas à proprement parler dire qu'un animal a mal agi, mais seulement qu'il a agi de manière déterminée par rapport à son instinct. Ainsi, ce n'est qu'à propos d'un esprit rationnel libre que le qualificatif de moralement mauvais peut être posé. De la même manière, on ne peut condamner un homme qui n'avait pas usage de sa liberté, qui a été contraint à commettre un crime ou qui du moins n'a pu l'éviter. *A contrario*, il semble juste de punir un homme qui a mal agi de son plein gré. Olivi apporte dans le remarquable développement de la question LVII de la *Summa* six autres preuves allant dans le même sens pour ce qui est du sentiment de honte, d'amitié, de gratitude, d'obéissance, d'espoir et de crainte[2]. En effet, sans la liberté, l'amitié et la gratitude serait impossible et l'espoir vain. Ces *exempla* apportent ainsi la preuve que la vertu ne peut exister sans la liberté de volonté. Remarquons que Thomas d'Aquin use des mêmes exemples dans la *Somme de théologie*, Ia, q. 83, art. 1. Toutefois, ils ne sont qu'énumérés par le Dominicain au sein d'une seule phrase et ce à des fins d'illustration, tandis qu'ils deviennent

[1] « Clamat igitur hoc affectus zeli seu irae vel vindictae. Nemo enim proprie zelum irae seu affectum increpationis et punitionis assumit contra malum factum a bestia vel a quocunque non habente usum rationis liberum, sicut homo assumit et censet esse assumendum contra malum factum ab habente liberum rationis usum et contra ipsum facientem, in quantum talem. De solo enim tali sentit qui irascitur quod hoc facere non debuit et quod hoc vitare et praecavere potuit, et super hoc sensu fundatur motus zeli vel irae. Iste autem sensus est falsissimus et super falsissimo obiecto fundatus, si homo, quando hoc malum agebat, non habebat liberam potestatem non faciendi, aut si ad minus non habuit liberam facultatem vitandi quod per nullam occasionem in hoc malum faciendum necessitaretur ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 317.

[2] « Septiformis autem affectuum combinatio haec est : videlicet, affectus zeli et misericordiae, g1oriationis et erubescentiae, amicitiae et inimicitiae, ingratitudinis et gratitudinis seu gratiae, subiectionis seu reverentiae et dominationis seu libertatis invictae et beatae, spei et diffidentiae, timoris et sollicitudinis futurorum et intimorationis et negligentiae seu ignaviae et inertiae. Ut autem facilius pateat quomodo ista clament liberum arbitrium esse, praemittendae sunt duae propositiones de quibus nemo sanae mentis debet dubitare. Quarum una est quod impossibile est omnes affectus rationalis naturae esse falsissimos et perversissimos et super falsissimo obiecto et perversissimo fundatos. Altera autem est quod impossibile est quod sequendo magis ac magis summam falsitatem semper magis ac magis homo melioretur et in omni bono perficiatur ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 317. Puis plus loin également, « Si quis autem subtilius inspiciat vias et radices istorum affectuum, advertendo quare sola persona rationalis possit gloriari et erubescere et quare solum in conspectu consimilium personarum ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 321.

de véritables *exempla* chez Olivi qui les développe sur plus de huit pages dans l'édition de Jansen[1]. Olivi affirme ainsi non seulement que la volonté est capable de se fixer ses propres normes morales, mais également qu'il faut compléter la définition même de la liberté qu'avait posée Anselme[2] : la volonté consiste en un pouvoir (*praedominatio*) sur les opposés :

> « La prédominance essentielle de la liberté créée est qu'elle possède de manière essentielle un pouvoir sur les actes opposés des vertus et sur leurs objets, et de cette manière une puissance et une prédominance devrait être posée en sa définition même »[3].

Ainsi, afin de conserver la totalité de notre liberté, le pouvoir de se tromper, d'avoir des opinions fausses et même de poser des actes indifférents doit figurer dans la définition de la liberté. De la même manière que la puissance de la vision ne consiste pas seulement dans le fait de voir le blanc, mais également de percevoir le noir et toutes les autres nuances de couleurs, de même la puissance de la volonté ne se limite pas à vouloir le bien :

> « De même qu'il s'ensuit que le pouvoir de voir le noir et les autres couleurs ne serait pas un acte de cette puissance, non plus que le fait de voir avec un œil, non pas bovin ni animal, mais humain, de même, de cette définition d'Anselme, il s'ensuit que le pouvoir de faire ou de garder des mauvaisetés, ou d'accomplir des actes indifférents ou toute partie des opposés n'est pas un pouvoir de notre liberté. Cela revient à supprimer tout régime de faute et une grande partie de notre liberté »[4].

---

[1] Cf. P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 316-323.

[2] Anselme, arguant que le libre arbitre de Dieu et celui des anges ne peut pécher affirmait que « le pouvoir de pécher ne relève pas de la définition de la liberté de choix ». Cf. Anselme, *Traité du libre choix*, 1, p. 208-209. Pour plus de détails sur la critique d'Anselme par Olivi, cf. P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XL, p. 16-19.

[3] « De essentiali praedominatio libertatis creatae est quod sit essentialiter potens super actus oppositos virtutibus et super eorum obiecta, et ideo huiusmodi potestas et praedominium debet poni in definitione ipsius ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 359.

[4] « Sicut enim ex hoc sequitur quod potestas videndi nigrum et ceteros colores non sit actus praedictae potentiae nec videre cum oculo corporeo et hoc non bovino et brutali sed humano : sic ex praedicta definitione Anslemi sequitur quod potestas agendi vel conservandi malitias vel agendi actus indifferentes vel quacumque partem oppositorum non sit potestas nostrae libertatis ; quod est expresse tollere omnem rationem culpae et magnam partem nostrae libertatis ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLI, trad. Boureau A., p. 50-51.

La liberté consiste par conséquent pour Olivi dans une prédominance sur les opposés qui permet à l'individu de choisir librement tant le bien que le mal. Et ce n'est qu'en conservant cet espace de liberté que l'âme peut être dite vertueuse ou vicieuse :

> « Là où il n'y a pas de liberté de volonté, il n'existe aucune raison profonde de mérite ou de démérite »[1].

Le rôle de l'intellect, déterminé aux préceptes divins, se limite donc à proposer à la volonté les options envisageables, tandis que la liberté, ainsi que les mérites et les vertus qui en découlent, trouvent leurs origines dans la volonté, qui, pour reprendre la métaphore que nous avions développé dans le premier chapitre de ce travail, de même qu'un roi, détermine et applique les lois et les normes en vigueur :

> « Il faut savoir que la raison ne recommande rien, si ce n'est ce que montrent les préceptes de Dieu et le droit naturel ; mais c'est à la volonté seule qu'il revient de commander efficacement et de mouvoir les autres par son pouvoir. Aussi la raison ne dirige pas si ce n'est en montrant et presque sur le mode du conseiller ; mais la volonté dirige en mouvant et en causant et presque sur le mode d'un roi et d'un chef »[2].

En conclusion, la rectitude de la volonté est pour Olivi le fondement radical non pas de ce qu'est le bien, mais de ce que la volonté choisit pour bien. En effet, cette rectitude n'est en rien déterminée, en ce sens que la volonté consiste en un choix réel entre deux opposés. La volonté n'est donc pas seulement un choix sur les moyens, mais également sur les fins.

> « Ainsi, notre volonté et notre personne ne sont pas plus déterminées par nature à ceci plutôt qu'à cela »[3].

---

[1] « Ubi non est libertas voluntatis, nulla est penitus ratio meriti et demiriti ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 337.

[2] « Sciendum quod ratio nihil praecipit, nisi solum quod praecepta Dei vel iuris naturalis ostendunt ; sed solius voluntatis est efficaciter imperare et suo imperio reliqua movere. Ratio etiam non regulat nisi solum ostendendo et quasi per modum consiliarii ; voluntas vero regulat movendo et causando, et quasi per modum regis et ducis ». P. J. Olivi, *Quaestiones de virtutibus*, q. IV, p. 231-232.

[3] « Unde per naturam non determinatur voluntas nostra nec persona nostra plus ad hoc quam ad illud ». P. J. Olivi, QPE VIII, p. 125.

II. Intentionnalité et latitude

Pourquoi as-tu voulu cela ? « Parce que cela m'a plu ». Si cette réponse que tous universellement adoptent selon Olivi, permet d'insister sur l'autodétermination et sur la responsabilité personnelle, elle soulève toutefois de nombreuses questions. Parmi celles-ci, relevons le fait qu'il est difficile, voire impossible d'être jugés sur nos actes, si nous ne possédons pas de normes d'action. Comment la conscience morale, qui est un retour de la mens sur ses actes, peut-elle juger de notre qualité éthique ? Soutenir une liberté absolue de la volonté n'implique-t-il pas par conséquent un relativisme moral ?

Olivi répond à ces interrogations par la notion d'intentionnalité. Nous pouvons saisir l'importance de ce point à la *Question sur la perfection évangélique* XIV qui demande si le Pape a le pouvoir de délier le vœu qui engage un religieux. Dans ce contexte, Olivi parvient à définir qu'elle est la nature du vœu et y affirme que celui-ci n'est valide que s'il rencontre un engagement total et une intention délibérée du profès :

> « Mais le consentement entier et l'intention délibérée sont contraignants. En effet, s'il n'entend pas s'obliger ou s'il formule le vœu sans un consentement plein, celui-ci n'aurait pas valeur d'obligation »[1].

C'est par conséquent, l'intention de la personne qui détermine la validité et la qualité de l'engagement. Il semble qu'il en va de même pour tout acte. En effet, si nous ne pouvons être certains d'agir de manière absolue selon le bien, nous savons toutefois que nous agissons en fonction de ce que nous considérons ou non comme un bien. Augustin affirmait déjà dans le De mendacio que la responsabilité se juge à l'aune de l'intention :

> « C'est par l'intention de l'esprit et non par la vérité ou la fausseté des choses elles-mêmes qu'il faut juger si quelqu'un ment ou ne ment pas »[2].

Abélard dans son *Ethique*, donnera un développement décisif de cette morale de l'intentionnalité, insistant sur le fait que ce ne sont pas les objets ou les actes (*opus*) qui sont bon ou mauvais en eux-mêmes, mais le consentement intérieur (*consensus*/*intentio*) que nous

[1] « Vero est obligandi se plenus consensus et deliberata intentio. Si enim non intendit se obligare, aut si non cum pleno consensu votum emittat, non habebit obligationis robur ». P. J. Olivi, QPE XIV, p. 126.
[2] « *Ex animi enim sui sententiae, non ex rerum ipsarum veritate vel falsitate mentiens aut non mentiens iudicandus est ».* Augustin, *Le mensonge*, III, 3, trad. Combès G., Paris, L'Herne, 2011, p. 21.

leur donnons[1]. Or, s'il entend reprendre le propos d'Augustin, Abélard semble toutefois rompre avec la tradition, puisqu'il considère que tout acte, bon ou mauvais est issu de l'intention d'un sujet, ce qu'Augustin avait réservé aux actions vertueuses visant la béatitude. Remarquons par ailleurs que certains chercheurs soulignent avec raison que, par ce fait, Abélard a mis l'accent sur la notion de personne dans la question de la responsabilité morale[2]. Ainsi, après avoir pris l'exemple dans le *Connais-toi toi-même* d'une personne qui pèche en secret, Abélard montre qu'elle est tout de même coupable, même si sa faute n'est pas avérée :

> « En effet, c'est à l'esprit seulement, non à l'effectuation des œuvres, que Dieu prend garde pour la rémunération du bien et du mal, en sorte qu'Il ne prend pas en considération ce qui résulte de notre culpabilité ou de notre volonté bonne mais discerne l'âme elle-même dans le propos de son intention, nullement dans l'effectuation extérieure de l'œuvre »[3].

Olivi adopte le même point de vue, comme nous pouvons le constater dans ses questions quodlibétales. Ainsi, à la question IV, 10, le Franciscain énonce le cas d'un homme qui se rend en un lieu où il va habituellement pour prier dans le but de conspirer. Olivi demande alors si cet individu ment dans le cas où, quelqu'un l'interrogeant sur son déplacement, il répond qu'il va dans ce lieu pour prier. L'opposant affirme que tel est le cas, puisqu'cet individu joue sur les intentions en proposant une explication d'ordre général, mais n'expliquant pas le but spécifique de sa visite :

> « Le commun des mortels saisit l'intention commune et simple des mots de manière commune et simple ; mais par un tel propos commun, il concevrait à proprement parler que cela est la cause absolue et principale, et il considérerait une autre signification comme duplice, frauduleuse et énoncé avec une habileté trompeuse »[4].

---

[1] Cf. Abélard, *Ethique*, PL, 178, 637-768 ; Lottin O., *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, p. 310-354 ; Perkams M., « Intention et charité. Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard », *Pierre Abélard : Colloque international de Nantes*, Rennes, PUR, 2003, p. 357-376 ; Fraioli D., « L'intention dans l'Ethique d'Abélard : en savons-nous plus qu'Héloïse ? », *ibid*., p. 377-388.

[2] Cf. Chenu M.-D., *L'éveil de la conscience*, p. 17-32 ; Gomes J., « Pierre Abélard et la question de l'individu : conscience et mémoire individuées », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre,* 2008, URL : http://cem.revues.org/10602 ; Ávalos Soto A. B., « La personne et ses modes chez Pierre Abélard », *Philonsorbonne*, 10, 2016, p. 9-28.

[3] Abélard, *Connais-toi toi-même*, I, VII, 45, trad. De Gandillac M., *Conférences*, Paris, Cerf, 2011, p. 234.

[4] « Commune et simplex uulgus communem et simplicem intentionem uerborum accipit ; sed tali locutione commune uulgus simpliciter intelligeret illud fuisse causam absolutam et principalem, et aliam significationem

Or, comme l'ont montré Alain Boureau et Irène Rosier-Catach, Olivi justifie la rétention d'informations dans certains cas, par exemple lorsqu'il s'agit d'épargner la vie d'un innocent ou, comme le montre le *Quodlibet* IV, 9, de ne pas révéler des informations qui ont été divulguées sous le sceau de la confession[1]. Un individu est ainsi justifié de ne pas préciser l'entier de la signification d'un énoncé pour autant qu'il le fasse pour une raison droite. En cela, il ne pèche nullement. Il convient par conséquent de ne pas juger un homme seulement sur ses actes, mais principalement sur ses intentions. Ainsi, Olivi affirme que la seule intention de pécher est déjà répréhensible :

> « En délibérant sur la manière de pécher, je possède déjà le désir et l'intention de pécher »[2].

Plus encore, dans sa Lecture des épîtres de Paul aux Romains, XIV, 23 (Omne quod non est ex fide, peccatum est), Olivi, selon la tradition des Décrétales, relève qu'un acte accompli indifféremment n'est pas un péché, au contraire de celui qui est accompli à l'encontre de ce que dicte la conscience[3]. La valeur des actions ou des pensées de l'homme se juge ainsi selon la fin pour laquelle celui-ci opte. A la différence des démons qui s'obstinent dans le mal, l'homo viator conserve la possibilité de choisir entre le bien et le mal et par conséquent, il possède à chaque instant la possibilité de mériter et de se parfaire. Mais Olivi va plus loin dans l'importance qu'il accorde à l'intentionnalité : l'état de perfection ne se trouve pas pour le pérégrin dans le statut de gloire, mais dans la recherche de perfection et dans la poursuite du mérite accordé par Dieu :

> « Et si l'on objecte alors que découle de cette opinion cette conséquence : il serait plus noble et plus libre de se trouver dans le statut de poursuite du mérite,

---

reputaret duplicem et fraudulentam et cum arte uersute calliditatis dictam ». P. J. Olivi, Quodlibet, IV, 10, p. 235-236

[1] Cf. P. J. Olivi, *Quodlibet*, IV, 10, p. 236 : « Unde sub tali modo loquendi licitum est occultare innocentem ne occidatur » ; Quodlibet, IV, 9, p. 231-234 : « An confessor, qui sub sacramentali sigillo confessionis audiuit crimina alicuius, possit in iudicio uel in communi locutione dicere : Ego nihil mali audiui de eo uet ab eo, nec scio eum aliquod crimen commisisse ». Cf. également Boureau A., Rosier-Catach I., « Droit et théologie dans la pensée scolastique », *Revue de synthèse*, 129, 2008, p. 523-525.

[2] « Deliberans vero quomodo peccabit iam habet appetitum et intentionem peccandi ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 723-724.

[3] Cf. P. J. Olivi, *Lecturae super Pauli epistolas*, p. 198 ; *Décrétales*, c. 13, X, II, 13. Ce dernier texte indique la réponse d'Innocent III à l'archevêque de Bourges, signalant qu'il vaut mieux subir une excommunication plutôt que d'agir contre sa conscience.

en lequel on est puissant envers les opposés – le bien et le mal – que de se trouver dans le statut de gloire, en lequel on ne peut exercer sa volonté que vers le bien, il faut répondre que, de même que le statut de gloire est plus noble sous l'aspect du terme final et de la récompense, de même le statut de poursuite du mérite avec la peccabilité est plus noble sous l'aspect du début et de l'ordonnancement de la montée vers le statut de récompense »[1].

Pour juger de cette intentionnalité, il convient ainsi d'avoir recours à une certaine interprétation de l'action. Il serait ainsi trop catégorique de considérer qu'il existe une frontière précise entre ce qui est bien et ce qui ne l'est pas. Olivi s'oppose ainsi à la théorie stoïcienne selon laquelle la vertu consiste en un point qui se trouve en un parfait juste milieu. Il suppose au contraire que la droiture de l'action se situe dans un certain espace médiant, une marge d'action qu'il nomme « latitude »[2]. Aussi, constatons-nous dans la question De augmento virtutum que la vertu selon Olivi admet une certaine variation entre le parfait et l'imparfait :

> « Il faut savoir que le milieu dont nous avons parlé ne consiste pas en un indivisible, mais qu'il possède une certaine latitude se mesurant par le parfait et l'imparfait »[3].

Si cette théorie s'oppose ici au stoïcisme, elle se rencontre également à la huitième question sur la perfection évangélique et c'est alors Aristote qui sera la cible de l'argumentation[4] :

[1] « Si vero ad huc obiciatur ex hac positione sequi quod nobilius et liberius sit esse in statu merendi in quo quis potest in opposita, scilicet in bonum et malum, quam esse in statu gloriae in quo quis non potest velle nisi bonum : dicendum quod sicut status gloriae est nobilior sub ratione finalis termini et praemii, sic status meriti cum potentia peccandi est nobilior sub ratione initii et ordinatioris ascensus ad statum praemii ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLI, trad. Boureau A., p. 54-55.

[2] Pour plus de détail sur ce point cf. Maier A., *Zwei Grundprobleme des scholastischen Naturphilosophie, Das Problem des intensiven Grösse. Die Impetustheorie*, Rome, Ed. di Storia et Letteratura, 1968 ; Solère J.-L., « Plus ou moins : le vocabulaire de la latitude des formes », Hamesse J., Steel C. (éds.), *L'élaboration* du vocabulaire philosophique au Moyen Âge, Turnhout, Brepols, 2000, p. 437-488.

[3] « Sciendum quod praedictum medium non consistit in indivisibili, immo habet aliquam latitudinem commetientem se perfectis et imperfectis ». P. J. Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione*, q. V, p. 265.

[4] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 9, 1109b18 et suiv.

> « Le milieu de la vertu n'est à concevoir selon ce qu'en dit Aristote selon la chose, ni même absolument, mais seulement selon une proportion due et une mesure des circonstances, et ce en relation à celui qui agit et à la loi de Dieu »[1].

Ce passage confirme notre précédent propos. La vertu se juge à l'aune de deux principes : Dieu, en tant que norme objective du bien, et la personne, selon son intention. Consistant donc dans un espace médiant qui suppose un certain rapport de proportionnalité, l'intentionnalité devient une mesure indispensable pour juger de la valeur d'une action.

Si nous envisageons les sources d'Olivi pour définir ce concept de latitude, nous pouvons relever quatre influences : l'économie, la physique, le droit et la juridiction. Ainsi, premièrement, Sylvain Piron lorsqu'il rappelle l'histoire des controverses liées à l'usage pauvre, propose une définition du concept de latitude, qui convient tant au domaine économique que moral :

> « Olivi n'en prétend pas fixer les limites, si ce n'est comme une "latitude" d'agir de façon plus ou moins sévère, selon les circonstances et les possibilités de chacun. En dernier ressort, cette limite tient à la seule conscience que chaque frère a d'être ou non fidèle à sa vocation »[2].

Ce passage de l'économie à la morale n'est pas surprenant si nous considérons les origines de cette notion. Le terme latitude provient en effet d'une nouvelle conception de la physique qui prend sa source à la fin du XIIIème siècle. Il définit la variation de quantité d'une forme au sein de certaines limites. Mais comme le souligne Aurélien Robert : « les théologiens furent parmi les premiers à accepter cette idée pour expliquer comment la caritas peut varier d'un individu à l'autre. En tant que qualité de l'âme, la charité est susceptible de plus et de moins indépendamment de toute quantité corporelle »[3]. Nous savons qu'Olivi défend ce concept de latitude puisqu'il affirme que la forme substantielle comprend plusieurs degrés, indépendamment de la matière qui la reçoit[4]. Il n'hésite pas ainsi, comme certains de ses contemporains, à transposer cette définition dans des contextes similaires. Aussi, de la même

[1] « Virtutis medium non est accipiendum secundum rem nec absolute etiam secundum Aristotelem, sed solum secundum debitam proportionem et commensurationem circumstantiarum et hoc in relatione ad ipsum operantem et ad Dei legem ». P. J. Olivi, QPE VIII, p. 195.

[2] Piron S., « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines », p. 13.

[3] Robert A., « La latitude de l'humanité dans la médecine et la théologie médiévales (XIIIe-XIVe) », *Mesure et histoire médiévale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 43.

[4] Cf. P. J. Olivi, Summa, q. XXII, p. 390-421 ; Id., *De connexio virtutum*, q. V, p. 261-265.

manière qu'un homme se doit d'acquérir une perfection plus ou moins élevée selon son statut de perfection, il semble que chaque individu possède une certaine latitude morale, au sein de laquelle la vertu se situe[1]. Dans la question De augmento virtutum, Olivi met ainsi en place une véritable physique de la morale, au sein de laquelle les vertus sont considérées comme des « quantités intelligibles » qui peuvent croître ou diminuer, puisqu'elles sont divisibles[2].

Remarquons également qu'Olivi lorsqu'il définit la question de l'intention morale s'inscrit dans le développement de la question du droit subjectif qui se développe aussi en son temps. Comme le souligne Marco Bartoli, nous trouvons déjà dans les Quaestiones postquam fuit fratres d'Alexandre de Halès (1185-1245) une question inédite qui pose le problème des limites du vœu d'obéissance. La détermination conclut qu'il revient à la conscience personnelle du simple frère de juger si l'ordre d'un supérieur est contraire à la Règle ou à son âme. Bartoli souligne que dans ces questions, l'importance de l'individu dans l'engagement votif ne s'oppose pas à la hiérarchie de l'Eglise, mais qu'elle la complète :

> « Le produit de cette réflexion fut une "ecclésiologie du bas" qui se présente non pas comme opposée, mais comme complémentaire à cette ecclésiologie du haut, qui, chez les mêmes auteurs, présente l'église comme une structure hiérarchique qui a son point de légitimation au sommet de la pyramide. La doctrine des vœux représente un aspect complémentaire de cette vision de l'église : obéissance et liberté sont, dans cette ecclésiologie, les deux faces d'une même médaille »[3].

Enfin, cette morale subjective semble trouver ses racines dans les questions juridiques, notamment au travers des *Sommes des confesseurs*. Si ces ouvrages ont notamment pour but de définir une normativité juridique du for de l'Eglise, Pierre Michaud-Quantin remarque qu'une évolution se développe à partir du milieu du XIIIème siècle, puisque ces manuels voient

---

[1] Sylvain Piron a ainsi relevé dans son analyse du *De vitiis*, qu'Olivi démontre que chaque individu doit être jugé selon son degré propre de perfection, ce qui se répercute dans la question de la moralité des rapports contractuels : « au sein d'une hiérarchie naturelle, le degré inférieur ne doit pas être jugé en fonction du supérieur, mais selon son propre niveau de perfection. Pour banale qu'elle puisse sembler, cette distinction est porteuse de conséquences remarquables quant à l'analyse de la moralité des rapports contractuels. Celle-ci ne doit pas être jugée à l'aune de la perfection évangélique, mais en fonction des critères de justice qui peuvent être raisonnablement exigés en ce domaine de la part d'être imparfaits ». Piron S., « Perfection évangélique et moralité civile », p. 116.

[2] « Virtus est intelligibilter divisibilis in parrtes intelligibiles ; et hoc modo intelligitur quanta seu magna ; et licet subiectum eius sit simplex respectu quantitatis corporalis, non tamen respectu quantitatis intelligibilis ». P. J. Olivi, De connexio virtutum, q. V, p. 264.

[3] Bartoli M., « Olivi et le pouvoir du pape », *Pierre de Jean Olivi (1248-1298),* p. 184.

apparaître des cas de conscience (*casus conscientiae*), qui exposent une série de cas limites et qui n'appellent pas forcément à une détermination stricte[1]. Les termes de *forum conscientiae* ou de *forum animae*, apparaissent alors, pour définir des situations où le droit n'est pas apte à déterminer la justice d'une action, mais où il revient à l'individu en son âme et conscience de juger de sa valeur. Alain Boureau a récemment mis à jour un texte révélateur en ce sens, dans lequel Conte Glusiano de Casate, alors qu'il était cardinal, à savoir entre 1281 et 1287, va jusqu'à opposer la sentence du for de l'Eglise au for d'un croyant qui s'estime dans son droit, sans pour autant se déterminer, considérant les deux positions comme valides[2]. Par conséquent, Olivi, lorsqu'il distingue l'obligation du for public de celle du for de la conscience, qui dépend de l'intention de l'individu, propose ainsi une solution qui semble admise, si ce n'est standard, à son époque[3].

Ceci dit, la position selon laquelle l'individu est par sa volonté libre la source active de la morale n'est de loin pas partagée par tous les contemporains d'Olivi. Elsa Marmursztejn a démontré que si les lieux de production des normes au Moyen-Age sont pluriels, les maîtres en théologie ont toutefois revendiqué leur supériorité quant à cette « fabrique des normes », du fait de leur capacité à saisir les principes relevant du droit divin ou naturel[4]. Ces maîtres s'estimaient ainsi plus compétent que les juristes, voire même que la curie romaine. Pour preuve, il suffit de se référer à la Prima secundae de la Somme de théologie de Thomas d'Aquin. Lorsque celui-ci

[1] Cf. Michaud-Quantin P., *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Age (XIIe-XVIe siècle)*, Louvain, Nauwelaerts, 1962 ; Cazenave A., « Aveu et contrition. Manuels de confesseurs et interrogatoire d'inquisition en Languedoc et Catalogne (XIIIe-XIVe siècle) », *La piété populaire au Moyen Age. Acte du colloque du 99e congrès des Sociétés savantes*, Paris, Bibliothèque nationale, 1977, p. 333-352 ; Prodi P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne, Il Mulino, 2001 ; Fossier A., « Le for interne de l'Église (XIIe-XVe siècles) : entre ordre public et salut individuel », Guay M., Halary M.-P. (éds.), *Intus et Foris. Une catégorie de la pensée médiévale*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2012, p. 57-67.

[2] « Nos magister Comes tituli sanctorum Marcellini et Petri presbiter cardinalis in Dei nomine super casu superius scripto dicimus quod in foro ecclesiasitico ecclesie militantis non crederetur ei etiam si vellet iurare, sed deberet compelli stare cum uxore cum qua contraxit. Sed in foro conscientie sue, si verum est quod non cognovit eam, potuit ea invita intrare religionem ». Anonyme, Ms. Florence, Bibl. Nazionale, B.VII, 1160, cité in Boureau A., « Une somme d'éthique chrétienne en chantier. Le dossier de travail d'une nouvelle version de la Summa Astesana (vers 1323) », *AHDLMA*, 83, 2016, p. 80-81.

[3] Cf. P. J. Olivi, *On the Acts of the Apostles*, Flood D. (és.), New-York, S. Bonaventurae, 2001, p. 401 ; cf. également Isidore de Séville, *Sententiae* II, 31, 8 ; Gratien, *Decretum*, II, causa 22, q. 5, c. 9 ; Petrus Lombardus, *Sententiae*, III, dist. 39, c. 11.

[4] Cf. Marmursztejn E., « Une fabrique de la norme au XIIIe siècle : l'université de Paris », Beaulandes-Barraud V., Claustre J., Marmusztejn E. (dir.), *La Fabrique de la norme, lieux et modes de production des normes au Moyen Age et à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2012, p. 42-43, ainsi que l'introduction de cet ouvrage p. 10-11.

y définit l'origine de la loi humaine, il affirme que celle-ci provient de la loi naturelle, raison pour laquelle elle oblige la conscience :

> « Si [les lois] sont justes, elles tiennent leur force d'obligation, au for de la conscience, de la loi éternelle dont elles dérivent, selon les Proverbes (8, 15) : "C'est par moi que les rois règnent et que les législateurs décrètent le droit". […] Comme l'individu est une partie de la multitude, tout homme, en lui-même et avec ce qu'il possède, appartient à la multitude ; de même que toute partie, en ce qu'elle est, appartient au tout. C'est pourquoi la nature elle-même nuit à une partie pour sauver le tout. Selon ce principe, de telles lois qui répartissent proportionnellement les charges, sont justes, elles obligent au for de la conscience et sont des lois légitimes »[1].

Comme nous l'avons constaté dans le premier chapitre portant sur le rapport entre intellect et volonté, pour Thomas d'Aquin, la volonté ne peut être la pierre de touche qui définit la valeur de la morale ou de la justice en l'homme. Ce rôle revient à l'intellect qui doit comprendre en quoi consiste le vouloir divin :

> « Nous savons par ce qui a été exposé, que la loi est une prescription de la raison pratique. Or, on peut trouver un processus semblable dans la raison pratique et dans la raison spéculative. Toutes deux, en effet, progressent à partir de quelques principes pour aboutir à certaines conclusions, nous l'avons déjà établi. Ainsi donc, il faut dire ceci : de même que dans la raison spéculative les conclusions des diverses sciences sont les conséquences de principes indémontrables, la connaissance de ces conclusions n'étant pas innée en nous, mais étant le fruit de l'activité de notre esprit, - de même il est nécessaire que la raison humaine, partant des préceptes de la loi naturelle qui sont comme des principes généraux et indémontrables, aboutissent à certaines dispositions plus particulières. Ces dispositions particulières découvertes par la raison humaine sont appelées lois humaines, du moment que nous retrouvons en elles les autres conditions qui intègrent la notion de loi, selon les explications déjà données »[2].

[1] Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia-IIae, q. 96, art. 4, p. 606.
[2] Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 91, art. 3, p. 576 ; cf. également q. 21, art. 1.

Pour Thomas d'Aquin, la loi qui existe en l'homme ne consiste que dans la compréhension rationnelle de ce qu'est la justice de Dieu. Il ne semble ainsi pas avoir de place à une marge d'interprétation dans la conception thomasienne de la loi, puisque cette dernière se doit d'être une juste déduction de la loi divine[1]. Les vertus morales se situent ainsi dans un juste milieu, comme le *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque* le montre[2]. *A contrario*, Olivi affirme que la justice est également présente en l'homme de manière concrète (*concretive*), en ce sens que la volonté peut opter dans une certaine latitude pour ce qu'elle considère d'elle-même pour un bien.

Remarquons que, malgré certaines oppositions, l'introduction progressive du for de la conscience ainsi que d'un fondement normatif intérieur inédit en l'homme, auront des conséquences remarquables dans le développement de l'histoire des idées[3]. En focalisant sur l'importance de l'intention volontaire de la personne, Olivi renforce ce que Marco Bartoli appelle à juste titre une « ecclésiologie du bas », au sein de laquelle il revient à l'homme de définir la norme morale eu égard à Dieu[4]. D'aucuns soulèveront que c'est dans ce volontarisme que Martin Luther (1483-1546) et Jean Calvin (1509-1564) développeront l'idée de sacerdoce universel, éliminant ainsi la nécessité d'une hiérarchie ecclésiastique. Cependant, il ne convient pas de faire d'Olivi un réformateur, loin s'en faut. Premièrement, le Franciscain souligne avec insistance que la réflexion qu'il propose sur les conseils évangéliques ne s'adressent qu'à un petit nombre d'élus, là où Luther affirme que tous les hommes possèdent par leur baptême un statut égal face à Dieu[5]. De plus, Olivi affirme que si la justice est *in fine* identique au vouloir divin, l'enseignement des Pères et des saints, particulièrement de François, est paradigmatique et nécessaire à sa compréhension, comme nous l'avons vu précédemment. Finalement, Olivi n'a de cesse de répéter l'importance du vœu d'obéissance, comme le montre par exemple la

[1] Cf. à ce propos Molnár P., « Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique », *AHDLMA*, 69, 2002, p. 67-113.

[2] Cf. Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*, II, 2, 264.

[3] Cf. Kaye J., *A History of Balance, 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2014 ; Marmursztejn E., *L'autorité des maîtres.*

[4] Remarquons dans le même ordre d'idée que Saint Bernard dénonçait déjà au concile de Sens (1140) une des « hérésies » d'Abélard, dans le fait que la contrition pris une importance si grande qu'elle remettait en question le rôle du prêtre dans l'absolution. Cf. à ce propos Chenu M.-D., *L'éveil de la conscience*, p. 23.

[5] Cf. Martin Luther, *Manifeste à la noblesse chétienne de la nation allemande*, 1520, Martin Luther, *Oeuvres*, I, trad. Arnold M. et al., Paris, Gallimard, 1999, p. 595-596.

question sur l'infaillibilité du Pape[1]. Il rappelle également la nécessité d'élire un Ministre général pour l'Ordre, tout en rappelant que les frères ont un devoir d'obédience envers lui, s'appuyant sur le commentaire de la Règle et sur le testament de François, qui annonce[2] : « Je veux fermement obéir au ministre général de cette fraternité et à tout gardien qu'il lui plaira de me donner »[3].

Ce que nous souhaitons souligner est le fait qu'Olivi, en focalisant l'attention sur l'autonomie de la personne – et en rapprochant l'ange de l'homme, comme nous le verrons dans le chapitre suivant –, désire mettre en exergue la transcendance de Dieu. Or, dans le sens de ce que Marcel Gauchet appelle la loi de l'émancipation humaine par l'affirmation divine et par laquelle « plus les dieux sont grands, plus les hommes sont libres », c'est de la distance créée entre l'homme et Dieu qu'émerge la possibilité d'une communication ou d'une interprétation[4]. Par conséquent, la question de la responsabilité humaine se trouve fortement accrue chez Olivi. En effet, étant le principe autonome de la connaissance et de la morale, la personne se posant en tant que « Je » devient la source ultime de ses actes et est ainsi condamnée à la responsabilité. Par conséquent, ce n'est plus seulement l'Eglise charnelle qui détermine les normes de la moralité, c'est également dans la personne individuelle – en relation avec Dieu – que se trouve un fondement normatif[5].

A titre de preuve, si l'analyse de la volonté et de la conscience, nous a amené à poser une normativité morale inédite dans la personne, nous retrouvons cette même position dans la question de l'engagement votif. Selon Olivi, le vœu ne trouve sa validité ultime que dans les deux termes que sont l'âme et Dieu selon Olivi :

---

[1] Sur ce point, cf. Bartoli M., « Olivi et le pouvoir du Pape », p. 173-191 ; Tierney B., *Origins of papal infallibility 1150-1350. A study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1992.

[2] Cf. P. J. Olivi, *Expositio super Regulam*, c. 8, Flood D. (éd.), *Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden, Steiner F., p. 113 : « Universi Fratres unum de Fratribus istius Religionis teneantur semper habere Generalem Ministrum et servum totius Fraternitatis, et ei teneantur firmiter obedire ».

[3] François d'Assise, *Testament*, 27, in *Le testament de Saint François d'Assise*, Paris, Plon, 1928.

[4] Gauchet M., *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 53.

[5] Pour le fondement de la morale dans la loi naturelle et l'Eglise, cf. Pinckaers S., *Les sources de la morale chrétienne, sa méthode, son contenu, son histoire*, Paris, Cerf, 1985 ; Coccia E., « Tératologie de la morale, ou de l'éthique au Moyen Âge », *Médiévales*, 63, 2012, p. 13-26 ; Malinin Y., « La tradition de la pensée éthique et l'idée de nature dans les lettres françaises du XIVe et du XVe siècle », *Separata da Revista de História, Centro de História da Universidade do Porto*, X, 1990, p. 47-53.

« La création [du statut religieux] ne dépend pas d'une autorité autre [que celle du Christ], puisque n'importe qui peut suivre de lui-même les conseils du Christ. Il est introduit aussi par un vœu propre sans le commandement d'un supérieur ; et […] il n'exprime rien d'autre qu'un lien singulier d'amitié et de société entre l'âme et Dieu »[1].

Ainsi, seuls comptent l'intention du profès et l'autorité du Christ. Le vœu n'exige pas *stricto sensu* l'intervention d'un supérieur, puisqu'il consiste en un engagement volontaire personnel. Sylvain Piron a ainsi remarqué que selon Olivi la validation du vœu requiert plus l'intention du profès que la nécessité de l'institution ecclésiastique, soulignant également avec force la nouveauté du propos :

« Les vœux évangéliques engagent, individuellement et irrévocablement, dans une relation directe au Christ que ni le pape, ni les supérieurs réguliers n'ont le pouvoir d'interrompre ou d'empêcher ; leur seule mission est d'en favoriser l'accomplissement. […] Ce texte est alors apparu plus clairement comme la clé de voûte d'une ecclésiologie porteuse de conséquences redoutables. La définition de l'expérience franciscaine conduit à accorder à un acte individuel, du seul fait qu'il ouvre une relation directe au Christ conforme à l'exemple donné par la vie de François, une légitimité potentiellement supérieure à celle de toute forme d'autorité dans l'Église »[2].

Olivi rappelle de plus que le vœu d'obéissance n'est pas passif, mais qu'il nécessite une distance critique de la part du frère face à l'autorité de l'Eglise charnelle. En effet, l'obéissance possède trois limites qui exigent le refus en toute occasion : lorsqu'un supérieur commande un acte qui entraînerait un péché, un péché mortel, ou « une impureté ou une imperfection manifeste »[3] qui irait à l'encontre de la perfection évangélique. Cette troisième limitation nous intéresse plus particulièrement, parce qu'elle engage une interprétation. En effet, Olivi rappelle

[1] « Nec eius creatio pendet ab auctoritate aliena, cum quilibet per seipsum possit profiteri consilia Christi. Introducitur etiam per votum proprium absque superioris precepto ; et […] non dicit aliud quam vinculum singularis amicitie et societatis inter animam et Deum ». P. J. Olivi, QPE XIV, p. 166.

[2] Piron S., « La critique de l'Eglise chez les Spirituels languedociens. L'anticléricalisme en France méridionale, milieu XIIe-début XIVe siècle », Cahiers de Fanjeaux, 38, 2003, p. 83 ; cf. également Id., « L'expérience subjective », p. 44.

[3] Cf. P. J. Olivi, QPE XI, Flood D., G. Gál (éds.), *Peter of John Olivi on the Bible*, Saint-Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1997, p. 380-385.

que les Franciscains ont promis une obéissance parfaite dans le cadre de ce qu'exprime la *regula bullata* :

> « Or, François voulant exprimer pleinement mais en peu de mots ces trois limitations, au chapitre dix de sa règle où il donne la forme expresse de son obéissance, déclare : "ils obéissent à leurs ministres en tout ce qu'ils ont promis à Dieu d'observer et en tout ce qui n'est pas contraire à l'âme et à notre règle" »[1].

Rappelons en effet que François n'a jamais voulu donner de Règle à ses frères, mais qu'il les exhorte seulement à s'engager dans l'exemple du Christ. Le *Testament* est clair en ce sens :

> « 14. Après que le Seigneur m'eut donné des frères, personne ne me montra ce que je devais faire, mais le Très-Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon le saint Evangile […] 34. Que les frères n'aillent point dire : Voilà une nouvelle Règle ! Non : c'est un retour sur notre passé, une admonition, une exhortation, et c'est le testament que moi, votre petit frère François, je vous adresse, à vous mes frères bénis, afin que nous observions plus catholiquement la Règle que nous avons promis au Seigneur de garder »[2].

Ainsi, à l'instar du Testament de François, Olivi souligne que les vœux ne sont pas conçus comme des normes de conduite strictes qui exigent une obéissance aveugle du frère. Ils engagent au contraire le profès à interpréter et à déterminer la valeur de ses actes dans sa conscience personnelle. Fort de cette compétence normative, le simple frère se trouve ainsi capable de s'opposer même au Pape si celui-ci par exemple ordonne une chose contraire à la perfection évangélique :

---

[1] « Hos autem tres limites volens Franciscus sub brevi verbo plenissime exprimere, decimo capitulo regulae suae, ubi dat expressam formam huius obedientiae, dicit quod "obediant suis ministris in omnibus quae promiserunt Domino observare et (in omnibus) quae non sunt contraria animae et regulae nostrae" ». Ibid., p. 385.

[2] François d'Assise, *Testament*, 14-34. Cf. également Frère Léon*, Compilation d'Assise*, 18, dans François, d'Assise, é*crits, vies et témoignages*, 1, p. 1238-1239 : « Mes frères, mes frères, Dieu m'a appelé par la voie de la simplicité et m'a montré la voie de la simplicité. Je ne veux pas que vous me parliez de quelque règle que ce soit, ni de celle de saint Augustin, ni de saint Bernard, ni de saint Benoît. Et le Seigneur m'a dit qu'il voulait que je sois, moi, un nouveau fou dans le monde. Et Dieu n'a pas voulu nous conduire par une autre voie que par cette science ».

« Pour cette raison, je ne doute pas que s'il continuait avec obstination, il ne devrait pas être obéi et que, au contraire, il devrait être évité des fidèles en tant que pontife hérétique et que loup »[1].

Par conséquent, bien que nous rencontrions le devoir de désobéissance dans le droit canon, ce thème semble avoir eu un impact considérable sous la plume d'Olivi, puisque ce dernier n'hésite pas à critiquer explicitement l'Eglise actuelle qu'il considère comme dépravée et en proie à un laisser-aller grandissant[2]. C'est sans doute également que cette mise en exergue de l'intentionnalité ne concerne pas seulement l'engagement religieux, mais toute forme de pacte ou d'accord, puisque « la cause de toutes les associations est la volonté libre des associés »[3], comme cela a été déjà remarqué dans les théories du contrat ou dans le *Quid ponat ius*, justement sous-titré *De signis volontariis*[4]. Ainsi, si l'engagement votif n'exhorte que le frère à parfaire sa conscience, les théories contractuelles et la nature même de la volonté libre indiquent que la pensée d'Olivi s'applique à toute personne.

D. Conclusion du chapitre

Notre enquête sur l'éthique développée par Olivi à travers l'ensemble de sa production, nous a ainsi mené à nous questionner sur le fondement de la norme morale en l'homme. Si Dieu est la source objective du bien, il semble impossible pour le croyant de parvenir à une perception précise de ce bien du fait de son état de viator, si ce n'est dans les cas de révélation divine. Olivi abandonne ainsi la notion de syndérèse. Tout au plus, l'homme semble doté d'un certain goût spirituel et d'une certaine rectitude. Toutefois, le goût spirituel peut être désordonné et trouver une certaine saveur au mal et la rectitude ne semble avoir valeur que d'incitation. Par conséquent, rien en l'homme n'est capable de fournir une indication définitive de ce qu'est le

[1] Ms. Borgh 357, f° 124r, cité in Marco Bartoli, « Olivi et le pouvoir du pape », p. 187.
[2] Cf. *Décret de Gratien*, C. XI : q. 3, c. 101 : « Non est obediendum quod est contra Deum precipitur ». Il faut apprécier l'insolence d'Olivi que rappellent Alain Boureau et Irène Rosier-Catach dans « Droit et théologie dans la pensée scolastique », p. 521 : « L'auteur note que quand on écrit à un évêque, on emploie la formule « Très saint évêque ou Père » pour lui signifier qu'il doit s'efforcer d'être très saint ».
[3] « Causa autem omnis societatis est voluntas libera se associantium ». P. J. Olivi, QPE VI, Emmen A. (éd.), *Studi Francescani*, 64, 1967, p. 50
[4] Cf. Piron S., « Marchands et confesseurs », p. 295 ; Boureau A., Rosier-Catach I., « Droit et théologie dans la pensée scolastique », p. 515 ; Rosier-Catach I., *La parole efficace*, *Signe, rituel, sacré*, Seuil, Paris, 2004, p. 164-165.

bien. Rien ne lui permet de fonder une norme morale absolue ou d'avoir un accès évident à la norme objective qu'est Dieu.

D'autre part, la volonté est par nature totalement indéterminée et possède une capacité à délibérer et à choisir ses propres fins. Les causes des actions humaines ne sont pas à chercher ailleurs que dans cette réponse : « parce que cela m'a plu ». Cette autonomie absolue de la volonté implique une intériorité de la conscience et surtout une forte mise en avant de la responsabilité personnelle. En effet, l'intentionnalité d'une action ne peut être connue de manière évidente que par l'individu lui-même. Personnalité et conscience sont par conséquent les deux maîtres d'œuvre de la gnoséologie et de l'éthique d'Olivi. En effet, si la volonté libre fournit les conditions de possibilité d'existence de la conscience, cette dernière réclame l'existence de la personne pour juger de son action, en la prenant à témoin.

Le but que poursuit Olivi n'est pas de faire de la philosophie théorique, abstraite de toutes considérations sociales ou pratiques. Au contraire, ses questions sur la perfection évangélique s'adressent à ses confrères dans le but de leur montrer comment acquérir un statut plus élevé de perfection au sein de ce monde. Ainsi, si la norme morale semble totalement indéterminée du fait de notre pleine liberté, Olivi ne prône pas pour autant un scepticisme moral. Son éthique repose sur la responsabilité et sur l'intentionnalité morale. L'importance qu'il accorde à la haute pauvreté et à l'humilité indique par conséquent la voie à suivre afin de parfaire son être. En effet, s'il est difficile, voire impossible de savoir ce qu'est le bien, nous connaissons toutefois par l'intermédiaire des révélations bibliques quel est la source de tout mal, à savoir de l'orgueil. Ainsi, l'acrasie ne dépend pas d'un défaut d'intellect ou d'une faiblesse de la volonté. L'option impossible du mal ne peut s'expliquer que par la précellence de la volonté, capable de choisir elle-même ses fins et qui préfère alors un amour désordonné de soi. Pour trouver une solution afin de s'opposer à cet orgueil, il convient ainsi de considérer quelle position Olivi défend concernant la pauvreté et l'humilité.

Chapitre 5 : Pauvreté, renoncement et maîtrise de soi

Le *De perlegendis* présentait une position gnoséologique intéressante : Olivi y affirmait que, bien que la vérité divine nous soit inaccessible *in via*, nous avons toutefois la possibilité de chercher les vérités mondaines les plus probables, dans l'espoir de s'approcher au plus de cette vérité absolue. La position morale d'Olivi semble être identique. N'ayant aucune possibilité d'accès au bien en soi, nous pouvons toutefois tenter de ne pas tomber dans le péché. Olivi montre ainsi que si l'orgueil est la source de tout péché, il convient par conséquent d'acquérir la vertu d'humilité. Or, celle-ci suppose selon lui la très haute pauvreté.

C'est au sein de la *huitième question sur la perfection évangélique* qu'Olivi développe principalement cette dernière notion. Avant d'aborder son analyse, il n'est sans doute pas inutile de rappeler la position des Franciscains concernant la pauvreté volontaire, ainsi que la compréhension particulière qu'en a Olivi. Soulignons premièrement qu'elle trouve son origine dans une doctrine que nous trouvons déjà formulée chez les Pères de l'Eglise, celle de *communis omnium possessio*[1]. Cette expression renvoie à l'idée qu'au premier âge du monde, l'ensemble des biens se partageait entre tous les hommes et ce, de façon conforme aux exigences du droit naturel. Les hommes auraient ainsi eu l'usage, mais non la possession des biens que leur dispensait la nature. Cette question de l'usage deviendra rapidement essentielle dans l'histoire de l'Eglise. Ainsi, Augustin déjà dans le *Sermon 50* différencie le bon riche qui fait usage de ses richesses et pratique le don, du mauvais riche, qui les amasse[2]. La possession ne semble ainsi pas poser en soi de difficultés. La question se complique toutefois lorsque Gratien se propose dans le *Decretum* de rassembler les principales autorités patristiques qui traitent de ce sujet, soulignant alors l'expression d'Isidore de Séville de communion originaire des biens[3]. Or, présentée ainsi comme un état originel, cette communion sera considérée comme naturelle et bonne et la propriété, conçue en opposition à cette perfection primitive, comme mauvaise. Hugues de Digne (1205-1256) et Bonaventure vont par la suite développer la notion d'*usus*, pour expliquer que les Franciscains ont la possibilité de se dégager de la propriété en renonçant aux biens de ce monde. En effet, lors de sa prise d'habits, le frère franciscain effectue une

[1] Cf. Agamben G., *De la très haute pauvreté, règles et forme de vie Homo sacer*, IV, 1, Paris, Rivage, 2013 ; Renoux-Zagamé M.-F., *Origines théologiques du concept moderne de propriété,* Genève/Paris, Droz, 1987.

[2] Cf. Augustin, *Sermon 50*, in *Sermon 20-50 (III/2*), *The works of Saint Augustine : a translation for the 21st Century*, trad. Hill E., Hyde Park, New City Press, 1991.

[3] Cf. Isidore de Séville, *Etymologie*, 5, 4 ; Gratien, Décret, 1, c. 7. Cf. également Gaudemet J., « La doctrine des sources du droit dans le décret de Gratien », *Revue de droit canonique*, 1951, p. 14-24.

abdicatio juris, à savoir un renoncement à toute forme de propriété et à tous les liens qui s'établissent à partir des rapports juridiques[1]. Il devient ainsi un pauvre spirituel qui se dépouille de façon volontaire et qui désire s'opposer en cela plus à la cupiditas qu'à la richesse matérielle. Il convient ainsi de le distinguer clairement du pauvre charnel qui se trouve dans une situation indépendante de sa volonté et qui ne peut par conséquent en tirer aucun mérite. Comme le décrit Bonaventure dans l'Apologia pauperum, il devient donc possible pour les frères mineurs d'avoir un usage des biens nécessaires à leur conservation, tout en renonçant de manière volontaire à leurs propriétés ou à leurs possessions[2]. Or, les maîtres séculiers critiqueront vivement cette position en objectant que l'usage des choses consommables ne peut être séparé de leur propriété. Bonaventure trouve dans le droit romain et dans la bulle Quo elongati (1230) de Grégoire IX la réponse à ce problème en démontrant que de même qu'un fils peut hériter de son père une somme dont il a l'usage, mais non la propriété, de même un Franciscain peut faire usage des biens qui appartiennent de facto au pape. A la demande du ministre général Bonagratia, Nicolas III va toutefois préciser la compréhension de l'usus dans sa bulle Exiit qui seminat (1279), en distinguant le droit d'user (jus utendi) de l'usage lui-même (simplex facti usus). Ainsi, si l'usage de droit est interdit aux Mineurs, l'usage de fait est permis pour ce qui concerne la nourriture, les vêtements, la liturgie ou encore l'étude, mais dans un usus moderatus.

Or, de l'interprétation de ce en quoi consiste cet usage modéré, va naître deux courants au sein de l'ordre des frères mineurs. Les Spirituels d'une part, estimant que certains frères qui se comportaient de manière relâchée, prônent un usage pauvre des biens[3] ; les membres de la Communauté d'autre part, ont vu dans l'idéal de pauvreté des Spirituels un rigorisme impossible à tenir en cette vie. Olivi engage dans ce cadre la défense d'une pauvreté absolue, à

[1] Cf. Lambertini R., « La difesa dell'Ordine francescano di fronte alle critiche dei Secolari in Olivi », *Pierre de Jean Olivi (1248-1298),* p. 193-206 ; Dolso M.-T., « Le vœu et l'entrée dans l'ordre franciscain au moyen âge », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques, 1996,* URL : http://ccrh.revues.org/2641. Il faut d'ailleurs remarquer que la Règle ne mentionne jamais explicitement cet abandon et qu'Olivi conçoit ainsi que cet abandon tient de la volonté personnelle de celui qui émet le vœu : « Consimiliter etiam posset dicere quod non vovet abdicationem rerum in communi quia quando dicit : « Voveo regulam vel paupertatem evangelicam » non dicit « Voveo abrenuntiationem communium ». P. J. Olivi, QPE XV, p. 342.

[2] Cf. Bonaventure, *Apologia pauperum*, in *Opera omnia*, 8, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1989.

[3] Sur les Spirituels, cf. Ehrle F., « Die Spiritualen » ; Manselli R., « Spirituali e Beghini in provenza » ; Burr D., *Olivi and Franciscan Poverty* ; Id., *The Spiritual Franciscans* ; Burnham L., « Les franciscains spirituels et les béguins du Midi », Berlioz J. (éd.), *Le pays cathare : les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris, Seuil, 2000, p. 147-160 ; Id., « Reliques et résistance chez les Béguins de Languedoc », *Annales du Midi*, 118, 2006, p. 353-368.

savoir un usage très restreint des biens de consommations[1]. Il considère ainsi que l'usus pauper fait partie des vœux évangéliques de manière plus essentielle encore que l'abdicatio juris[2]. Précisons que la très haute pauvreté n'exige pas un renoncement à tout bien de ce monde, mais consiste en une limitation volontaire dans laquelle le frère s'engage à ne pas abuser (abusus) des biens. Ainsi, Olivi précise clairement dans le Tractatus de usu paupere que si la réalisation de la très haute pauvreté est différente pour chacun, puisqu'elle dépend des besoins et des nécessités de chaque individu, jamais elle ne doit mettre en danger la vie du frère :

> « Il doit être dit ici que la pauvreté évangélique est appelée la plus haute pauvreté, non parce qu'elle comprend le besoin extrême purement et simplement, mais parce qu'elle est la plus haute pauvreté qui puisse être incluse dans un vœu rationnel et parfait. Cela exige que soient exclus le danger de mort, l'impossibilité de son accomplissement, et même l'excessive difficulté de son observance, et cependant aussi la possibilité de la richesse ou de l'usage riche des choses. Ce dernier doit être exclu de sorte qu'il n'y ait rien de dangereux dans le vœu »[3].

Au contraire, l'analyse du vœu et de cet état de pauvreté volontaire qui se déploie tout au long de la *huitième question sur la perfection évangélique* montre qu'Olivi défend cette pauvreté parce qu'il considère que l'ordre qui la pratique acquiert de ce fait une perfection supérieure à tout autre qu'un état religieux puisse obtenir, même à celui qui admet une propriété commune des biens. Ses conseils évangéliques sont ainsi réservés à ceux qui non seulement réalisent volontairement leur état de pauvreté, mais qui plus est, qui conçoivent que l'usage pauvre des biens de ce monde est nécessaire à l'accomplissement de cette perfection. Comme

---

[1] Olivi fait par exemple référence à cette communauté des biens à la QPE VIII, p. 178-179 : « Quibusdam autem non indocte visum est quod alia fuit communitas illius temporis et alia illa quae usque hodie durat. Illa enim fuit communitas extendens se ad omnes homines - qualis fuit in statu innocentiae - ita quod unum speciale collegium non plus habebat iuris in rebus quibus utebantur, quam quicumque alius homo ».

[2] P. J. Olivi, *De usu paupere*, p. 14 : « Respondeo et dico quod usum pauperem discrete tamen et rationabiliter acceptum esse de integritate et substantia perfectionis evangelice est tam solide et tam certitudinaliter verum quod fere omnia que in precedenti questione sunt adducta ad probandum altissimam paupertatem esse unum de principalibus consiliis evangelice perfectionis principalissime valent ad concludendum propositum et efficacius magisque directe quam ad renunciationem communium seu omnis communis iurisdictionis ». Cf. Flood D., « Poverty as Virtue, Poverty as Warning and Peter of John Olivi », Pierre de Jean Olivi (1248-1298), p. 157-172 ; Piron S., « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines » ; Loiret F., *L'usage et la joie*, Paris, Kimé, 2015.

[3] « Paupertas evangelica dicitur paupertas altissima, non quia teneat extremum inopie simpliciter et secundum rem, sed quia est altior que sub voto rationali et perfecto cadere possit. Ad hoc autem exigitur quod sit talis que sic excludat periculum mortis vel impossibilitatis seu nimis difficilis observantie, quod tamen fallaciam divitiarum et divitis usus non admitat, et sic fallaciam istam excludat quod nihil in se periculosum contineat ». P. J. Olivi, De usu paupere, VI, p. 146, trad. Loiret F., *L'usage et la joie*, p. 112-113.

l'ont montré les analyses de Sylvain Piron sur les théories contractuelles d'Olivi, le Franciscain d'Oc n'engage par conséquent pas tout un chacun à devenir pauvre, puisque cet état dépend d'un vœu et d'un engagement volontaire qui ne peut être imposé à tous[1]. La société civile requiert de surcroît que l'on s'occupe de l'économie de marché. Ainsi, il convient que certains s'occupent de l'économie et ce de manière juste. Olivi montre alors que le pendant de l'idéal du pauvre volontaire dans la société n'est autre que le *mercator*. En effet, le marchand, en vendant ses biens et en faisant circuler l'argent, se détache de la volonté de possession. D'une certaine façon, il fait un usage pauvre de l'argent en ne le considérant pas comme un bien à accumuler, mais comme un simple moyen dont l'usage sert à acheter et vendre. En prenant le risque de perdre ou en investissant, le marchand se prive volontairement de son argent. Par là, il exalte sa liberté, en se détachant de la possession des richesses et en s'éloignant de la tentation de l'*avaritia*. Olivi ne défend ainsi aucunement l'idée que tous les hommes doivent parvenir à cet état de perfection évangélique, bien qu'il soit l'état le plus élevé qui puisse être possible de réaliser.

Remarquons pour finir ce préambule que la très haute pauvreté est un élément central qui se lie non seulement à la notion de vœux, mais également à celles de chasteté, d'amour, de générosité, de courage, de foi et finalement de contemplation. Nous devrons ainsi clarifier quel rôle la pauvreté joue dans la pratique de cet idéal de sept vertus selon Olivi[2]. Pour se faire, nous proposons d'ouvrir notre analyse par un rapprochement avec la pensée d'un auteur qu'Olivi utilise à ce propos : Sénèque (vers 4 av. J.-C - 65).

[1] Cf. Piron S., Introduction au *Traité des contrats* ; Id., « Vœu et contrat chez Pierre de Jean Olivi », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 16, 1996, p. 43-56 ; Id., « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines » ; Id., « Perfection évangélique et moralité civile » ; Id., « Marchands et confesseurs » ; Id., « L'apparition du resicum en Méditerranée occidentale, XIIe-XIIIe siècles », Collas-Heddeland E., Coudry M., Kammerer O., Lemaître A. J., Martin B. (dir.), *Pour une histoire culturelle du risque*, *Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales*, Strasbourg, Editions Histoire et Anthropologie, 2004, p. 59-76 ; Ceccarelli G., « Le jeu comme contrat et le risicum chez Olivi », *Pierre de Jean Olivi (1248-1298)*, p. 239-250.

[2] Sur les sept vertus cf. Casagrande C., Vecchio S., *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turin, Einaudi, 2000, p. 190-194 ; Ricklin Th., « Jean de Galles. Les *Vitae* de saint François et l'exhortation des philosophes dans le *Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum* », Ricklin Th. (éd.), *Exempla docent*, *les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2006, p. 212-215.

A. Sénèque franciscain ?

I. Le stoïcisme au Moyen-Age

Nous savons que la pensée stoïcienne eut un impact conséquent sur la conception de l'éthique médiévale. Malheureusement, rares sont les études qui se sont intéressées à ce sujet, si ce n'est de manière générale[1]. Seule Mary Beth Ingham semble avoir approfondi ce thème dans *La vie de la sagesse, le stoïcisme au Moyen Age*[2]. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, Bonaventure, lorsqu'il définit la figure du Sage dans ses questions naturelles, ne cite pas moins de quarante-deux fois le nom de Sénèque[3]. Aussi, est-ce à bon droit que nous pouvons nous demander si Olivi a également subi l'influence des philosophes du Portique. En effet, la pensée éthique des stoïciens et principalement celle de Sénèque n'est pas inconnue des Franciscains du Moyen-âge. Notamment, le traité de Martin de Braga (ca 510-579) *De quatuor virtutibus cardinalibus*, dont on repère plus de six-cents manuscrits, a permis de transmettre la pensée du précepteur de Néron en montrant comment les vertus cardinales permettent d'acquérir une rectitude morale. Il est ainsi devenu un manuel très usité à partir du XIIème siècle[4]. Les divers florilèges du XII-XIIIème siècle, tels que le *Florilegium morale oxoniense*, le *Florilegium gallicanum* ou le *Florilegium duacense*, regorgent de références à Sénèque[5]. Des textes authentiques de ce dernier, les médiévaux ne connaissent que les *Lettres à Lucilius* 1-88 – les suivantes ne sont que rarement citées avant le XIIIème siècle –, le *De beneficiis* et le *De clementia*, bien que ce soit vraisemblablement au travers des œuvres de Cicéron et d'Augustin que les idées stoïciennes connurent indirectement l'écho le plus considérable au Moyen-Age. La connaissance des œuvres du philosophe augmente grâce à la découverte de Roger Bacon et de Jean de Galles d'une grande partie de ses traités (notamment le *De ira, De brievitate vitam, De vita beata, De providentia, De tranquilitate animi* et le *De constantia sapientis*)[6]. La

[1] Cf. par exemple Canning J., *Histoire de la pensée politique médiéval*e (300-1450), Paris, Cerf, 2003.
[2] Cf. Ingham M. B., *La vie de la sagesse, le stoïcisme au Moyen Age*, Fribourg, Cerf, 2007.
[3] Cf. Rivera de Ventosa E., « Significacion ideologica de las citas de Seneca en San Bonaventura », *Estudios sobre Seneca, Helmantica*, 16, 1966, p. 310.
[4] Martin H., Merdrignac B., *Culture et société dans l'Occident médiéval*, Paris, Orphys, 1999, p. 65.
[5] Sur la transmission par florilège, cf. Munk Olsen B., « Les florilèges et les abrégés de Sénèque au Moyen Âge », *Giornale italiano di filologia*, 52, 2000, p. 163-183.
[6] Pour plus d'informations à ce propos cf. Reynolds L. D., *The Medieval Tradition of Seneca's letters*, Oxford, Oxford University Press, 1965 ; Spanneut M., *La permanence du stoïcisme de Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973, notamment les pages 194-199 ; Verbeke G., *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington D. C., The catholic University of America Press, 1983 ; Swanson J., *John of Wales : A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 ; Ricklin Th.,

réputation du stoïcien est telle qu'on lui attribue faussement de nombreux traités, certains étant même traduits en langue vernaculaire dès la fin du XIIIème siècle, et que plusieurs recueils de citations exclusivement consacrés à l'auteur voient le jour sous l'appellation de « dits » de Sénèque.

Pour ce qui est d'Olivi, il n'est pas certain que le Franciscain ait pu consulter de première main l'œuvre de Sénèque, si ce n'est les *Lettres à Lucilius*, puisque nous savons qu'il a écrit un commentaire de Sénèque. En effet, les inventaires de la bibliothèque d'Avignon mentionnent un « opus fratris Petri Johannis de dictis Senece »[1]. Cet ouvrage a malheureusement été perdu et, bien qu'il se termine par la mention de la lettre 48, il est impossible de savoir ce qu'il contenait. Dans le reste de ses écrits, Olivi fait un usage plus réservé de Sénèque, se référant toujours à la première tradition des Lettres 1 à 88. De l'ensemble du corpus qui nous est parvenu, nous n'avons pu trouver que quatre références directes, qui se trouvent toutes dans la *huitième question sur la perfection évangélique*, ainsi que quatre références générales envers les stoïciens que nous trouvons disséminées au fil d'autres traités[2].

Cependant, malgré le peu de référence directe, il faut remarquer que nous rencontrons une correspondance entre le développement de certaines idées d'Olivi et celles de la tradition stoïcienne. Ainsi, l'idée d'une connaissance de soi directe dérivée de la perception sensible, que nous connaissons au travers du sens intérieur d'Augustin, se trouve déjà exprimée chez les stoïciens. Les doxographes antiques attribuèrent même à des disciples de Chrysippe la définition d'appartenance à soi ou d'οἰκείωσις comme « un sens intérieur par lequel nous nous percevons nous-mêmes » et que nous pouvons rapprocher d'une conscience de soi[3]. Bien que les philosophies diffèrent, il est remarquable de constater la similitude des concepts et des exemples utilisés. Afin d'illustrer cette question de la conscience, prenons le cas du dormeur. Nous avons déjà mentionné à ce propos l'insistance d'Olivi sur l'aspect actif et conscient du dormeur lorsque celui-ci, en analysant le cas du somnambule, introduit le terme de

---

« Jean de Galles » ; Carron D., « Sénèque, exemplarité ambigüe et ambiguïté exemplaire (IVe-XIVe siècle) », *Exempla docent,* p. 307-333.

[1] Cf. Piron S., « Les œuvres perdues d'Olivi », p. 388-389.

[2] Cf. P. J. Olivi, QPE VIII, p. 99, 112, 115 et 173 ; *De connexio virtutum*, q. VI, p. 274-276 ; *De usu paupere*, p. 144.

[3] Aetius, *Placita*, IV, 8, 7, frag 2.852, trad. Heller-Roazen D., *Une archéologie du toucher*, p. 42. Sur la notion d'*oikeiôsis*, cf. Inwood B., « L'*oikeiôsis* sociale chez Epictète », Algra K., Van der Horst P., Runia D. (éds.), *Polyhistor* : *Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy,* Leiden, Brill, 1996, p. 243-264 ; Kerferd G. B., « The search for personal identity in Stoic thought », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 55, 1972, p. 177-196 ; Kühn, W., « L'attachement à soi et aux autres », Goulet-Cazé M.-O. (dir.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p. 237-366.

semidormiens[1]. Hiéroclès fait de même mention de cette activité du dormeur en prenant les cas d'un ivrogne qui, lorsqu'il dort, tient toujours fermement sa bouteille, d'un avare son argent, ou encore d'Héraclès sa massue[2]. Olivi ne possédait de toute évidence pas les textes de Hiéroclès. La correspondance des idées et des exemples laisse supposer que la transmission de la pensée stoïcienne a par conséquent dû s'effectuer indirectement par l'entremise d'auteurs de la fin de la période antique, notamment au travers d'Augustin[3]. En effet, nous retrouvons cet exemple du dormeur chez l'évêque d'Hippone qui l'intègrera dans une réflexion sur la responsabilité du péché durant le songe[4]. Cette notion sera progressivement développée et complétée au fil des siècles par les cas limites du fou et de l'enfant, pour trouver finalement son aboutissement en 1312 dans le canon, préparé par le Concile de Vienne et signé par Clément V sous le titre de *Si furiosus,* qui établit leur absence de responsabilité juridique.

Aussi, est-ce cette question éthique qui semble offrir le terrain le plus fertile à notre comparaison. En effet, Hiéroclès prétend que la théorie de la connaissance de soi est le fondement le plus certain pour établir une éthique valable :

> « La sensation contribue à la connaissance de la première chose qui nous appartient et c'est précisément de ce discours-là que nous avons dit qu'il constitue le meilleur point de départ pour les éléments de l'éthique »[5].

Hiéroclès s'empresse de préciser que cette sensation dont il parle ici n'est autre que la perception de soi. Nous trouvons de manière similaire chez Olivi l'idée selon laquelle la connaissance de soi, qu'il compare souvent à l'ordre du toucher, est un fondement essentiel pour l'éthique. Nous ne sommes évidemment pas en train de suggérer que les sources d'Olivi sont à chercher dans les écrits des stoïciens. Cependant, force est de constater que le stoïcisme trouve un écho, ou plus exactement une réinterprétation, dans la pensée franciscaine médiévale, puisque certaines notions sont parfois explicitement reprises ou critiquées[6]. Mary Beth Ingham synthétise ainsi les principales influences de ce courant en trois points, que nous retrouvons également chez Olivi. Elle affirme en effet que : « l'intégration d'une morale stoïcienne dans

---

[1] Cf. note 1, p. 145.

[2] Cf. Hiéroclès, *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* vol II, 416, 2, Kannicht R., Radt S., Snell B., (éds.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

[3] Cf. par exemple, Augustin, *Confessions*, IV, IV, 8.

[4] Cf. Augustin, *Confessions*, X, XXX, 41 ; *Sermons sur les psaumes*, LXII, 2.

[5] Hiéroclès, *Eléments d'éthique*, cité in Heller-Roazen D., *Une archéologie du toucher*, p. 127.

[6] Olivi refuse par exemple l'idée stoïcienne selon laquelle il n'existe pas de degré de vertu. Cf. *De usu paupere*, VI, p. 144.

la morale franciscaine entraîne des conséquences majeures sur la manière de voir les contours d'une théorie morale : la dignité de la personne, la nature du domaine moral, et l'explication du progrès moral »[1].

Avant de développer plus particulièrement ces points, nous proposons de tirer à grands traits quels sont les principaux fondements de l'éthique stoïcienne, pour autant que cela soit possible. Le père Festugière affirme premièrement que cette éthique « n'est pas tirée, comme chez le Stagirite, de la seule analyse de l'homme lui-même. Elle est en dépendance immédiate d'une doctrine du monde, c'est-à-dire d'une explication universelle de l'ordre total des choses »[2]. La morale stoïcienne semble par conséquent tiraillée entre deux mouvements. Si in fine, elle dépend du Logos universel qui gouverne le monde par sa raison, il existe également un principe interne à l'homme qui est fondamental, à savoir la vertu. Cette dernière réside pour le sage stoïcien dans l'acceptation libre et réfléchie du destin. Le sage est donc pris entre un déterminisme fort du Logos imposant sa loi et son assentiment personnel libre. André-Jean Voelke a également mis en exergue ces deux tensions qui existent au sein de l'école du Portique[3]. Selon lui, nous pouvons d'un côté vraisemblablement imputer la thèse de l'assentiment libre à Zénon ; de l'autre, l'idée selon laquelle il existe un déterminisme universel ne serait apparût que plus tardivement avec Chrysippe. Ce serait finalement à Epictète qu'il revient d'avoir proposé une doctrine synthétisant ces deux positions, grâce à la notion de proaïrésis. Cet assentiment ou ce choix réfléchi qui place le désir ce qui dépend de soi permet de trouver un équilibre entre ces deux thèses antinomiques. Il existe en effet selon Epictète un bien en soi et déterminé, qui est toutefois conciliable avec la liberté humaine, puisqu'il réclame l'adhésion du sage.

Selon Mary Beth Ingham, qui appuie son propos principalement sur les écrits de Jean Duns Scot (1266-1308) et de Guillaume d'Ockham (1287-1347), les penseurs franciscains semblent avoir progressivement transformé cette « dépendance immédiate de la morale envers l'ordre cosmique », en remplaçant la notion de Logos par la volonté en tant que fondement de la morale[4]. Ainsi, si pour les stoïciens, le point de départ est la vertu en tant que bonum honestum, le chrétien trouve la source de l'éthique dans son vouloir. Mais d'où vient le mérite si l'homme est digne par nature ? Ne devient-il pas par là même un être sans liberté et contraint

[1] Ingham M. B., *La vie de la sagesse,* p. 106. Nous conseillons la lecture de tout le chapitre IV de cet ouvrage sur « La volonté rationnelle : l'éthique franciscaine et la maîtrise de soi », p. 103-135.
[2] Festugières A. J., *Le Dieu cosmique, la révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Belles Lettres, 1949, p. 279.
[3] Voelke A. J., *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973, p. 39.
[4] Ingham M. B., *La vie de la Sagesse*, p. 103.

à agir de manière vertueuse ? C'est en réalité tout le contraire qui se produit et les Franciscains proposent alors un renversement complet de la morale stoïcienne. En effet, le sage stoïcien n'accomplit que des actions vertueuses et honorables et ne se repent par conséquent jamais. Au contraire, le saint fait régulièrement acte de contrition pour ses péchés. Cela signifie, comme le souligne Ingham, que « le domaine moral se définit en tant que réponse libre à l'amour divin librement donné, une réponse qui est toujours capable d'erreur »[1]. Ainsi, l'idéal du sage stoïcien produisait un être en autarcie, intégralement vertueux qui le rendait semblable aux dieux. Les Franciscains, malgré la corrélation évidente avec cette pensée, ont préféré humaniser l'idéal du saint, le rendant certes vertueux, mais capable d'erreur. Il ne s'agit donc pas de posséder une vie parfaite, mais une charité parfaite, autrement dit un désir constant d'amélioration.

Pour préciser enfin le parallèle avec Olivi, nous pouvons ainsi qualifier sa morale de personnelle et d'exemplaire. Exemplaire, puisque nous montrerons qu'il existe un rapport d'interdépendance et de paradigme entre les différentes parties de l'univers : la morale que nous pouvons par exemple déduire de l'étude de l'espèce angélique ne diffère pas de la morale humaine. Elle représente seulement un idéal. Deuxièmement, la morale olivienne est surtout personnelle, puisqu'elle trouve son fondement non plus dans la loi inaltérable et impersonnelle du Logos, mais dans un rapport à la personne (ou aux personnes) de Dieu. Personnelle également, puisqu'elle trouve son fondement dans une éthique non plus seulement institutionnelle, mais également au cœur de la personne humaine. La synthèse du rapport antinomique entre Logos et l'assentiment humain se retrouve ainsi traduite chez les Franciscains, dans un rapport entre le vouloir divin et la liberté humaine. Personnelle aussi, au travers de la figure du Christ et de François d'Assise, comme instituteurs et représentants d'une éthique nouvelle, centrée sur l'Incarnation et l'amour du monde d'ici-bas. Personnelle enfin, au travers de la personne des anges, qui par leurs actions ont montré que les êtres libres peuvent choisir le bien ou le mal sans autre raison que le pouvoir de leur volonté.

[1] Ibid., p. 106.

II. La pauvreté comme vertu première

Cicéron, au travers du « Songe de Scipion », a offert à la tension stoïcienne entre Logos et assentiment une ouverture particulière que nous pouvons traduire en termes de relation entre le macrocosme d'un monde gouverné par le Logos et le microcosme de l'âme rationnelle. Cette vision héritée du platonisme exercera un impact considérable sur le Moyen Age[1]. Mary Beth Ingham en parlant de cet impact considère que deux modèles éthiques se sont ainsi développés à la suite de cette vision du monde[2]. Ainsi, des auteurs comme Ambroise, Guillaume de Saint-Thierry et Alain de Lille marquent une préférence pour le modèle macrocosmique, en ce sens que la prudence devient la vertu principale qui permet à l'homme de distinguer par sa raison ce qu'il convient de faire et entraîne ainsi l'homme vers une vérité éternelle et immuable. Il se trouve ainsi en l'homme une loi innée qui lui dicte ce qu'est le bien. A contrario, des auteurs tels qu'Abélard ou Guillaume de Conches sont rangés sous le modèle microcosmique. Pour ceux-ci, les vertus forment le caractère moral de la personne et la prudence devient dès lors identique à la conscience morale.

Il semble que la pensée d'Olivi soit plus encline à s'accorder avec cette seconde vision dite microcosmique puisque premièrement, la prudence ne joue pas un rôle central pour sa doctrine. Lorsque celui-ci s'y réfère, c'est généralement pour critiquer Aristote, puisqu'il considère que chaque vertu possède sa prudence spécifique, ce qui fait d'elle une notion générale[3]. De plus, à la question LXXXII de la Summa, Olivi affirme que la vertu se rapproche de la conscience, ce qui appuie également son appartenance au modèle microcosmique[4]. Juhana Toivanen a déjà souligné les relations qui peuvent se tisser entre Olivi et les stoïciens[5]. Aussi, nous limiterons notre recherche à considérer quelles utilisations et quelles interprétations des citations de Sénèque sont développées par Olivi. Du peu de citations que nous avons pu relever, une nous semble particulièrement intéressante. Elle apparaît dans la *huitième question sur la perfection évangélique* :

[1] Cf. Platon, *Philèbe* 28d-30d ; *Timée* 29d-47e.
[2] Ingham M. B., *La vie de la Sagesse*, p. 29-33.
[3] Cf. P. J. Olivi, *Quaestio de connexione virtutum*.
[4] Cf. P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXXII, p. 176.
[5] Cf. Toivanen J., « Perceptual Self-Awareness », p. 355-382.

> « Et Sénèque dit : ”l’étude ne peut être salutaire sans la pratique de la sobriété. Or, la sobriété, dit-il, est une pauvreté volontaire” »[1].

Olivi choisit ainsi de mettre en exergue un point peu connu de la doctrine stoïcienne, mais qui correspond parfaitement à l’idéal franciscain : la notion de pauvreté volontaire. L’idéal de frugalité de Sénèque, qui comptait pourtant parmi les hommes les plus riches de son temps, est relaté au moins depuis Abélard. Ce dernier présente ainsi le penseur antique comme « le plus grand adepte de la pauvreté et de la continence et le plus haut édificateur des mœurs entre tous les philosophes »[2]. Ceci dit, Olivi intègre la question de la pauvreté de Sénèque de façon étonnante, puisque la discussion traite d’un contexte purement théologique, où l’argument principal repose sur la possibilité de contemplation divine en cette vie. Afin de prouver que l’homme doit délaisser les réalités sensibles et mondaines pour trouver un accès aux vérités divines, Olivi énumère une série d’autorités : Saint Bernard, Isaac de Ninive, Saint Jérôme et finalement Sénèque ! De façon identique, nous retrouvons une incise similaire quelques pages plus loin, où Sénèque est à nouveau la seule autorité philosophique se situant entre Saint Grégoire, Saint Augustin et le livre de la Sagesse[3].

Olivi ne commente pas les passages tirés de ces auteurs, terminant simplement son argumentation par une énumération d’autorités. L’insertion du philosophe païen au milieu de citations de théologiens peut paraître surprenante. En effet, si Olivi n’hésite pas à parfois citer d’autres auteurs antiques et principalement Aristote dans un contexte théologique afin d’appuyer son propos, il faut cependant préciser qu’il ne les insert jamais au sein d’une énumération d’autorités religieuses, comme c’est le cas ici. L’explication pourrait se trouver dans une tradition remontant à Tertullien et qui considère que Sénèque est un moralisateur compatible avec la pensée chrétienne, voire qu’il est un auteur crypto-chrétien. Les médiévaux lui prêtaient ainsi une correspondance apocryphe avec Saint Paul[4]. Dans la mouvance de cette

---

[1] « Et Seneca ait : ”Non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura. Frugalita autem – inquit – paupertas voluntaria est” ». P. J. Olivi, QPE VIII, p. 112. Cette citation est extraite de la *Lettre à Lucilius* 17 nr 5.

[2] « Maximus ille paupertatis et continentiae sectator et summus inter universos philosophos morum aedificator ». Abélard, *Epistula VII*, McLaughlin T. P. (éd.), *Medieval Studies*, 18, 1956, p. 277.

[3] P. J. Olivi, QPE VIII, p. 99, 115 et 173.

[4] Cf. Carron D., « Sénèque, exemplarité ambigüe », p. 307-333 ; Momigliano A., « Nota sulla leggenda del cristianesimo di Seneca », *Rivista Storica Italiana*, 62, 1950, p. 325-344 ; Fredouille J.-C., « Seneca saepe noster », Chevallier R., Poignault R. (éds.), *Présence de Sénèque*, Paris, Touzot J., 1991, p. 127-142. Dans cet article, Jean-Claude Fredouille cite notamment Lactance qui, dans ces *Institutions divines,* affirme que Sénèque : « ne connaissait pas Dieu, mais qu’il aurait pu être un fidèle du vrai Dieu, si on le lui avait enseigné », p. 133. Sur les lettres apocryphes cf. Meersseman G. G., « Seneca maestro di spiritualità nei suoi opusculi apocrifi dal XII al XV

tradition, il n'est par conséquent pas étonnant de voir Olivi accorder ainsi à Sénèque une autorité considérable, lui concédant autant de poids qu'il le ferait pour un auteur chrétien. Toutefois, sans le *De dictis Senece*, il nous est impossible de saisir statut Olivi procure à Sénèque.

Quoique nous devions nous contenter des extraits issus de la *huitième question sur la perfection évangélique*, nous pouvons déduire deux idées de cette première citation de Sénèque. La première concerne la question de l'utilité supposée de l'étude, voire de sa dangerosité. Rappelons en effet que François d'Assise était très critique envers le désir d'acquisition du savoir[1]. Toutefois, Catherine König-Pralong a montré à juste titre qu'Olivi n'est pas un anti-intellectualiste et que la fin du XIIIème siècle s'est départi de cette position. L'étude est ainsi largement admise pour autant qu'elle soit ordonnée par un supérieur. L'analyse des quatre premières *Questions sur la perfection évangélique* prouve qu'Olivi défend lui-même l'étude au sein d'un idéal de vie mixte[2]. Autrement dit, l'acquisition du savoir n'est pas en soi un danger, mais elle doit être considérée avec précaution puisqu'elle peut conduire à la vanité et à l'orgueil.

La seconde idée que nous pouvons extraire de la citation de Sénèque est que la pauvreté volontaire est nécessaire à l'accomplissement de la sagesse[3]. Si nous gardons à l'esprit que cet extrait se trouve dans les *Questions sur la perfection évangélique*, nous comprenons qu'Olivi conçoit cette dernière comme une exhortation à se détourner des réalités sensibles par une pauvreté volontaire pour atteindre les seuls biens dignes d'être poursuivis, à savoir les vérités éternelles. Ainsi, bien que leurs conceptions de ces deux notions que sont la pauvreté et la sagesse diffèrent de toute évidence, les deux auteurs s'accordent sur leur nécessité. Toutefois, Olivi, à la différence du stoïcien, considère la pauvreté comme une vertu. En effet, celle-ci n'est

---

secolo », *Italia medioevale e umanistica*, 15, 1973, p. 43-133 ; Schmidt J., *L'apôtre et le philosophe : Saint Paul et Sénèque, une amitié spirituelle*, Paris, Albin Michel, 2000.

[1] Cf. P. J. Olivi, QPE VIII, p. 100 et 141 où le Franciscain soulève le danger de l'usage fréquent d'un bien tel qu'un livre, car cet usage peut entraîner une volonté de possession. Olivi avait alors peut être en tête l'exemple de François qui avait refusé à un novice l'acquisition d'un psautier pour la même raison : « Quand on vous l'aura accordé, vous voudrez avoir un bréviaire, et d'autres livres ensuite : puis vous monterez en chaire comme un grand docteur, et vous vous ferez servir impérieusement par votre compagnon ». Chalippe C., *Vie de St François d'Assise, instituteur de l'ordre des Frères mineurs*, Avignon, Seguin Ainé, 1824, p. 365. Cf. également Maranesi P., *Nescientes litteras. L'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*, Rome, Istituto Storico dei Cappuccini, 2000.

[2] Cf. König-Pralong C., *Le bon usage des savoirs*, p. 174-180.

[3] Pour plus de détail sur la question de la pauvreté franciscaine, cf. Burr D., *Olivi and Franciscan Poverty.* 1989 ; Id., *L'histoire de Pierre Olivi* ; Piron S., « Perfection évangélique » ; Id., « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines » ; Lambertini R., *La povertà pensata*, *evoluzione storica della definizione dell'indentità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena, Mucchi, 2000 ; Todeschini G., *Richesse franciscaine, de la pauvreté volontaire à la société de marché*, trad. Gailius N., Nigro R., Bologne, Verdier, 2004.

plus simplement un instrument pour parvenir à la sagesse, mais possède une valeur intrinsèque essentielle, ce que le Franciscain affirme plus haut en ces termes :

> « Mais la très haute pauvreté entre toutes [les vertus] qui peuvent être pensées, et peut être sur toute chose, correspond à la plus haute et à la plus universelle vertu et à un statut de perfection »[1].

Olivi affirme même que la pauvreté est la vertu la plus haute et la plus universelle. En effet, utilisant le commentaire biblique comme lieu d'argumentation et de défense de l'identité franciscaine, Olivi rappelle que le Christ lui-même en a fait sa première béatitude : *Beati pauperes spiritu* (Mt 5, 3)[2]. Les béatitudes consistent ainsi dans le plus haut degré de perfection des vertus et la primauté et la valeur de la pauvreté réside principalement dans le fait qu'elle favorise toutes les autres vertus, conduisant ainsi à la perfection de celui qui la pratique[3]. Olivi s'oppose clairement en cela aux Dominicains – Thomas d'Aquin en tête – qui considéraient la pauvreté comme un moyen de perfection seulement[4].

Parmi les quinze vertus qui découlent de la pauvreté selon les propos d'Olivi à la *huitième question de la perfection évangélique*, nous ne citerons que la première : l'humilité. Nous savons quelle importance revêt l'humilité pour les Franciscains. A titre d'exemple, Bonaventure affirmait qu'elle est « la somme de toutes les perfections chrétiennes »[5]. Olivi lui-même reconnaît que c'est par elle seule que Dieu règne dans les cœurs[6]. Aussi, peut-il paraître

---

[1] « Sed paupertas altissima inter omnia quae cogitari possunt, et fore super omnia valet ad altissimam et universalissimam virtutum et statuum perfectionem ». P. J. Olivi, QPE VIII, p. 85.

[2] Si au travers d'Augustin, cette pauvreté spirituelle pouvait être comprise comme de l'humilité, Olivi propose dans son commentaire sur Matthieu de la considérer comme une pauvreté volontaire : « Per *pauperes spiritu*, secundum Augustinum et Chrysostomum, intelluguntur humiles qui parum habent de inflante spiritu. […] Et secundum hoc le *spiritu* sumitur pro voluntate spirituali et fervida, ut sit sensus, *pauperes spiritu*, idest pauperes ex voluntate seu volontarii, et hic modus est litteralior, quamquam primus in hoc includatur ». P. J. Olivi, *Lectura super Mattheum*, 5, 3, Murtaugh T. (éd.), *Peter Olivi's Commentary on Matthew*. *A Critical Edition of Chapter 5, Verses 1-26 with a Commentary,* Phd, Melbourne, 1992. Sur ce point, cf. Bain E., *Eglise, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval, l'exégèse des évangiles aux XIIe-XIIIe siècles*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 194-200, qui cite le commentaire de Mt d'Olivi tiré du MS. BnF lat. 15588.

[3] Pour être exact, la pauvreté ne peut être parfaitement identifiée aux vertus, à moins que l'on veuille ainsi parler des vertus religieuses. Ceci dit, la pauvreté est l'instrument et le vase pouvant recevoir toutes les vertus : « Haec paupertas est quasi vas et quasi instrumentum omnium virtutum ». P. J. Olivi, QPE VIII, p. 136.

[4] Pour plus de détails sur la question du vœu et sur l'opposition à ce propos entre Thomas d'Aquin et Olivi, cf. Boureau A., *Le désir dicté, histoire du vœu religieux dans l'Occident médiéval*, Paris, Belles Lettres, 2014, notamment les p. 143-158 ; D'Alverny M.-Th., « Un adversaire de St Thomas d'Aquin ».

[5] Bonaventure, *Opera omnia,* 5, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1891, p. 199.

[6]« Non immerito humilitas habet quendam primatum inter virtutes ; nam per ipsam solam Deus regant in corde ». P. J. Olivi, *Compendium de virtute humilitatis*, (*Lectura super Matheum*, c. 18), édité in Bonaventura, *Opera omnia*, 8, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1898, p. 659.

étonnant qu'Olivi place dans l'ordre d'importance la pauvreté avant l'humilité. Constatons en premier lieu que ces deux notions se recoupent, puisque l'humilité est considérée par les Franciscains comme un abandon de soi-même[1]. Le contexte historique dans lequel Olivi doit défendre l'importance de l'*usus pauper* auprès même de ses confrères, aura sans doute marqué sa préférence pour cette vertu. Ainsi, comme l'a fortement souligné Sylvain Piron dans son article « Le métier de théologien selon Olivi », cette inversion de la primauté des vertus engage le pauvre volontaire à la suite de la pauvreté du Christ, afin de signifier que les véritables valeurs à poursuivre ne se trouvent pas dans ce monde[2]. Olivi insiste en effet sur l'idée selon laquelle cet esprit de pauvreté est nécessaire pour parvenir à l'acquisition des biens spirituels, car c'est par lui que s'acquiert un goût ineffable qui permet de saisir leur vérité :

> « En effet, quiconque possède cet esprit de pauvreté, quoi qu'il rencontre de manière sensible dans les Ecritures ou dans le monde, cette réalité se montre tout entière comme le miroir et l'image des réalités spirituelles et éternelles. En effet, il sent par une certaine saveur intime et très élevée de la pauvreté que toute réalité sensible et temporelle n'est rien ; et pour cette raison, il sent de manière immédiate, lorsque cette réalité se présente à lui, qu'elle est placée là à cause des autres réalités que nous avons désignées, et que ce point se rencontre de même dans tous les aspects des créatures »[3].

Cette saveur qui permet de saisir les métaphores des vérités éternelles n'est autre que le goût spirituel abordé au chapitre précédent. Olivi précise ici que ce goût qui possède une valeur normative de la vérité, ne peut s'acquérir que dans un esprit de pauvreté. Autrement dit, un esprit trop obnubilé par la possession des richesses matérielles ne peut saisir qu'elles ne sont que le reflet des réalités spirituelles. Il ne peut par conséquent acquérir les vertus qui trouvent leurs origines dans la volonté et dans le goût spirituel s'il ne délaisse pas cette volonté de possession, raison pour laquelle, Olivi fait de la pauvreté une vertu en soi et la considère comme le plus important des vœux évangéliques, l'humilité en étant le premier bénéfice.

---

[1] Cf. Piron S., « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines », p. 36-52. Nous aurons l'occasion de développer ce point plus loin dans ce chapitre.

[2] Cf. P. J. Olivi, QPE VIII, p. 135 ; QPE IX, p. 29 ; Piron S., « le métier de théologien », p. 71-74.

[3] « Habenti enim spiritum huius paupertatis, quidquid in scripturis occurit sensibile aut mundanum, totum se exhibet ut speculum et imago spiritualium et aeternorum. Sentit enim quodam intimo et altissimo paupertatis sapore omne sensibile et temporale esse nihil ; et ideo statim sentit, cum sibi occurit quod propter alia designanda est ibi positum, et idem contingit sibi in omni creaturarum aspectu », P. J. Olivi, QPE VIII, p. 112.

B. Renoncement, annihilation et maîtrise de soi

I. Etre et paraître

Il convient à présent de saisir correctement en quoi consiste cette pauvreté volontaire dont parle Olivi. Nous ne désirons pas revenir sur la question déjà largement étudiée de l'usus pauper, mais nous préférons aborder celle de la maîtrise de soi et du dominium. Afin de mieux saisir le sens de cette très haute pauvreté, il faut comprendre qu'elle ne consiste pas essentiellement dans un abandon des richesses matérielles, mais dans un abandon de soi-même, dans une prise de conscience de n'être rien ou, pour reprendre les termes d'Olivi, dans un mépris de soi qui s'assimile à une annihilation :

> « De là, un très haut dénuement est l'occasion de se sentir n'être rien tant selon l'existence que selon l'apparence. […] En effet, ceci même par lequel quelqu'un est affecté et mu à assumer et à maintenir une telle pauvreté, ceci pousse à embrasser un très haut avilissement, une abjection et presque une annihilation de soi »[1].

Comme à son habitude, Olivi use de termes forts, mais qui s'inscrivent dans la droite ligne de la pensée d'Augustin[2]. Pour expliquer leur signification, il faut premièrement souligner que la notion d'apparence (apparentia) révèle ici toute son importance. En effet, si les théologiens ont souvent relevé le fait que l'existence humaine est piètre au vu de sa dépendance à Dieu, la question du paraître social semble plus rarement mise en exergue. Or, Olivi insiste sur le fait selon lequel certains hommes ressentent la nécessité d'être admirés par leurs congénères. Il souligne que le faste et la pompe que certains hommes aiment à exhiber au vu de tous ne changent rien à leur vertu, précisant à ce propos que, bien que l'orgueil soit la source de tout vice, c'est par l'ambition que se réalise principalement cette présomption de soi[3] :

[1] « Unde inopia summa est occasio sentiendi se esse nihil tam secundum existentiam quam secundum apparentiam. […] Eo enim ipso quo quis afficitur et movetur ad talem paupertatem assumendam et tenendam, eo ipso movetur ad amplexum summae vilificationis et abiectionis et quasi annihilationis sui ». P. J. Olivi, QPE VIII, p. 87.
[2] Augustin parlait déjà d'une haine de soi (*odium sui*) dans ses serments. Pour plus de détails à ce propos, cf. Arendt H., *Le concept d'amour chez Augustin*, p. 24-35.
[3] Cf. P. J. Olivi, QPE VIII, p. 86-87.

> « En effet, la présomption ou le fait de présumer de soi est pour ainsi dire le siège et la racine de l'orgueil, mais l'ambition ou le désir d'honneur ou de renommée est pour ainsi dire leur souche »[1].

Inversement, la vertu et la sainteté s'accompagnent d'humilité selon Olivi. Elles ne sont donc pas ostentatoires, elles ne relèvent pas de l'apparence, mais de l'être. Ainsi, la vertu réside dans un renoncement volontaire à soi (abnegatio) opposé à toute forme de besoin de paraître ou de reconnaissance. Afin de mieux saisir en quoi consiste cette position, Olivi propose au sein du traité sur l'humilité qui se trouve dans la Lectura super Mattheum, d'emprunter un cheminement opposé, c'est-à-dire d'adopter le point de vue d'un homme pour qui la reconnaissance est nécessaire. Après avoir averti le lecteur du danger que la liberté contient de manière intrinsèque, puisqu'elle donne l'impression à chacun de posséder un pouvoir et un être divin et qu'elle semble procurer une gloire semblable à celle que Dieu peut offrir, Olivi explique que la pauvreté en tant qu'abandon de soi semble être une déchéance insoutenable aux yeux de certains[2]. C'est en effet dans le regard des autres que l'homme avide de pouvoir se sent apprécier et estimer. Ainsi, lorsque sa réputation diminue, il se sent comme mourir à autrui :

> « Un tel homme considère un grand mépris à son encontre comme une annihilation de soi. En effet, plus l'homme se sent vivre dans le cœur des autres, plus il se sent apprécié par eux ; et de même, plus il se sent vivre pour lui, plus il rencontre de gloire et de grandeur ou de choses de cette valeur. Mais de façon semblable, plus l'appréciation et la renommée est enlevée ou diminuée et moins il se sent réputé dans les cœurs, plus il se sent mourir et être annihilé dans ces cœurs »[3].

---

[1] « Praesumptio enim seu praesumere de se est quasi prima sedes et radix superbiae, ambitio vero seu appetitus dignitatis et famae est quasi stipes eis ». P. J. Olivi, QPE VIII, p. 87.

[2] « Altitudo enim prioritatis et praesidentiae et singularis praecellentiae et nulli subesse nulliusque legibus coarctari, sed in omnibus ut propriam voluntatem sequi, haec, inquam, se exhibent menti tali, et quoddam divinum esse et posse et quaedam gloria quasi Dei ; et ideo est difficillium sensus et radices in tali medullitus inhabituatos a se eradicare ». P. J. Olivi, *Compendium de virtute humilitatis,* c. 18, p. 659.

[3] « Grandem contemptum sui homo talis reputat sicut sui annihilationem. Tantum enim homo se sentit vivere in cordibus aliorum, quantum se sentit appretiari ab eis ; et similiter tantum se sentit homo vivere sibi, quantum occurit sibi ut gloriosus et ut res magna aut alicuius valoris. Quantum autem huiusmodi appretiatio et fama tollitur vel minuitur et a quot cordibus sentit se non reputari, etiam a tot cordibus sentit se homo mori et annihilari ». Idem.

Sylvain Piron relève avec justesse le vocabulaire économique mis en place par Olivi dans cet extrait[1]. La valeur (valor) d'un homme est appréciée (appretiatio) par la renommée que les autres lui accordent. L'homme avide de reconnaissance se trouve ainsi pris dans une économie de marché où il est dépendant de l'estimation d'autrui. S'il perd sa réputation, il se sent malgré lui mourir et être annihilé. A contrario, la pauvreté volontaire fournit une indépendance par rapport à cette économie de la reconnaissance. Ainsi, si le pauvre volontaire apparaît aux yeux de certains comme un être impuissant et misérable, il est au contraire valorisé par Olivi. En effet, la pauvreté absolue, en tant qu'elle renvoie au fait de se considérer comme rien, prend le contre-pied de la notion de paraître social et de renommée, dans un contexte où la fama se révèle d'une importance considérable tant d'un point de vue social que juridique, l'infamie définissant alors l'état de celui qui est supposé criminel[2]. Bien plus, elle amène le croyant, par la compréhension de sa dépendance ontologique envers Dieu, à la vertu d'humilité. Ainsi, non seulement le pauvre ne risque pas de tomber dans le péché d'orgueil, mais surtout puisqu'il n'exige pas la reconnaissance d'autrui pour vivre, il n'en est que plus libre. L'abandon volontaire de son importance sur autrui permet ainsi à l'individu d'augmenter et d'affirmer sa liberté propre.

Il semble qu'Olivi ait appliqué ce principe dans sa vie même. En effet, à la fin de la lettre aux princes angevins (1294), lettre sollicitée par Charles II d'Anjou, fils du roi de Naples, retenu alors en otage au couvent des Frères mineurs de Barcelone par le roi d'Aragon, Olivi explique les raisons qui l'ont empêché d'écrire plus tôt. La première raison n'est autre que l'humilité. En effet, certaines personnes auraient vraisemblablement préféré recevoir elles-mêmes cette tâche, « vu l'honneur et la considération découlant forcément d'une telle mission ». Olivi prétend alors s'être décidé dans un premier temps de ne pas honorer cette demande, sentant tout le danger qui accompagne cette recherche de considération :

> « Dès que je l'ai senti, j'ai résolu de me désister et de me taire. Quoique je n'aie pas le dégoût du monde, dans la mesure où ce peut être convenable ou utile, j'approuve néanmoins vivement en ce qui me concerne, de ne goûter la société de personne que je ne sente capable, dès maintenant ou dans l'avenir, d'aspirer du

[1] Cf. Piron S., « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines » ; Id., « Perfection évangélique ».
[2] Pour la question de la *fama*, cf. Gauvard C., « La *fama*, une parole fondatrice », *Médiévale*, 12, 1993, p. 5-13 ; Porteau-Bitker A., Talazac-Laurent A., « La renommée dans le droit pénal laïque du XIIIe au XIVe siècle », *Médiévale*, 24, 1993, p. 67-80 ; Billoré M., Soria M., *La rumeur au Moyen âge : du mépris à la manipulation, Ve-XVe siècle*, Rennes, PUR, 2011.

fond du cœur à mépriser le monde et à embrasser le Christ. […] Ici le rayonnement de notre condition "mineure" s'obscurcit et vacille, tandis que s'étalent en face du monde entier les traits et la figure rien moins qu'édifiante de l'ambition et de l'avidité, si cette cour n'est embellie par les circonstances les plus valeureuses et brillantes, là, au contraire, brillent dès l'abord l'humilité, l'affection et la fidélité reconnaissante, quoique l'hypocrisie, par quelque calcul d'avenir, puisse y glisser sa tromperie. […] Voilà pourquoi je choisis et j'ai choisi de réprouver très souvent en privé comme en public ma misérable vie, pour ne pas offusquer le rayonnement de la vie du Christ par les ténèbres de ma vie »[1].

Olivi semble ainsi percevoir la nécessité de l'humilité et, a contrario, tous les dangers qui se cachent dans l'orgueil ou dans les espoirs de récompenses, autrement dit dans l'attachement aux réalités matérielles. Il semble ainsi que le dogme de pauvreté qu'il défend, à l'instar de François d'Assise, ne soit pas resté lettre morte, cherchant à le mettre en pratique au sein même de sa vie.

II. Dominium temporel et dominium spirituel

Nous avons affirmé que la morale franciscaine repose sur l'exemplarité. Le modèle que suit Olivi est celui de François, mais seulement en tant que ce dernier est le rénovateur de la vie du Christ. La huitième question sur la perfection évangélique montre en ce sens comment le Christ est un modèle de pauvreté volontaire et d'annihilation de soi, puisqu'il a su dans son humanité et dans son incarnation abandonner son statut de Seigneur, pour montrer que son royaume consiste en une nature spirituelle[2]. Olivi introduit alors une notion essentielle à sa pensée, celle de dominium :

« Que cette très haute pauvreté est la plus conforme au Christ […] la hauteur de son pouvoir le montre. Car cela eut été une grande indignité pour le Christ, seigneur (dominus) universel de toutes choses, de réclamer pour lui-même une seigneurie (dominium) propre sur quoi que ce soit, et surtout sur des biens

[1] P. J. Olivi, *Lettre aux princes angevins*, Ehrle F. (éd.), *ALKGMA*, 3, 1887, p. 534-40, trad. Vicaire M. H., *Cahiers de Fanjeaux*, 10, 1975, p. 135-136.

[2] Cf. Jn 18, 36 : « Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour moi afin que je ne fusse pas livré aux Juifs ; mais maintenant mon royaume n'est point d'ici-bas ».

temporels, et plus encore de la façon dont les hommes se les approprient. Cette pauvreté a mieux démontré le pouvoir universel du Christ que ne l'aurait fait quelque abondance de richesses humaines, car le vrai maître des biens temporels est celui qui les méprise et les foule aux pieds. Autrement, il n'est pas pleinement au-dessus d'eux. Si le Christ n'avait manifesté qu'il méprisait et dédaignait au plus haut point les choses, il n'aurait pas pleinement manifesté sa seigneurie (dominium) la plus spirituelle qui transcende toute chose, même selon son humanité. Si le Christ avait eu quelque pouvoir et seigneurie (potestas et dominium) temporelles, ce qu'il a fait de vertueux dans le monde aurait davantage été attribué au pouvoir des richesses qu'au pouvoir de sa divinité et sa sainteté. Lorsqu'il a accompli des miracles, étant le plus pauvre qui soit, cela n'a pu être attribué à aucun pouvoir temporel, mais au seul pouvoir divin et spirituel »[1].

Le Christ a ainsi donné selon Olivi l'exemple idéal de ce qu'est la pauvreté. C'est au serviteur que l'on confie le soin de l'entretien des biens, du negotium. La vraie seigneurie ne doit pas être dépendante des préoccupations matérielles : « le vrai maître des biens temporels est celui qui les méprise et les foule aux pieds », dit-il. Olivi insiste ainsi sur l'opposition entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel[2]. Aucun dominium temporel ne peut fournir une liberté réelle, puisqu'il enchaîne l'homme dans une dépendance du pouvoir et des richesses matérielles. L'argument est poussé plus loin encore : si le Christ avait possédé un quelconque dominium temporel, nous aurions attribué ses actions non pas à sa divinité, mais à ce pouvoir et à ses richesses. Par conséquent, le dominium spirituel est infiniment plus élevé que tout dominium matériel.

Cette exemplarité se retrouve également chez François d'Assise qui a quitté toutes ses richesses et s'est dénudé pour suivre l'enseignement du Christ[3]. Aussi, est-ce pour cette raison

[1] P. J. Olivi, QPE VIII, p. 135-136. Nous citons ici la traduction de Sylvain Piron dans « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines », p. 11-12.

[2] Nous pouvons à nouveau établir un parallèle avec le monde économique. Sylvain Piron a ainsi souligné à plusieurs reprises l'opposition qu'il existe entre le monde du vœu et celui des contrats, en insistant sur l'idée que, selon Olivi, la liberté fournit à la personne une certaine « domination naturelle » sur les choses matérielles : « [voluntas] naturalem habet libertatem qua omnibus mundanis superfertur […] per modum cuiusdam dominii naturalis ». QPE VIII, p. 125. Cf. Introduction au *Traité des contrats*, p. 27-71.

[3] « Sed regula Francisci et tota eius vita dicit se profiteri evangelium Christi », P. J. Olivi, QPE IX, p. 32.

que François est le renovator Christi[1], en ce sens qu'il est lui-même un modèle qui a montré que la pauvreté ne consiste pas seulement dans un abandon des richesses, mais qu'elle implique un « usage pauvre », au sens d'une intention volontaire et d'un engagement continué dans la perfection de la vie évangélique. François est ainsi un idéal-type, qui, à la différence du Christ qui conservait sa divinité, fut un homme ordinaire qui a su s'élever à un état de perfection et devenir ainsi un modèle accessible à tous ceux qui s'engagent sur la voie de la perfection évangélique[2]. Ludwig Hödl avait également souligné l'importance de l'exemple donné par François pour Olivi : « La pauvreté parfaite est la forme de perfection des Frères mineurs. Par elle, se réalise et s'incarne l'idéal de la perfection chrétienne. Par elle, se reflète l'image de Saint François d'Assise, qu'Olivi a de toute évidence à l'esprit. Les Apôtres mis à part, personne n'a plus clairement révélé et manifesté la vie et la perfection du Christ que le pauvre d'Assise »[3].

Pour le préciser encore, cette haute pauvreté exemplifiée par le Christ et par François n'est pas seulement selon Olivi un état de fait, mais réside principalement dans un état d'esprit, dans une volonté de renoncement et de détachement face aux choses matérielles. Elle devient ainsi, comme le dit Tiziana Suarez-Nani, « une arme contre la surestimation des réalités de ce monde, contre la valorisation du créé considéré en lui-même et pour lui-même »[4]. En accédant à la très haute pauvreté, la personne nie l'importance de la renommée et des réalités terrestres, autrement dit du paraître, et elle peut ainsi considérer ce qu'elle est réellement. Elle parvient dès lors à découvrir qu'elle n'est rien ou plus exactement que son existence dépend de manière absolue de Dieu. L'opposition entre le dominium temporel et spirituel correspond ainsi à l'opposition entre le besoin de reconnaissance d'autrui et le devoir de reconnaissance qui doit être porté à Dieu. Dans les deux cas, le premier terme doit être abandonné au profit du second.

---

[1] Pour plus de détail sur l'idée de François comme rénovateur du Christ, cf. le cinquième argument de la QPE VIII, principalement la première partie, traitant de la personne de François : « Quinto potest ostendi paupertatis huius altitudo ex parte suae renovationis et sui renovatoris. In quo quidem attendenda est renovatoris persona et status, renovationis forma et modus et conveniens tempus. Persona enim renovans fuit fide dignissima ». P. J. Olivi, QPE VIII, p. 148-161.

[2] Nous comprenons ainsi le terme « idéal-type » au sens où Hannah Arendt le définit dans la seconde partie des *Considérations morales*, au travers de la figure de Socrate. Elle montre en effet que celui-ci n'est ni un héros, ni un penseur professionnel, mais devient un modèle, car de son statut d'homme ordinaire, il a su accomplir la meilleure vie possible. Cf. également Arendt H., La vie de l'esprit, p. 220.

[3] « Die vollkommene Armut ist die Form der Vollkommenheit des Frater minor. Darin verwirklicht und verkörpert sich das Idealbild der christlichen Vollkommenheit. Darin spiegelt sich das Bild des hl. Franz von Assisi, das Olivi ohne Zweifel vor Augen hatte. Von den Aposteln abgesehen, hat niemand anders das Leben und die Vollkommenheit Christi deutlicher enthüllt und offenbar gemacht als der Arme aus Assisi ». Hödl L., « Universale christliche Ethik », p. 36.

[4] Suarez-Nani T. « Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique », p. 313.

La recherche du dominium spirituel implique également que la pauvreté volontaire consiste en un désir de richesse, mais qui ne sont autres que les biens célestes, comme Olivi l'affirme dans la Lectura super Mattheum :

> « Sous le nom de pauvreté, on peut comprendre l'amour des biens célestes, rejetant et repoussant tout bien transitoire, ou un statut tel que celui de l'adhésion à Dieu de ce que l'homme dépasse et s'éloigne de toute cupidité et possession des biens temporels »[1].

Ces biens célestes qui s'opposent à la cupidité et aux richesses mondaines correspondent par voie de conséquence aux vertus[2]. En effet, comme nous l'avons montré plus haut, de cette annihilation de soi qu'est la pauvreté volontaire, l'homme peut acquérir l'humilité, et par suite, toutes les autres vertus. Celles-ci offrent une richesse et un dominium bien différent, transcendant même notre propre pouvoir, comme le montre la huitième question sur la perfection évangélique :

> « Cette pauvreté transcende également tout ce par quoi nous pouvons avoir un pouvoir selon le mode du droit temporel. Et ainsi en quelque sorte, elle transcende notre propre pouvoir. De là, elle semble inclure en elle les richesses célestes, qui, bien que nous puissions les posséder pleinement, ne sont cependant pas à proprement parler en notre pouvoir »[3].

Il existe par conséquent deux sortes de dominium : le premier qui porte sur les choses temporelles et sur autrui ; le second qui porte sur les réalités célestes, et qui se trouve à la fois en notre pouvoir et à la fois le transcende[4]. Ce second dominium nous dépasse dans le sens où

---

[1] « Sub nomine paupertatis potest sumi amor divitiarium caelestium, reiciens et asperans omne transitorium, vel status talis adhaesionis ad Deum quod homo superfertur et sequestratur ab omni cupiditate et possessione temporalium » P. J. Olivi, *Lectura super Mattheum*.

[2] Le lien entre le rapport à soi, les vertus et le comportement politique avait déjà été établi par Aristote dans son *Ethique à Nicomaque*, IX, 4, 1166a1-b30. Le Stagirite différenciait deux amours de soi, l'un vertueux reposant sur les biens intrinsèques et assimilé à la pratique des vertus, et l'autre vicieux, reposant sur les biens extrinsèques. Cette position sera reprise par Thomas d'Aquin dans sa *Somme de théologie*, Ia-IIae, q. 25, art. 4 qui verra même dans l'amour des personnes divines pour elles-mêmes le modèle de l'amour de soi. Olivi, bien qu'il tende plutôt vers la position augustinienne qui selon le texte de Paul oppose les φίλαυτοι aux φιλόθεοι. Cf. Paul, II, Tim, III, 2-4) ne semble toutefois pas s'opposer à cette lecture.

[3] « [Paupertas haec] transcendit etiam omne illud cui secundum modum iuris temporalis dominari possumus. Et ita quodammodo transcendit nostrum dominium. Unde videtur in se includere caelestas divitias quas, etsi plene habere possumus, non tamen proprie dominari ». P. J. Olivi, QPE VIII, p. 129.

[4] Il se peut qu'Olivi ait présent à l'esprit les notions d'*uti* et de *frui* chez Augustin lorsqu'il développe ce point. Il existe en effet selon l'évêque de biens dont les premiers doivent être utilisés (*uti*) dans le but de parvenir aux biens dont nous pouvons réellement profiter (*frui*), à savoir de la béatitude céleste. Le mal venait également dans la

il est divin et que nous ne pouvons par conséquent pleinement le posséder par nous-mêmes. Ceci dit, il est accessible en partie pour le croyant si celui-ci se consacre à la pauvreté volontaire et au renoncement à soi. Ce pouvoir n'est autre que la maîtrise sur soi que l'individu peut exercer grâce à sa volonté libre et qui permet au sage stoïcien de parvenir à l'ataraxie et au chrétien d'acquérir une perfection évangélique. Si nous nous permettons de revenir sur le parallèle que nous avons établi avec le stoïcisme, c'est d'une part que les philosophes du Portique définissaient déjà la maîtrise de soi comme un détachement du monde qui amène à une pleine liberté, mais surtout qu'Olivi cite à nouveau Sénèque en autorité pour asseoir son propos :

> « Et Sénèque dit : "Il est pleinement heureux et il a la tranquille possession de lui-même, celui qui attend le lendemain sans inquiétude" »[1].

La maîtrise de soi est donc une notion essentielle tant pour le stoïcisme que pour les Franciscains. Mary B. Ingham explique en ces termes cette possible connexion entre les deux traditions : « La pratique de la pauvreté exige le développement d'une maîtrise de soi qui informe toute vie. L'ascèse que l'on trouve dans la pratique stoïcienne, aussi bien que dans les pratiques monastiques du XII^e^, contribuent à l'idéal du sage chrétien »[2]. Il faut dès lors souligner le superbe paradoxe du propos : c'est dans le renoncement à soi que l'on acquiert une maîtrise de soi. Cette apparente contradiction s'explique par le fait que l'abandon volontaire du premier type de dominium offre en réalité un accès au second type. Bien qu'il faille souligner que c'est la question de la très haute pauvreté qui est centrale, Olivi affirme également que le renoncement volontaire au paraître et au besoin de reconnaissance engendre une indépendance

---

pensée d'Augustin dans le mélange des catégories. C'est en effet lorsque l'homme jouit de ce dont il devrait user et use de ce dont il devrait jouir – pour le dire autrement lorsqu'il confond les moyens et les fins – qu'il se trompe et que s'installe le désordre et le mal. Cf. Augustin, *La doctrine chrétienne*, I, 4, 4, intro. et trad. Moreau M., Paris, Institut d'Etudes augustiniennes, 1997, p. 80-81 : « Jouir, c'est en effet être lié par l'amour à une chose pour elle-même, tandis qu'user, c'est rapporter ce dont on fait usage à la possession de l'objet qu'on aime, si toutefois celui-ci vaut d'être aimé » ; *La cité de Dieu*, XV, 7, 1, trad. Bardy G., Combès G., Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 56-57 : « Les bons usent du monde pour jouir de Dieu ; les méchants au contraire pour jouir du monde veulent user de Dieu ».

[1] « Et Seneca ait : "Beatissimus et securissimus est sui possessor qui crastinum sine sollicitudine exspectat" ». P. J. Olivi, QPE VIII, p. 115. *Cette citation est extraite de la Lettre à Lucilius XII*, 9 et se retrouvera dans le traité de la très haute pauvreté d'Ubertin de Casale. Cf. Potesta G. L., « Le traité d'Ubertin de Casale sur la pauvreté du Christ et des apôtres », *Oliviana*, 2012, URL : http://oliviana.revues.org/478. Nous pourrions également relever la page 173 : « Et Seneca ait : "Qui vult deponere desideria rerum omnium quarum cupiditate flagravit, oculos et aures ab his quae reliquit, avertat" », qui cite la lettre LXIX.

[2] Ingham M. B., *La vie de la sagesse,* p. 104-105. Cette idée de volonté rationnelle se retrouvera fortement chez Duns Scot qui considère la maîtrise de soi comme le fondement de son éthique.

vis-à-vis des réalités matérielles, qui permet lui aussi l'accès aux biens célestes, par l'humilité et l'acquisition des autres vertus.

III. Le vœu continué

Nous avions relevé un paradoxe similaire dans la notion de personne. Rappelons ainsi que c'est l'abandon de la personne morale qui permettait l'accès à la personnalité singulière. C'est pourquoi Jean-Claude Schmitt souligne avec raison que la recherche actuelle devrait s'intéresser à la question de l'émergence de la « personne », plutôt qu'à celle de l'« individu » au Moyen-âge. En effet, comme nous l'avions souligné précédemment, la notion de personne recoupe premièrement un réseau de concepts beaucoup plus riche, puisqu'elle couvre tant la définition de Dieu que de l'homme, voire même que de l'ange dans le cas d'Olivi. Deuxièmement, la notion de personne permet d'expliquer le paradoxe que nous rencontrons ici, à savoir la volonté de renoncement à soi et dans le même temps, l'acquisition d'« approfondissement de la conscience individuelle », comme le dit Jean-Claude Schmitt en ces termes : « La notion utilisée par le christianisme est celle de personne, mais elle est ambigüe, riche de tensions contradictoires : loin d'exalter d'abord la conscience individuelle, elle tend à abolir le sujet dans la divinité dont il est l'image et dans l'humanité dont il partage le destin. La dissemblance est un manque, le mal par excellence, et non un objet de gloire individuelle. Mais l'abolition du moi suppose paradoxalement un approfondissement de la conscience individuelle : le saint Augustin des Confessions, comme plus tard, son émule Guibert de Nogent ou, à un autre niveau, saint Bernard ou Richard de Saint-Victor se trouvaient eux-mêmes en cherchant à se perdre. A l'échelle des pratiques communes – celles du tout-venant des monastères ou des villes en pleine renaissance –, la création de nouveaux réseaux de solidarité matérielle et spirituelle compensait aussitôt toute affirmation, face à la mort notamment, du caractère singulier de chaque homme »[1]. Par conséquent, la personne se réalise pleinement et acquiert une parfaite maîtrise d'elle-même lorsqu'elle se considère comme rien. Il faut ainsi comprendre que l'abandon du dominium n'est nullement un abandon de toute forme de volonté, elle en est au contraire l'exaltation. Ainsi, les frères lors de l'abdicatio juris, cet abandon du dominium et de leur personne morale, ne renonce pas pour autant à leur volonté

[1] Schmitt J.-C., *Le corps, les rites, les rêves, le temps,* p. 261

propre, bien qu'Olivi affirme ailleurs que la volonté est le bien le plus cher après Dieu et que cet abandon se dirige par conséquent contre la nature même de la volonté :

> « Et la donation de ceux-ci [c'est-à-dire la liberté et la domination de notre volonté] par le vœu est au-dessus de tout, au-dessus de la nature et d'une certaine façon contre la nature de la volonté. En effet, par ce vœu, elle se nie elle-même de part en part, elle s'oublie et d'une certaine façon, elle se sépare totalement d'elle-même »[1].

Le vœu, en particulier celui d'obéissance, reviendrait-il ainsi à renoncer à sa volonté propre au profit de la communauté ? Nous nous retrouverions dès lors dans le même dilemme qu'éprouvaient les Stoïciens, pris entre le devoir d'une volonté individuelle et la nécessité de suivre la raison divine. Bien au contraire, l'abandon de la personne juridique se fait au profit d'une pleine possession de soi. Cette apparente contradiction se résout par l'idée du vœu continué (votum continuatum) ou de la contrainte volontaire. Selon Olivi, l'engagement formulé au moment du vœu doit être renouvelé sans cesse pour être valide. Le vœu n'a en effet pas de valeur contraignante en lui-même, il dépend de la volonté de celui qui l'émet. A l'image du saint dont nous avions affirmé qu'il est capable d'erreur et qui cherche toujours par conséquent un état de perfectionnement, celui qui fait vœu de pauvreté doit sans cesse renouveler son engagement. Sylvain Piron explique que « cette négation de soi-même ne peut pas être un état mais un mouvement, une tension permanente de la volonté contre elle-même »[2]. Et Olivi est explicite à ce propos : le vœu, l'abandon de soi à Dieu ne supprime en rien la personne. Au contraire, il la porte à son degré le plus intense en engageant sans cesse sa liberté, puisque le frère doit à chaque instant renouveler son intention volontaire de s'abandonner :

> « Cette donation faite à Dieu par le vœu n'enlève pas cette propriété que nous possédons et par laquelle nous sommes naturellement les maîtres de nos actes et de tout ce qui dépend de la faculté du libre-arbitre. Cette donation également par laquelle il a été donné dès le départ ce qui appartenait de droit à celui qui a prononcé le vœu, demeure toujours et est toujours répliquée »[3].

---

[1] « Et istius [i.e. libertas et dominium voluntatis nostrae] per votum donatio est super omnia, supra naturam et quodammodo contra naturam voluntatis nostrae. Per hoc enim funditus seipsam abnegat et obliviscitur et a seipsa quodammodo totaliter separatur ». P. J. Olivi, QPE V, *Studi Francescani*, 63, 1965, p. 98.

[2] Piron S., « L'expérience subjective », p. 53.

[3] « Donatio facta Deo per votum non aufert proprietatem illam quam habemus per hoc quod naturaliter sumus domini actuum nostrorum et omnium eorum quae subiacent facultati liberi arbitrii. Donatio etiam ipsa, qua datum

Le vœu serait ainsi caduc s'il n'était pensé et voulu qu'au moment de l'ordination. Un vœu perpétuel ne signifie pas qu'il est établi pour l'éternité, mais qu'il doit, à l'instar de la création, être renouvelé à chaque instant[1]. C'est à ce prix que l'engagement est absolument libre, puisqu'à tout moment, le frère a la possibilité de déroger à la règle et qu'il décide cependant de poursuivre dans ce qu'Olivi nomme le vœu continué.

C'est pour cette raison que la pauvreté est préférée à l'humilité puisqu'elle comporte une part active et volontaire et qu'elle offre ainsi à l'être humain un espace supplémentaire de liberté. En effet, cet abandon n'a de valeur que s'il s'accompagne d'usus pauper, au sens d'un usage raisonnable des biens nécessaires. Le moine ne s'encombre pas ainsi des préoccupations liées à la propriété. C'est là tout le paradoxe de la pauvreté : en refusant toute possession et tout dominium sur le monde sensible, l'être humain acquiert une plus grande liberté d'action et de pensée. Les autres vertus, qui sont également une forme de détachement, ne s'en trouvent que plus facilement accessibles. C'est ainsi en renonçant à sa personne morale, à la renommée sociale et à son dominium sur les choses temporelles que le frère atteint la plus haute maîtrise de son libre-arbitre, puisque c'est en remettant sa volonté à Dieu qu'il affirme au plus haut degré la maîtrise de soi. L'abandon n'est en effet possible selon Olivi que lorsque l'individu a une pleine possession de soi, comme l'a montré Sharon M. Kaye dans un excellent article sur la question de la liberté d'indifférence[2]. L'abandon de la personne morale permet ainsi une exaltation de la personne humaine, qu'Olivi caractérise à la fois de pleinement libre et de volontaire. La portée de cet abandon, puisqu'elle est une recherche des biens célestes, trouve finalement son écho jusque dans l'au-delà :

> « Ainsi, cette pauvreté commence en embrassant tout le temps de cette vie et se consomme dans la patrie en perdurant éternellement »[3].

fuit a principio quod erat iuris proprii, in eo cui votum placet, semper manet et semper replicatur ». P. J. Olivi, QPE V, p. 104.

[1] « Esse creaturae dependet a Deo quod per solam desitionem seu cessationem dandi sibi esse statim cadit in nihilum ». P. J. Olivi, *Summa,* q. IX, p. 169.

[2] Kaye S. M., « Why the Liberty of Indifference is worth wanting », p. 21-42.

[3] « Sic paupertas ista hic inchoatur totum tempus huius vitae in circumplectendo et in patria consommatur illic perdurando aeternaliter ». P. J. Olivi, QPE VIII, p. 132.

C. « Deux amours ont fait deux cités »

L'opposition entre pauvreté et orgueil étant établie, il convient de comprendre plus en détail le rapport qui se tisse entre l'amour de soi et la liberté de pécher. En effet, le fait qu'un homme décide volontairement de commettre un acte mauvais en toute connaissance de cause ne s'oppose-t-il pas à son désir naturel du bien ? S'inspirant d'Augustin, Olivi devra démontrer que l'amour naturel que l'homme porte à sa personne peut devenir vicieux et désordonné. Il s'agira par suite de comprendre comment se produit ce dérèglement et de définir quel rôle la volonté joue dans ce processus.

I. *Amor privatus* vs *amor socialis*

> « De même que l'amour est la racine de toutes les affections, de même l'amour de soi est la racine de toutes les affections sans vertu »[1].

La position d'Olivi est claire : l'amour désordonné de soi est la source de tous les vices. Toutefois, ceci peut paraître étonnant puisqu'à la question CIII de la *Summa*, Olivi n'hésite pas à rappeler que les Ecritures - notamment le livre de Timothée et de l'Ecclésiaste[2] - affirment que l'*initium omnis peccati est superbia*[3]. De la même manière, Augustin et Grégoire prétendent que l'orgueil est la racine de tout péché[4]. Olivi concilie en réalité sa position avec celle des autorités en affirmant que l'orgueil est conçu par ces dernières sous un mode général qui sert à exprimer ce que sont tous les péchés. Autrement dit, chaque péché contient une forme d'orgueil qui en est la racine et c'est en ce sens qu'il est dit être le commencement de tous les péchés.

Ceci dit, l'orgueil peut se diviser en deux modes : le premier considère l'orgueil comme une préférence de la volonté propre par rapport à la volonté de Dieu. Ce mode introduit donc un certain mépris de Dieu. Le second exprime un péché par lequel quelqu'un s'estime supérieur et recherche une gloire plus grande pour soi au mépris d'autrui[5]. Pour le signifier autrement, le

[1] « Sicut amor est radix omnium affectionum, sic amor sui est radix omnium affectionum non virtualium ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLIII, trad. Boureau A., p. 100-101.
[2] Eccl., 10, 15 ; Timoth., 6, 10
[3] P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 232. Olivi cite également comme autorité Grégoire le Grand, dans *Moralium* XXXI.
[4] Cf. Augustin, *Super Genesis ad litteram*, XI, 8 ; Grégoire le Grand, *Moralium*, XXXI, 45, n. 87.
[5] « Superbia dicit uno modo quandam generalem rationem omnis peccati. In omni enim peccato ipse peccans praefert suam voluntatem voluntati Dei et avertit se ab aliqua perfectione Dei, et hoc convertendo se ad aliquid quod sibi praefert. In his autem interpretative includitur quidam contemptus Dei et nimia extollentia sui ipsius et suae propriae potestatis et libertatis. Secundo modo superbia dicit quandam speciem peccati quo quis ex speciali

premier mode exprime la raison formelle de tout péché, tandis que le second qui découle d'une volonté de pouvoir (imperium) exprime la cause finale. Pour illustrer son propos, Olivi commente un passage de Grégoire, affirmant que l'orgueil du chef militaire se distingue en deux modes[1] :

> « Le premier mode est la racine, c'est-à-dire la raison radicale et formelle de tout péché, mais le second mode n'est pas simplement la racine de tous, mais seulement de tous ceux qui sont causés par sa suprématie [celle du chef militaire] »[2].

Par conséquent, il faut comprendre au travers de cette distinction que le premier péché qui fut celui de Lucifer et qui devint ainsi la racine de tout mal, fut un péché d'orgueil selon le second mode, à savoir d'un amour de soi superbe et désireux de pouvoir sur les autres anges[3]. En effet, un orgueil selon le premier mode, à savoir un mépris de Dieu était impossible. Ce point est évident au regard de la question de l'intentionnalité : l'ange n'a pu délibérer sur cette option avant de pécher, car il n'aurait pu le faire sans pécher, or le mal n'existait pas encore[4]. Le péché de Lucifer consista ainsi dans un amour désordonné de soi et dans une volonté de pouvoir sur autrui :

> « Son premier péché n'a pu commencer par un mépris de Dieu, mais plutôt par l'amour du bien créé pris en lui-même »[5].

---

intentione se nimis aestimat et de sua gloria inaniter gloriatur et ampliorem gloriam vane appetit et aliis arroganter se praefert et eos arroganter contemnit ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 239.

[1] Cf. Grégoire le Grand, *Moralium*, XXXI, 45, n. 87, *Opera omnia,* I, Venise, 1768, p. 153 : « Superbia, dum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi suis ducibus devastandum tradit. Quos duces exercitus sequitur, quia ex eis vitiorum multitudines oriuntur. Radix quippe cuncti mali est superbia, primae autem eius soboles sunt septem principalia vitia ».

[2] « Primum modum est radix, id est, radicalis et formalis ratio omnis peccati, secundo autem modo non est simpliciter radix omnium, sed solum omnium illorum quae per eius imperium causantur ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 240. Le chef militaire fait évidemment également référence à Lucifer, chef des armées angéliques.

[3] « Et certe, species superbiae secundo modo sumpta non est initium omnis peccati, nisi solum pro quanto primum peccatum Luciferi ; quod fuit causa omnis peccati, fuit proprie superbia et amor sui superbus ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 239.

[4] « Sciendum etiam quod ipse angelus, antequam peccaret, non potuit praedeliberare an peccaret vel non aut quomodo peccatum perficeret, quia hoc facere non potuisset absque peccato ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLIII, p. 112-113.

[5] « Primum peccatum eius non potuit ab expresso contemptu Dei initiari, sed potius ab amore boni creati secundum se sumpti ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLIII, trad. Boureau A., p. 114-115.

Olivi s'inscrit ainsi dans la pensée d'Augustin qui avait affirmé dans son Commentaire sur la Genèse que l'orgueil n'est rien d'autre que l'amour de sa propre supériorité et que l'ange désirait ainsi augmenter sa propre puissance :

> « L'orgueil est l'amour de sa propre excellence. […] C'est elle qui fit tomber le démon lui-même par amour, non de l'argent sans doute, mais de son propre pouvoir »[1].

Ainsi, il semble que le péché originel – et nous pouvons supposer qu'il en est de même pour tout péché actuel – ne consiste pas essentiellement dans un mépris de Dieu, mais dans une volonté de pouvoir. Or, ce désir de puissance requiert, comme nous l'avons considéré plus haut, la reconnaissance d'autrui. C'est pour cette raison qu'Olivi poursuit sa réflexion en revenant sur la distinction que posait l'évêque d'Hippone entre l'amor socialis, un amour tourné vers autrui, et l'amor privatus, un amour centré sur soi. De cette distinction, Augustin parvenait à lier les réalités théologiques aux préoccupations sociales, en faisant de ces deux amours le pendant de l'opposition entre l'amor Dei et l'amor sui.

Afin de saisir cette opposition, il nous faut considérer comme point de départ qu'Olivi s'accorde avec Aristote pour affirmer que tout être tend naturellement vers son bonheur et qu'il éprouve par conséquent un amour inné de lui-même[2]. Il existe également un amour naturel et bon que nous portons à nos semblables, l'amor socialis, puisque ceux-ci sont des êtres doués de volonté et d'intellect. Cet amour peut même se renforcer dans le rapport d'amitié au sein duquel Olivi perçoit une forte corrélation avec l'amour de soi. En effet, l'amitié qui lie deux personnes s'enracine si profondément qu'elle fait d'autrui un *alter ego*, pour reprendre l'idée d'Aristote[3]. Olivi va plus loin en affirmant que celui qui aime s'efforce de fusionner le plus possible avec l'autre et de s'unir à lui comme à son bien propre :

> « Que l'amour de soi est inclus en toute affection, […] ceci apparaît en toute affection par lequel quelqu'un aime Dieu ou un autre ami ou par lequel il

[1] « Superbia est amor excellentiae propriae. […] Hac enim et diabolus cecidit, qui utique non amavit pecuniam, sed propriam potestatem ». Augustin, *La Genèse au sens littéral*, XI, XIV, 18 ; XV, 19, trad. Agaësse P., Solignac A., *Œuvres de Saint Augustin : la Genèse au sens littéral en douze livres*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 258-261.

[2] Cf. par exemple Aristote, *Euthydème* 278e et suiv.

[3] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IX, 8, 1168b 3-7 ; IX, 4, 1166a 1-2.

dépend et il s'attache à Dieu ou à un autre comme à un ami ; car tout individu qui aime et s'attache ou dépend d'un ami considère celui-ci comme son bien et presque comme un autre soi-même. De plus, tout individu qui aime s'efforce d'inscrire profondément en lui l'aimé et plus il l'aime, plus il le considère comme uni et inscrit en lui. Ainsi en aimant il s'efforce d'unir et il s'unit lui-même à l'aimé en tant que son bien et en tant qu'il estime que cette union lui procure de la joie et du bien »[1].

Cependant, malgré ce lien puissant, l'amour naturel porté à autrui peut disparaître et se transformer en mépris, si l'amour naturel que nous portons à nous-mêmes se transforme en un amor privatus, une préférence désordonnée de soi qui provient d'un désir de pouvoir sur autrui. La qualité de l'amour porté à autrui semble ainsi dépendre de l'amour de soi. Cette précision établie, Olivi peut reprend les propos d'Augustin à son compte dans les arguments contra de la question CIII de la Summa et souligner que, dans la société des anges comme dans la société humaine, deux amours sont en présence :

« Ces deux amours, dont l'un est saint et l'autre immonde ont débutés dans les anges, l'un dans les bons, l'autre dans les mauvais, et ils se distinguèrent en deux cités humaines, l'une des justes, l'autre des iniques »[2].

Olivi affirme que ces deux amours, que nous pouvons identifier comme étant l'amor privatus et l'amor socialis, furent premiers et que la division des deux cités en est la conséquence. Il conclut d'ailleurs son propos en citant le dernier chapitre de *La Cité de Dieu* :

« Deux amours ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste »[3].

[1] « Quod autem amor sui includatur in omni affectione […] patet hoc in omni affectione qua quis amat Deum vel alium amicum vel qua Deo aut alteri ut amico innititur et adhaeret ; nam omnis amans et adhaerens vel innitens amico habet illum ut suum bonum et quasi ut alterum se. Omnis etiam amans nititur inviscerare sibi amatum, et quantum amat illum, tantum habet ipsum sibi unitum et invisceratum. Amando etiam nititur unire et unit se ipsum ipsi amato tanquam suo bono et tanquam illam unionem aestimans sibi iucundam et bonam ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 236.

[2] « Hi duo amores, quorum alter sanctus est alter immundus praecesserunt in angelis, alter in bonis, alter in malis, et distinxerunt in genere humano civitates duas, alteram iustorum, alteram iniquorum ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 235.

[3] « Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui ». Augustin, *La cité de Dieu*, XIV, 28, p. 465.

Par conséquent, Olivi affirme que l'amour naturel de soi peut se transformer en un amour désordonné, si l'individu recherche sa propre puissance (*dominium, imperium*). L'*amor socialis* naturel devient ainsi perverti et s'altère en un mépris de l'autre, qui n'est dès lors considéré que comme un instrument pour parvenir à ses fins. On comprend bien par conséquent l'importance théorique de la pauvreté et de l'humilité dans la pensée d'Olivi puisque cet enchaînement progressif dans l'amour vicieux découle de la seule volonté de puissance de l'individu. Mais surtout, il convient de comprendre que le mépris de Dieu ou le mépris porté à autrui n'est aucunement la cause du péché, mais sa conséquence.

II. Les causes du péché

Le développement de la question CIII de la *Summa* qui demande si l'amour désordonné de soi est à l'origine du premier péché, apporte un éclairage important pour saisir quelles sont les causes du péché en général. Ne souhaitant pas reprendre l'ensemble de l'argumentation qui nous ferait sortir du cadre de notre enquête, nous limiterons notre analyse aux trois remarques qu'Olivi établit dans sa réponse :

1° Premièrement, suivant la tradition remontant à l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, Olivi distingue trois occurrences de l'amour de soi[1] : la première désigne l'amour d'amitié (*amor amicitiae*), que nous pourrions qualifier de gratuit ; la seconde signifie un amour de bienveillance *(amor benevolentiae*), qui se distingue du premier en ce qu'il n'exige pas nécessairement de réciprocité ; la dernière, un amour de concupiscence (*amor concupiscentiae*) ou d'utilité. Ce que nous pouvons premièrement relever de la position olivienne, c'est que l'amour de soi est toujours inclut dans tout type d'amour. En effet, l'amour, même de bienveillance, nous procure toujours un certain agrément. Dans le cas contraire, nous ne le désirerions pas. De plus, Olivi démontre que tout individu ressent, en raison de l'amour d'amitié qu'il porte à lui-même, non seulement quel profit il peut tirer de ses choix, mais plus encore quel mal il doit fuir et *a contrario* quel bien il se doit de poursuivre :

> « Que l'amour de soi est inclut dans tout affection, cela apparaît en premier en toutes celles par laquelle quelqu'un aime quelque chose pour soi ou parce qu'il

[1] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, 3-5, 1155a-1163b et IX, 4-8, 1163b-1172a.

est sien et en toutes celles par lequel il fuit et prend en horreur ce qui lui est nuisible et dommageable »[1].

Or, si l'amour de soi est toujours présent, ne faut-il pas en conclure que toute action et que tout choix est égoïste ? L'amour que nous portons à Dieu n'est-il pas au final un amour de concupiscence par lequel nous désirons accéder à la béatitude ? Au contraire, clame Olivi, l'amour d'amitié n'est pas sincère s'il est utilitaire :

> « Nul amour ne peut avoir la raison d'amitié, s'il ne provient pas d'un amour désintéressé »[2].

Certes, l'amour d'amitié confère certains agréments, sinon nous ne le choisirions pas, mais il se distingue clairement dans sa finalité de l'orgueil qu'est l'amour désordonné de soi. L'amour d'amitié ne perçoit pas dans l'autre un moyen de parvenir à ses fins, mais il considère l'ami pour ce qu'il est, dans son être singulier et dans sa personne :

> « En effet, l'homme ne peut être porté vers l'autre comme à un ami s'il ne le perçoit et ne l'accepte comme un certain être singulier et personnel consistant en lui-même ; en effet, l'amitié est portée envers l'ami à cause de l'ami lui-même et de sa grâce, autrement il ne s'agirait pas d'une amitié appropriée et parfaite »[3].

Olivi concède également qu'il est vrai que Dieu doit être désiré d'un amour de concupiscence. Faire le bien dans le but d'accéder à la béatitude est évidemment un péché, mais cette intention ne consiste pas en un désir de Dieu, mais de son propre bonheur. Au contraire, désirer l'union à Dieu, ne semble pas essentiellement différer de l'amour porté à ses amis. Le

---

[1] « Quod autem amor sui includatur in omni affectione patet primo in omni quo quis amat aliquid sibi aut quia suum et in omni quo quis fugit et horret aliquid sibi tanquam nocivum vel damnosum ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 236. Ce sentiment est si fort qu'Olivi affirme que tout un chacun préférerait ne pas être plutôt que de subir un châtiment excessif : « Rursus sciendum quod sicut amor includitur in omni affectione, sic et amor sui, etiam in illa qua quis propter excessum poenae magis vult non esse quam sic esse ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 235.

[2] « Nullus amor potest habere rationem amicitiae, si non exit ab amante gratuite ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 320.

[3] « Non enim potest homo ferri ad alterum ut ad amicum nisi aspiciendo et accipiendo ipsum ut quoddam per se ens singulariter et personaliter in se ipso consistens ; fertur enim amicitia ad amicum propter ipsummet amicum et sui gratia, aliter enim non esset proprie et perfecte amicitia ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 319.

processus psychologique est le même en ce sens que l'amant désire s'identifier à l'aimé[1]. Ce n'est que dans les questions sur la connexion des vertus qu'Olivi posera une distinction claire entre l'amour porté à Dieu et celui porté à autrui, le premier étant la cause finale du second :

> « En effet, l'amour des semblables, en tant que tel, n'a pas Dieu pour objet, mais seulement en tant que fin ; donc il diffère en espèce de cet amour qui a Dieu pour objet immédiat »[2].

Autrement dit, si tout amour comporte une forme d'amour de soi, tout amour ordonné a Dieu pour fin. Ainsi, même au sein de l'amour d'amitié, l'homme crée au travers de l'ami une relation indirecte à Dieu, non pas en tant qu'objet, mais en tant que fin. Seul Dieu doit être aimé d'un amour de concupiscence, dans un désir d'union à ce principe.

2° Deuxièmement, Olivi précise en quoi consiste le désordre de l'amour orgueilleux. Pour le dire de manière synthétique, l'amour désordonné de soi modifie l'amour naturel de soi en y ajoutant une privation des fins et des règles dues, autrement dit un éloignement du bien en soi qui est Dieu :

> « Il faut donc savoir que le désordre de soi ajoute une privation des fins dues, des règles dues et de leurs opposés, à savoir une fin indue et une règle pervertie ; en effet, l'amour de soi à soi n'est pas droit s'il n'a pas Dieu pour fin ultime et s'il n'est pas régit par une certaine disposition vertueuse qui lui est adjointe. Donc, lorsque quelqu'un s'aime de manière principale et finale pour soi et selon un mode opposé à celui des vertus qui lui sont surajoutées, alors il est

[1] Olivi analyse d'ailleurs la relation entre les personnes divines comme une relation d'amour qui cherche une union entre les personnes aimées. Cf. P. J. Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione,* p. 19-20. Ce processus d'identification se lit également dans les rapports d'amitié et d'inimitié ; nous souhaitons par bienveillance le meilleur pour nos amis et nous prenons en inimité les ennemis de nos amis : « Consimiliter autem patet hoc in odio quo quis odit inimicum Dei aut suum vel sui vel alterius sui amici ; nam tunc fertur in talem inimicum tanquam in rem contrariam sibi et suo amori et suo amato. Huiusmodi autem contrarietas fundatur in affectuali unitate et convenientia sui ad se et ad suos amicos a se tanquam se amatos ». P. J. Olivi, *Summa*, q. CIII, p. 236.

[2] « Amor enim proximi, in quantum talis, non habet Deum pro objecto, sed solum pro fine ; ergo differt specie ab illo amore, qui habet Deum pro immediate objecto ». P. J. Olivi, *Quaestiones de virtutibus*, p. 294. Cf également les pages 293-294 : « habitualis adhaesio, qua caritas adhaeret Deo, est maior et intensior et intimior quam habitualis adhaesio, qua caritas adhaeret proximo. Habitualis etiam amor Dei est longe maior et intensior in habente caritatem quam sit amor proximi propter Deum. Et loquor de illo amore proximi, qui solus est propter Deum ; solus enim ille spectat directe ad caritatem. - Secundo, quia constat quod idem non est melius se ipso. Amor autem Dei seu caritas, prout est Dei, est longe melior amore seu caritate, prout est proximi ».

désordonné et perverti et il pose en soi une fin ultime bien petite et pourtant porteuse de vice »[1].

Ainsi, si Thomas d'Aquin avait raison d'affirmer que l'ange a péché parce qu'il n'a pas considéré ce qu'il devait selon les règles qui lui étaient imposées, il faut encore définir en quoi consiste ces règles. Elles ne proviennent pas de la raison, mais d'un amour qui doit être ordonné à Dieu. A nouveau, Olivi affirme que l'amour de soi et même toute vertu n'ont de valeur que dans la mesure où elles ont Dieu pour finalité :

> « Or, aucune vertu n'est complète ou méritoire, si elle n'est pas ordonnée à Dieu en tant que fin »[2].

Ainsi, si l'amour que nous portons naturellement à notre personne (*amor sui*) ou l'amour que nous portons à nos amis (*amor socialis*) n'a pas Dieu pour fin, mais qu'il cherche l'augmentation de son propre pouvoir, il devient désordonné et vicieux.

3° Troisièmement, Olivi revient sur les raisons qui portent l'individu à s'aimer soi-même. L'homme ne s'aime pas simplement à cause du simple fait de son être. La raison finale pour laquelle il s'aime est de se considérer dans sa béatitude (*beatitudo*). Ce qui nous intéresse particulièrement ici est le fait qu'Olivi introduit une précision d'importance pour notre recherche : ce que nous aimons en nous d'un amour d'amitié ne peut être autre que notre personne. Le Franciscain précise en effet que ce n'est pas la béatitude en soi qui peut être aimée (*cum non sit persona*), mais seulement notre personne en tant qu'elle se trouve dans cet état de béatitude. L'amour de la personne est donc naturellement premier, tandis que l'amour de sa béatitude est second[3]. Il faut donc conclure pour être précis que nous portons un amour naturel à notre personne en la considérant dans sa béatitude :

---

[1] « Sciendum ergo quod inordinatio sibi addit privationem debiti finis et debitae regulae et horum opposita, scilicet, indebitum finem et regulam vitiosam ; amor enim sui ad se non est rectus, nisi habeat Deum pro ultimo fine et nisi regatur aliquo habitu virtuoso sibi adiuncto. Cum ergo quis amat se principaliter et finaliter propter se et cum modo opposito virtuti sibi superaddendae : tunc est inordinatus et pravus, et quantumcunque parum ponat in se finem ultimum, pro tanto est vitiosus ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 236-237.

[2] « Nulla autem virtus est completa vel meritoria, nisi sit ordinata ad Deum tanquam ad finem ». P. J. Olivi, *Summa, Appendix*, q. I, p. 491.

[3] « Dato etiam quod amor amicitiae quo nos amamus sit naturaliter prior amore concupiscentiae quo nobis beatitudinem amamus tanquam causa ipsius ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 238.

« Il s'ensuit que l'objet parfait de l'amour d'amitié par lequel nous nous aimons n'est pas notre être nu et absolu, mais l'être compris comme possédant ou ayant possédé la béatitude. […] Mais je ne suggère pas que notre béatitude formelle prise ou considérée par soi fût aimée par nous d'un amour d'amitié, puisqu'elle n'est pas une personne, mais je suggère seulement que le composé de notre personne et de notre béatitude ou la relation à elle est aimé par nous d'un amour d'amitié. Ou si cet argument n'est pas convaincant, il convient de dire que le premier objet de l'amour de concupiscence a ainsi la raison de fin ultime comme aussi le premier objet de l'amour d'amitié. Car de même que par concupiscence nous aimons notre béatitude, de même de l'amour d'amitié nous nous aimons vers la béatitude »[1].

Ainsi, la préférence désordonnée de soi consiste en une volonté de pouvoir (*dominium*) de sa personne propre sur autrui. L'abandon de sa personne morale, dont nous avons pu établir le lien avec l'état de pauvreté volontaire, facilite au contraire le renoncement à soi et l'accès à un amour de soi et d'autrui ordonné, à savoir un amour qui considère que ces relations ont Dieu pour finalité.

Ces trois remarques ayant été explicitées – à savoir que l'amour de soi est présent en tout amour, que l'amour ordonné a Dieu pour fin ultime et que la personne s'aime dans la perspective de sa béatitude – Olivi parvient à donner une réponse définitive quant à la nature du premier péché : celui-ci fut bel et bien un péché d'orgueil, comme le révèle les Ecritures. Toutefois, ce péché peut se comprendre en deux sens : le premier réside dans un amour désordonné de soi, qui ne provient pas d'un mépris de Dieu, mais du fait que cet amour ne se dirige pas vers autrui ou vers Dieu ; le second consiste en un amour désordonné des fins par lesquelles quelqu'un cherche à parvenir au bonheur, à savoir la préférence de sa propre personne. Le premier péché est ainsi selon Olivi un composé de ces deux amours désordonnés, puisqu'il n'a pas Dieu pour fin, mais le *dominium* personnel :

[1] « Hinc est quod completum obiectum amoris amicitiae quo nos amamus non est nostrum esse nudum et absolutum, sed cum beatitudine habita vel habenda sumptum. […] Non intendo autem quod nostra formalis beatitudo ut per se sumpta vel considerata ametur a nobis amore amicitiae, cum non sit persona, sed solum intendo quod aggregatum ex nostra persona et beatitudine nostra vel relatione ad ipsam amatur a nobis amore amicitiae. Aut si hoc non placet, oportet dici quod primum obiectum amoris concupiscentiae habet sic rationem ultimi finis sicut et primum obiectum amoris amicitiae. Nam sicut concupiscendo amamus nobis beatitudinem, sic ex amore amicitiae amamus nos ad beatitudinem ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 238.

> « Et par ce mode, je dis que le premier péché est toujours un composé d'amour désordonné de soi et d'amour désordonné d'un certain désir dans lequel quelqu'un cherche de manière simple ou secundum quid à être béatifier »[1].

Par conséquent, le péché s'explique non seulement par le fait que tout individu cherche son propre dominium, mais également dans la perspective de sa béatitude propre en orientant ses actions non vers Dieu, mais vers lui-même. Il apparaît ainsi avec évidence que le choix du mal pour le mal est impossible, tout être cherchant son bien propre. De plus, l'option du mal ne peut consister en un défaut de l'intellect – le cas des anges le prouve –, mais trouve son origine dans la volonté. En effet, puisque la nature de la volonté est d'être totalement indéterminée, et que l'individu tend toujours vers sa béatitude, s'il décide de ne pas rendre à Dieu ses actions, c'est qu'il a librement opté pour ce choix.

D. Conclusion du chapitre

La très haute pauvreté est ainsi la plus importante des vertus selon Olivi. Elle ne consiste pas au premier chef dans un délaissement des richesses matérielles, mais dans un renoncement à soi. En effet, c'est l'apparence et la volonté de dominium sur autrui qui semble être l'origine de tous les vices. A contrario, l'annihilation de soi est la source de toutes les vertus et affirme la liberté de la personne, qui ne dépend plus de la reconnaissance d'autrui pour se sentir exister. Jouant sur les paradoxes, Olivi montre que c'est par le renoncement à son dominium temporel que l'homme peut accéder au dominium spirituel qu'offre Dieu seul. De même, c'est l'abandon de la personne juridique qui permet d'affirmer l'existence de la personne propre, car c'est dans le renoncement à soi que l'homme parvient à une maîtrise de soi. En ce sens, nous pouvons comprendre que le vœu continué n'est pas un abandon total de toute forme de volonté, mais son affirmation à chaque instant renouvelé.

Enfin, Olivi précise que le premier péché fut un péché d'orgueil, non pas au sens d'un mépris de Dieu, mais d'une préférence de soi. S'il est naturel qu'une créature porte un amour sur son être propre et cherche sa béatitude, cet amour peut toutefois être désordonné, s'il n'a

[1] « Et hoc modo dico quod primum peccatum semper est compositum ex deordinato amore sui et ex deordinato amore alicuius appetibilis in quo quis simpliciter ve1 secundum quid quaerit beatificari ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 239.

pas Dieu pour fin, voire s'il ne considère pas autrui en soi. Soulignons qu'Olivi offre ici, au travers de la notion de pauvreté, une solution à l'encontre du péché. En effet, puisque tout péché procède d'un amour désordonné et d'une préférence de sa personne au détriment d'autrui et de Dieu, il convient d'éviter cette présomption en annihilant sa personne morale par un renoncement à soi volontaire. L'abandon de ce paraître social permet l'acquisition d'une haute pauvreté qui est à la source de toutes les vertus. Une fois celles-ci acquises, l'homme acquiert une certaine rectitude d'action qui incite sa volonté à agir selon un amour ordonné qui a Dieu pour fin.

Chapitre 6 : la chute du Diable

L'angélologie offre un remarquable lieu d'enquête pour la compréhension de la pensée de certains auteurs médiévaux. En effet, le statut intermédiaire des substances séparées, qui provient du fait que ce sont des créatures ontologiquement dépendantes de Dieu et toutefois plus parfaites que les hommes, offre un point de comparaison permettant de mieux saisir les problématiques humaines, qu'elles concernent le temps, la matière, la communication ou, comme nous l'envisageons ici, les raisons de l'action morale. Ainsi, la nature purement spirituelle de ces substances séparées, que nous appellerons par simplification des anges, implique qu'elles ne sont pas soumises aux défauts qu'engendre la relation à la matière corporelle[1]. Pour ce qui concerne la question particulière de l'acrasie, les anges possèdent deux qualités essentielles qui les démarquent des hommes : premièrement, ils possèdent un intellect parfait et par voie de conséquence, une saisie absolue de ce qu'est le bien en soi[2]. Ainsi, ils ne peuvent faire d'erreur d'appréciation sur un bien particulier ou de jugement sur le bien en général. Deuxièmement, l'absence de matière corporelle en eux les éloigne des désirs sensibles et des faiblesses matérielles.

Dans le troisième chapitre de ce travail, nous avons eu l'occasion de souligner que si certains auteurs tel que Thomas d'Aquin insistent sur la différence de nature qui existe entre l'homme et l'ange afin de marquer la gradation progressive qui mène vers Dieu. D'autres soulignent au contraire leurs ressemblances – comme Olivi qui soutient que leur *mens* et que leurs facultés supérieures sont identiques –, afin de mettre en exergue la transcendance divine

[1] La question de l'immatérialité de l'ange est certes soumise à caution. Si Thomas d'Aquin l'affirme avec force dans la *Somme de théologie*, Ia, q. 50, art. 2, il faut constater que la tradition antérieure admet la possibilité d'un corps angélique, en raison de leur statut d'intermédiaire. Grégoire le Grand affirme ainsi qu'en comparaison à Dieu, les anges possèdent un corps, mais non en comparaison de l'homme : « En comparaison de nos corps, ce sont des esprits purs ; mais en comparaison de l'Esprit suprême et sans limite, ce ne sont que des corps ». Grégoire le Grand, *Morales sur Iob*, II, 3, 3, trad. Gaudemaris A., Paris, Cerf, 1975, p. 258-259. L'autorité d'Augustin qui affirme que les démons sont dotés d'un « corps aérien » fera ainsi foi chez Olivi qui admet également l'existence d'une matière spirituelle dans l'ange. Dans tous les cas, même doué d'un corps spirituel, l'ange n'est pas soumis à ses passions. Cf. Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 16 ; XXI, 10. Cf. Bonino S.-Th., *Les anges et les démons, quatorze leçons de théologie*, Paris, Parole et Silence, 2007, p. 115-126 ; Suarez-Nani T., « Au-delà du lieu : l'ange, l'espace et le point », Suarez-Nani T., Rohde M. (éds.), *Représentations et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2011, p. 121-146.

[2] Pour la connaissance angélique, cf. Keck D., *Angels and angelology in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1998 ; Iribarren I., Lenz M. (éds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry* : *their function and significance*, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2008 ; Suarez-Nani T., *Connaissance et langage des anges*.

par rapport à l'ensemble du créé. Dans les deux cas, par comparaison ou par rapprochement, l'analyse des substances séparées offre une expérience de pensée qui permet une meilleure compréhension des fonctionnements de la nature humaine. Sylvain Piron montre à ce propos le lien étroit d'exemplarité qui existe entre l'homme et l'ange chez Olivi : « Comme on l'a vu, pour lui, les anges sont plus proches des humains qu'ils ne le sont pour la plupart des théologiens. Une étude de leurs propriétés et de leurs actes peut donc fournir un bon test pour l'examen de questions d'anthropologie, sous les conditions idéales que permet une nature incorporelle »[1]. La donnée du dogme la plus importante pour notre recherche réside dans la démonologie et principalement dans la chute de Lucifer. En effet, le choix de l'ange apostat présente un cas édifiant, puisque ce dernier, à cause de son intellect parfait et de son degré élevé au sein de la hiérarchie céleste, savait quel était le bien qu'il devait poursuivre. Or, sans être empêché par les passions corporelles et tout en étant parfaitement libre de ses choix, le premier ange a alors opté pour le mal, ce qui représente un cas exemplaire d'acrasie lucide. Comprendre les raisons de la chute des anges et de Lucifer en particulier, nous permettra par conséquent d'aborder plus facilement les raisons de la volonté du mal qu'éprouve l'homme.

La preuve de cette affirmation peut se lire au terme de l'importante question XLIII de la *Summa* qui conclut l'ensemble des questions qu'Alain Boureau a regroupé sous le titre de *Traité des démons*. Olivi insert à la fin de sa question une remarque d'importance, puisqu'il affirme qu'*in fine* nous ne savons que peu de choses à propos de la chute des substances séparées et que nous ne parlons par conséquent de cet évènement qu'au moyen d'images familières :

> « Il faut savoir que, si les péchés des hommes, qui nous sont visibles, nous sont cachés quant à leurs causes originelles, il n'est pas étonnant que le premier péché des anges nous soit caché. Bien plus, nous devons noter que, de même que leur statut premier nous échappe complètement et transcende complètement notre intellect, de même leur chute doit à bon droit nous être cachée. Ainsi tout ce que

[1] « As was made clear, with him angels become more akin to humans than they do with most theologians. Thus, an inquiry into their properties and actions could serve as a teste-case for the discussion of anthropological issues on the idealized conditions that non-corporeal natures allow ». Piron S., « Deplatonising the Celestial Hierarchy. Peter John Olivi's interpretation of the Pseudo-Dionysius », Iribarren I., Lenz M. (éds.), *Angels in Medieval Philosophy Inquiry,* p. 42.

nous disons de leur gloire ou de leur faute, nous le disons par des images familières empruntées aux réalités inférieures »[1].

Cette remarque sur l'incapacité à saisir les causes réelles du péché de l'ange ne signifie certainement pas que cette réflexion est sans importance ou sans vérité pour lui, puisqu'il développe une dizaine de questions à ce propos. L'intérêt semble plutôt se trouver dans cet emprunt fait aux réalités inférieures : les réflexions portant sur la chute des anges ont aussi pour but de saisir les raisons de notre propre péché. Le questionnement métaphysique du mal trouve sa finalisation concrète dans la réflexion éthique et politique qui en découle au sein de la société humaine, et plus particulièrement pour notre réflexion, dans la question de l'acrasie.

Avant d'entreprendre cette analyse des raisons de la chute, il convient de citer quelques importants travaux traitant de la démonologie, à commencer par l'analyse d'Eduardo Briancesco qui a tenté d'éclaircir en 1982 la signification des traités d'Anselme de Canterbury, dans son ouvrage *Un triptyque sur la liberté*[2]. Puis, ce sont les travaux d'Alain Boureau qui apportent, à notre sens, le plus d'intérêt à notre réflexion puisqu'ils tissent le lien entre démonologie et anthropologie. En 1989, l'article « Propositions pour une histoire restreinte des mentalités » propose une réflexion historiographique qui conduira à saisir l'importance du tournant scolastique de la fin du XIIIème siècle. Quelques années plus tard, la parution d'un nouvel article intitulé « Droit et théologie au XIIIe siècle » approfondit cette réflexion en considérant la question de la personne humaine à partir de certains cas limites. La démonologie fournira ainsi une voie royale à cette analyse. Ainsi, *Satan Hérétique*, paru en 2004, met particulièrement en exergue la rupture qui s'effectue au XIIIème siècle de ce que l'auteur nomme « le tournant démoniaque », marquant à la fois la nouveauté à cet époque de l'intérêt pour les questions de démonologie et l'émergence de nouvelles pratiques sociales telles que le pacte[3]. Ainsi, dans l'optique de retracer le lien existant entre la question du diable et les transformations de la société occidentale à la fin du Moyen-Age, nous tâcherons de montrer

[1] « Sciendum autem quod si peccata hominum nobis visibilium quoad suas originales causas sunt nobis occulta, non est mirum, si primum peccatum angelorum est nobis occultum ; immo debemus advertere quod sicut primus status eorum est nobis omnino inexpertus et omnino transcendens nostrum intellectum, sic et lapsus eorum merito debet esse nobis occultus. Unde quicquid de eorum gloria vel culpa dicimus, per similitudines familiares ab inferioribus acceptas dicimus ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLIII, trad. Boureau A., p. 138-139.

[2] Briancesco E., *Un triptyque sur la liberté.*

[3] Cf. Boureau A., « Propositions pour une histoire restreinte des mentalités », *Annales ESC,* 6, 1989, p. 1491-1504 ; *Id., « Droit et théologie au XIIIe siècle » ;* Id., *Satan hérétique* ; Id., « Le sabbat et la question scolastique de la personne ».

dans ce chapitre que l'analyse de la chute de Lucifer permet de recouvrir et d'exemplifier la globalité des notions morales que nous avons précédemment rencontrées dans la pensée d'Olivi, notamment celle de personne, de conscience et de pauvreté volontaire.

A. Les raisons de la chute de Lucifer

Comme Alain Boureau le souligne, la pensée de la fin du XIIIème siècle a ceci de particulier qu'elle s'intéresse de près à la question de la démonologie. En effet, seul Anselme de Cantorbéry avait auparavant traité de cette question pour elle-même, offrant ainsi une réponse qui deviendra classique dans l'analyse du choix démoniaque. Il faudra attendre le renouveau de deux élèves de Bonaventure pour que cette thématique trouve un intérêt propre. Ces deux élèves ne sont autres que Richard de Mediavilla et Pierre de Jean Olivi, qui consacrèrent chacun plusieurs questions à ce propos, produisant ainsi de véritables traités de démonologie.

I. Augustin d'Hippone

Les auteurs que nous aborderons par la suite puisent leur source dans la pensée d'Augustin d'Hippone. En effet, le livre XI de la C*ité de Dieu*, propose une division entre la cité des anges et la cité des démons qui sera prolongée au début du livre XII. La réflexion d'Augustin s'appuie sur les révélations bibliques et propose entre autres une analyse des causes du péché des démons que nous souhaitons rapidement exposer.

Augustin affirme premièrement que les anges sont l'œuvre de Dieu et qu'en cela tous furent créés pour vivre dans la sagesse et le bonheur[1]. Tous sont par conséquent bons par nature et possèdent de manière essentielle un intellect parfait, qu'ils ne peuvent perdre. Toutefois, certains de ces anges commirent une faute qui les fit chuter. Une distinction fut alors établie par Dieu entre les anges saints et les démons. C'est ainsi qu'il existe deux cités :

> « L'une est tranquille dans sa piété lumineuse ; l'autre turbulente en ses ténébreuses passions. L'une, sur un signe de Dieu, secourt avec clémence, sévit

[1] Cf. Augustin, *La cité de Dieu*, XI, xi, p. 68-69.

avec justice ; l'autre, sous la poussée de l'orgueil, bouillonne du désir de dominer et de nuire »[1].

Ainsi, les anges de ces deux cités sont bons par nature, mais diffèrent par leur volonté, les uns préférant le bien, les autres le vice. Le livre XII de la *Cité de Dieu* débute avec une affirmation péremptoire : la mauvaiseté des anges ne provient que de leur volonté. Ce n'est que plus loin qu'Augustin apporte une preuve de son propos, lorsqu'il demande quelle est la cause efficiente de la volonté. Selon lui, l'acte mauvais provient de la volonté mauvaise, mais rien ne produit cette dernière. En effet, si nous supposons qu'il existe une cause à cette volonté, Augustin affirme que celle-ci possède à son tour une volonté ou au contraire n'en a pas. Dans le premier cas, cette volonté est forcément bonne ou mauvaise. Il est impossible qu'elle soit bonne, puisque cela reviendrait à affirmer qu'une volonté bonne a engendré une volonté mauvaise. Si la volonté de cette cause est mauvaise, nous entrons alors dans un processus de régression à l'infini, puisqu'il convient dès lors de montrer d'où vient cette mauvaiseté. Dans le second cas, à savoir si la cause de la volonté mauvaise n'a pas elle-même issue d'une volonté, on peut à juste titre demandé qui l'a produite. Trois solutions s'offrent ainsi : soit que cette cause est supérieure, soit elle est égale, soit elle est inférieure. Il est impossible d'admettre qu'elle est supérieure sans affirmer qu'elle est également meilleure. Or, une cause bonne ne peut être à l'origine de la volonté mauvaise, comme nous l'avons déjà remarqué. De même si elle est égale, car « si deux êtres ont une volonté également bonne, l'un ne produit pas dans l'autre une volonté mauvaise »[2]. Enfin, elle ne peut être une cause inférieure, car cela signifierait qu'un être sans volonté a produit dans l'ange une volonté mauvaise, ce qui est impossible. Autrement dit, seule la volonté elle-même a pu être à l'origine de sa mauvaiseté. Ce n'est par conséquent l'objet qu'elle désirait qui était mauvais, mais c'est en le désirant d'une manière qu'elle ne devait pas, qu'elle est devenue mauvaise :

> « Comment donc un être bon produit-il une volonté mauvaise ? Comment, dis-je, un bien est-il la cause d'un mal ? Car c'est en se détournant de ce qui lui est supérieur que la volonté devient mauvaise : non que l'objet vers lequel elle se tourne soit un mal, c'est le fait de se tourner vers lui qui est une perversion. Voilà pourquoi ce n'est pas l'objet inférieur qui a fait la volonté mauvaise, mais en

[1] Augustin, *La cité de Dieu*, XI, xxxiii, p. 138-139.
[2] Augustin, *La cité de Dieu*, XII, vi, p. 166-167.

désirant cet objet d'une manière désordonnée et dépravée, c'est la volonté elle-même qui s'est rendue mauvaise »[1].

Ainsi, il n'y a aucun principe supérieur qui soit à l'origine du mal, comme l'affirmaient les Manichéens. De plus, la faute ne peut être imputable à Dieu. Enfin, le mal n'existant pas encore, ni un objet inférieur, ni la volonté naturelle de l'ange ne purent être mauvais. Ainsi, seule la puissance de la volonté permet d'expliquer le mal et ceci vaut non seulement pour le péché originel, mais pour tout péché actuel. La volonté est ainsi la cause non pas efficiente, mais déficiente du mal. Or, il ne faut pas chercher de cause à une déficience. Ce serait, comme l'affirme Augustin, vouloir entendre le silence ou voir les ténèbres[2].

La volonté des démons a selon Augustin désiré de façon désordonnée un éloignement de Dieu et la raison de cette défection, comme le montre la Bible, ne peut être que l'orgueil. Augustin relève alors le paradoxe de la décision démoniaque : voulant s'affirmer eux-mêmes, les démons ont, en s'éloignant du principe qu'est Dieu, diminué la plénitude de leur être :

> « Ainsi, ces anges n'ont pas voulu réserver à Dieu leur force : alors qu'ils auraient accru leur être en restant unis à l'Etre souverain, en se préférant à lui, ils ont choisi d'avoir moins d'être »[3].

Si le propos d'Olivi concernant la personne semblait paradoxal, la personne trouvant son affirmation dans le renoncement à soi, nous constatons qu'il peut toutefois trouver sa source dans cette pensée d'Augustin. La créature ne peut réaliser la plénitude de sa nature qu'en recherchant les richesses spirituelles et en voulant accomplir le vouloir divin.

Enfin, alors que l'on pourrait s'imaginer que les démons souffrent de leur condition, Augustin affirme au contraire qu'ils se complaisent dans leur situation, signifiant de manière ostentatoire leur état et leur puissance, afin d'y trouver un objet de satisfaction :

> « Les autres, se complaisant plutôt dans leur puissance comme s'ils étaient à eux-mêmes leur bien, se sont laissés choir de la hauteur du bien universel, source de béatitude, vers ce qu'ils avaient en propre : et, prenant le faste de leur élévation pour l'éminente gloire de l'éternité, l'astuce de leur vanité pour la pleine certitude

[1] Idem.
[2] Ibid., p. 171.
[3] Ibid., p. 164-165.

de la vérité, leurs passions partisanes pour l'indivisible charité, ils sont devenus orgueilleux, trompeurs et envieux »[1].

Nous retrouvons ainsi la notion de paraître et de faste qu'avait dénoncé Olivi dans la *huitième question sur la perfection évangélique*. Le démon se plaît ainsi à se présenter dans toute sa décadence, car il en tire un orgueil qui accroît son pouvoir sur autrui.

II. Anselme de Cantorbéry

Anselme de Cantorbéry, rappelant les mots de l'Apôtre, ouvre son *De casu diaboli* par la question de la dépendance ontologique : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? »[2]. Il rappelle ainsi que toute réalité dépend de Dieu quant à son être, précisant de surcroît que « toute essence est un bien »[3]. Ces deux prémisses lui permettent de poser le problème central du dialogue entre un maître et son disciple que représente le *De casu diaboli* : si toute réalité est bonne et dépend de Dieu, d'où provient le mal ?

S'accordant avec Augustin dans son débat contre les Manichéens, Anselme affirme que le mal est une privation d'être et qu'il ne peut par conséquent venir de Dieu[4]. Il convient ainsi de comprendre en quoi a consisté le choix du premier mal, à savoir l'option première de Lucifer pour le péché. Il faut premièrement affirmer que l'ange prévaricateur possédait une nature et une volonté bonne, selon les deux prémisses qu'Anselme démontre au début de son traité, et que c'est librement qu'il a choisi de ne pas persister dans le bien. C'est également ce que révèlent les Ecritures sur lesquelles s'appuie la réflexion d'Anselme, lorsqu'elles affirment : « Il ne s'est pas tenu dans la vérité »[5]. Or, le disciple objecte que si tout ce que l'ange a reçu provient de Dieu, il est également vrai que « s'il n'a pas eu la persévérance, c'est qu'il ne l'a pas reçue et s'il ne l'a pas reçue, c'est que Dieu ne l'a pas donnée »[6]. Il demande alors comment Dieu a-t-il ainsi pu justement condamner le Diable si celui-ci n'a pas reçu la possibilité de persévérer dans la rectitude ?

[1] Augustin, *La cité de Dieu*, XII, i, p. 150-151.
[2] Co, 4, 7.
[3] « Omnis essentia bonum », Anselme, *La chute du diable*, I, p. 235.
[4] « Aperte nunc video quia sicut bonum et esse non est nisi a Deo, ita non est a Deo nisi bonum et esse ». Idem.
[5] Jn 8, 44.
[6] « Sic ideo non habuit perseverantiam qui non accepit, et ideo non accepit quia Deus non dedit ». Anselme, *La chute du diable*, I, p. 235.

La réponse du maître est subtile ; si un individu ne possède pas une chose, ce n'est pas forcément que celle-ci ne lui a pas été offerte. Il se peut que cet individu ait simplement refusé de l'accepter. Dieu a ainsi offert à l'ange une volonté bonne et par voie de conséquence, la possibilité de persévérer, mais c'est l'ange apostat qui a librement refusé ce don. En d'autres termes, la persévérance dans la justice n'a pas été imposée à l'ange, mais seulement proposée :

> « Je n'ai pas dit : Dieu lui a donné de recevoir la persévérance ; (j'ai dit) seulement : (Il lui a donné) de vouloir et pouvoir recevoir la persévérance »[1].

Ainsi, quoiqu'Anselme ne possède pas ce vocabulaire, Dieu a offert une grâce suffisante à l'ange, mais non une grâce efficace. C'est par conséquent de sa libre volonté que l'ange a décidé de ne pas persévérer dans la rectitude ou plus exactement de ne pas parfaire (*pervelle*) cette rectitude naturelle. Anselme introduit ici une terminologie de la réalisation du vouloir en la forgeant sur le modèle de *perficere*. Si parfaire une chose consiste à la réaliser (*facere*) complètement, alors de manière semblable « parvouloir » signifie persévérer dans la volonté[2]. Or, Anselme démontre que si un individu n'a pas persévéré dans la volonté première qu'il s'était fixée, c'est qu'il a modifié sa volonté. En effet, lorsque le maître demande au disciple pourquoi ce dernier n'a pas persévéré dans la volonté de certains de ses actes précédents, il répond : « parce que je n'ai pas voulu (*non volui*) »[3]. Il en va de même pour le Diable : l'initiative et la responsabilité de la chute lui incombent ainsi totalement.

La question qui se pose dès lors est de savoir ce que le Diable a préféré, puisqu'il a changé son vouloir en désirant ce qu'il ne devait pas[4]. Anselme introduit pour répondre à la question du *comment* du péché de l'ange, une distinction entre la volonté de justice et la volonté de commodité ou de béatitude[5]. Le maître affirme que le démon a failli en voulant non pas la justice pour elle-même, mais en voulant son bien propre de manière désordonnée : le premier ange a voulu de lui-même devenir semblable à Dieu. Il convient de comprendre correctement

---

[1] « Non dixi Deum illi dedisse accipere perseverantiam, sed tantum velle et posse perseverantiam accipere ». Anselme, *La chute du diable*, III, p. 237.

[2] « Nam perseverare in scribendo aliquid dicimus "perscribere", in ducendo "perducere" ». Anselme, *La chute du diable*, III, p. 238 ; et plus loin : « Dicamus igitur similiter, etiamsi non sit in usu, quod perseverare in voluntate sit "pervelle" ».

[3] « Quia non volui », Idem. Il est intéressant de relever ici la correspondance d'idée avec Olivi qui affirmera également que si un individu agit d'une certaine manière, c'est précisément du fait de son seul vouloir : « Dicendum quod per hanc responsionem, scilicet, "quia mihi placuit" ut plurimum intendimus dicere quod sola voluntas mea est in causa ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 360.

[4] « volendo quod non debuit ». Anselme, *La chute du diable*, III, p. 240.

[5] « Nihil autem velle poterat nisi iustitiam aut coomudum ». Anselme, *La chute du diable*, IV, p. 241.

cette expression. Remarquons de prime abord qu'il ne s'agit pas d'une volonté d'égalité ontologique avec Dieu, Lucifer sachant que son être est par nature dépendant du Créateur. De plus, ajoutons que le désir de béatitude semble être naturel à tout être et qu'il est ainsi normal que l'ange ait désiré ce bien promis par Dieu. Cependant, il l'a voulu l'obtenir de lui-même, par sa volonté propre. Or, c'est la prérogative de Dieu seul que de pouvoir posséder une chose par soi[1]. C'est par conséquent de cette façon que le Diable a premièrement péché en voulant une égalité avec Dieu, le désir naturel de la béatitude ayant été voulu de façon désordonnée par le Diable. Anselme insiste sur ce propos et va plus loin, reprenant à son compte le propos des *Sentences* d'Isidore de Séville[2]: si Lucifer a voulu ce que seul Dieu peut donner, il s'est ainsi pensé supérieur à Dieu, « en voulant ce que Dieu ne voulait pas qu'il veuille, puisqu'il a placé sa volonté au-dessus de la volonté de Dieu »[3]. Anselme montre ainsi toute la folie de la faute du Diable qui n'a pas seulement désiré être semblable à Dieu en obtenant de lui-même la béatitude, mais qui se voulait ainsi supérieur à Lui.

Après avoir montré que Lucifer savait parfaitement qu'il ne devait pas vouloir l'objet de son péché, puisqu'il possédait la connaissance du juste, qu'il était libre et qu'il ne pouvait pas prévoir son châtiment du fait de la miséricorde divine, Anselme parvient à la fin de son traité[4]. Or, les deux derniers chapitres au lieu de conclure la réflexion, ouvrent sur de nouvelles interrogations du disciple concernant le *pourquoi* du péché de l'ange. La réponse est succincte :

> « Uniquement parce qu'il a voulu. Car cette volonté n'eut aucune autre cause qui la poussât ou attirât quelque peu, mais elle-même fut à elle-même, si l'on peut dire, cause efficiente et effet »[5].

Relevons la similitude de la solution d'Anselme avec celle qui sera proposée par Olivi concernant la motivation pour les choix acratiques[6]. Ainsi, pour résumer, Lucifer possédait une nature et une volonté bonne qui lui faisait éprouver le désir de ressembler à Dieu. Il a cependant

---

[1] « Etiam si noluit omnino esse par Dei, sed aliquid minus Deo contra voluntatem Dei : hoc ipso voluit esse inordinate similis Deo, quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid. Solius enim Dei esse debet sic voluntate propria velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem ». Anselme, *La chute du diable*, IV, p. 242.

[2] Cf. Isidore de Séville, *Sententiarum libri tres*, I, X, 8, PL 83, col. 555.

[3] « volendo quod Deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam supra Dei voluntatem posuit ». Anselme, *La chute du diable*, IV, p. 242.

[4] Cf. Anselme, *La chute du diable*, XXIII, p. 269-271.

[5] « Non nisi quia voluit, Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici potest, et effectum ». Anselme, *La chute du diable*, XXVII, p. 275.

[6] Cf. le chapitre 4, C de ce travail : « Parce que cela m'a plu », p. 255.

chuté parce qu'il n'a pas persévéré dans la rectitude en voulant obtenir un bien de manière désordonnée, à savoir de son propre chef. Il a ainsi commis un péché d'orgueil se croyant être supérieur à la volonté divine. Il ne faut par conséquent pas chercher les causes de ce péché ailleurs que dans le vouloir propre de l'ange apostat selon Anselme.

Il est intéressant de mettre en comparaison le traité de *La chute du diable* avec d'autres ouvrages d'Anselme qui tendent à rapprocher la psychologie de l'ange de celle de l'homme. Ainsi, le *De conceptu virginali et originali peccato* et le *De Concordia* mettent en œuvre ce qui avait été annoncé dès le premier chapitre du *De casu diaboli* : « Il est assez évident que (ces mots) ne concernent pas moins l'ange que l'homme »[1]. Le péché de l'homme est ainsi pour Anselme un manque de rectitude dont la responsabilité incombe pleinement à l'individu, du fait de sa volonté libre. Anselme va ainsi jusqu'à réfuter l'existence du péché originel au sens traditionnel développé par Augustin[2]. Il vaudrait mieux selon lui parler de péché « naturel », puisque la nature humaine ne se trouve plus dans l'état de justice primordiale qui avait été accordée aux premiers parents[3]. Autrement dit, ce n'est pas selon Anselme la faute primordiale qui est transmise héréditairement, mais seulement une propension de nature au péché :

> « Par ce péché que je dis originel, je ne peux pas entendre […] autre chose que cette nudité et absence de justice due, faite par la désobéissance d'Adam, par laquelle tous sont "fils de la colère", puisque à la fois la nature est accusée par l'abandon spontané de la justice qu'elle fit en Adam, et les personnes non excusées par l'impuissance de recouvrer »[4].

Anselme ajoute qu'un autre péché peut se rajouter à cette nature déchue, c'est le péché personnel qui est dû à une défaillance individuelle. Il propose ainsi deux interprétations de la notion d'origine : pour lui, le péché n'est pas réalisé *ab origine naturae*, mais *ab origine personae*[5]. Comme dans le cas de l'ange, la responsabilité incombe ainsi totalement à l'individu et plus exactement à sa personne. Pour résumer la position d'Anselme, seule la volonté peut être dite juste ou injuste et l'insistance doit alors être mise sur la notion de personne, puisque

[1] « Satis patet non minus angelo quam homini convenire ». Anselme, *La chute du diable*, I, p. 235.
[2] Pour plus de détails à ce sujet, Cf. Minois G., *Les origines du mal : une histoire du péché originel*, Paris, Fayard, 2002.
[3] Anselme de Cantorbery*, La concpetion virginale et le péché originel*, I, p. 140 et 187 : « Est peccatum a natura, ut dixi : et est peccatum a persona. Itaque quod est a persona, potest dici "personale" ; quod autem a natura, "naturale", quod dicitur "originale" ».
[4] Ibid., p. 197
[5] Ibid., p. 140, 8-15. Cf. également p. 137 : « uniuscuiusque peccatum sit in natura et persona ».

c'est le choix personnel qui actualise le péché naturel[1]. En ce sens, Olivi ne fera que réaffirmer la position d'Anselme, attribuant toutefois comme nous l'avons vu une personnalité également à l'ange et ajoutant une coloration juridique à la notion de personne.

III. Richard de Mediavilla

Parmi les sept théologiens franciscains qui censurèrent Olivi en 1283, se trouve un bachelier, Richard de Mediavilla (vers 1248-vers 1300). Ce Franciscain fut également un des premiers à s'intéresser de manière systématique à la question de la démonologie, raison pour laquelle il nous semble important de mentionner ses analyses ici. Au travers de ses *Questions disputées*, notamment les questions 14 à 22, Mediavilla indiquent quelles sont les puissances de l'ange et les raisons de son péché, n'apportant sur ce dernier point rien de plus que ce qu'Augustin et qu'Anselme avaient déjà considéré.

Précisons que, selon Mediavilla, si l'ange est composé de matière spirituelle et de forme contrairement à ce qu'avait défini Thomas d'Aquin, sa nature est toutefois supérieure à celle de l'homme[2]. En effet, l'esprit humain est rationnel tandis que celui de l'ange est qualifié de spirituel et par conséquent, leurs opérations divergent. Cependant, Mediavilla souligne que tous deux peuvent ressentir une forme de passion, comme nous le verrons au travers de son analyse du choix du démon[3]. Ceci établi, il entreprend de saisir quelle est l'origine du péché de l'ange. Aucun doute ne subsiste sur sa position : la volonté est la cause déficiente du péché, l'intellect ne pouvant que fournir des solutions probables[4] :

> « L'intellect ne fait que montrer le bien apparent sans existence, mais la volonté le choisit. Et ce mauvais choix fut le premier péché de l'ange. Donc le premier péché de l'ange a été principié par sa volonté »[5].

[1] « Nihil itaque praeter ipsam iustitiam vel iniustitiam dicitur iustum vel iniustum, nisi voluntas aut propter voluntatem iustam vel iniustam. Per hanc dicimus iustum vel iniustum hominem vel angelum, iustam vel iniustam animam sive actionem ». Ibid., p. 142.
[2] Cf. Richard de Mediavilla, *Questions disputées,* q. 7.
[3] Cf. Richard de Mediavilla, *Questions disputées,* q. 29, p. 259.
[4] Une fois de plus, nous retrouvons ce topos littéraire où l'intellect est présenté sous les traits d'un serviteur. Richard n'hésite pas à reprendre l'image du porteur de lumière d'Henri de Gand. Cf. chapitre 2, note 2, p. 59 de ce travail. Cf. également Augustin, *Retractationes*, I, 9, PL 32, col. 595.
[5] Richard de Mediavilla, *Questions disputées,* q. 23, trad. Boureau A., p. 31.

Cette volonté n'est par conséquent pas condamnable en soi, puisque par nature, elle est une faculté humaine naturelle et de ce fait, bonne. C'est à sa condition faillible dans la liberté qu'il faut imputer le premier péché.

Richard demande alors quelle est la nature de ce péché ? Il n'a pu venir d'une volonté mauvaise puisque le mal n'était pas encore présent. L'ange prévaricateur a par conséquent désiré un certain bien, rappelant ainsi l'adage de Denys « personne ne fait ce qu'il fait en pensant au mal »[1]. Ainsi, la créature n'a pas premièrement désiré l'éloignement de Dieu qui est un mal en soi, mais a succombé à un désir désordonné à cause de la concupiscence qui l'accompagne :

> « En effet, l'éloignement de Dieu n'est pas désirable en soi. Mais le plaisir est quelque chose de désirable et nous constatons que le désir bien ordonné rejette le plaisir pour l'éloignement qui lui est relié et le désir désordonné se soumet à cet éloignement pour le plaisir qui y est joint »[2].

Cette concupiscence, ce désir désordonné n'est autre que l'orgueil, défini comme un amour de soi jusqu'au mépris de Dieu. Ainsi, reprenant la première épître de Jean, Richard montre que tout péché ne peut être que délice de la chair, désir des richesses temporelles ou de l'excellence dans le monde[3]. Les deux premiers étant inconvenants à la nature angélique, il faut conclure que l'ange a désiré pour soi, et par conséquent de manière désordonnée, l'excellence dans le monde, ce qui n'est rien d'autre que de l'orgueil[4]. L'ange a ainsi premièrement ressenti un amour désordonné de lui-même plutôt qu'une volonté de mépris de Dieu, Augustin étant alors explicitement cité en autorité. Ainsi, à la dernière objection de la question 14 des *Questions disputées*, Richard de Mediavilla propose le syllogisme suivant pour définir la cause du mal :

> « La cause n'en est pas que je veuille ce vouloir, car, comme tu le montrais, ce serait alors un processus sans fin et il s'ensuivrait, comme tu le montrais, qu'elle tomberait d'abord sur son acte avant de l'être sur son objet, mais j'affirme

[1] Richard de Mediavilla, *Questions disputées,* q. 25, trad. Boureau A., p. 101. Nous retrouvons la même argumentation à la q. 14, p. 15. Cf. également Denys l'Aréopagite, *Des noms divins*, IV.
[2] Richard de Mediavilla, *Questions disputées,* q. 30, trad. Boureau A., p. 305.
[3] I, Jn, 2, 16
[4] Cf. Richard de Mediavilla*, Questions disputées,* q. 26, p. 143-145.

que la cause en est la volonté libre, qui, en raison de sa liberté, peut se mouvoir, alors qu'elle ne se mouvait pas auparavant, et voilà la résolution des arguments »[1].

Formulons plus en détail ce syllogisme : il y a nécessairement une cause à tout vouloir. Soit cette cause est autre que la volonté, soit elle est l'acte de la volonté. Dans le premier cas, la volonté ne serait donc pas la cause de son propre mouvement, ce qui paraît absurde. Dans le second cas, la cause du vouloir serait que l'individu veuille ce vouloir. Mais, voulant l'acte avant de vouloir l'objet, nous tomberions alors dans une régression à l'infini puisqu'il faut alors demander quelle est la cause qui fait que l'individu veuille ce vouloir. Pour éviter cette régression, il faut par conséquent définir une cause première de ce vouloir et qui est également sa propre cause : il s'agit de la volonté. Si ce syllogisme peut nous faire penser à l'argument aristotélicien de la cause première du mouvement, c'est l'argument que nous avons précédemment présenté, tiré du livre XII de la *Cité de Dieu* d'Augustin qui est en réalité la source de ce propos[2].

Si Richard de Mediavilla est pour lors resté traditionnel dans ses réponses, reprenant précisément les révélations bibliques ou les propos d'Augustin et d'Anselme, la quinzième de ses *Questions disputées* se révèle toutefois plus intéressante, puisqu'elle formule la question du vouloir en termes d'acrasie. Le contexte d'énonciation est le suivant : si la volonté est la faculté supérieure en l'homme, peut-elle s'opposer aux jugements de l'intellect[3] ? Si Richard de Mediavilla défend une position volontariste, il commence toutefois par établir plusieurs positions probables quant à la nature du libre arbitre et affirme finalement qu'il ne se déterminera pas à ce sujet, assurant ne préférer aucune des solutions envisagées[4]. La première position, qui semble proche de celle de Thomas d'Aquin, affirme que « le libre arbitre englobe l'intellect et la volonté comme en son essence, mais sur le mode d'une tournure d'être qui n'ajoute rien comme réalité »[5]. La seconde position affirme que le libre arbitre n'englobe que la volonté. Cette seconde position se divise elle-même en deux ; certains prétendent que la volonté nécessite le conseil de l'intellect pour être libre. Ainsi, « l'acte de choix ne se déroule qu'après l'acte de conseil »[6] ; d'autres affirment au contraire que la volonté ne nécessite

[1] Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, q. 14, trad. Boureau A., p. 45.
[2] Cf. Augustin, *Cité de Dieu*, XII, vi, p. 165.
[3] « La volonté de l'ange ou de l'homme peut-elle se porter contre le jugement de l'intellect ? ». Richard de Mediavilla, *Questions disputées,* q. 15, trad. Boureau A., p. 49.
[4] Ibid.*,* q. 15, p. 71.
[5] Ibid., p. 67.
[6] Idem.

aucunement l'intellect dans son œuvre et « qu'avant même la délibération de l'intellect, elle a un régime de libre arbitre »[1]. Cette dernière solution semble correspondre à celle adoptée par Olivi. Nous retrouvons ainsi les diverses positions envisagées dans le premier chapitre de ce travail.

Si Mediavilla ne se détermine pas sur une position, c'est qu'il démontre que dans tous les cas de figure, la volonté ne peut être contrainte. En effet, si nous considérons la dernière position qui affirme que la volonté est le libre arbitre, il faut dire que cette dernière faculté en tant qu'elle est libre ne peut être contrainte et par conséquent la volonté non plus. Si par contre, nous considérons que la volonté n'est qu'une partie du libre arbitre et qu'elle requiert l'intellect d'une quelconque façon, il faut conclure qu'au moins une de ces deux parties est libre et ne peut être contrainte. Or, Mediavilla prouve ensuite que l'intellect peut être contraint. En effet, un individu peut approuver une vérité qui pourtant lui déplaît[2]. Il y est rationnellement tenu par la force de la démonstration. Il s'ensuit donc que seule la volonté ne peut être contrainte et qu'elle est par conséquent cause de la liberté en l'homme. Richard de Mediavilla déduit qu'elle possède ainsi le pouvoir de s'opposer, si elle le désire, aux jugements de l'intellect[3]. Par voie de conséquence, même dans le cas où une créature rationnelle comprend rationnellement quel est le bien qu'elle doit accomplir, sa volonté est libre de le refuser. Le Franciscain avance ensuite une série de raisons qui nous font de même conclure qu'il défend la possibilité d'acrasie stricte : premièrement, la volonté a la capacité de s'opposer à l'intellect de par sa nature, car elle est plus noble et par conséquent, supérieure à l'intellect ; deuxièmement, par principe d'acquisition des vertus il en va de même, car selon Aristote, il est plus vertueux de choisir que de savoir ce qu'il faut faire ; enfin, nous concluons derechef à la supériorité de la volonté par principe de réalité, car l'expérience montre que l'homme bien qu'il sache qu'il ne devrait pas commettre un acte, l'accomplit parfois[4]. Il apparaît ainsi que l'acrasie ne doit être imputée qu'à la seule force de la volonté selon Richard de Mediavilla.

Enfin, si Richard avait annoncé ne pas vouloir se déterminer à propos des trois positions concernant le statut de la volonté, sa préférence transparaît dans la question du péché des démons. En effet, à la question disputée 28, il affirme que l'acte de la volonté délibérative est moralement bon si et seulement s'il porte sur un objet légitime, en une circonstance légitime et

[1] Ibid., p. 69.
[2] Cf. Ibid., p. 73.
[3] Cf. Ibid., p. 75.
[4] Cf. Ibid., p. 77-81.

en vue d'une fin bonne. Or, il n'est possible de déterminer la valeur morale de ces trois facteurs qu'au travers du jugement de l'intellect. Ainsi, « le bien moral réside en l'accord avec la raison »[1]. Par conséquent, il apparaît que selon lui, la volonté réclame une norme de l'intellect pour pouvoir juger de la validité d'un acte :

> « En effet, on a dit et montré qu'est un péché l'acte qui ne se conforme pas à sa règle. Or, la règle du mouvement de la volonté délibérative est le jugement droit de l'intellect »[2].

Richard est en ce sens proche de Thomas d'Aquin, lorsqu'il affirme que la norme objective du bien provient de la raison droite. Cette raison qui se conforme à la nature rationnelle de l'homme, est qui plus est connue grâce à la syndérèse, définie en tant qu'une inclination naturelle vers le bien :

> « La syndérèse […] est une chose par laquelle nous inclinons naturellement vers le bien absolu ou en général et par conséquent par laquelle nous murmurons contre le mal absolu ou en général »[3].

Comme le souligne avec raison Edgar Hocedez, si cette définition semble rapprocher Richard de Mediavilla de Bonaventure, l'auteur tente toutefois une conciliation avec la position de Thomas d'Aquin[4]. Si la volonté en tant qu'elle est créée par Dieu tend naturellement et par conséquent nécessairement vers le bien, toutefois, l'intellect persuade également la volonté que le bien doit être voulu :

> « De ce qui a été dit, il apparaît que si nous parlons de la syndérèse en tant qu'elle incline au bien absolu par mode de persuasion et non de nécessité, elle se situe ainsi dans l'intellect. Mais si elle est dite inclinée au bien absolu ou en général par mode de nécessité, elle se situe alors dans l'affect »[5].

Richard de Mediavilla affirme toutefois que cette double disposition de la volonté et de l'intellect nous indique seulement que c'est le bien qui doit être poursuivi et le mal rejeté,

---

[1] Ibid., q. 28, p. 233.

[2] Ibid., p. 235.

[3] « Synderesis […] est aliquid quo naturaliter inclinatur ad bonum absolutum vel in generali, et ex consequenti murmuratur contra malum absolutum vel in generali ». Richard de Mediavilla*, II Sent*., dist. 39, art. 3, q. 1, p. 485.

[4] Cf. Hocedez E*., Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Louvain, SSL, 1925, p. 227.

[5] « Ex praedictis patet, quod, si dicatur synderesis, inclinativum ad bonum absolute per modum persuadentis non necessitantis, sic est in intellectu. Si autem dicatur inclinativum ad bonum absolute vel in generali per modum necessitantis, sic est in affectu ». Richard de Mediavilla*, II Sent*., dist. 39, art. 3, q. 1, p. 485.

précisant à chaque fois qu'il parle du bien ou du mal absolu ou en général. La syndérèse est donc une incitation au bien, mais ne permet pas de saisir quel acte particulier doit être accompli en vue de ce bien. C'est en effet là le rôle de la conscience morale que Richard définit comme un dictamen de la raison pratique :

> « Mais la conscience est un certain dictamen ordonné à l'acte ; il dicte en effet ce qui doit être choisi et accompli et ce qui doit être rejeté et fuit. […] La conscience se situe dans l'intellect non pas en tant qu'il est spéculatif, mais en tant qu'il est pratique »[1].

Sans vouloir rentrer dans des distinctions plus précises en ce qui concerne la conscience morale, il suffit de dire que si la conscience acquise peut être vicieuse, c'est selon lui du fait des mauvaises dispositions de la volonté[2] :

> « La conscience naturelle n'est jamais mauvaise, mais la conscience acquise peut l'être à cause de la mauvaiseté de la volonté : en effet, sa mauvaiseté modifie le dictamen de l'intellect pratique »[3].

Par conséquent, c'est à nouveau à la volonté que revient la responsabilité de l'acte, bien que par nature, à cause de la syndérèse, elle soit poussée au bien. Ainsi, quoique Richard admette une prééminence de la volonté, il faut constater, notamment au travers de la terminologie aristotélicienne qu'il met en œuvre, qu'il défend une position mixte, défendant à la fois l'activité libre de la volonté et la nécessité de la normativité de l'intellect. Son originalité repose toutefois sur le fait qu'il introduit cette position dans le contexte de la question de l'acrasie, dont la chute des démons fournit un parfait exemple.

---

[1] « Conscientia autem est quoddam dictamen ordinatum ad opus ; dictat enim quae eligenda et agenda et respuenda et fugienda. […] Conscientia est in intellectu non in quantum est speculativus sed in quantum est practicus ». Richard de Mediavilla, *II Sent*., dist. 39, art. 2, q. 1, p. 282.

[2] Pour plus de détails sur la conscience chez Mediavilla, cf. Hocedez E., *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, p. 228-229.

[3] « Conscientia naturalis nunquam mala est, sed quae est acquisita per malitiam voluntatis : malitia enim eius mutat dictamen intellectus practici ». Richard de Mediavilla, *II Sent*., dist. 39, art. 2, q. 1, p. 482.

IV. Pierre de Jean Olivi

De l'ensemble des questions portant sur les causes et la nature de la chute des anges, la question XLIII de la *Summa* semble fondamentale pour saisir la position d'Olivi. Celle-ci est formulée sous la forme d'une remarque à l'intention des philosophes qui s'étonnent que le premier ange ait pu pécher par orgueil comme le stipulent les Ecritures. Comme l'indiquent les arguments *contra*, il semble premièrement incroyable que le premier ange ait librement préféré un bien moindre, à savoir préférer sa propre personne, plutôt que le bien divin :

> « Il semble incroyable que le premier ange ait voulu choisir ce qu'il constatait très clairement être sans valeur par rapport au bien divin, en le préférant à ce dernier bien, qui lui était clairement offert sans aucun dommage ni empêchement »[1].

Qui plus est, il paraît encore plus impossible que le premier ange ait choisi de se glorifier lui-même plutôt que Dieu, car il savait que cette dernière option était celle de la vertu et que l'acquisition de cette vertu augmenterait sa béatitude. Il semble donc impossible que Lucifer ait choisi de renoncer au bien de la vertu qui accompagne le bien divin :

> « De même, il semble encore plus incroyable que, de ce qu'il a choisi sciemment, il veuille exclure le bien divin et le bien de vertu : il voyait bien que le premier pris avec le second était meilleur, plus délectable, plus utile et plus glorieux que s'il était pris par lui-même et pour lui-même, sans ce second bien. Or, on suppose que cela est arrivé en son péché. En effet, on suppose qu'il a choisi de se glorifier en lui-même, de dominer les autres et d'être honoré par eux sans relation avec la gloire et la domination de Dieu, alors qu'il voyait bien que cette relation ne diminuait pas son bien, mais plutôt l'augmentait beaucoup »[2].

[1] « Incredibile enim videtur quod primus angelus id quod clarissime videbat nullius esse valoris respectu boni divini quod sibi clare et sine omni molestia vel impediento offerebatur vellet huic praeeligere ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLIII, p. 90-91.

[2] « Item, incredibilius videtur quod ab eo quod elegit scienter vellet bonum divinum et bonum virtutis excludere, quia bene videbat quod illud sumptum cum isto melius et delectabilius et utilius et gloriosius erat quam sumptum per se et propter se absque isto ; sed hoc ponitur in eius peccato contingisse ; ponitur enim quod eligit in se ipso gloriari et ceteris dominari et ab eis honorari absque relatione ad Dei gloriam et dominium, cum tamen bene videret quod haec relatio non diminuebat bonum suum, immo multum augebat ». Idem.

Enfin, l'argument qui semble le plus contradictoire réside dans une position classique depuis Anselme[1] : l'ange ne peut en toute connaissance de cause désirer devenir l'égal absolu de Dieu, lui qui se sait être un être créé, fini et inférieur à Dieu. A cet argument classique, Olivi ajoute la question de la dépendance ontologique[2]. La nature même de tout créé est d'être en dépendance. Vouloir devenir l'égal de Dieu consisterait ainsi à acquérir cette toute puissance de ne plus être ontologiquement dépendant. Or, cela modifierait la nature même du démon et impliquerait la destruction de ce qu'il est, ce que le démon ne désire évidemment pas, puisqu'il possède un amour inné de soi et de sa béatitude :

> « De même, il semble encore plus incroyable que le premier ange ait électivement désiré ce qui était tout à fait impossible et contre son désir naturel – bien plus, contre la nature de son être. Or, on suppose cela en son péché, car on suppose qu'il a désiré l'égalité avec Dieu absolument, ou en quelque propriété de Dieu, comme en son omnipotence ou en sa domination suprême, sans soumission possible. En effet, cela semblait être tout à fait impossible et rempli de contradictions, et à supposer que cela se fasse, cela ne pourrait se produire qu'avec la mutation de son être fini, dépendant de la cause première, en un être infini et indépendant, et, pour autant, cela était aussi contre son désir naturel, car il est contre sa nature de désirer ce qui inclut la destruction de son être et de sa nature »[3].

Olivi conclut par quelques arguments supplémentaires concernant la rectitude : l'ange aurait dû prendre en horreur la laideur du péché[4]. Comme nous l'avons précédemment vu pour la question du fondement normatif en l'homme, le démon semble lui aussi posséder un certain « goût » pour le bien qui rend le mal amer et abominable :

---

[1] Cf. Anselme de Cantorbéry*, La chute du diable*, c. IV, trad. M. Corbin, p. 240-241.

[2] Nous trouvons également cet argument chez Thomas d'Aquin au *De Malo*, 16, 3.

[3] « Item, adhuc incredibilius videtur quod elective appetierit illud quod omnino erat impossibile et contra suum naturalem appetitum, immo et contra naturam sui esse ; sed hoc ponitur in eius peccato, quia ponitur appetiisse aequalitatem Dei aut simpliciter aut in aliqua Dei proprietate, ut in omnipotentia vel in summa et insubicibili dominatione ; hoc enim videbat esse impossibilissimum et contradictione plenum, et dato quod posset fieri, hoc non posset nisi per mutationem sui esse finiti et dependentis a prima causa in esse infinitum et independens, et pro tanto etiam erat contra naturalem eius appetitum, quia contra naturam est appetere illud in quo includitur destructio sui esse et suae naturae » P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLIII, trad. Boureau A., p. 92-93. Nous retrouvons la même argumentation chez Thomas d'Aquin : « Tout individu, en effet, désire naturellement la conservation de son être, et cette conservation n'aurait pas lieu s'il se trouvait transformé en une autre nature. C'est pourquoi aucune réalité appartenant à un degré inférieur de nature ne peut désirer un degré supérieur ; ainsi, l'âne ne désire pas devenir cheval, car il cesserait d'être lui-même ». Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 63, art. 3., p. 584.

[4] Nous retrouvons la même argumentation chez Augustin et chez Anselme. Cf. par exemple, Augustin, *Confessions*, X, 27, 38 ; Anselme de Cantorbéry, *De Veritate*, c. 11.

> « De même, il semble incroyable qu'il ait désiré ce qui était tout à fait contraire et amer ou abominable par rapport à son affect. Or, il a été créé en une telle rectitude que tout péché était contraire, et amer ou abominable par rapport à sa rectitude »[1].

Il faut remarquer l'aspect éminemment psychologique des positions d'Olivi : toutes envisagent le point de vue personnel du démon qui, dans tous les cas, préfère son bien propre et son pouvoir au détriment du bien divin et de la vertu. L'étonnement principal que suscite le choix du premier ange réside dans le fait que ce dernier semble choisir délibérément un bien moindre. Nous sommes très éloignés chez Olivi de l'idée selon laquelle l'ange, du fait de la perfection de sa nature, cherche à accomplir le bien par principe, comme le suppose Thomas d'Aquin[2]. Lucifer n'échappe pas à la règle selon laquelle tout être semble effectuer ses choix en fonction de ses intérêts propres. Il est en effet naturel que la philautie présente en tout amour se rencontre également chez les anges.

Cependant, considéré du point de vue de la raison, il est illogique et contre nature que l'ange ait préféré un bien moindre, autrement dit sa propre glorification, plutôt que de rendre le bien qu'il faisait à Dieu. La réponse d'Olivi à ces arguments affirme que c'est par la raison, ainsi que par l'expérience, que nous pouvons être certains qu'il pécha de cette manière à cause de son orgueil :

> « Quel que soit notre degré d'ignorance sur le mode précis de leur chute, d'une façon générale, il est non seulement croyable, mais, bien plus, il est certain par l'expérience et la raison, qu'ils ont péché de leur volonté propre et que, par conséquent, ils ont péché en voulant et en choisissant quelque chose qu'ils auraient dû et pu ne pas vouloir. […] Le défaut du corps ou de la chair en eux, l'excellence de leur nature intellectuelle et la dignité qui leur ont été données dès le début, montrent de façon probable qu'ils ont pu pécher par présomption orgueilleuse et par ambition »[3].

---

[1] « Item, incredibile videtur quod appetierit illud quod erat omnino contrarium et amarum seu abominabile affectioni suae ; sed ipse fuit in tali rectitudine conditus quod suae rectitudini omne peccatum erat contrarium et amarum et abominabile ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLIII, trad. Boureau A., p. 92-93.

[2] Cf. par exemple, Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, Ia, q. 63, art. 4.

[3] « Quantumcunque igitur in speciali ignoremus modum lapsus eorum, in generali tamen non solum est credibile, immo experimento et ratione certum quod ipsi propria voluntate peccaverunt ac per consequens quod peccaverunt aliquid volendo et eligendo quod debuerunt et potuerunt nolle. […] quia defectus corporis seu carnis in eis et

Que veut signifier Olivi lorsqu'il prétend que nous savons par expérience (*experimentum*) de quelle manière le premier ange commit la faute ? Pour le comprendre, il faut revenir sur le premier préalable qu'il introduit dans sa réponse de la question XLIII de la *Summa*. Olivi fait alors remarquer que pour saisir les raisons du mal, il faut premièrement se référer à « l'expérience surabondante » de la mauvaiseté du siècle dans lequel il vit[1]. En effet, le Franciscain affirme que l'existence de démons qui entraînent les hommes mauvais vers le mal est indéniable. Bien qu'il soit difficile de déterminer à quel contexte particulier il fait référence, il relève toutefois que les raisons de la chute des démons est évidente tant du point de vue du dogme que du point de vue rationnel. Par conséquent, l'homme possède l'*experimentum* du mal par la présence d'esprits maléfiques dans le monde, dont témoigne les Ecritures.

Or, nous nous trouvons dans une situation antinomique, les anges ayant péché parce qu'ils ont librement choisi quelque chose qui leur était impossible de vouloir. Olivi renverse alors avec brio les arguments *contra*. C'est justement la perfection de la nature rationnelle des anges, qui ne possèdent pas de corps, mais une raison parfaite dès leur création, qui prouve que les anges n'ont pas pu effectuer ce choix par pure raison. Cela serait en effet impossible sans entraîner de contradictions. Par conséquent, c'est grâce à la suprématie de la liberté de la volonté qu'ils ont pu effectuer ce choix pourtant impossible selon la raison. Olivi parvient ainsi à la fois à offrir une réponse aux raisons de la chute de Lucifer et à démontrer la prééminence de la volonté sur la raison. Il semble ainsi que l'explication principale de toute option, y compris celle de l'acrasie, ne réside pas dans une faiblesse de la volonté, à savoir littéralement dans une in-continence ou dans une absence de maîtrise de soi, mais qu'elle trouve son explication au contraire dans la puissance de la volonté. L'étymologie même du terme *incontinentia* permettrait ainsi d'expliquer le peu d'occurrences rencontrées au sein de l'œuvre d'Olivi, malgré son excellente connaissance de la position aristotélicienne. Il faut en effet constater que le Franciscain n'use qu'à huit reprises de ce terme dans l'ensemble de sa production, si nous excluons une référence directe à Aristote et sept citations bibliques[2]. Olivi montre ainsi que le

praecellentia intellectualis naturae et dignitatis eis ab initio datae probabiliter ostendunt eos per superbam praesumptionem et ambitionem peccasse ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLIII, trad. Boureau A., p. 94-97.

[1] Cf. P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLIII, p. 94-95.

[2] Pour la référence à Aristote cf. P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 361 et pour les références bibliques cf. P. J. Olivi, *Summa,* q. CII, p. 231; q. CXVIII, p. 377 ; QPE XVIII*,* p. 124 et 140 ; *Lectura super Proverbia*, I, 1, Schlageter J. (éd.) Collectio Oliviana, VI, Grottaferrata, S. Bonaventurae, 2003, p. 248 ; *Quaestiones circa matrimonium*, q. I, Ciceri A. (éd.), Collectio Oliviana, III, Grottaferrata, S. Bonaventurae, 2001, p. 142. La plupart des occurences

choix de l'ange et de toute créature libre dépend donc purement de sa volonté propre. Cette position confère une puissance remarquable à la volonté qui devient capable de préférer une option moindre à l'encontre même de ce que lui dicte la raison. Ainsi, si le Diable a chuté selon Olivi, c'est qu'il en avait la possibilité du fait de la puissance de sa volonté libre et qu'il a simplement préféré cette option.

B. La société des anges

I. Amour et affects angéliques

L'intérêt de l'analyse de la chute des anges ne se limite pas seulement aux choix personnels de Lucifer, mais s'approfondit dans le rapport qu'entretiennent les anges entre eux dans leurs options individuelles. En effet, c'est dans le rapport à autrui que nous pouvons comprendre le pourquoi de la chute des anges, car s'il est évident que les anges ont volontairement péché, il reste toutefois à définir ce qu'ils ont désiré.

Il faut savoir premièrement que l'ange ne possède pas une connaissance immédiate de Dieu. Plus exactement, il en possède une connaissance *ut absentem*, tandis qu'il peut jouir directement de la compagnie (*societas*) de ses semblables. L'attachement visible et direct aux autres anges aurait ainsi porté plus facilement l'ange à aimer sa nature propre plutôt que le bien divin, la vision étant un sens particulièrement prégnant pour les substances séparées, puisqu'elle relève d'une connaissance intuitive immédiate et totale[1] :

> « Il faut donc d'abord savoir que, bien qu'ils connussent Dieu, pourtant ils ne le voyaient pas visiblement, comme ils se voyaient eux-mêmes, ni ne jouissaient de sa compagnie visible, comme ils jouissaient visiblement de leur propre compagnie. Ainsi leur intellect se portait sur Dieu en tant qu'il était absent, bien qu'ils fussent portés vers Dieu sur un mode bien plus élevé que nous. Or, parmi les autres choses qui ébranlent l'affect le plus facilement et de la façon la plus véhémente, se trouve l'expérience visible du bien aimé, même si ce bien en soi est moindre que ne l'est un autre bien absent et non éprouvé visiblement »[2].

apparaissent à la q. LXXXV-LXXXVI de la *Summa*. Nous rencontrons également ce terme à la q. LVII du même ouvrage, p. 361, dans les *Quaestiones de novissimis*, q. I, p. 75 et au *De usu paupere*, p. 53.

[1] Cf. Suarez-Nani T., *Connaissance et langage des anges*, p. 168 ; 206-207.

[2] « Est igitur primo sciendum quod licet ipsi cognoscerent Deum, non tamen ipsum visibiliter videbant, sicut se ipsos, nec fruebantur eius visibili societate, sicut sua societate visibiliter fruebantur. Unde eorum intellectus

De plus, si l'ange se détourne de Dieu, c'est qu'il possède un amour naturel et inné de la nature angélique et par conséquent de sa nature propre[1]. Comme Augustin le remarquait déjà, cet amour n'est pas en soi mauvais puisqu'il est naturel, mais il peut devenir désordonné. L'ange possède un amour inné de sa nature qui est fondamentalement bon, puisqu'il est une nature créée parfaite. Cet amour naturel et bon se retrouve également dans l'amour d'amitié qu'éprouve l'ange à l'égard de ses semblables. Notons au passage que si Olivi, dans la question CIII de la Summa portant sur l'amour désordonné, avait préféré utiliser le vocabulaire d'Augustin en parlant d'amor socialis, il reprend ici la terminologie d'Anselme qui considère cet amour comme une affectio beatitudinis[2]. Toutefois, cet amour naturel de soi, en lieu et place d'avoir Dieu pour finalité, ce qui est dans la nature propre de l'ange par affectio justitiae, peut se transformer en un amour orgueilleux. L'ange ne voit ainsi plus dans sa nature une création parfaite de Dieu, mais seulement sa propre perfection en tant que telle. Olivi détaille ainsi trois sortes d'amour naturel chez l'ange : l'amour de soi, l'amour de Dieu et l'amour d'autrui :

> « Il faut deuxièmement savoir qu'en eux se trouva une double affection : l'une est assurément purement naturelle : ils en étaient affectés dans l'amitié, la délectation et la multiformité, tant envers eux-mêmes qu'envers leurs compagnons visibles, à la mesure et en proportion du caractère délectable et multiforme des biens naturels qui étaient en eux. L'autre a été une affection pour la vertu, qui est appelée affection de justice par Anselme. La principale racine en était l'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus tout »[3].

Si nous gardons à l'esprit que l'angélologie a entre autres pour fonction de servir d'exemple pour les comportements humains, Olivi met ici en avant que l'homme possède

---

ferebatur in Deum ut absentem, quamquam longe altiori modo ferrentur in Deum quam nos. Inter cetera autem ad quae facillime et vehementissime movetur affectus est visibilis experientia boni amati, quamquam sit secundum se longe minus quam sit aliud bonum absens et visibiliter inexpertum ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLIII, trad. Boureau A., p. 96-97.

[1] « Et hoc modo dico quod primum peccatum semper est compositum ex deordinato amore sui et ex deordinato amore alicuius appetibilis in quo quis simpliciter ve1 secundum quid quaerit beatificari ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 239.

[2] Cf. Anselme, *De la concorde*, c. 11, 13 ; *La chute du diable*, c. 14.

[3] « Secundo sciendum quod in eis fuit duplex affectio : una quidem mere naturalis per quam tam ad se quam ad visibiles socios amicabiliter et delectabiliter ac multiformiter afficiebantur, secundum scilicet mensuram et proportionem delectabilitatis et multifomitatis naturalium bonorum quae erant in eis. Altera fuit affectio virtualis quae ab Anselmo vocatur affectio iustitiae. Principalis autem radix huius erat amor Dei propter se, et super omnia ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLIII, trad. Boureau A., p. 96-99.

également trois sortes d'amour qui lui sont naturelles et bénéfiques : l'amour de soi, en tant que créature bonne, l'amour d'amitié, qui permet de fonder toute communauté humaine, qu'elle soit civile ou religieuse, et enfin l'amour de Dieu, vers lequel in fine tout amour devrait tendre. Ainsi, cet amour de soi naturel et bon, chez l'ange comme chez l'homme, peut dévier d'un amour d'amitié vers un amour de concupiscence. Pour le cas des anges, Dieu étant absent de leur perception visible, l'amour désordonné de soi est vraisemblablement survenu parce que leur affection naturelle était plus encline à préférer leur propre nature. L'analyse de l'intentionnalité avait en effet montré que la mens ne peut porter son regard que vers un terminus présent à l'esprit. Ainsi, si le vocabulaire d'Anselme est à nouveau rappelé ici par la notion de rectitude, l'explication de la cause de la préférence de soi réside toutefois dans le langage olivien de la théorie de la connaissance :

> « Et parce que l'ordre de cet amour ne peut être pleinement vu sans la vision du principal objet en lequel il se fixe et auquel il se rapporte tout entier, l'ordre de leur rectitude de vertu envers Dieu n'a donc pas été aussi pleinement visible que ne l'étaient leur ordre et leur attachement purement naturel »[1].

Or, si l'amour de sa propre nature ou des biens de ce monde n'a pas Dieu pour fin et n'est pas régi par des dispositions vertueuses, la créature tombe dans une inordinatio où le désir des biens matériels l'entraîne dans une recherche de satisfaction infinie[2]. Si cela explique en partie l'obstinatio des démons, l'explication est également valable pour les hommes, qui peuvent désirer des biens matériels de manière démesurée, comme le prouvent également les philosophes[3]. Par conséquent, de même qu'il faut comprendre que l'ange qui a désiré de manière désordonnée et sans mesure a commis un acte insensé, de même il faut saisir que la

[1] « Et quia ordo istius amoris non potest ad plenum videri absque visione sui principalis obiecti in quo figitur et ad quod totus refertur : idcirco ordo rectitudinis virtualis eorum ad Deum non fuit eis ita plene visibilis sicut erat ordo et habitudo eorum mere naturalis ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLIII, trad. Boureau A., p. 98-99.

[2] « Sciendum ergo quod inordinatio sibi addit privationem debiti finis et debitae regulae et horum opposita, scilicet, indebitum finem et regulam vitiosam ; amor enim sui ad se non est rectus, nisi habeat Deum pro ultimo fine et nisi regatur aliquo habitu virtuoso sibi adiuncto. Cum ergo quis amat se principaliter et finaliter propter se et cum modo opposito virtuti sibi superaddendae : tunc est inordinatus et pravus, et quantumcunque parum ponat in se finem ultimum, pro tanto est vitiosus ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 236.

[3] « Qua exclusa affectus illi inferiores habebant ferri in suos fines infinite et sine mensura ; quia amor finis, etiam secundum mundanos philosophos, est infinitus, nisi per ordinem ad finem alterum mensuretur ; unde amans propter se sanitatem vel honorem aut gaudium, vel lucrum non ponit terminum vel mensuram in eis, sed quanto plus habere posset, tanto plus vellet, et quanto hic maiora cogitat, tanto maiora vult ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLIII, p. 100-101.

recherche des richesses matérielles et du pouvoir sont insatiables pour l'homme et l'entraîne dans un désir vicieux qui l'enchaîne, selon les propos d'Olivi, dans la bassesse et le néant de son être :

> « Et l'amour de soi est rendu vicieux par ceci seulement qu'il n'est pas rapporté à Dieu, mais que l'homme adhère à lui-même par amour pour lui-même et absolument. Et parce qu'un tel mode d'adhésion est très éloigné de la rectitude, de l'élévation, de la virilité et de la soumission qu'il avait ou aurait, s'il se rapportait tout entier à l'amour de Dieu et se logeait en Dieu. Donc l'amour qui adhère ainsi à lui-même pour lui-même comporte en lui la plus grande torsion, une impuissance, c'est-à-dire un engluement impuissant de soi dans son néant et une mollesse sans consistance ni énergie »[1].

Rappelons que selon Olivi, c'est dans le mépris de soi que l'homme peut réaliser au plus haut point sa propre personnalité. A l'inverse, s'il s'enferme dans cet amour de soi désordonné, il devient un être sans finalité et dont l'existence est réduite à néant. Ainsi, dans le mépris de soi, il ne s'agit pas d'envisager une forme de répulsion par rapport à soi-même. En effet, la structure réflexive même de la volonté que nous avions découverte dans l'analyse gnoséologique, réclame que, dans tout désir, la volonté soit liée au sujet qui se conçoit comme un « je » désirant. Nous avions de même soutenu que toute forme d'amour comporte un amour naturel de soi. Il est intéressant de remarquer que ce n'est que dans le contexte de l'analyse du premier péché d'orgueil de Lucifer qu'Olivi affirme explicitement que l'acte du vouloir implique tant une relation à l'objet voulu qu'à soi-même :

> « Malgré cela, comme en tout acte de connaissance il est inclus sa relation à son suppôt, non seulement en tant que suppôt, mais également en tant que connu, puisque personne ne sait quelque chose, à moins qu'il ne se sache savoir ceci ; or, en ceci est inclus le fait de se savoir être et de savoir être connaissant : ainsi, en tout acte libre de vouloir ou de ne pas vouloir, est inclus une relation conduite à

[1] « Amor autem sui ex hoc solo redditur vitiosus, si non refertur in Deum, sed propter se absolute sibi ipsi per amorem homo inhaeret. Et quia talis modus inhaerendi est valde elongatus a rectitudine et altitudine et virilitate et subiectione quam habebat vel haberet, si per Dei amorem totus referretur et suspenderetur in Deum : ideo amor sic sibi propter se inhaerens habet in se maximam obliquitatem et infimitatem, id est, infimam sui in sua nihilitate inviscerationem et quandam fluxam et enervatam mollitiem ». Idem.

son suppôt et également à soi-même comme à l'aimé ; car celui qui veut, se meut librement lui-même ou sa volonté à un tel acte, qu'il ne ferait pas s'il ne se voulait pas vouloir ou ne pas vouloir »[1].

Ainsi, le rapport que la volonté entretient avec le sujet suppose qu'elle se prenne directement pour objet d'affection, en raison du principe selon lequel elle se reconnaît elle-même par un mouvement de conversion et d'adhésion à soi :

« En effet, il ne peut être dit que le retour sur soi et l'union d'adhésion réflexive ou conversive de la volonté sur elle-même et sur toutes les parties de sa personne soit identique à son être substantiel ou à son essence. Mais ce mode de retour inséparable de la volonté est identique à l'amour dispositionnel précité »[2].

Par conséquent, la puissance que confère la volonté libre peut entraîner la créature dans un amour désordonné, à savoir un amour qui n'a pas Dieu pour finalité et qui n'est ainsi pas guidée par l'affectio justitiae. Ainsi, ce n'est pas l'amour de soi ou de sa personne en tant que telle qui est condamnable dans le péché. Olivi reprend alors la distinction d'Anselme entre péché originel et péché personnel, affirmant toutefois que le péché originel est pardonné par Dieu, puisqu'il n'implique pas le choix libre et volontaire du mal. La chose est évidente selon lui dans le cas des enfants innocents :

« Il faut savoir que selon la raison, c'est une chose que le vice soit digne de haine, c'en est une autre que la personne à cause d'elle-même soit digne de haine ou de châtiment. Ainsi, le vice qui subsiste dans les petits baptisés est toujours odieux pour Dieu, puisque l'enfant lui-même est tenu venant à l'usage de la raison d'haïr et d'opprimer ceci. Cependant, sa personne en cela n'est ou ne doit jamais être haïe par Dieu, puisque l'imputation de la faute se transmet et est

[1] « Praeterea, sicut in omni actu sciendi includitur relatio eius ad suum suppositum non solum ut ad suppositum, sed etiam ut ad scitum, quia nullus scit aliquid, nisi sciat se scire illud, in hoc autem includitur scire se esse et scire se esse scientem : sic in omni libero actu volendi vel nolendi includitur relatio actus ad suppositum eius et etiam ad se ipsum tanquam ad amatum ; nam ipse volens movet se ipsum seu suam voluntatem libere ad talem actum, quod non faceret, nisi vellet se velle aut nolle ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIII, p. 236.

[2] « Non enim potest dici quod reflexio et reflexiva seu conversiva et adhaesiva unio voluntatis ad se ipsam et ad omnes partes suae personae sit idem quod suum esse substantiale aut idem quod sua essentia. Sed huiusmodi reflexio a voluntate inseparabilis est idem quod praefatus amor habitualis ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXVII, p. 153.

pardonnée par Dieu. […] Ainsi, le péché est plus naturel que personnel, puisque la personne n'a rien fait ici par assentiment personnel, mais la nature de tous, en tant qu'elle est tirée naturellement d'un principe commun à toute nature humaine, est par ce mode infectée par le péché. Et pour cette raison, comme je l'ai abordé ailleurs, je crois que personne n'est puni des suites du seul péché originel par une quelconque peine infligée à une volonté libre et existante dans le libre usage de la raison »[1].

Ainsi, même si le vice est condamnable en soi et que le péché originel entache la nature humaine, c'est seulement dans un choix libre et rationnel du péché que la personne est condamnable, du fait de sa responsabilité. La chute de Lucifer est à nouveau une preuve du propos d'Olivi, puisque celui-ci possédait une nature bonne et a posé un acte intentionnel :

> « Donc, nécessairement son péché a commencé avec un libre consentement »[2].

Afin de lever toute objection, Olivi montre finalement que le péché n'est jamais un choix du mal, mais une préférence pour un bien qui considère sa propre personne plus que le bien en général. Le cas de l'ange apostat montre ainsi qu'il est normal que l'une des créatures les plus élevées s'aime elle-même et soit aimée par ses pairs d'un amor socialis. Cependant, c'est en voyant son pouvoir augmenter par le regard des autres anges, que Lucifer a préféré l'amor privatus et est devenu orgueilleux en désirant augmenter son pouvoir pour lui-même et en ne rendant ni son amour ni sa puissance à Dieu. Olivi use alors d'une magnifique comparaison pour expliquer cette volonté de dominium :

---

[1] « Sciendum quod secundum rationem aliud est vitium esse dignum odio, aliud personam propter ipsum esse dignam odio vel poena. Unde vitium quod remanet in parvulo baptizato est semper Deo odiosum ; propter quod infans ipse ad usum rationis veniens tenetur illud odire et persequi. Et tamen, persona eius propter ipsum iam non oditur nec est odienda a Deo, quia reatus culpae transiit et est a Deo indultus. […] Unde potius est peccatum naturale quam personale, quia persona per personalem consensum nihil ibi fecit, sed natura omnium, in quantum est naturaliter tracta ab uno principio totius naturae humanae, est huiusmodi peccato infecta. Et ideo, sicut alibi tetigi, credo quod nullus decedens in solo originali punietur aliqua poena affligente voluntatem liberam et in libero usu rationis existentem ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CIV, p. 311.

[2] « Unde oportuit quod a libero consensu peccatum eius inchoaretur ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLIII, trad. Boureau A., p. 114-115.

« Le premier ange eut plus de facilité à s'aimer dans toute la communauté des anges et de tout le créé qui lui était soumis qu'en se saisissant sans eux et principalement parce qu'il se sentait comme dédoublé en chacun d'eux. En effet, en se voyant dans le cœur de chacun comme individu et comme chef universel de tous, et en voyant son pouvoir sur chacun, il se voyait ainsi multiplié et magnifié, comme un homme qui se voit en même temps dans plusieurs miroirs. En voyant aussi chacun d'eux en source de sa jouissance et de sa domination, il embrassait tout cela comme ce qui lui est propre, aimé ou bon, comme un roi ou un seigneur quand il considère toutes ses richesses, ses possessions et tout ce qu'il désire »[1].

Cette contemplation de soi dans l'image du miroir qui démultiplie la personne, rappelle la notion de présomption de soi qui avait été développée dans la *lectura super Mattheum*, lorsqu'Olivi affirmait que l'homme perçoit sa valeur dans le cœur des autres et sent ainsi croître son pouvoir[2]. L'image est ici particulièrement intéressante : si un homme se contemple dans un miroir auquel fait face un second miroir, il verra sa propre image multipliée à l'infini dans ce jeu de réverbération. Lucifer en regardant les autres anges perçoit semblablement sa propre image au travers de la puissance qu'il impose à chacun. C'est donc qu'il ne considère les autres anges que comme des instruments lui permettant de se rapporter à sa propre image. Ce n'est par conséquent pas la communauté angélique qui est mauvaise en soi, mais le fait de rechercher la jouissance du pouvoir au sein de cette société. Il est ainsi mauvais pour l'ange, comme pour l'homme, de mettre en avant sa personne pour elle-même au sein de la société, plutôt que de rendre à Dieu ses actions[3]. La comparaison finale entre Lucifer et un seigneur qui contemple ses richesses est à ce titre éloquente. Il se peut qu'un seigneur ou qu'un roi grâce aux richesses matérielles qu'il a acquises voie son pouvoir (*potestas*) grandir sur autrui et devienne ainsi présomptueux. Remarquons qu'Olivi ne remet nullement ici en cause la structure hiérarchique de la société. Dans le *Quid ponat Ius*, il souligne au contraire qu'un roi qui se conforme à la

[1] « Et ideo primus angelus facilior fuit ad se ipsum amandum in tota universitate angelorum et omnium creatorum sibi subiecta quam sumendo se sine illis, et praecipue quia in quolibet illorum sentiebat se quasi duplicari ; videndo enim se esse in corde uniuscuiusque tanquam singulare et universale caput omnium et videndo potestatem suam super unumquemque, sic videbat se multiplicatum et magnificatum, sicut homo qui videt se simul in multis speculis. Videndo etiam unumquemque illorum esse suum fruibile et suum subditum, sic amplectebatur omnia illa sibi tanquam proprium amatum vel bonum, sicut rex vel dominus, quando aspicit omnes divitias et possessiones suas et omnia desiderabilia sua ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLIII, trad. Boureau A., p. 102-105.

[2] « Grandem comptentum sui homo talis reputat sicut sui annihilationem. Tantum enim homo se sentit vivere in cordibus aliorum, quantum se sentit appretiari ab eis » P. J. Olivi, *Compendium de virtute humilitatis*, p. 661

[3] Lambertini R. a justement montré comment le statut de perfection évangélique dépasse les obligations des hommes. Cf. « La difesa dell'Ordine francescano di fronte alle critiche dei Secolari in Olivi », *Pierre de Jean Olivi (1248-1298)*, p. 193-206.

volonté divine n'a pas un pouvoir désordonné, mais légitime[1]. C'est donc bien la volonté de jouissance du pouvoir qui est critiqué par Olivi et par conséquent, le narcissisme de Lucifer n'est pas différent de celui des hommes. Preuve en est que dans le paragraphe qui précède cet extrait, Olivi développe longuement quelles sont les raisons qui entraînent non pas l'ange, mais l'homme dans un amour vicieux de soi :

> « Et donc, nécessairement, le premier défaut du péché a son début dans l'amour vicieux de soi plutôt que dans l'appétence ou le désir qui en procède. […] Et parce que l'amour vicieux et présomptueux de soi se porte sans règle ni mesure vers ses fins, alors il désire sans fin l'honneur, la puissance et tout le reste qui lui est désirable, autant qu'il peut par lui-même désirer indéfiniment et surtout si, en sa présomption aveugle, il s'estime fait pour ces biens »[2].

Ainsi, comme le montre l'exemple négatif de la chute des anges, l'orgueil est la source de tout péché qu'il soit humain ou angélique. Et Olivi entend parler ici tant du péché originel que du péché actuel[3]. Tout péché semble en effet trouver ses racines dans la présomption de soi. Si quelqu'un vole, commet un parjure ou un acte illicite, n'est-ce pas finalement parce qu'il préfère son bien particulier et ce au détriment d'autrui et du bien en général ? Rappelons que la perception de soi revêt en l'homme vicieux tant d'importance et permet à l'individu d'acquérir tant de liberté qu'il peut croire posséder par là un pouvoir quasi divin :

> « En effet, la grandeur de la primauté et de la présidence, de la précellence singulière, l'indépendance envers les choses, le fait de ne pas être soumis aux lois d'autrui, mais d'être suivi par tous comme si c'était leur volonté propre, ces faits,

[1] P. J. Olivi, *Quid ponat Ius*, p. 328 : « Potestas regia ponit realiter assistentiam et auctoritatem divini velle ac per consequens et novam rationem obiectivam in regem respectu divini velle, ponit etiam verum respectum iuris humani per humanos actus acquisiti regi nullo alio sibi addito, et hec quidem sunt actu, quamvis a nullo intellectu creato cogitentur ».

[2] « Et ideo oportet quod primus defectus peccati inchoetur in vitioso sui amore potius quam in appetitu seu desiderio procedente ab ipso. […] Quia vero vitiosus et praesumptiosus sui amor fertur sine regula et mensura ad fines suos : idcirco honorem et potestatem et reliqua sibi propter se appetibilia, quantum est ex se, appetit infinite, et praecipue si secundum suam caecam praesumptionem aestimet se aptum id illa ». P. J. Olivi, *Traité des démons,* q. XLIII, trad. Boureau A., p. 101-103.

[3] A la fin de la q. CXVII, Olivi affirme en effet que la condamnation du péché originelle trouve une image également en chaque péché actuel : « Si cui autem iudicium primae damnationis humanae videtur difficile aut obscurum, attendat primo cetera universalia iudicia Dei, quia in omnibus aut fere omnibus relucet mira imago iudicii primi ». P. J. Olivi, *Summa,* q. CXVII, p. 358.

dis-je, se présentent à un tel esprit comme un certain être et un pouvoir divin et comme une certaine gloire semblable à celle de Dieu »[1].

Ainsi, l'homme orgueilleux se trouve dans une situation similaire à celle de Lucifer lorsque ce dernier a voulu devenir semblable à Dieu, croyant pouvoir acquérir son pouvoir de lui-même. *A contrario*, la source de toute vertu est la pauvreté considérée comme un abandon de soi. L'apothéose de François en est une parfaite illustration. Olivi poursuit de cette manière la ligne de Bonaventure qui expliquait dans son *Commentaire des Sentences* que c'est l'humilité au sens premier du terme qui permet à l'homme de s'élever :

> « L'homme devait être placé en bas, pour que par l'humilité de sa basse position, il monte (ascenderet) là où l'ange était tombé par la sublimité de la noblesse ; et pour cela devait lui être donné un corps constitué de nature inférieure [= la nature élémentaire, et non céleste, ndt] pour que, se sachant poussière, il se place sous Dieu en toutes choses. C'est pourquoi l'Écriture aime bien dire qu'il a été produit du limon de la terre, pour qu'à partir de cela l'homme avance et monte par le mérite de l'humilité »[2].

Nous constatons à nouveau qu'Olivi oppose l'orgueil à la pauvreté, car la présomption de soi consiste en la volonté d'acquisition d'un *dominium* qui se traduit soit comme une recherche de pouvoir sur autrui, soit comme un attachement aux valeurs matérielles. La pauvreté passe *a contrario* par un détachement des choses de ce monde et un mépris de soi qui empêche de considérer autrui comme un instrument de son pouvoir, puisque tout amour d'amitié, qu'il se porte vers soi par un affect naturel ou vers autrui dans la cité, la communauté religieuse ou angélique, a Dieu pour finalité. Dans le cas contraire, cet amour devient concupiscent et se transforme en orgueil.

---

[1] « Altitudo enim prioritatis et praesidentiae et singularis praecellentiae et nulli subesse nulliusque legibus coarctari, sed in omnibus ut propriam voluntatem sequi, haec, inquam, se exhibent menti tali, et quoddam divinum esse et posse et quaedam gloria quasi Dei ». P. J. Olivi, *Compendium de virtute humilitatis,* c. 18, p. 659. Il en va de même à la q. LVII sur la liberté, lorsqu'Olivi affirme que l'orgueil n'est possible qu'en raison du pouvoir qui nous est conférés par la liberté : « Et miror si non est caecus qui nunquam credit superbiam, ambitionem dominatus, fastum et arrogantiam posse inesse in tanta fortitudine sicut multis hominum insunt, si nullam habeamus potestatem imperialem nec actum, cum illa non videantur esse aliud quam excessus deordinati actuum et affectuum imperiosorum ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 332.

[2] Bonaventure, *Commentaria in II Sent*., dist. 17, art. 2, q. 1, p. 420, trad. Solignac L., « Les personnes selon Saint Bonaventure », p. 477 : « Debebat enim homo subiici, ut per humilitatem subiectionis ascenderet unde angelus ceciderat per sublimitatem elationis ; et ideo debuit sibi dari corpus constitutum de natura inferiori, ut, se ipsum pulverem reputans, Deo per omnia subiaceret. Unde et Scriptura maluit eum dicere de limo terrae productumn ut ex hoc homo proficeret et ascenderet per humulitatis meritum ».

II. « Sa queue entraînait le tiers des étoiles du ciel »

Olivi conclut sa réflexion en analysant la chute des anges qui ont pris le parti de Lucifer après sa chute. A nouveau, la position semble impossible à soutenir puisque ces anges ont vraisemblablement vu le péché du premier ange avant d'effectuer leur choix. Ils auraient donc dû être dégoûté et refuser cette option du mal en fonction de leur goût naturel pour le bien :

> « Les autres anges, avant de pécher, ont eu à abominer la laideur du péché, qu'ils voyaient en un autre. Or, on suppose qu'avant de pécher, ils ont saisi le péché du premier ange, et on dit que le premier ange le leur a d'abord montré. Donc, ils auraient pu plutôt prendre en horreur cette laideur qu'y consentir »[1].

Olivi répond à cette apparente contradiction en expliquant que les autres anges auraient pu être trompés et entraînés dans la géhenne à cause de l'apparence glorieuse de Lucifer après sa chute. En effet, pour étonnant que cela puisse sembler, celui-ci paraissait alors montrer encore plus de vertus qu'à son origine :

> « parce que la rectitude vertueuse qu'il avait reçue à sa création resplendissait bien davantage dans ses aspects extérieurs que la sainteté de l'engagement chrétien ou régulier ne resplendit extérieurement chez les chrétiens ou chez les religieux »[2].

Nous retrouvons ici le thème de l'apparence et du paraître qu'Olivi avait déjà développé dans la question sur la pauvreté. Lucifer dans son désir de puissance a voulu paraître plus glorieux que dans son état initial, pour cacher le fait qu'il ne l'était pas. Or, la gloire céleste ne se montre pas dans la magnificence. François ne se présente pas dans la splendeur de sa sainteté, mais apparaît dans l'humilité. Hugues de Digne explique que c'est pour cette raison que les Franciscains sont appelés frères mineurs :

---

[1] « Ceteri angeli, antequam peccarent, habuerunt abominari foeditatem peccati quam in altero a se videbant ; sed ipsi ponuntur, antequam peccarent, apprehendisse peccatum primi angeli, et primus angelus dicitur hoc eis primo ostendisse ; ergo potius habuerunt foeditatem eius horrere quam ei consentire ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLIII, trad. Boureau A., p. 92-93.

[2] « tum quia rectitudo virtualis quam in sua creatione acceperat longe plus refulgebat in suis exterioribus quam sanctitas christianae vel regularis professionis exterius refulgeat in christianis vel religiosis ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLIII, trad. Boureau A., p. 132-135.

> « Par ce nom, le saint a exprimé non seulement la pauvreté mais plus encore l'humilité dans laquelle il a voulu que vivent les frères, afin que, conformément à ce nom, eux et leur conduite soient les plus humbles. L'humilité est aussi étroitement associée à l'état de frère mineur que le nom, l'habit et le mode de vie prescrits par la règle, à tel point qu'un frère qui refuserait d'être humble ne serait en rien mineur »[1].

Cependant, l'argument de la splendeur de Lucifer ne semble pas tenir puisque les anges, possédant un intellect parfait, ont dû percevoir cette tromperie. Par conséquent, Olivi concède que le premier ange s'est montré après sa chute dans toute sa décadence. Mais il soutient que la liberté inconditionnelle que possède les anges leur ont permis, malgré la rectitude et leur affect de justice, de suivre Lucifer dans cet amour pervers. Cette volonté absolue de liberté se traduit dans l'amour porté à Lucifer, puisqu'à travers lui, toujours comme au travers d'un miroir reflétant, chacun s'aimait également de manière individuelle et perverse[2] :

> « Ainsi, quand il se montra et se divulgua ostensiblement, lui et son amour par lequel il commençait à s'aimer perversement autant que les autres, quoiqu'en leur affection de justice, ils dussent détester cela, pourtant leur liberté, par l'affection naturelle, put se déplacer loin de l'affection de justice de sorte qu'elle put aimer perversement l'amour pervers du premier ange qui lui était offert, en lequel chacun principalement s'aimait perversement »[3].

Ainsi, non seulement le premier péché de Lucifer, mais également celui des démons à sa suite s'explique par une puissance absolue de la volonté libre, ce qui confirme la position selon laquelle tout péché actuel est un péché d'orgueil. De plus, si on pouvait objecter que le péché de Lucifer pouvait être atténué par le fait que Dieu était considéré ut absentem, ou que

---

[1] Hugues de Digne, *Commentaire de la règle*, David Flood (éd.), *Hugh of Digne's Rule Commentary*, Grottaferrata, S. Bonaventurae, 1979, p. 93.

[2] Olivi précise comment les anges s'aiment eux-mêmes dans cet amour pervers offert par Lucifer s'enorgueillissant dans sa gloire, comme un corps unique formé de l'assemblage du chef et de ses membres : « Et attende quod ea ratione qua per nexum amoris erant unum illi in illius gloria quasi in sua superbiebant et gloriabantur et etiam in gloria omnium consociorum, quia totum erat unum corpus ex capite et membris compactum ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLIII, p. 106-107.

[3] « Unde quando se ipsum et suum amorem quo tam se quam illos coeperat perverse amare eis visibiliter exhibuit et exhibendo propalavit, licet secundum suam affectionem iustitiae haberent illud detestari, eorum tamen libertas per affectionem naturalem sic absque affectione iustitiae potuit se movere quod perversum amorem primi angeli sibi oblatum potuit perverse amare in quo principalius quilibet se ipsum perverse amabat ». P. J. Olivi, *Traité des démons*, q. XLIII, trad. Boureau A., p. 126-127.

Lucifer ne pouvait saisir toutes les conséquences de la punition qu'il aurait à subir, la chute des démons prouve que le choix du mal peut se faire en toute connaissance de cause. Olivi s'oppose ainsi à Anselme qui avait retiré de sa définition de la volonté la possibilité de faire le mal, en considérant cette option comme une impuissance. Si nous considérons que la volonté est à même de définir ses propres fins, il est nécessaire de réintroduire la possibilité réelle de l'option pour le mal et derechef, il n'existe par conséquent pas d'acrasie définie en tant que faiblesse de la volonté.

Pour conclure, le cas de la chute des anges à la suite de Lucifer se révèle intéressant pour le cas des hommes, car il met en avant les deux points principaux que nous avons relevés dans les parties précédentes : premièrement, tout péché provient d'une volonté de puissance (dominium) qui procède d'un amour désordonné de soi et des fins. Deuxièmement, cet amour désordonné n'est possible que parce que les hommes et les anges possèdent une liberté et une volonté totalement indéterminée et capable de choisir ses fins. Seule la liberté par affect naturelle confère en effet la possibilité de s'éloigner de la rectitude de l'affect de justice. Autrement dit, tout choix, tout acte est nécessairement délibéré et intentionnel, ce qui implique deux conséquences majeures : la volonté est une faculté supérieure à l'intellect puisqu'elle est capable de s'opposer à ses décisions ; et par conséquent, la responsabilité de la personne dans ses choix et ses actes est de ce fait totale.

C. La conscience de Lucifer

Au travers des différentes questions concernant la chute des démons, Olivi propose de manière implicite une solution qui aurait permis à l'ange de trouver Dieu malgré le fait qu'il soit absent. Afin de ne pas commettre le premier péché d'orgueil, Lucifer aurait dû se recentrer sur lui-même et trouver en son cœur la racine de tous les affects vertueux, à savoir Dieu[1] :

[1] Nous retrouvons cette même idée du recentrement sur soi dans le contexte de la vision béatifique. Celle-ci est pleine selon Olivi que pour autant que le bienheureux procède à un retour sur soi où il se perçoit en train d'avoir une vision béatifique : « Unde plenius videt Deum beatus qui est reflexus super suum videre, ita quod non solum videt Deum, sed etiam videt se videre Deum, quam si non esset reflexus super suum videre. Et consimiliter plenius delectatur in Deo ille qui est reflexus super suam delectationem et super suum amorem, ita quod amat se amare Deum et complacet sibi in gaudio quo gaudet de Deo, quam si super hoc non esset reflexus ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LXXX, p. 174.

« Il y a encore une troisième raison : l'ordre de la vertu, du moins celle qui tend immédiatement vers Dieu, doit nécessairement être à l'intérieur du cœur, en cette racine de l'affect et de l'intellect en laquelle Dieu se glisse vers l'esprit de la façon la plus simple et le plus secrète. Et donc l'ordre et la beauté de la vertu d'un ange n'étaient pas pleinement vus par un autre ni par lui-même à moins de se rassembler en son intérieur intimement et très attentivement »[1].

Il est étonnant de constater à nouveau le paradoxe apparent des termes utilisés par Olivi : pour éviter la philautie, le premier ange aurait dû tourner son esprit sur lui-même pour comprendre que Dieu est la source de tout affect vertueux et de toute raison droite. Or, nous avons déjà défini comment s'appelle l'activité qui permet à un esprit de se tourner vers lui-même : il s'agit de la conscience. La réflexion qu'Olivi établit à l'égard de ce que Lucifer aurait dû faire exprime ainsi un basculement de théorie de la connaissance de soi vers une éthique personnelle. Un esprit qui se pense lui-même se reconnaît ainsi premièrement comme le sujet de ses pensées, mais il peut également dans cette conversion sentir au plus profond de lui-même la présence de Dieu, en tant que bien. C'est par cette présence normative qu'Olivi semble interpréter la notion de rectitude. Olivi ne diffère en cela aucunement de la conclusion du Traité du libre arbitre d'Augustin. En effet, l'évêque d'Hippone affirme que l'âme, puisqu'elle a la possibilité d'exercer un retour sur soi, peut se considérer comme une réalité créée dépendante de Dieu et voire à travers elle-même ce qu'est le bien qui doit être accompli :

« Mais si l'âme en contemplant la sagesse suprême – qui certes n'est pas l'âme, puisqu'elle est immuable –, si l'âme qui est muable, se regarde aussi elle-même et se présente elle-même pour ainsi dire à l'esprit, cela est dû simplement au fait qu'elle n'est pas ce que Dieu est et qu'elle est pourtant une réalité susceptible de lui plaire après Dieu. Mais elle est meilleure lorsqu'elle s'oublie elle-même pour l'amour de Dieu immuable ou lorsque, en se comparant à lui, elle se méprise totalement elle-même. Si, au contraire, se prenant pour ainsi dire comme objet, elle se complaît en soi pour imiter Dieu de manière perverse, pour vouloir trouver sa jouissance dans sa propre puissance, alors elle s'amoindrit

[1] « Est adhuc et tertia ratio : quia ordo virtutis, saltem illius quae est immediate ad Deum, oportet quod sit in intimo cordis, in illa scilicet radice affectus et intellectus in qua Deus simplicissime et secretissime illabitur menti. Et ideo ordo et decor virtutis unius angeli non videbatur plene ab altero nec a se ipso nisi ad sua intima intime et attentissime recollecto ». P. J. Olivi, *Traité des démons.*, q. XLIII, trad. Boureau A., p. 98-99.

d'autant plus qu'elle désire être plus grande. Et voilà le sens de la parole : *L'orgueil est le commencement de tout péché*[1] ; et de cette autre : Le *commencement de l'orgueil pour l'homme est de se détourner de Dieu*[2] »[3].

Nous retrouvons ainsi déjà chez Augustin la thématique de l'annihilation de soi et de la nécessité de la conscience réflexive. L'évêque poursuivait en précisant que le diable fût plus malveillant que l'homme, puisqu'il inspira à l'homme cet orgueil pour lequel il avait conscience d'être condamné. Si Augustin, quoiqu'il parle alors de manière générale de la possibilité de l'âme de se retourner sur elle-même, semble toutefois vouloir décrire une capacité de l'âme humaine, Olivi n'hésite pas à préciser que Lucifer possédait cette même capacité à la conscience réflexive. C'est par conséquent de manière juste que le diable a été puni, étant responsable et conscient de son choix pour le mal, quoiqu'il le considérât comme un bien pour soi.

Par conséquent, il faut souligner que la rectitude divine que nous pouvons percevoir dans le regard réflexif de notre âme sur elle-même, n'est pas contraignante. Nous parvenons ainsi à la même conclusion à laquelle nous étions parvenus dans le chapitre concernant le fondement de la norme éthique : si Dieu peut être considéré en nous comme une norme théorique du bien, du point de vue pratique, seule la liberté personnelle est responsable de choix et des actions que nous accomplissons. Ainsi, si Lucifer a préféré son bien personnel plutôt que le bien que lui proposait Dieu, c'est parce qu'il l'a voulu.

D. L'acrasie de l'homme

Nous avons affirmé plus haut qu'Olivi, bien qu'il n'use que rarement du terme d'*incontinentia* possédait toutefois une profonde connaissance de la position aristotélicienne. Nous ne relèverons que deux passages pour démontrer notre affirmation, le premier se trouvant à la question LVII de la *Summa*. Lorsqu'il veut démontrer que la volonté est totalement indéterminée dans la poursuite de ses fins, Olivi entreprend une attaque précise à l'encontre d'Aristote. Après avoir rappelé la position du Stagirite selon laquelle une mauvaise action est toujours précédée d'une ignorance ou d'un faux jugement, Olivi clame que cette vision est hérétique puisque les révélations bibliques prouvent que tant le premier ange qu'Adam n'ont

[1] Eccl., 10, 15.
[2] Eccl., 10, 14.
[3] Augustin, *Traité du libre arbitre*, III, 25, 76, p. 525-527.

pas agi par ignorance, mais en toute connaissance de cause. Deuxièmement, lorsqu'Aristote parle de l'intempérant et de ceux qui agissent sous l'impulsion des passions, à savoir des incontinents, les conclusions qu'il en tire ne semblent pas nécessaires[1]. Il est ainsi possible de saisir le jugement universel selon lequel une chose est mauvaise et de l'accomplir cependant dans le particulier. Olivi prend pour preuve l'expérience : qui affirmerait en effet qu'un maître expert en droit divin et en éthique, lorsqu'il commet un crime ou qu'il fornique, ne peut saisir par sa raison qu'il est en train de commettre une action qui s'oppose à la loi de Dieu[2] ? Non seulement, sa raison, mais également son sens spirituel, lui indique qu'il ne devrait pas commettre cet acte. De plus, si Olivi concède que l'incontinent est un homme qui agit selon ses passions et qui se laisse ainsi aller à la concupiscence – comme cela se trouve également dans sa *Lecture des épîtres de Paul* –, il affirme que celui-ci reste toutefois libre et responsable de son action[3].

La preuve de cette dernière affirmation se trouve à la question LXXXV de la Summa, qui s'interroge sur « la possibilité pratique de défaut et d'erreur, à savoir si, sachant en acte et en particulier que ceci ou cela doit être fait en tant qu'honnête, il faille nécessairement le faire et, si, ignorant en acte et en particulier ce qui doit être fait, cela ne puisse être fait, voire qu'il faille nécessairement ne pas le faire »[4]. Cette question se trouve directement liée à la suivante qui demande « si une disposition de la connaissance des réalités bonnes et honnêtes qui doivent être faites serait obligée, à cause de passions vicieuses, à la concupiscence ou la colère, de sorte que, si ces dernières perdurent, la disposition précitée ne ressorte ou ne puisse ressortir dans une considération actuelle du bien honnête, qui est compris dans le singulier et qui s'oppose à

[1] « Si etiam Aristoteles voluit in verbis praedictis quod omnem affectum seu actum malitiae sequeretur et concomitaretur necessario aliquod erroneum iudicium intellectus aut aliqua inconsideratio bonitatis vel malitiae agendorum, sicut hoc dicit de intemperato et de his qui ex alio impulsu operantur, sicut secundum eum faciunt incontinentes : adhuc hoc non oportet esse verum ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LVII, p. 361.

[2] « Quis enim dicet quod aliquis magister secundum intellectum valde peritus in rationibus divinarum legum et moralium virtutum et vitiorum, quando furabitur vel occidet aliquem vel fornicabitur, non possit per rationem actu cogitare et intelligere quod hoc est contra legem Dei et contra rationem, quamvis talia ex habitu vitioso faciat ? ». Idem.

[3] Cf. P. J. Olivi, *Lecturae super Pauli* epistolas, p. 125 : « Quod patet, quia NON AGO HOC BONVM QVOD VOLO, sed FACIO ILLVD MALVM QVOD ODIO. Homo enim mere uolens perficere legem uellet se contra legem nihil concupiscere et tamen non potest hoc perficere, ymmo illum actum concupiscentie, quem odit, compellitur secundum sensualem appetitum facere ».

[4] « Quaeritur de possibilitate practici defectus et erroris, an scilicet sciens act et in particulari hoc vel illud esse agendum tanquam honestum necessario habeat illud agere et an nesciens actu et in particulari illud esse agendum non possit illud agere, sed necessario habeat illud non agere ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXXV, p. 185.

l'objet de la concupiscence précitée »[1]. Après avoir amené quatre arguments montrant que les passions peuvent empêcher l'usage de la raison et obliger la volonté, Olivi développe en détail la position du livre VII de l'Ethique d'Aristote :

> « [Aristote] affirme que, lorsque l'opinion ou la proposition universelle et singulière sont appréhendés simultanément en acte, de sorte qu'une raison syllogistique soit produite à partir d'elles, alors la conclusion s'en suit nécessairement dans l'intellect spéculatif et l'action s'en suit aussitôt de manière nécessaire dans les faits ou dans les pratiques »[2].

Olivi prend ensuite pour explicitation de ce point de vue l'exemple même du Stagirite selon lequel si l'intellect estime dans la proposition universelle que tout sucré doit être goûté, et qu'il croit qu'une chose en particulier est sucrée, alors il est nécessairement mû à la goûter. Après avoir ainsi rappelé le fonctionnement du syllogisme pratique, Olivi en vient au point problématique de la démonstration qui consiste à soutenir ensemble deux propositions universelles contradictoires. Olivi remarque que c'est, selon Aristote, du fait de la concupiscence que l'action est alors produite :

> « Ensuite, il suppose que, lorsque deux propositions universelles sont soutenues ensemble en acte par l'âme, de sorte qu'une affirme que rien de sucré ne doit être gouté de façon désordonnée et l'autre que tout sucré est délectable, et qu'ensuite à cause de la passion actuelle de la concupiscence, la mineure ne se réalise pas dans le particulier selon la première proposition, mais selon la seconde, qui affirme que cette chose est sucrée et délectable, alors cela est fait, à savoir que cette chose sucrée est alors goûtée ou qu'il est mû à gouter cette chose sucrée »[3].

---

[1] « Quaeritur untrum habitus scientiae bonorum et honestorum agendorum ligetur per passiones pravae concupiscentiae vel irae, ne scilicet illis perdurantibus praedictus habitus exeat aut exire possit in actualem considerationem boni honesti in singulari sumpti et obiecto praefatae concupiscentiae contrarii ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXXVI, p. 186.

[2] « Dicit enim quod, quando opinio seu propositio universalis et singularis simul actu apprehenduntur, ita quod una syllogistica ratio fiat ex ipsis : tunc in speculativo intellectu necessario sequitur conclusio et in factivis seu practicis necessario et confestim sequitur opus ». P. J. Olivi, *Summa*, q. LXXXVI, p. 187.

[3] « Deinde subdit quod, quando duae propositiones universales simul tenentur actu ab anima, utpote, una quod nullum dulce est inordinate gustandum et alia quod omne dulce est delectabile, et deinde propter actualem passionem concupiscentiae non fit in particulari assumptio sub prima propositione, sed sub secunda, dicendo scilicet quod hoc est dulce et delectabile : tunc hoc operatur, id est, tunc hoc dulce gustat seu movetur ad hoc dulce gustandum ». Idem.

Le Franciscain poursuit l'analyse de l'*Ethique* pour répondre à la seconde question concernant l'obligation de la disposition de la connaissance pratique, en prenant l'exemple des dormeurs et des ivrognes. Bien que de manière générale, ces derniers possèdent une disposition à la connaissance, ils ne possèdent toutefois plus son usage en cet état et ils ne sont par voie de conséquence plus libres de leur action. Cet exemple permet à Aristote de tirer ses conclusions sur les incontinents, relevant à nouveau l'importance de la concupiscence ou de la colère :

> « Ainsi, [Aristote] qualifie de dérèglés ceux qui sont sous l'emprise de la passion de la colère ou de la concupiscence. De là, ces passions modifient parfois à tel point manifestement le corps de l'homme que certains virent à la folie. Et de cette façon, il dit qu'ils sont incontinents en toute chose »[1].

En définitive, Aristote conclut que la cause du relâchement de l'obligation morale n'est pas à chercher ailleurs que dans la physique ou la philosophie de la nature, car de même que le dormeur ou l'ivrogne retrouve leur obligation dans l'état de veille ou de sobriété, de même l'incontinent, « bien que ce dernier agisse en acte et dans le singulier en connaissant le bien de la continence », se trouve dans une ignorance de ce qui doit être accompli du fait de son enchaînement à la passion[2]. Olivi relève enfin que certains théologiens modernes, visant ainsi Thomas d'Aquin, consentent au propos d'Aristote, appuyant ses dires en utilisant les révélations bibliques faites à propos du premier péché :

> « S'agissant du premier péché du démon et du premier homme, [certains théologiens modernes] disent qu'ils ne purent pécher, si ce n'est en possédant premièrement de manière naturelle une ignorance actuelle ou une non-attention actuelle que ce à quoi ils consentirent de manière perverse, était mauvais »[3].

Une fois les positions d'Aristote rappelées, Olivi entreprend alors avec véhémence d'en démonter l'erreur, insistant sur le danger qu'elle représente pour la foi. Pour se faire, le

---

[1] « Sic dicit disponi eos qui sunt in passionibus irae et concupiscentiae. Unde et aliquando istae passiones ita manifeste transmutant corpus hominis quod quosdam vertunt in insanias. Et hoc modo dicit esse in omnibus incontinentibus ». Ibid., p. 187-188.

[2] « Item, ibidem dicit quod ligamentum huius nescientiae sic solvitur in incontinente, ut scilicet fiat actu et in singulari sciens continentiae bonum, sicut solvitur in ebrio aut dormiente, quando fit actu sobrius aut vigilans. Propter quod, ut dicit, causa solutionis ligamenti praedicti habitus scientialis non est quaerenda a morali philosopho, sed a physico seu naturali ». Ibid., p. 188.

[3] « Praedictis autem consentiunt quidam moderni theologi in tantum quod, ubi agunt de primo peccato daemonis et primi hominis, dicunt eos non potuisse peccare, nisi prius naturaliter habuerint actualem nescientiam seu actualem non attentionem quod illud in quo prave consenserunt erat pravum et non acceptandum nec agendum ». Idem.

Franciscain renverse la position aristotélicienne et affirme que si tout péché provient d'une erreur de jugement, alors Lucifer et Adam furent nécessairement contraints de tomber[1]. En effet, selon la position d'Aristote, ils ne purent consentir au mal que s'ils considérèrent en acte et en particulier que cela était un bien. Or, considérant cela comme un bien, ils y ont nécessairement consenti et ont ainsi chuté par nécessité. Par suite, soit l'on considère que cette ignorance ou que cette inconsidération a été fautive en eux et qu'ils péchèrent ainsi avant le premier péché, ce qui est impossible, soit qu'ils ne furent pas responsables de cette ignorance et qu'ils péchèrent par nécessité sans faute. Par conséquent, la condamnation de Dieu aurait été injuste.

Après avoir énoncé ces raisons théologiques, Olivi aborde des objections philosophiques que nous avons déjà abordées précédemment : la nécessité d'agir selon la raison de bien supprime la liberté aux opposés et il n'y aurait ainsi pas de possibilité de mériter ; la volonté devient une faculté inutile puisqu'elle n'est pas libre relativement à ses choix particuliers ; enfin, le remord de la conscience n'existerait pas, puisque l'individu serait obligé dans son action. Pour illustrer ses dires, Olivi propose de considérer le cas d'un apostat, d'un meurtrier ou d'un traître. Celui qui commet un tel acte illicite de façon atroce renonce-t-il aux biens particuliers pour lequel il accomplit ce crime ? Se détourne-t-il des péchés et des maux qu'il commet alors ?

> « C'est indubitablement le contraire : il sait tout à fait que ses actes sont contraires à la loi divine, à sa promesse, à sa bonté première et à la piété et à l'utilité de ses proches »[2].

Ainsi, comme le concède Aristote lui-même, le pécheur sait actuellement que ce qu'il fait est mauvais. S'il possède en effet la connaissance universelle que cela doit être évité, il doit pouvoir déduire qu'il en va de même pour le particulier :

> « Par exemple, ce fornicateur sait en acte que sa fornication est agréable pour lui ou qu'un certain bien est agréable et avec cela, il sait en acte et dans l'universel que toute fornication est malhonnête, prohibée par Dieu et appelée à un châtiment éternel. Si donc il compare en acte sa fornication particulière à cette proposition selon laquelle il dit que toute fornication est illicite, il est impossible

[1] Cf également P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 360 : « Hoc quidem est simpliciter haereticum. Sequeretur enim ex hoc quod primum peccatum angelorum et Adae praecessisset aliqua falsa aestimatio, et ita quod absque peccato habuissent eam et quod ignorantia seu error fuisset causa primi peccati eorum ».

[2] « Immo indubitanter. Unde et optime novit sua opera esse contraria divinae legi et suae professioni et suae priori bonitati et proximorum pietati et utilitati ». Ibid., p. 190.

que celui-ci ne sache et ne pense pas en particulier que sa fornication particulière est illicite. A cause de cela, celui-ci peut former de manière nécessaire ce syllogisme : toute fornication est illicite ; or, mon action est une fornication ; de ces deux propositions, on concède certes qu'il connaît et qu'il pense en acte ; cependant, de celles-ci il est nécessairement amené à conclure cette proposition : donc ma fornication est illicite »[1].

Par conséquent, il faut conclure qu'il est faux d'affirmer que la raison droite contraint la volonté à une action droite. Au contraire, « lorsque la volonté désapprouve une chose en tant que mal, la raison pense que cela est mal »[2]. Il est également faux d'affirmer que la volonté peut être contrainte par les passions. En effet, la concupiscence ne convainc pas la volonté d'agir, mais c'est au contraire par le consentement de la volonté que l'homme cède à la passion de la concupiscence[3]. Ainsi, même pendant l'acte illicite, la concupiscence ne supprime pas l'usage libre de la volonté qui peut à tout instant décider de ne plus agir ainsi. De plus, comme l'a montré Olivi dans sa position sur la *colligantia potentiarum*, la volonté n'est pas liée aux appétits inférieurs. Elle ne peut être ainsi obligée par eux sans son consentement préalable.

Par quelles raisons s'explique alors le consentement volontaire au mal ? Olivi synthétise les arguments qu'il a précédemment avancés en affirmant que le mode de connaissance, de penser ou d'opiner est double :

> « Le premier provient de la seule et simple connaissance ou spéculation, le second s'accompagne du goût expérimental et de l'approbation ou de la réprobation de l'affect de ce qui est pensé. Le premier mode n'est pas supprimé par le péché, de la même manière que par l'abstinence la connaissance spéculative de ses plaisirs n'est pas supprimé par les plaisirs de la chair. Mais le second mode est supprimé par le péché, de même que la mesure du péché ; […] l'avare peut trouver insipide une certaine avarice, et aussi selon un certain affect vertueux de

[1] « Ut verbi gratia, ecce fornicator actu cogitat quod sua fornicatio est sibi delectabiis seu quoddam bonum delectabile et cum hoc actu et in universali cogitat quod omnis fornicatio est inhonesta et a Deo prohibita et poenae aeternae promeritiva. Si igitur actu comparat suam particularem fornicationem ad illam propositionem qua dicit quod omnis fornicatio est illicita : impossibile est quin eo ipso in particulari cognoscat et cogitet quod sua particularis fornicatio est illicita. Praeterea, ipse potest eam syllogistice ex prima necessario inferre, utpote, sic : Omnis fornicatio est illicita ; sed haec actio mea est fornicatio, utramque enim istarum conceditur actu cogitare et scire ; sed ex his necessario concluditur, ergo haec mea fornicatio est illicita ». Ibid., p. 190-191.

[2] « Quando voluntas dissentit ab illo tanquam a malo, ratio cogitat illud esse malum ». Ibid., p. 193.

[3] « Passio concupiscentiae non ligat voluntatem liberam, in quantum liberam, sed potius ipsa per proprium consensum se ligat et invinculat concupiscentiae sensuali ». Ibid., p. 196.

la rectitude qui persiste en lui, il peut trouver insipide toute avarice, bien qu'il soit à moitié rempli d'affect et de goût, puisque tant qu'il possède la disposition et l'acte d'avarice, il possède la disposition et l'approbation actuelle de celle-ci »[1].

Le Franciscain réaffirme donc la nécessité du goût spirituel en morale. En effet, ce dernier permet à l'estimative de juger correctement de la valeur d'un acte. Ainsi, si la raison spéculative n'est pas supprimée dans l'état de péché, l'avare étant ainsi toujours capable de comprendre que son acte est mauvais selon une connaissance universelle, il n'en va pas de même pour la raison estimative, le péché altérant la saveur du bien. Ainsi, la volonté peut pécher en pensant dans le particulier que cela est mauvais, si elle estime que c'est un bien pour elle. Il faut par conséquent également distinguer le bien honnête du bien désirable ou utile. Cette dernière distinction opérée par Olivi permet de saisir qu'un individu peut poursuivre un bien qu'il considère comme désirable, quoique ce dernier ne soit pas un bien honnête. La conclusion s'impose ainsi :

> « Personne n'est volontairement mû au bien désirable, à moins qu'auparavant il estime par le jugement spéculatif que cela est un bien désirable et sauf si conséquemment et dans le même temps, il estime par le jugement pratique ou estimatif : "cela est désirable" »[2].

Par conséquent, l'homme est capable de choix acratique strict selon Olivi, puisque, bien que sa raison spéculative comprenne que l'objet poursuivi est un mal, il l'estime toutefois par sa volonté libre comme un bien désirable. Raison pour laquelle Lucifer, quoique possédant un intellect parfait, a pu désirer une chose qu'il noulait sous la raison d'honnête, mais qu'il voulait sous la raison de désirable ou de gloire[3]. Olivi conclut cette série de questions en opposition à

[1] « Duplex est modus sciendi vel cogitandi vel opinandi sive credendi. Unus est per solam simplicem notitiam vel speculationem, secundus est cum experimentali gustu et cum affectuali approbatione vel reprobatione eius quod cogitatur. Primus modus non tollitur per peccatlum, sicut nec per abstinentiam a delectationibus carnis tollitur speculativa notitia delectabilitatis illorum. Secundus autem modus tollitur per peccatum, verumtamen iuxta mensuram peccati […] avarus bene potest aliqua avaritia sibi desipere, et etiam secundum aliquem affectum virtualis rectitudinis in ipso remanemtis potest sibi tota avaritia sua desipere, licet semipleno affectu et gustu, quia quantum habet de habitu et actu avaritiae, tantum habet de habituali et actuali approbatione ipsius ». Ibid., p. 193.

[2] « Nullus voluntarie movetur ad bonum delectabile, nisi prius naturaliter aestimatione speculativa aestimet illud esse bonum delectabile et nisi consequenter et secundum tempus concomitanter practica seu affectuali aestimatione aestimet "il1ud est delectabile" ». Ibid., p. 194.

[3] « Et ideo, licet primus angelus in ipso nunc quo peccavit speculative videret illud quod perverse appetiit non habere rationem boni honesti, sed potius summe inhonesti, quia tamen cum hoc vidit illud habere rationem delectabilis seu rationem gloriosi, idcirco potuit illud sub illa ratione appetere et velle, quamvis nollet illud sub ratione honesti ». Idem.

Aristote en affirmant que la cause de l'empêchement du jugement concerne plus fortement la philosophie morale que la philosophie naturelle[1].

En conclusion, il faut remarquer que les analyses des raisons de la chute du diable ont permis d'expliquer la possibilité du choix acratique. Si Olivi refuse de considérer l'intempérance comme une faiblesse de la volonté, il faut toutefois relever qu'il admet et démontre la possibilité qu'un homme puisse faire le mal de manière libre et consciente. Tous choix est volontaire et l'homme n'est soumis à ses passions ou à la concupiscence que parce qu'il y consent. Ainsi, il est faux de chercher dans l'élection une cause autre que la volonté :

> « Il est faut dire que si par une cause de préférence, nous comprenons la puissance même de la volonté active, alors toute préférence consiste à donner une cause. Mais si en plus de cela, par cause de la préférence, nous comprenons une quelconque raison motivée de la volonté pour choisir ceci plutôt que cela, alors c'est simplement faux »[2].

Olivi balaie ainsi d'un trait de plume toutes les conceptions aristotéliciennes qui avaient court à son époque. Il complète de surcroît la définition de la liberté d'Anselme : quoique nous ne choisissions jamais de faire le mal *strico sensu* pour le mal, la volonté libre doit avoir la capacité réelle de choisir entre deux opposés. Elle n'est jamais déterminée par ses fins. Enfin, la cause première du mal chez l'homme, au-delà des passions, voire des faiblesses de notre intellect, consiste dans une estimation et une adhésion pour un bien désirable mais non honnête qu'Olivi associe à une préférence de soi et à une volonté de puissance (*dominium*) sur autrui. Par conséquent, il est vrai que l'orgueil est la racine de tout péché.

[1] « Et certe, causa impedimenti iudicii experimentalis immediatius spectat ad moralem philosophum quam ad naturalem ». Ibid., p. 197.

[2] « Dicendum quod si per causam praeelectionis intelligamus ipsam virtutem activam voluntatis : sic omnis praeelectionis est dare causam. Si autem ultra hoc per causam praeelectionis intelligatur aliqua ratio motiva voluntatis ad hoc potius eligendum quam alia : sic simpliciter est falsum ». P. J. Olivi, *Summa,* q. LVII, p. 360.

E. Conclusion du chapitre

Pour conclure ce chapitre, nous constatons que si le cas de la chute des anges est une vérité issue des révélations bibliques, il n'en est pas moins pour Olivi le lieu d'une remarquable expérience de pensée. Il convient premièrement de souligner qu'Olivi puise chez Augustin et chez Anselme la plupart des notions qui permettront ses analyses, notamment en ce qui concerne la prééminence de la volonté et l'introduction de la notion de personne dans la question du péché.

Olivi rappelle premièrement que le choix acratique du Diable est incohérent. En effet, celui-ci, comprenant rationnellement que ce qu'il entreprend est mauvais et possédant un goût naturel pour le bien, devrait se détourner de cette option du mal. Or, cette irrationalité prouve que son choix n'a pu trouver son origine dans l'intellect. L'option pour le mal démontre ainsi l'absolue précellence de la volonté, qui n'est en rien faible.

Si nous entreprenons ensuite de chercher quelles sont les causes de cette volonté pour le mal, toutes résident dans une préférence désordonné de soi, dans un amour de concupiscence qui n'a pas Dieu pour fin. Ainsi, même pour le cas des démons qui, à la suite de Lucifer, ont agi en pleine conscience de cause, considérant en effet la décadence qui les attendait de façon concrète dans la personne du Diable, nous constatons que c'est de manière volontaire, par présomption de soi, qu'ils ont agi. La liberté présente dans la créature et qui se manifeste au sein de la volonté semble ainsi fournir un pouvoir quasi divin, qui est démultiplié par la puissance que la créature peut imposer à autrui. La volonté possède ainsi une *imperiositas* qui peut s'avérer dangereuse si elle n'est pas maîtrisée. Or, pour obtenir cette maîtrise de soi, la créature doit s'abandonner à Dieu. Ainsi, même Lucifer avait la possibilité de diriger sa conscience vers lui-même et de saisir ainsi que le pouvoir qu'il possédait venait de Dieu et devait lui être rendu. Il a toutefois librement préféré sa propre personne jusqu'au mépris de Dieu.

Par conséquent, Olivi montre par le cas de la chute des anges, que l'acrasie est possible. La position d'Aristote qu'il rappelle en détail est ainsi hérétique et le syllogisme pratique est faux. En effet, tout individu peut posséder une connaissance universelle et ne pas pour autant la mettre en pratique. De plus, si le choix du mal provient d'une erreur de jugement, la faute n'est imputable ni à l'homme, ni à l'ange. Qui plus est, la volonté serait alors une faculté superflue, n'étant pas même libre de ses choix. Enfin, il n'y aurait pas de possibilité ni de mérite,

ni de remord. Toutes ces raisons démontrent ainsi que l'option pour le mal, et par conséquent la liberté, ne proviennent pas de l'intellect, mais de la volonté et que cette dernière est capable des opposés.

Il est enfin impropre de dire que la volonté peut être soumises aux passions. Il faut en effet comprendre que c'est au contraire le consentement de la volonté qui permet à l'homme de réaliser ce que ses passions l'enjoignent de faire. En effet, la volonté étant une faculté supérieure de l'âme ne peut être déterminée par des appétits inférieurs. Olivi réaffirme ainsi la capacité estimative de la volonté. Par elle, la personne peut préférer un bien utile ou désirable qu'elle comprend toutefois comme étant mauvais, à un bien honnête. Par conséquent, il existe des cas d'acrasie stricte dans lesquels un individu veut et accomplit son bien propre, alors qu'il le conçoit comme un mal en général et ce, de manière volontaire et libre, n'étant aucunement soumis à ses passions. La question de l'acrasie relève ainsi de la puissance de la volonté qui peut s'orienter tant vers le bien que vers le mal. Elle ne dépend par conséquent pas de la physique comme l'affirmait Aristote, mais de la philosophie morale.

Conclusion

Nous avons commencé notre réflexion en demandant pourquoi l'homme fait parfois le mal en toute connaissance de cause et en toute liberté, et ce dans un contexte où il n'est pas soumis à des passions sensibles ou à une faiblesse du corps ou de l'esprit, ce que Kant nommait les raisons du mal radical. La première remarque que nous pouvons soulever est que, pour Olivi, jamais un être ne fait le mal pour le mal. Ce point est évident si nous revenons sur l'analyse du choix des démons. Lucifer n'a pas choisi *stricto sensu* de faire le mal. Ceci donnerait lieu à une incohérence où le mal serait posé comme une possibilité réelle avant même le premier péché. Il en va de même pour chaque homme, qui dans le choix du mal considère en réalité un certain bien particulier. En effet, la volonté ne désirerait pas une chose qui lui semble mauvaise. Par conséquent, tout acte est ainsi posé en vue d'un certain bien.

Cependant, la possibilité de cas d'acrasie stricte n'est pas niée dans la pensée d'Olivi. Bien au contraire, l'expérience nous montre premièrement qu'il est des cas où un homme agit à l'encontre de ce que l'intellect lui indique comme étant un bien à suivre, et ce, indépendamment de passions sensibles. Ce choix ne peut s'expliquer au travers de l'intellect, puisque ce dernier ne peut se représenter en même temps deux opposés sans donner sa préférence à l'une des deux options. La seule faculté à même d'expliquer ce choix est la volonté. En effet, celle-ci est absolument indéterminée, quant à ses objets, mais également quant à ses fins. Ainsi, contrairement à ce qu'Anselme de Cantorbéry avait annoncé, pour expliquer la puissance de la volonté, il ne faut pas lui nier la possibilité de faire le mal, mais il faut *a contrario* lui permettre à tout instant de choisir entre les opposés. Cette solution sera développée par Duns Scot sous la dénomination de contingence synchronique, mais elle est déjà réellement présente chez Olivi. Ainsi, les cas d'acrasie stricte s'expliquent par la puissance absolue de la volonté libre. En ce sens, les termes d'acrasie, qui signifie une perte de maîtrise de soi, ou de faiblesse de la volonté sont inadéquats. Ces cas où un individu choisit librement une option qui lui est cependant présentée par l'intellect comme mauvaise, soulignent l'*imperiositas* de la volonté, en tant que faculté totalement libre et indéterminée quant à ses fins.

Ainsi, il ne faut pas perdre de vue que la question du mal est réelle et nous ne pouvons pas affirmer que tout choix libre de notre volonté est nécessairement un bien. Si nous préférons mentir parce que cette option nous semble plus profitable que de dire la vérité, le mensonge

n'en reste pas moins un mal. Le plaisir que nous pouvons concevoir dans la fornication ne fait pour autant de cet acte un bien. Ainsi, la volonté, en tant qu'elle est libre, possède une puissance qui peut s'avérer dangereuse, puisqu'elle permet à l'homme comme à l'ange de désirer le bien comme le mal :

> « Personne ne se meut volontairement à un bien désirable, à moins qu'il estime auparavant de façon naturelle par une estimation spéculative que cela est un bien désirable et à moins que, par conséquent et simultanément, il estime par une estimation pratique ou de l'affect : "cela est désirable". Il peut toutefois être mû à cela, bien qu'il estime que ce soit un mal du fait d'une mauvaiseté vicieuse ou malhonnête. Et c'est pourquoi, bien que le premier ange en ce qu'il pécha alors vit de manière spéculative que ce qu'il désirait perversement n'avait pas la raison de bien honnête, mais plutôt d'absolument malhonnête, puisque cependant il vit que cela s'accompagnait d'une raison désirable ou d'une raison de gloire, il put par conséquent le désirer et le vouloir sous cette raison, bien qu'il le noulait sous la raison de bien honnête »[1].

La raison qui motive la volonté à choisir un bien désirable mais mauvais est indiquée derechef par Olivi dans cet extrait de la question LXXXV de la *Summa* : il s'agit du désir de gloire et de reconnaissance, que la Bible désigne sous la notion d'orgueil et qu'Olivi indique comme étant une volonté de *dominium* temporel.

L'exemple de Lucifer montre qu'il possédait une connaissance spéculative privilégiée du bien qu'il devait poursuivre. Se sachant ontologiquement dépendant de Dieu et comprenant que ce dernier est le bien universel, il aurait dû utiliser le pouvoir qui lui a été confié pour faire en sorte que toutes ses actions visent à rendre grâce ou à servir Dieu. Or, préférant par sa volonté propre, conserver ce pouvoir pour lui-même afin d'en obtenir une gloire personnelle, il transforma l'amour naturel qu'il éprouvait pour lui-même en tant que créature de Dieu, en un amour désordonné et orgueilleux. Par conséquent, le premier ange n'a pas fauté par mépris de Dieu, mais à cause d'un amour désordonné de soi. Or la gloire requiert la reconnaissance

[1] P. J. Olivi, *Summa, Quaestio* LXXXV, p. 194 : « Nullus voluntarie movetur ad bonum delectabile, nisi prius naturaliter aestimatione speculativa aestimet illud esse bonum delectabile et nisi consequenter et secundum tempus concomitanter practica seu affectuali aestimatione aestimet "illud est delectabile". Potest tamen moveri ad illud, quamvis aestimet illud esse malum malitia vitii seu inhonesti. Et ideo, licet primus angelus in ipso nunc quo peccavit speculative videret illud quod perverse appetiit non habere rationem boni honesti, sed potius summe inhonesti, quia tamen cum hoc vidit illud habere rationem delectabilis seu rationem gloriosi, idcirco potuit illud sub illa ratione appetere et velle, quamvis nollet illud sub ratione honesti ».

d'autrui. Ainsi, l'orgueil de Lucifer s'est traduit par une volonté de *dominium* temporel, qui correspond à une volonté de pouvoir sur autrui. Les autres anges n'étant ainsi plus considérés par Lucifer comme des créatures bonnes, aimables d'un *amor socialis* de par leur nature, sont ainsi devenus un moyen de parvenir à ses fins, en réalisant sa volonté de puissance. La question du paraître et de l'apparence prend alors toute son importance. C'est en effet vraisemblablement en se montrant dans toute sa décadence que Lucifer montra la puissance temporelle qu'il avait acquise et qu'il réussit à entraîner les autres anges dans sa chute. Ceux-ci saisirent en effet en la personne de l'ange prévaricateur la possibilité de s'aimer pour soi-même à leur tour. Bien qu'elle ne détermine ainsi en rien le choix libre des créatures, le paraître est toutefois le corrélat de la volonté de puissance.

Les facultés de l'homme et de l'ange, ainsi que leur *mentes* étant identiques, il semble pour Olivi que leurs motivations soient également similaires. Les causes de la chute de l'ange sont ainsi identiques aux causes du péché de l'homme. Olivi va ainsi jusqu'à attribuer une personnalité à l'ange, notion qui était jusqu'alors réservée à Dieu ou à l'homme. La seule différence à relever entre ces deux créatures est que l'homme ne possède pas un accès privilégié à la connaissance du bien en soi, comme cela était le cas pour les substances séparées. Ceci dit, si la responsabilité des actes veut être maintenue, il faut affirmer que l'homme doit posséder en lui une capacité normative qui lui permette de saisir ce qu'est le bien. Si Olivi se veut prudent et ne définit pas avec certitude en quoi celle-ci consiste, il semble que sa préférence aille vers la notion de goût spirituel. En effet, seule cette possibilité subsiste si nous considérons qu'il évacue la notion de syndérèse, qui était pourtant la solution classique à son époque, et qu'il conçoit la rectitude comme une solution intermédiaire qui ne fait que repousser le problème du fondement de la norme éthique en l'homme. Ainsi, pour Olivi, l'homme possède par nature un goût pour le bien et une aversion pour le mal qui lui font sentir de manière quasi intuitive, ou plus exactement de façon quasi sensitive, ce qu'il doit faire. L'homme se trouve ainsi investit d'une capacité normative inédite dans la pensée d'Olivi, qui le rend entièrement responsable de son action. Toutefois, le goût spirituel n'est en rien contraignant. L'homme restant libre de faire le mal, ce goût peut même être altéré. L'homme peut ainsi parfois ressentir un goût pour le mal, autrement dit un certain attrait à la mauvaiseté.

Par conséquent, malgré cette présence normative, l'homme opte parfois librement pour ce que son intellect lui indique comme étant un mal. La cause de ce choix s'explique, de manière ainsi similaire aux raisons de la chute des anges, parce que sa volonté lui permet de préférer ce qu'il considère comme désirable pour sa satisfaction personnelle, en lieu et place de ce qui est

désirable sous la raison de bien universel. Ainsi, au lieu de chercher l'acquisition de richesses spirituelles et d'accomplir des actions en vue de servir Dieu, l'homme pèche en désirant augmenter son pouvoir temporel en vue de son bien propre, ce qu'Augustin qualifiait d'un « amour de soi jusqu'au mépris de Dieu ». Cette préférence de soi se traduit chez l'homme également par une volonté de *dominium* sur autrui. En effet, la relation entretenue avec autrui n'est plus sociale, mais vise l'augmentation de la jouissance des biens temporels dans un *amor privatus*. Les hommes étant moins capables que les anges de saisir la vérité d'une réalité, la question du paraître prend dès lors une importance considérable : pour maintenir son *dominium* sur autrui, il importe grandement de souligner les marques du pouvoir temporel et de susciter l'admiration. Par conséquent, il faut affirmer que l'orgueil, en tant que préférence de soi, est la racine de tout mal, puisqu'il est tant la cause du péché originel que de tout péché actuel. Il faut de plus souligner deux conséquences majeures de cette analyse du péché : l'absolue précellence de la volonté et l'entière responsabilité des choix personnels.

Mais si la puissance de la volonté libre est la raison du mal, elle est surtout sa solution. En effet, comme le soulignait Gauthier de Bruges, *in fine*, ce n'est pas la volonté qui choisit ou l'intellect qui comprend, mais l'homme. Olivi affirmera de même que ce n'est pas réellement la volonté qui est la cause du mal, mais que ce dernier dépend du choix de la personne. En effet, il souligne dans le sillage de Richard de Saint-Victor que la *mens*, qui est composée de volonté et d'intellect, n'est ni accidentelle, ni essentielle, mais personnelle, relevant ainsi que la personnalité est le mode propre d'existence d'un individu libre et existant par soi. La personnalité consiste par conséquent pour Olivi dans le rapport que le sujet éprouve de lui-même en un retour sur soi qui n'est autre que la conscience. L'âme comprend par ce moyen, sur le mode du sens expérimental, qu'elle est, qu'elle vit, qu'elle pense, qu'elle veut, et qu'elle est le principe et le sujet de toutes ses actions. Elle peut ainsi s'affirmer en tant qu'Ego ou que *subjectum activum*. Autrement dit, quatre siècles avant John Locke a qui l'histoire de la pensée attribue cette définition, Olivi affirme que la notion de personne requiert une connaissance de soi en tant que sujet. Deux notions fondent ainsi principalement la personne, la conscience réflexive et la liberté, sans laquelle nous ne serions que « des bêtes intellectuelles ».

Cette entité libre et réflexive qu'est la personne possède de plus la capacité de revenir sur ses actes et de les juger, voire d'en éprouver du remord. Or, nous avons montré que cette conscience morale en tant que retour sur soi provient de la volonté libre de l'homme. C'est en cela que nous pouvons affirmer que la volonté est avant tout une solution au problème du mal, puisque cette faculté possède une fonction estimative et délibérative qui permet à la personne

de saisir ce qu'est le bien et d'agir en conséquence. Olivi souligne ainsi que Lucifer aurait évité la chute s'il avait tourné son esprit vers lui-même et non sur le désir de jouissance des réalités extérieures, autrement dit s'il avait fait appel à sa conscience. Cette solution prévaut pour toute personne, humaine ou angélique, puisque la libre capacité de retour sur soi ou sur ses actes, peut nous faire saisir que toute action doit être menée non pas de manière orgueilleuse, mais en ayant Dieu pour finalité.

Si l'orgueil est la racine de tout péché, la personne libre sa cause efficiente et la volonté de *dominium* sa cause formelle, *a contrario* la pauvreté volontaire est la source de toute vertu. Cette solution idéale relève de la perfection évangélique et est par conséquent réservée à certains individus capables d'un profond renoncement à soi. En effet, les frères qui s'engagent sur cette voie sont prêts non seulement à abolir tout droit lié à la personne morale par *abdicatio juris*, mais surtout à se considérer comme rien par rapport à leur dépendance vis-à-vis de Dieu. En effet, comme l'annonçait Augustin, pour parer le mal, il faut chercher « l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi ». Cette abnégation – au sens théologique de détachement de tout ce qui n'entretient pas de rapport avec Dieu – ne signifie pas la négation de tout rapport social. Bien au contraire, il se réalise dans un processus d'évangélisation, dans lequel autrui est considéré pour soi. C'est ainsi dans cet *amor socialis* que le rapport à Dieu peut être envisagé. La pauvreté volontaire permet ainsi de ne pas tomber dans le péché d'orgueil, car son premier bénéfice est l'acquisition de la vertu d'humilité.

Cet abandon de la personne morale et du paraître social, permet paradoxalement d'acquérir une véritable personnalité. Pour expliquer ce point, remarquons premièrement qu'Olivi revalorise la notion de pauvreté volontaire. Il met ainsi en place un véritable vocabulaire économique, indiquant que la valeur de la personne ne dépend plus de l'appréciation que les autres en font. Détachée de cette économie de la reconnaissance, la personne peut se considérer elle-même pour ce qu'elle est et n'en est que plus libre. Ayant également renoncé à soi, la personne n'est plus imbue d'elle-même, autrement dit pleine d'orgueil, et elle peut par conséquent se laisser littéralement enthousiasmer, c'est-à-dire remplir par Dieu, ce qui est la finalité de la perfection évangélique. En définitive, la pauvreté volontaire qui consiste en un renoncement à soi, empêche premièrement de tomber dans le péché d'orgueil par l'acquisition de la vertu d'humilité. Elle rend deuxièmement la personne plus libre puisque cette dernière ne dépend plus du regard et de l'appréciation d'autrui. Elle permet enfin d'acquérir une véritable personnalité qui ne repose plus sur le paraître, mais sur l'être, dans son rapport avec autrui et avec Dieu.

Concluons notre parcours en remarquant que la vertu pour Olivi ne se trouve pas située en un point comme le pensaient les Stoïciens, mais en une latitude, à savoir en un espace médiant. Cette marge morale signifie que l'acte vertueux n'est pas strictement défini, mais qu'il dépend principalement de l'intention de la personne. Le cœur du jugement éthique devient ainsi le for de la conscience. Si certains chercheurs ont souligné que cette intentionnalité morale personnelle provoquait une « ecclésiologie du bas », les normes éthiques étant définies par l'individu dans son rapport à Dieu, il faut surtout remarquer que l'importance est alors fortement mise sur la responsabilité humaine. En effet, si l'estimation, la délibération et la réalisation d'un acte dépend de la volonté, à tel point que si l'on demande à quelqu'un pourquoi il a agi de telle manière, alors que son intellect lui dictait de ne pas le faire, il réponde : « Parce que cela m'a plu », cela prouve que la personne est absolument libre et par conséquent parfaitement responsable de ses actes. Pour conclure, il faut ainsi remarquer que dans la pensée d'Olivi, l'*imperiositas* de la volonté fournit à la personne un tel pouvoir que celle-ci peut se révéler dangereuse. Toutefois, au contraire des démons qui s'obstinent dans le mal, l'homme a la possibilité à chaque instant de changer d'option. Il peut ainsi comme le disait Bonaventure « réparer la ruine angélique »[1]. Ainsi, dans notre état de pérégrin, la perfection ne réside pas au final dans l'acquisition d'un statut de gloire, mais dans la recherche d'une intention volontaire qui vise le bien et dans la poursuite du mérite accordé par Dieu.

Pour terminer, nous proposons de revenir sur la question des sources d'Olivi. Catherine König-Pralong relève que le Franciscain est parfois présenté comme un penseur dissident, dont les positions se développent en réaction à l'aristotélisme montant, vision renforcée par l'impact qu'il eût sur les Béguins dans le Sud de la France. Toutefois, elle souligne qu'« une innovation au niveau de la discussion ne signifie pas nécessairement une fracture globale de l'œuvre qui soit atypique, une rupture dans la continuité des formes existantes »[2]. Nous constatons en effet dans notre travail de recherche que si Olivi fournit des réponses qui lui sont propres, il n'a pourtant de cesse de vouloir s'inscrire dans une continuité de pensée. Aussi, s'il n'hésite pas à critiquer jusqu'à certaines positions d'autorité majeure, ou plus exactement à son sens, à en livrer une juste lecture, il faut relever que toutes les solutions qu'il envisage trouvent leur fondement dans une autorité ou dans un emprunt à des auteurs contemporains et ce dans un souci de respecter également les condamnations d'Etienne Tempier. Ainsi, s'il refuse

[1] Bonaventure*, Commentaria in II Sent*., dist. 1, art. 2, q. 2, p. 46.
[2] König-Pralong C., *Le bon usage des savoirs : scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011, p. 171.

d'admettre sa doctrine de l'illumination, Olivi s'inscrit toutefois dans la pensée d'Augustin d'Hippone, qui est l'auteur le plus cité dans sa *Summa*, pour ce qui concerne l'importance de la volonté en l'homme, pour l'évidence de la connaissance de l'âme par elle-même, pour la question de la réparation de la structure angélique par les hommes ou encore pour ses analyses sur l'amour et sur le péché d'orgueil. De même, il emprunte la notion de rectitude à Anselme de Cantorbéry, bien qu'il refuse d'admettre sa définition de la liberté comme puissance de faire le bien seulement. D'Abélard, il tire l'importance de l'intention et du consentement intérieur dans l'action morale. Des Victorins, il reprend la notion de sens spirituel. De Bonaventure, il souligne la prudence eu égard aux prétentions de la philosophie et des erreurs qu'elle peut entraîner et il interprète sa définition de la personne comme étant applicable aux anges également, tandis qu'il critique à son tour sa doctrine de la connaissance. De même pour Henri de Gand, qui partage pourtant le même volontarisme radical. A Richard de Saint-Victor et à Gauthier de Bruges, il emprunte enfin non seulement des métaphores et des exemples, mais surtout l'idée selon laquelle ce ne sont pas au final les facultés qui agissent, mais la personne qui les porte. De Sénèque enfin, il relève l'importance de la très haute pauvreté.

Comme le remarque à juste titre Sylvain Piron, n'étant pas maître en théologie, Olivi s'abstient souvent de trancher dans ses déterminations[1]. Or, cette absence de nécessité à se prononcer en faveur d'une solution péremptoire et individuelle est sans doute un avantage dans l'optique d'Olivi. Rappelons en effet que dans le *De perlegendis*, le Franciscain avait affirmé qu'il est au final impossible à l'homme en son état de *viator* d'accéder de façon certaine à la vérité. Il s'était toutefois donné pour entreprise d'utiliser la philosophie afin de déceler l'*opinio verior*, compatible avec les données de la foi. En ce sens, Olivi n'apporte jamais sa détermination propre au sein de ses écrits, mais se propose-t-il seulement d'analyser les solutions les plus cohérentes en s'appuyant sur la pensée de ses prédécesseurs et de ses contemporains et en n'hésitant pas à réfuter les positions qui lui semblent incompatibles avec la foi ou avec la raison. *In fine*, les propositions des philosophes et des théologiens n'étant que probables, le moyen le plus assuré d'agir en fonction d'un vrai bien, reste pour Olivi de suivre l'enseignement du Christ, qui, s'il est un idéal de perfection, est toutefois réalisable en cette vie, comme l'a montré l'exemple de François d'Assise.

[1] Selon une remarque émise lors du colloque « Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien » en octobre 2008 à l'Université de Fribourg et reprise par König-Pralong C., dans « Le bon usage des savoirs », p. 201.

Arrivé à la fin de notre thèse, il nous reste à souligner le travail qu'il reste encore à entreprendre afin de saisir avec plus de profondeur la globalité de la pensée d'Olivi. Premièrement, de nombreux textes restent encore inédits. Si Sylvain Piron prépare une édition du *Commentaire de la hiérarchie céleste de Denys,* ainsi que de la septième des *Questions sur la perfection évangélique* et d'une question du premier livre de la *Summa* traitant de la volonté divine, qui nous offriront sans doute le lieu d'un important travail de réflexion, les éditions de certains commentaires bibliques, notamment sur Matthieu et sur Jean, d'articles de l'*Impugnatio* et enfin de certaines questions philosophiques qui ne sont pas reprises dans la *Summa* restent encore à établir. De plus, les notions d'amitié et de société chez Olivi mériteraient également que la recherche s'y consacre de manière plus approfondie. Enfin, si certains noms sont cités en référence, comme ceux de Jean Duns Scot, de Bernardin de Sienne ou de Francisco Suarez, l'impact qu'eut Olivi sur l'histoire de la pensée reste encore à être évalué.

Bibliographie

Œuvres de Pierre de Jean Olivi

Summa Quaestionum

Quaestio de trinitate, Schmaus M. (éd.), « Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus », Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Thelogie des Mittelalters, XXIX, Teil II, 1930, p. 143-228.

Quaestiones in secundum librum Sententiarum, Jansen B. (éd.), Quaracchi, S. Bonaventurae,

- Vol. 1, *quaestiones* 1-48, 1922.
- Vol. II, *quaestiones* 49-71, 1924.
- Vol. III, *quaestiones* 72-118,1926.

Quaestiones de incarnatione et redemptione, Emmen A., Stadter E. (éds.), Grottaferrata, S. Bonaventurae, 1981.

Quaestiones de novissimis, Maranesi P. (éd.), Grottaferrata, S. Bonaventurae, 2004.

Commentaires bibliques

Compendium de virtute humilitatis, (*Lectura super Matheum*, c. 18), édité in Bonaventura, *Opera omnia*, 8, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1898, p. 658-662.

La caduta di Gerusalemme, il commento al Libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi, Bartoli M. (éd.), Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1991.

Lectura super Mattheum, 5, 3, Murtaugh T. (éd.), *Peter Olivi's Commentary on Matthew. A Critical Edition of Chapter 5, Verses 1-26 with a Commentary*, Phd, Melbourne, 1992.

Lectura super Pauli Epistolas, Boureau A. (éd.), *Corpus christianorum continuatio medievalis*, 233, 2010.

Lectura super Proverbia, Schlageter J. (éd.), *Collectio Oliviana*, VI, Grottaferrata, S. Bonaventura, 2003.

On the Acts of the Apostles, Flood D. (éd.), New-York, S. Bonaventure, 2001.

Postilla super Iob, Boureau A. (éd.), Turnhout, Brepols, 2015.

***Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* et autres écrits religieux**

QPE I : an contemplatio sit melior ex suo genera quam omnis alia actio, Emmen A, Simoncioli F (éds.), *Studi Francescani*, 60, 1963, p. 402-445.

QPE II : an contemplatio sit principalius in intellectu quam voluntate, Emmen A, Simoncioli F. (éds.), *Studi Francescani*, 61, 1964, p. 113-140.

QPE III : an aliquod opus vitae activae praeter regimen animarum et praedictionem sit melius ex suo genere quam studium, Emmen A, Simoncioli F. (éds.), *Studi Francescani*, 61, 1964, p. 141-158.

QPE IV : an aliquod opus vitae activae praeter regimen animarum et praedictionem sit melius ex suo genere quam studium, Emmen A, Simoncioli F (éds.), *Studi Francescani*, 61, 1964, p. 159-176.

QPE V : an sit melius aliquid facere ex voto quam sine voto, Emmen A. (éd.), *Studi Francescani*, 63, 1966, p. 93-108.

QPE VI : an virginitas sit simpliciter melior matrimonio, Emmen A. (éd.), *Studi Francescani*, 64, 1967, p. 21-57.

QPE VII : an votum vitandi suspectum consortium vel colloquium implicetur in consilio evangelico, MS Rome, Vat. Lat., 4986.

QPE VIII : an status altisime paupertatis sit simpliciter melior quam omni statu divitiarum, Schlageter J. (éd.), *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen, Petrus Johannis Olivi OFM : Die Frage nach der höchsten Armut*, in Franzisk. Forsch., 34, 1989.

QPE IX : an usus pauper includatur in consilio seu in voto paupertatis evangelice, ita quod sit de eius substantia et integritate, Burr D. (éd*.), P. J. Olivi, De usu paupere, the `Quaestio' and the `Tractatus'*, Florence/University of W. Australia, Olschki Editore/Press Perth, 1992, p. 1-85.

QPE X : an pauperibus evangelicis sit perfectius et convenientius victum suum acquirere per mendicitatis quaestum aut per manuale opus seu laboritium, Flood D. (éd.), *Archivum Franciscanum Historicum*, 87, 1994, p. 287-347.

QPE XI : quearitur de voto oboedientiae evangelicae, an scilicet vovere alteri homini obedientiam in omnibus quae non sunt contraria animae et evangelise regulae seu perfectioni, sit perfectionis evangelicae, Flood D., Gál G. (éds.), *Peter of John Olivi on the Bible*, Saint-Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1997.

QPE XII : an romano Pontifici in fide et moribus sit ab omnibus catholicis tamquam regule inerrabili obdiendum, Maccarone M. (éd.), *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 3, 1949, p. 325-343.

QPE XIII : an Papa possit renuntiare papatui, Oliger L. (éd.), *Archivum Franciscanum Historicum*, 11, 1918, p. 340-366.

QPE XIV : quod Papa possit ab omni voto dispensare, Bartoli M. (éd.), *Quaestiones de Romano Pontifico*, Grottaferrata, S. Bonaventurae, 2002.

QPE XV : an vivere de prebendis vel quibuscunque redditibus vel vivere de possessionibus absque vendicatione cuiuscunque dominii vel iuris possit esse licitum pauperibus evangelicis, Flood D. (éd.), *Archivum Franciscanum Historicum*, 87, 1994, p. 287-347.

QPE XVI : an professio paupertatis evangelice et apostolice possit licite ad talem modum vivendi reduci, quodammodo sufficienter vivat de possessionibus et redditibus a Papa vel mundanis principibus certis procuratoribus commisis, Burr D., Flood D. (éds.), *Franciscan Studies*, 40, 1980, p. 15-58.

QPE XVII : an vovens evangelium vel aliquam regulam simpliciter et absque determinatione teneatur observare omnia, que in eis sunt contenta, ita quod semper peccet mortaliter contra quodcumque illorum agendo, Delorme F. (éd.), *Antonianum*, 16, 1941, p. 131-164.

QPE XVIII : de votis dispensandis, Bartoli M. (éd.), *Petri Iohannis Olivi Quaestiones de Romano Pontifice, Collectio Oliviana*, IV, 2002.

De Missa, Piron S. (éd.), *Oliviana*, 5, 2016.

Expositio super Regulam, Flood D. (éd.), *Olivi's Rule Commentary*, Wiesbaden, Steiner F., 1972.

Quaestiones circa matrimonium, Ciceri A. (éd.), *Collectio Oliviana*, III, 2001.

Quaestiones quatuor de domina, Pacetti D. (éd), Quaracchi, S. Bonaventurae, 1954.

Tractatus de septem sentimentis Christi Iesu, Bartoli M. (éd.), *Archivum Franciscanum Historicum*, 91, 1998, p. 533-550.

Autres œuvres

De perlegendis philosophorum libris, Delorme F. (éd.), Antonianum, 16, 1941, p. 31-44.

Epistola ad fratrem R., Marmursztejn E., Piron S., Kilmer C. (éds.), *Archivum Franciscanum Historicum*, 91, 1998, p. 33-64.

Expositio super Dionysii de angelica hierarchia, Ms. 75, Bibl. Nac., Madrid.

Quaestio de angelicis influentiis, Delorme F. (éd.), *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, 8, 1934, p. 363-417.

Quaestio de locutionibus angelorum, Piron S. (éd.), « Petrus Johannis Olivi. Quaestio de locutionibus angelorum », *Oliviana*, mis en ligne le 31 décembre 2003. URL : http://oliviana.revues.org/document27.html.

Impugnatio XXXVII articulorum adversus opinions doctorum quorundam quorum ipse supprimere voluit, Venise 1509, f. 42r-49v.

Lettre aux princes angevins, Ehrle F. (éd.), ALKGMA, 3, 1887, p. 534-40. Trad. de Vicaire M. H., *Franciscains d'Oc, Les Spirituels ca 1280-1324*, Cahiers de Fanjeaux, 10, 1975, p. 135-136.

Quaestiones Logicales, Brown St. F. (éd.), *Traditio* 42, 1986, p. 335-388.

Quid ponat ius, Delorme F. (éd.), « Question de P. J. Olivi, Quid ponat ius vel dominium ou encore De signis voluntariis », *Antonianum*, 20, 1945, p. 309-330.

Quodlibeta quinque, Defraia S. (éd.), Quaracchi, S. Bonaventurae, 2002.

Responsio fratris Petri Ioannis [Olivi] ad aliqua dicta per quosdam magistros Parisiensis de suis Quaestionibus excerpta, Laberge D. (éd.), *Archivum Franciscanum Historicum*, 28, 1935, p. 130-155, 374-407.

Responsio quam fecit Petrus [Ioannis] ad litteram magistrorum, praesentatam sibi in Avinione, Laberge D. (éd.), *Archivum Franciscanum Historicum*, 28, 1935, p. 126-130.

Traductions

Impugnatio quorundam articulorum Arnaldi Galliardi, art.19, Piron S. (éd.), in König-Pralong C. Ribordy O., Suarez-Nani T., (éds.), *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien, Actes du colloque de Philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008, Université de Fribourg*, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 2010, p. 453-462.

La Matière, intro., trad. et notes König-Pralong C., Ribordy O., Suarez-Nani T., Paris, Vrin, 2009.

Quaestio an in homine sit liberum arbitrium – Ueber die menschliche Freiheit, Peter Nickl (éd.), *Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters*, 8, 2006.

Question disputée sur la science divine et les idées en Dieu, trad. Piron S., in Bardout J.-C., Boulnois O. (éds.), *Sur la science divine*, Paris, PUF, 2002, p. 204-225.

Traité des contrats, trad. Piron S., Paris, Belles Lettres, 2012.

Traité des démons, *Summa II, Questions 40-48*, trad. Boureau A., Paris, Belles Lettres, 2011.

Œuvres de référence

Albert le Grand, *Summa theologiae*, Siedler D. et al. (éds.), *Opera omnia*, XXIV, Münster, Aschendorf, 1978.

Alexandre de Halès, *Summa theologiae*, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1924-1948.

Anselme de Cantorbéry, *Commentary on De grammatico*, trad. Desmond P. H., Boston/Dodrecht, Reidel, 1974.

- *De Concordia*, trad. Rousseau P., *Œuvres philosophiques de Saint Anselme*, Paris, Aubier, 1947.
- *Entretiens spirituels*, Abbaye de Maredsous, Desclée de Brouwer, 1924.
- La chute du diable, trad. Galonnier A., Corbin M., Ravinel R., Paris, Cerf, 1986.
- *La conception virginale et le péché originel*, intro., trad. et notes Galonnier A., Corbin M., Ravinel R., Paris, Cerf, 1990.
- *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry : Le Grammairien, De la Vérité, La liberté de choix, La chute du Diable,* Corbin M. (dir.), intro., trad. et notes Galonnier A., Corbin M., Ravinel R., Paris, Cerf, 1986.
- Pou*rquoi Dieu s'est fait homme*, intro., trad. et notes Roques R., Paris, Cerf, 2005.
- *Sur l'accord de la préscience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre arbitre*, in *L'Œuvre d'Anselme de Cantorbéry,* 5, intro, trad. et notes Corbin M., Rochais H., Paris, Cerf, 1989.

Aristote, *De Anima*, trad. Tricot J., Paris, Vrin, 1965.

- *Ethique à Eudème*, trad. Dalimier C., Paris, GF Flammarion, 2013.
- *Ethique à Nicomaque*, trad. Tricot J., Paris, Vrin, 1998.
- *Métaphysique*, trad. et notes Tricot J., Paris, Vrin, 2000.

Augustin*, De diversis quaestionibus octoginta tribus*, Mudzenbecher A. (éd.), Turhoult, Brepols, 1975.

- *De vera religione*, trad. Lössl J., Schöningh F., Munich/Vienne/Zurich, Paderborn, 2007.
- *La foi chrétienne,* trad. Pegon J., Paris, Desclée de Brouwer, 1951.
- *Le mensonge*, trad. Combès G., Paris, L'Herne, 2011.
- *Œuvres de Saint Augustin : De magistro, De libero arbitrio,* intro., trad. et notes Madec G., Paris, Desclée de Brouwer, 1976.
- *Œuvres de Saint Augustin : la trinité,* trad. Agaësse P., Paris, Desclée de Brouwer, 1955.
- *Œuvres de Saint Augustin : De Musica*, intro., trad. et notes Finaert G., Thonnard F.-J., Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

- *Œuvres de Saint Augustin : enarrationes in psalmos*, trad. Péronne, Ecalle, Vincent, Charpentier, Barreau H., Paris, Louis Vivès, 1872.
- *Œuvres de Saint Augustin* : La cité de Dieu, trad. Bardy G., Combès G., Paris, Desclée de Brouwer, 1959-1960.
- *Œuvres de Saint Augustin : La doctrine chrétienne*, intro. et trad. Moreau M., Paris, Institut d'Etudes augustiniennes, 1997.
- *Œuvres de Saint Augustin* : la Genèse au sens littéral en douze livres, trad. Agaësse P., Solignac A., Paris, Desclée de Brouwer, 1972.
- *Œuvres de Saint Augustin : les confessions*, intro., trad. et notes Solignac A., Tréhorel E., Bouissou G., Paris, Desclée de Brouwer, 1962.
- *Sermon 20-50 (III/2*), *The works of Saint Augustine : a translation for the 21st Century*, trad. Hill E., Hyde Park, New City Press, 1991.

Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*, intro., trad. et notes Callerot F., Huille M.-I., Christophe J., Verdeyen P., *Sources chrétiennes*, 393, Paris, Cerf, 2010.

Boèce, Courts traités de théologie, Contre Eutychès et Nestor, trad. par Merle H., Paris, Cerf, 1991.

- De consolatione philosophae, Moreschini C. (éd.), Munich/Leipzig, Saur K. G., 2005.

Bonaventure, *Breviloquium*, II-III, trad. Mouiren T., Quaracchi, S. Bonaventurae, 1967.

- *Commentaria in II Sent*., *Opera omnia*, II, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1885.
- *Commentaria in III Sent*., *Opera omnia*, III, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1887.
- *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam sancti Bonaventurae et nonullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi, 1883.
- *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, intro., trad. et notes Duméry H., Paris, Vrin, 2001.
- Les Sentences, Questions sur Dieu, trad. Ozilou M., Paris, PUF, 2002.
- *Les sept dons du Saint-Esprit*, trad. Ozilou M., Paris, Cerf, 1997.
- *Les six jours de la création*, intro., trad., et notes Ozilou M., Paris, Desclée/Cerf, 1991.
- *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, trad. Weber E.-H., Paris, Sagesse chrétienne, 1985.
- *Sermones de diversis*, Bougerol J.-G. (éd.), Paris, Ed. franciscaines, 1993.

Chartularium Universitatis Parisiensis, Denifle H., Chatelain E. (éds.), Vol I, Paris, 1899.

Denys l'Aréopagite, *Des noms divins*, trad. Thiéry A., Louvain, 1926.

- La Hiérarchie céleste, trad. Gandillac M., Paris, Cerf, 1970.

Descartes R., *Meditationes de prima philosophia*, trad. Duc de Luynes, Paris, Vrin, 1970.

Dostoïevski F., *L'adolescent, les nuits blanches, le sous-sol, le joueur, l'éternel mari*, Paris, La Pléiade, 1956.

François d'Assise, *Testament*, in *Le testament de Saint François d'Assise*, Paris, Plon, 1928.

Gauthier de Bruges, *Quaestiones disputatae*, Longpré E. (éd.), Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1928.

Grégoire le Grand, *Morales sur Iob*, trad. Gaudemaris A., Paris, Cerf, 1975.

- *Moralium, Opera omnia,* I, Venise, 1768.

Guillaume de Saint-Thierry, « L'énigme de la foi », Davy M.-M. (éd.), *Deux traités sur la foi*, Paris, Vrin, 1959.

Hegel G. W. F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, 6, trad. Garniron P., Paris, Vrin, 1985.

Henri de Gand, *Quodlibeta*, I, Macken R. (éd.), Louvain, Brill, 1979.

- *Summa (quaestiones ordinariae)*, Hödl L. (éd.), Louvain, Leuven university Press, 1998.

Hiéroclès, *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* vol II, Kannicht R., Radt S., Snell B., (éds.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

Homère, *l'Odyssée*, trad. Mugler F., *Œuvres*, 2, Ed. de la Différence, 1991.

Hugues de Digne, *Commentaire de la règle*, Flood D. (éd.), *Hugh of Digne's Rule Commentary*, Grottaferrata, S. Bonaventurae, 1979.

Hugues de Saint-Victor, *De arca Noe*, Sicard P. (éd.), Turnhout, Brepols, 2011.

- De sacramentis christiane fidei, Berndt R. (éd.), Münster, Aschendorff, 2008.

Isaac de l'Etoile, *De anima*, Migne J.-P. (éd.), *Patrologie latine*, 194, 1855, col. 1876-1877.

Jean Buridan, *Questiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacheum*, Paris, 1518, repr. Francfort, 1968.

Jean de Salisbury, *Metalogicon*, trad. et notes Hall J. B., *Corpus christianorum in translation, John of Salisbury, Metalogicon*, Turnhout, Brepols, 2013.

Jean Duns Scot, *Questions quodlibetales*, in *Opera omnia*, 26, Paris, Vivès, 1895.

Kant E*., Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Foucault M., Paris, Vrin, 1984.

- *Sur le mal radical dans la nature humaine*, trad. Gain F., Paris, Rue d'Ulm, 2010.

Liber de causis, in *La demeure de l'être, autour d'un anonyme, étude et traduction du liber de causis*, Magnard P., Boulnois O., Pinchard B., Solère J.-L. (éds.), Paris, Vrin, 1990.

Locke J., *Essai sur l'entendement humain*, trad. Vienne J.-M., Paris, Vrin, 2001.

Martin Luther, *Oeuvres*, trad. Arnold M. et al., Paris, Gallimard, 1999.

Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima XIII*, Gondras A.-J. (éd.), Paris, Vrin, 1961.

- *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1957.

Origène*, Traité des Principes*, intro., trad. et notes Crouzel H., Simonetti M., Paris, Cerf, 1978.

Ovide, *Métamorphoses*, trad. Lafaye G., Paris, Gallimard, 1992.

Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, trad. Hersant Y., Combas, Ed. de l'Eclat, 1991.

Pierre Abélard, *Connais-toi toi-même*, trad. De Gandillac M., *Conférences*, Paris, Cerf, 2011.

- Epistula VII, McLaughlin T. P. (éd.), Medieval Studies, 18, 1956, p. 241-292.
- Opera Theologica, Buytaert M. (éd.), Turnhoult, Brepols, 1969.
- *Theologia christiana*, Buytaert M. (éd.), *Petri Abaelardi, Opera Theologica*, II, Turnhoult, Brepols, 1969.

Platon, *Gorgias*, trad., intro. et notes Canto M., Paris, GF Flammarion, 1993.

- *Protagoras*, trad. Trédé M., Demont P., Paris, Poche, 1993.

Richard de Mediavilla, *Questions disputées* 1 à 45, t. I-VI, éd. et trad. Boureau A., Paris, Belles Lettres, 2011-2015.

Richard de Saint-Victor, *De trinitate*, trad. Salet G., Paris, Cerf, 1959.

Spinoza B., *Œuvres*, I, trad. Appuhn C., Paris, GF Flammarion, 1964.

Thomas d'Aquin, *Commentarium in Aristotelis librum de anima*, Turin, Mariaetti, 1936.

- *Le Questioni Disputate*, Coggi R. (dir.), Bologne, Studio domenicano, 1993.
- *Quaestiones disputatae de anima*, intro., trad. et notes Hedde F., Fribourg/Paris, Libraires de Saint Paul, 1912.
- *Questions disputées De veritate*, Le Barroux, Ed. Leon., 2011.
- *Questions disputées sur le mal*, trad. par les moines de Fontgombault, Paris, NEL, 1992.
- *Scriptum super sententiis*, Moos M. F. (éd.), Paris, Lethielleux, 1929-1947.
- *Sententia libri Ethicorum*, Gauthier R.-A. (éd.), Rome, Ed. Leon., 1969.
- *Somme contre les Gentils*, trad. Bernier R. et alii, Paris, Cerf, 1993.
- *Somme de théologie*, Paris, Cerf, 1999-2007.

Thomas de Celano, *Les vies de Saint François d'Assise*, intro. et trad. Dalarun J., Poirel D., Paris, Cerf, 2009.

Thomas Gallus, *Commentaires des Cantiques des Cantiques*, Barnet J. (éd.), Paris, Vrin, 1967.

Ubertin de Casale, Tractatus de altissima paupertate Christi et apostolorum eius et virorum apostolicorum, Potesta G. L. (éd.), « Le traité d'Ubertin de Casale sur la pauvreté du Christ et des apôtres », *Oliviana*, 2012, consulté le 01 octobre 2016. URL : http://oliviana.revues.org/478.

Littérature secondaire

Adriaenssen H. T., « Peter John Olivi on Perceptual Representation », *Vivarium*, 49, 2011, p. 324-352.

Aertsen J. A., Speer A. (éds.), *Individuum et Individualität im Mittelalter*, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 1996.

Agamben G., *De la très haute pauvreté, règles et forme de vie Homo sacer,* IV, 1, Paris, Rivage, 2013.

Alici L., « Le lieu d'Augustin : l'interprétation de Jean-Luc Marion », *Revue de métaphysique et de morale,* 63, 2009, p. 295-315.

Alliney G., *Il nodo nel giunco : le questione sulla libertà di Enrico di Gand*, Bari, Di Pagina, 2009.

Amman E., « Liberté », *Dictionnaire de théologie catholique,* IX, 1926, p. 660-684.

Anheim E., « Satan, Descartes et Kantorowicz », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 37, 2006, p. 199-208.

Anheim E., Ostorero M. (éds.), *Le Diable en procès – Démonologie et sorcellerie à la fin du Moyen-Age*, in *Médiévales*, 44, 2003.

Arendt H., *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Rivages, 1996.

- *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. Guérin A., Paris, Gallimard, 2002.
- *Considérations morales,* trad. Ducassou M., Maes D., Paris, Rivages, 2001.
- *Qu'est-ce que la politique*, trad. Courtine-Denamy S., Paris, Seuil, 1995.
- *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
- *La vie de l'esprit II, le vouloir*, Paris, PUF, 2000.

Atucha I., Calma D., König-Pralong C., Zavattero I, (éds.), *Mots médiévaux offert à Ruedi Imbach*, Porto, Fédération internationale des Instituts d'études médiévales, 2011.

Aubert R., « Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, XXXIX, 1943, p. 28-99.

Ávalos Soto A. B., « La personne et ses modes chez Pierre Abélard », *Philonsorbonne*, 10, 2016, p. 9-28.

Babateanu A., *Le théorie stoïcienne de l'amitié : essai de reconstruction*, Fribourg, Cerf, 2001.

Bain E., *Eglise, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval, l'exégèse des évangiles aux XIIe-XIIIe siècles*, Turnhout, Brepols, 2014.

Balibar E., Cassin B., De Libera A., « Sujet », Cassin B. (dir.), *Vocabulaire Européen des Philosophies, dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004, p. 1233-1253.

Bartoli M., « Opere teologiche e filosofiche di pietro di Giovanni Olivi », *Archivum francisanum historicum,* 91, 1998, p. 453-467.

- « Olivi le Quaestiones de perfectione evangelica. Spunti per una riflessione », Horowski A. (éd.), Religioni et doctrinae. Miscellanea di studi offerti a Bernardino de Armellada in occasione del suo 80. compleanno, Rome, Istituto storico dei Cappucini, 2009, p. 175-189.

Bedos-Rezak B., Iogna-Prat D. (dir.), L'individu au Moyen Age, individuation et individualisation avant la modernité, Paris, Aubier, 2005.

Beha H. M., « Matthew of Aquasparta's theory of cognition », Franciscan Studies, 20, 1960, p. 161-204 ; 21, 1961, p. 1-79.

Belleguic Th., Van der Schueren E., Vervacke S. (éds.), Les discours de la sympathie : enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité, Laval, PUL, 2007.

Belmond S., « La théorie de la connaissance d'après Roger Marston », La France franciscaine, VXII, 1934, p. 153-187.

Benjamin, R., Notion de personne et personnalisme chrétien, Paris/La Haye, Mouton, 1972.

Bermon E., Le cogito dans la pensée de Saint Augustin, Paris, Vrin, 2001.

Bérubé C., « La connaissance intellectuelle du singulier matériel au XIIIème siècle », Franciscan Studies, 11, 1951, p. 157-201.

- *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Paris, PUF, 1964.
- « Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand », Almagno R. S., Harkins C. L. (éds.), Studies honoring I. C. Brady, Saint-Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1976, p. 57-121.
- *De l'homme à Dieu, selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Rome, Collegio S. Lorenzo da Brindisi, 1983.

Bettini O., « Attivismo psichologico-gnoseologico nella dottrina della conoscenza di Pier Giovanni Olivi », *Studi francescani,* 25, 1953, p. 31-64 ; 201-223.

Bettoni E., « I fattori della conoscenza umana secondo l'Olivi », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 47, 1955, p. 8-29.

- « Olivi », Enciclopedia filosofica, VI, Venise/Rome, Edipem, 1958, p. 83-85.
- *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milan, Vita e Pensiero, 1959.

- « La libertà come fondamento dei valori umani nel pensiero di Pier di Giovanni Olivi », Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, XI, Florence, Sansoni, 1960, p. 39-47.

Bianchi L., « Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270 », *Rivista di Storia della Filosofia*, XXXIX, 1984, p. 503-520.

- « Censure, liberté et progrès intellectuel à l'université de Paris au XIIIe siècle », AHDLMA, 70-71, 1995/96, p. 45-93.
- *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe s.)*, Paris, Belles Lettres, 1999.
- *Pour une histoire de la double vérité*, Paris, Vrin, 2008.

Biard J., Rashed R. (éds.), *Descartes et le Moyen Age*, Paris, Vrin, 1997.

Billoré M., Soria M., *La rumeur au Moyen âge : du mépris à la manipulation, Ve-XVe siècle*, Rennes, PUR, 2011.

Bonafede G., « La gnoseologia di Matteo d'Aquasparta », *Filosofia e cultura in Umbria tra medioevo e rinascimento, Atti del IV Convegno di Studi Umbri*, Perugia, 1967, p. 249-269.

Bonino S.-Th., *Les anges et les démons, quatorze leçons de théologie*, Paris, Parole et Silence, 2007.

Boquet D., *L'ordre de l'affect au Moyen-Age : autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, CRAHM, 2005.

Bostock D., *Aristotle's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Bougerol J. G., *Introduction à saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1988.

Boulnois O. « Vouloir, vœu et noblesse de la volonté selon Olieu », *Cahiers du centre de recherches historiques*, 16, 1996, p. 57-64.

- *Etre et Représentation, une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe)*, Paris, PUF, 1999.
- « Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen-Age », École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire, 113, 2004, p. 279-298.
- (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007.
- « La faiblesse sans volonté. Lectures antiques et médiévales de l'*akrasia* », *Cahiers parisiens, The University of Chicago Center in Paris*, 3, 2007, p. 83-109.
- « La liberté fautive : la question de l'origine du mal, d'Augustin à Duns Scot », Cahiers Disputatio, 1, 2008, p. 79-97.

Boureau A., « Propositions pour une histoire restreinte des mentalités », *Annales ESC,* 6, 1989, p. 1491-1504.

- « Satan et le dormeur », Deleuze G., Guattari F. (dir.), Chimères, 14, 1991, p. 41-61.
- « Droit et théologie au XIIIe siècle », Annales ESC, 6, 1992, p. 1113-1125.
- « Le sabbat et la question scolastique de la personne », Jacques-Chaquin N., Préaud M. (dir..), Le sabbat des sorciers en Europe (XVe-XVIIIe siècle), Colloque international E.N.S., Fontenay/Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992, Grenoble, 1993, p. 33-46.
- « Pierre de Jean Olivi et le semi-dormeur. Une élaboration médiévale de l'activité inconsciente », Nouvelle Revue de Psychanalyse, 48, 1993, p. 231-238.
- « Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIIIème siècle », Blanchard J. (éd.), Représentation, pouvoir et royauté à la fin du moyen-âge, *Actes du colloque de l'Université du Maine, 25 et 26 mars 1994*, Paris, Picard, 1995, p. 165-175.
- Boureau A., Piron S. (éds.), Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société, Paris, Vrin, 1999.
- *Satan hérétique, naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280*-1330), Paris, Odile Jacob, 2004.
- « Les cinq sens dans l'anthropologie cognitive franciscaine. De Bonaventure à Jean Peckham et Pierre de Jean Olivi », Micrologus, 10, 2002, p. 277-294.
- « Le prince des démons », Royautés imaginaires, Allirot A.-H., Lecuppre G., Scordia L. (éds.), Turnhout, Brepols, 2005, p. 135-145.
- « L'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur, connaissance et dissidence dans le monde scolastique (vers 1270-vers 1330) », Bedos-Rezak B., Iogna-Prat D. (dir.), *L'individu au Moyen Age*, Paris, Aubier, 2005, p. 289-363.
- « Les filets du diable, sans cesse défaits et tissés », Les cahiers du Centre de recherches historiques, 37, 2006, p. 209-213.
- *De Vagues individus, la condition humaine dans la pensée scolastique*, Paris, Belles Lettres, 2008.
- Boureau A., Rosier-Catach I., « Droit et théologie dans la pensée scolastique, le cas de l'obligation et du serment », *Revue de synthèse*, 129, 2008, p. 509-528.
- « Un sujet agité. Le statut nouveau des passions de l'âme au XIIIe siècle », Nagy P., Boquet D. (dir.), Le sujet des émotions au moyen âge, Paris, Beauchesne, 2009.
- *L'inconnu dans la maison, Richard de Mediavilla, les Franciscains et la Vierge Marie à la fin du XIIIe siècle*, Paris, Belles Lettres, 2010.

- *Le désir dicté, histoire du vœu religieux dans l'Occident médiéval*, Paris, Belles Lettres, 2014.
- « Une somme d'éthique chrétienne en chantier. Le dossier de travail d'une nouvelle version de la Summa Astesana (vers 1323) », *AHDLMA*, 83, 2016, p. 66-114.
- *Errance des normes*, Paris, Belles Lettres, 2016.

Brady I., « Questions at Paris, c. 1260-1270 (cod. Flor. Bibl. Naz. Conv. Soppr. B. 6. 912) », *Archivum Franciscanum Historicum*, 61, 1968, p. 434-461.
- « Background of the condemnation of 1270, Master William of Baglione, O.F.M. », *Franciscan Studies*, 30, 1970, p. 5-48.

Bréhier E., *La philosophie du Moyen-Âge*, Paris, Albin Michel, 1971.

Briancesco E., *Un triptyque sur la liberté, la doctrine morale de Saint Anselme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1982.

Brower-Toland S., « Olivi on Consciousness and Self-Knowledge : The Phenomenology, Metaphysics, and Epistemology of Mind's Reflexivity », *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 1, 2013, p. 136-171.

Burnham L., « Les franciscains spirituels et les béguins du Midi *»,* Berlioz J. (éd.), *Le pays cathare : les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris, Seuil, 2000, p. 147-160.
- « Reliques et résistance chez les Béguins de Languedoc », Annales du Midi 118, 2006, p. 353-368.

Burr D., « Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers »*, Franciscan Studies,* 31, 1971, p. 41-71.
- « Olivi and the Limits of Intellectual Freedom », Shriver G. H. (éd.), Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition, Durham, Duke University Press, 1974, p. 185-199.
- « Bonaventure, Olivi and Franciscan Eschatology », Collectanea Franciscana 53, 1983, p. 23-40.
- Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989.
- *Olivi's peaceable Kingdom a reading of the Apocalypse commentary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.
- « Pierre de Jean Olivi ou la liberté persécutée », Bazan B. C., Andujar E., Sbrocchi L.G. (éds.), Les philosophies morales et politiques au Moyen Age /Moral and Political Philosophies in the Middle Ages, Actes du IXe Congrès international de philosophie médiévale, II, New-York/Ottawa/Toronto, Legas, 1995, p. 903-921.

- *L'histoire de Pierr*e Olivi, franciscain persécuté, Fribourg, Cerf, 1997.
- The spiritual Franciscans : From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis, Pennsylvanie, Penn State University Press, 2001.

Busiello G., « Conoscenza abituale di sé e cognoscenza immediata dell'esistenza di Dion el pensiero di Tommaso d'Aquino », *Sapienza*, 52, 1999, p. 317-356.

Bynum C., « Did the Twelfth Century Discover the Individual ? », *The Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1980, p. 1-17.

Callaey F., *Etude sur Ubertin de Casale*, Bruges, Picard, 1910.

- « Olieu », Vacant A., Mangenot E., Amann E., (dir.), Dictionnaire de théologie catholique, Paris, Letouzey et Ané, 1931, p. 982-991.

Calma D., Etudes sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits, Tunhout, Brepols, 2011.

Canévet M., Adnès P., Yeomans W., Derville A., Les sens spirituels, Paris, Beauchesne, 1993.

Canning J., Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450), Paris, Cerf, 2003.

Canto-Sperber M. (dir.), « Sympathie », Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Paris, PUF, 2014, p. 1489-1494.

Carron D., « Sénèque, exemplarité ambigüe et ambiguïté exemplaire (Ive-XIVe siècle) », Exempla docent, les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance, Paris, Vrin, 2006, p. 307-333.

Casagrande C., Vecchio S., I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo, Turin, Einaudi, 2000.

Cazenave A., « Aveu et contrition. Manuels de confesseurs et interrogatoire d'inquisition en Languedoc et Catalogne (XIIIe-XIVe siècle) », La piété populaire au Moyen Age. Acte du colloque du 99e congrès des Sociétés savantes, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977, p. 333-352.

Chalippe C., Vie de St François d'Assise, instituteur de l'ordre des Frères mineurs, Avignon, Seguin Ainé, 1824.

Charles D., Aristotle's philosophy of action, Ithaca, Cornell University Press, 1984.

Châtelet F. (éd.), *La philosophie du nouveau monde*, XVIe et XVIIe siècle, Paris, Hachette, 1999.

Chenu M.-D., L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale, Paris, Vrin, 1969.

Chevalier J., *De saint Augustin à saint Thomas d'Aquin* : histoire de la pensée, Universitaires, 1992.

Chrétien J.-L., La voix nue. Phénoménologie de la promesse, Paris, Editions de minuit, 1990.

- *De saint Augustin à saint Thomas d'Aquin* : histoire de la pensée, Universitaires, 1992.
- *Le regard de l'amour*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

Ciceri A., « Pietro di Giovanni Olivi : censimento-inventario dei manoscritti », *Archivum franciscanum historicum*, 90, 1997, p. 3-83.

Coadou F., « Descartes et Aristote. Essai de réflexion concrète sur les rapports entre philosophie et histoire de la philosophie », *Le Philosophoire*, 20, 2003, p. 155-170.

Coccia E., « Tératologie de la morale, ou de l'éthique au Moyen Âge », *Médiévales*, 63, 2012, p. 13-26.

Colin I., « Les Spirituels franciscains : bilan historiographique et nouvelles pistes de recherches », *Clio & Crimen*, 1, 2004, p. 189-216.

Cortese E*., Il rinascimento giuridico medievale*, Rome, Bulzoni, 1996.

Cova L., *Originale peccatum e concupiscentia in Riccardo di Mediavilla*, Rome, Dell'Ateneo, 1984.

Cross R., « Absolute Time : Peter John Olivi and the Bonaventurean Tradition », *Medioevo*, 27, 2002, p. 261-300.

D'Alverny M.-Th., « Un adversaire de St Thomas d'Aquin : Petrus Johannis Olivi », Maurer A. (éd.), *St Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies,* Toronto, 1974, p. 179-218.

Dahl N. O., *Practical reason, Aristotle and Weakness of the will*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1984.

Dalarun J., « François d'Assise et la quête du Graal », *Romania*, 127, 2009, p. 147-167.

- (dir.), *François d'Assise, écrits, vies et témoignages*, Paris, Cerf, 2010.

Davenport A. A., Measure of a Different Greatness, the intensive Infinite, 1250-1650, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1999.

Davidson D., « Paradoxes of irrationality », Wolheim R., Hopkins J. (éds.), Philosophical essays on Freud, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 289-305.

- *Actions et événements*, trad. Engel P., Paris, PUF, 1993.

De Blic J., « Syndérèse ou conscience », *Revue d'ascétique et mystique*, 25, 1949, p. 146-157.

De Libera A., *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996.

- *L'archéologie du sujet*, I-IV, Paris, Vrin, 2007-2015.

De Sousa R., « Rational Homunclui », Oksenberg Rorty A. (éd.), *The Identities of Persons*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1976, p. 217-238.

Delorme F., « S. Bonaventure et le nombre 666 », *La France franciscaine*, 8, 1925, p. 519-525.

Deman Th., « Péché », *Dictionnaire de théologie catholique,* XII, 1933, p.140-275.

- « Sur l'usage de la notion de personne en philosophie morale », Studia Philosophica, 7, 1947, p. 41- 57.

Demange D., « Accidents et relations non convertibles selon Thomas d'Aquin, Pierre Olivi et Jean Duns Scot », *Revue Thomiste*, 112/1, 2012, p. 103-120.

Des Lauriers M., *Le péché et la durée de l'ange*, Rome, Desclée de Brouwer, 1965.

Dihle A., *The theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1982.

Dolso M.-T., « Le vœu et l'entrée dans l'ordre franciscain au moyen âge », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques, 1996,* URL : http://ccrh.revues.org/2641.

Doucet P., *Augustin : L'expérience du verbe*, Paris, Vrin, 2004.

Duba W., *Seeing God : Theology, Beatitude and Cognition in the Thirteenth Century*, Phd, University of Iowa, ProQuest, 2006.

Duhr J., « Ange », *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique,* Paris, Beauchesne, 1932 p. 580-625.

Dumont L., *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1993.

Dumont S. D., « The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency », *The Modern Schoolmann*, 72, 1995, p. 149-167.

Dunn R., *The Possibility of Weakness of Will*, Indianapolis, Hackett, 1987.

Ebneter T., *Existere, zur Persondefinition in der Trinitätslehre des Richard von St. Viktor*, Fribourg, Presse universitaire de Fribourg, 2005.

Ehrle F., « Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franzikanerorden und zu den Fraticellen », *ALKG*, 1, 1885, p. 509-569 ; 2, 1886, p. 106-164 ; 3, 1887, p. 553-623 ; 4, 1888, p. 1-200.

Elster J., *Agir contre soi, la faiblesse de la volonté*, Paris, Odile Jacob, 2007.

Engel P., « Aristote, Davidson et l'*akrasia* », *Philosophy*, 3, 1984, p. 11-20.

Erismann C., *L'homme commun, La genèse du réalisme ontologique durant le haut moyen-âge,* Paris, Vrin, 2011.

Fabro C., « La distinzione tra "quod est" e "quo est" nella Summa De anima di Giovanni la Rochelle », *Divus Thomas*, 41, 1938, p. 508-522.

- *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Rome, EDIVI, 2005.
    - *Neotomismo e Suarezismo*, Rome, EDIVI, 2005.

Farago F., *La volonté*, Paris, Arman Collin, 2002.

Festugières A. J., *Le Dieu cosmique, la révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Belles Lettres, 1949.

Flood D., « Le projet franciscain de Pierre Olivi », *Études franciscaines*, 23, 1973, p. 367-379.

Fossier A., « Le for interne de l'Église (XIIe-XVe siècles) : entre ordre public et salut individuel », Guay M., Halary M.- P. (éds.), *Intus et Foris. Une catégorie de la pensée médiévale*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2012, p. 57-67.

Fraioli D., « L'intention dans l'Ethique d'Abélard : en savons-nous plus qu'Héloïse ? », *Pierre Abélard : Colloque international de Nantes*, Rennes, PUR, 2003, p. 377-388.

Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca 1280-1324, Cahiers de Fanjeaux, 10, 1975.

Frankfurt H., « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *Journal of Philosophy*, 68, 1971, p. 5-20.

Fredouille J.-C., « Seneca saepe noster », Chevallier R., Poignault R. (éds.), *Présence de Sénèque*, Paris, Touzot J., 1991, p. 127-142.

Friedman R. L., « The *Sentences* Commentary, 1250-1320. General Trends, The Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination », Evans G. R. (éd.), *Mediaeval Commentaries of the Sentences of Peter Lombard*, I, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2002.

- *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- *Intellectual Traditions at the Medieval University : The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, Leiden, Brill, 2013.

Gauchet M., *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

- Gauchet M., Quentel J.-C. (dir.), *Histoire du sujet et théorie de la personne, la rencontre de Marcel Gauchet et de Jean Gagnepain*, Rennes, PUR, 2009.

Gaudemet J., « La doctrine des sources du droit dans le décret de Gratien », *Revue de droit canonique*, 1951, p. 14-24.

Gauthier R.-A., « La date du Commentaire de Saint Thomas sur l'Ethique à Nicomaque », *RTAM*, 18, 1951, p. 66-105.

- « Trois commentaires "averroïstes" sur l'*Ethique à Nicomaque* », *AHDLMA*, 16, 1947-1948, p. 187-336.
- Gauthier R.-A., Jolif J.-Y. (éds.), *Aristote, L'éthique à Nicomaque*, Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1970.

Gauvard C., « La *fama*, une parole fondatrice », *Médiévale*, 12, 1993, p. 5-13.

Gilson E., « Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne », *Revue néo-scolastique*, 41, 1934, p. 321-331.

- *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2003.

Gomes J., « Pierre Abélard et la question de l'individu : conscience et mémoire individuées », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre,* 2008, URL : http://cem.revues.org/10602.

Gorce M. M*., L'essor de la pensée au Moyen-Age, Albert le Grand-Thomas d'Aquin*, Genève, Slatkine, 1978.

Gosling J., *Weakness of the Will*, Londres/New-York, Routledge, 1990.

Gourevitch A., *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Seuil, 1997.

Gratien de Paris, « Une lettre inédite de Pierre de Jean Olivi », *Etudes franciscaines,* 29, 1913, p. 414-422.

Grellard C., « Dieu, les autres et moi : la hiérarchie des dilections à la fin du Moyen Age », *Médiévales*, 63, 2012, p. 105-121.

Heller-Roazen D., *Une archéologie du toucher*, Paris, Seuil, 2011.

Heynck V., « Zur Datierung einiger Schriften des P. J. Olivi », *Franziskanische Studien* 38, 1956, p. 371-398 ; 46, 1964, p. 335-364.

Hirvonen V. , Holopainen T. J. , Tuominen M. (éds.), *Mind and Modality. Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*, Leiden, Brill, 2006.

Hocedez E*., Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Louvain, SSL, 1925.

Hödl L., « Universale christliche Ethik und Partikulares kirchliches Ethos im unterschiedlichen Verständnis der scholastischen Theologie von der „Perfectio Evangelica" », Wilpert P. (éd.), *Universalismus und Partikularismus in Mittelalter*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, p. 20-41.

- « Olivi », Lexicon für Theologie und Kirche, Fribourg/Bâle/Rome/Vienne, Herder, 1998, p. 1045-1047.

Hoeres W., « Der Begriff der Intentionalität bei Olivi », *Scholastik*, 36, 1961, p. 23-48.

Hoffmann T, Müller J., Perkams M. (éds.), *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie*, Louvain/Paris/Dudley, Peeters, 2006.

- (éd.), Weakness of Will from Plato to the Present, Washington, The Catholic University of America Press, 2008.
- (éd.), *A companion to Angels in medieval philosophy*, Leiden, Brill, 2012.
- Hoffmann T., Müller J., Perkams M. (éds.), *Aquinas and the Nichomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Housset E., *La vocation de la personne, l'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, 2007.

Imbach R., *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg/Paris, Cerf, 1996.

- Imbach R., Putallaz F.-X., *Profession : Philosophe. Siger de Brabant*, Paris, Cerf, 1997.
- Imbach R., Oliva A*., La philosophie de Thomas d'Aquin, repères*, Paris, Vrin, 2009.

Ingham M. B., *Ethics and Freedom, An historical-Critical Investigation of Scotist Ethical Thought*, Lanham/New-York/Londres, University Press of America, 1984.

- La vie de la sagesse, le stoïcisme au Moyen Age, Fribourg, Cerf, 2007.
- Initiation à la pensée de Jean Duns Scot, Paris, Editions franciscaines, 2009.

Inwood B., « L'*oikeiôsis* sociale chez Epictète », Algra K., Van der Horst P., Runia D. (éds.), *Polyhistor* : *Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy,* Leiden, Brill, 1996, p. 243-264.

Iribaren I., « Theological Authority at the Papal Court in Avignon : the Beatific Vision Controversy », Hamesse J. (éd.), *La vie culturelle, intellectuelle et scientifique à la cour des Papes d'Avignon,* Paris, Brepols, 2005, p. 277-301.

- Iribarren I., Lenz M. (éds.), Angels in Medieval Philosophical Inquiry : their function and significance, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2008.

Jansen B., « Petrus Johannis Olivi. Ein lange verschollener Denker », Jansen B. (éd.), *Wege der Weltweisheit*, Freiburg in Brisgau, Herder, 1924, p. 125-144.

Javelet R., *Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alain de Lille*, Chambéry, Impr. Réunies, 1967.

Jeanmart G., « La dramatique de la volonté chez Augustin », Jeanmart G., Ucciani L. (éds.), *Saint Augustin*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005, p. 67-90.

Joachim H. H., *Aristotle. The Nichomachean Ethics. A commentary by the late H. H. Joachim*, Oxford, Clarendon, 1951.

Jolivet R., « La doctrine augustinienne de l'illumination », *Mélanges augustiniens*, Paris, Rivières, 1931, p. 51-172.

Journet C., Maritain J, De la Trinité P., *Le péché de l'ange, peccabilité, nature et surnature*, Paris, Beauchesne, 1997.

Kaye J., *A History of Balance, 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

Kaye S. M., « Why the Liberty of Indifference is worth wanting : Buridan'Ass, Friendship and Peter John Olivi », *History of Philosophy Quartely*, 21, 2004, p. 21-42.

Keck D., *Angels and angelology in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Kent B., *Virtues of the Will, The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 1995.

Kerferd G. B., « The search for personal identity in Stoic thought », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 55, 1972, p. 177-196.

Kirkpatrick R., *The European Renaissance, 1400-1600,* Harlow, Longman, 2002.

Kobusch Th., *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt, Herder, 1997.

- « Person – die verkörperte Selbstreflexivität. Grundstrukturen der Personenlehre des Petrus Johannis Olivi », Mensching G. (éd.), *Selbstbewusstsein und Person im Mittelalter*, *Contradictio*, VI, 2005, p. 67-79.
- « Petrus Johannis Olivi : ein franziskanischer querkopf », Knapp M., Kobusch Th. (éds.), *Querdenker. Visionäre und Aussenseiter in Philosophie und Theologie*, Darmstadt, WBG, 2005, p. 106-116.

König-Pralong C., *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne, l'essence et la matière : entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Paris, Vrin, 2005.

- König-Pralong C., Ribordy O., Suarez-Nani T., (éds.), Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien, Actes du colloque de Philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008, Université de Fribourg, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 2010.
- *Le bon usage des savoirs : scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011.

Kühn, W., « L'attachement à soi et aux autres », Goulet-Cazé M.-O. (dir.), *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris, Vrin, 2011, p. 237-366.

Lambert M., *Fransiscan poverty, the doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostles in the franciscan order 1210-1323*, Londres, SPCK, 1961.

- *Self-knowledge in Thomas Aquinas : the angelic doctor on the soul's knowledge of itself*, Bloomington, Authorhouse, 2007.

Lambertini R., *La povertà pensata*, *evoluzione storica della definizione dell'indentità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena, Mucchi, 2000.

Laurand V., *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005.

Lévy A., *Le créé et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2006.

Lewis W., « Freude, Freude! Die Wiederentdeckung der Freude im 13. Jahrhundert: Olivis "Lectura super Apocalipsim" als Blick auf die Endzeit », Aersten J. A., Pickavé M. (éds.), *Ende und Vollendung. Eschatologiesche Perspektiven im Mitellalter*, *Miscellanea Mediaevalia*, 29, Berlin/New-York, 2002, p. 657-683.

Loiret F., *L'usage et la joie*, Paris, Kimé, 2015.

Lottin O., « Les premiers linéaments du Traité de la Syndérèse au moyen âge », Pansaers J. K. (éd.), *Revue néo-scolastique de philosophie*, 28, 1926, p. 422-454.

- « La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris », Pansaers J. K. (éd.), *Revue néo-scolastique de philosophie*, 29, 1927, p. 265-291.
- « La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse », Revue néo-scolastique de philosophie, 34, 1932, p. 21-41.
- « Le libre arbitre au lendemain de la condamnation de 1277 », Revue néo-scholastique, 46, 1935, p.213-233.
- « Liberté humaine et motion divine, de Saint Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277 », RTAM, 7, 1935, p. 52-69 ; p. 156-173.
- Psychologie et morale au XIIème et XIIIème siècle, Gembloux, Duculot, 1948-1954.

MacIntyre A., *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, PUF, 1993.

Macken R., « La volonté humaine, faculté plus élevée que l'intelligence selon Henri de Gand », *RTAM*, 42, 1975, p. 5-51.

- « Heinrich von Gent im Gesprach mit sinen Zeitgenossen über die menschliche Freiheit », Franziskanische Studien, 59, 1977, p. 125-182.

Maier A., *Zwei Grundprobleme des scholastischen Naturphilosophie, Das Problem des intensiven Grösse. Die Impetustheorie*, Rome, Ed. di Storia et Letteratura, 1968.

Malet A., *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956.

Malinin Y., « La tradition de la pensée éthique et l'idée de nature dans les lettres françaises du XIVe et du XVe siècle », *Separata da Revista de História, Centro de História da Universidade do Porto*, X, 1990, p. 47-53.

Mandonnet P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIème siècle*, Louvain, 1911.

Mangenot E., « Démon », *Dictionnaire de théologie catholique,* IV, 1911, p. 321-409.

Manselli R., « Olivi », Mathon G., Baudry G.-H., Guilluy P., Thiery E. (éds.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1954, p. 68-69.

- Spirituali e Beghini in Provenza, in Studi Storici, 31-34, Rome, Istituto storico per il Medio Evo, 1959.

Maranesi P., *Nescientes litteras. L'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*, Rome, Istituto storico dei Cappuccini, 2000.

Markus R. A., « Human Action : Will and Virtue », Armstrong A. H. (dir.), *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Marliangeas B. D., *Clés pour une théologie du ministère : in persona Christi, in persona Ecclesia*, Paris, Beauchesne, 1978.

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

- « Une fabrique de la norme au XIIIe siècle : l'université de Paris », Beaulandes-Barraud V., Claustre J., Marmusztejn E. (dir.), La Fabrique de la norme, lieux et modes de *production des normes au Moyen Age et à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2012, p. 31-48.

Martin H., Merdrignac B., *Culture et société dans l'Occident médiéval*, Paris, Orphys, 1999.

Martin W. M., « Stoic Self-Consciousness, Self-Comprehension and Orientation in the Stoic Therory of Oikeiosis », consulté le 09 décembre 2015, URL : http://privatewww.essex.ac.uk/~wmartin/SSC.pdf.

Mauss M., « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de "moi" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVIII, Londres, 1938, repris dans *Sociologie et Anthropologie,* Paris, PUF, 1970, p. 333-362.

Mazzantini C., *Il problema filosofico del « libero arbitrio » nelle controversi teologiche del secolo XIII*, Torino, S. Gheroni, 1962.

Mazzarella P., *La dottrina dell'anima e della conoscenza in Matteo d'Aquasparta*, Gallarate, Pontificia Università Gregoriana, 1969.

McCord Adams M., « Scotus and Ockham on the Connection of the Virtues », Honnefelder L., Wood R., Dreyer M. (éds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden, Brill, 1996, p. 499-522.

McLaughlin M. M., « Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom », *Church History*, 24, 1955, p. 195-211.

- Intellectual Freedom and its Limitations in the University of Paris in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, New-York, Arno Press, 1977.

Meersseman G. G., « Seneca maestro di spiritualità nei suoi opusculi apocrifi dal XII al XV secolo », *Italia medioevale e umanistica*, 15, 1973, p. 43-133.

Mengal P., *La naissance de la psychologie,* Paris, L'Harmattan, 2005.

Meyerson I. (dir.), *Problèmes de la personne*, Paris/La Haye, Mouton, 1973.

Michaud-Quantin P., *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Age (XIIe-XVIe siècle)*, Louvain, Nauwelaerts, 1962.

- « La conscience individuelle et ses droits chez les moralistes de la fin du moyen-âge », Wilpert P. (éd.), Universalismus und Partikularismus in Mittelalter, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, p. 42-55.

Michel A., « Hypostase », *Dictionnaire de théologie catholique,* VII, 1922, p. 396-437.

- « Volonté des anges », Dictionnaire de théologie catholique, XV, 1950, p. 3374-3387.

Michon P., *Eléments d'une histoire du sujet*, Paris, Belles Lettres, 1999.

Minois G., *Les origines du mal : une histoire du péché originel*, Paris, Fayard, 2002.

Molnár P., « Saint Thomas d'Aquin et les traditions de la pensée politique », *AHDLMA*, 69, 2002, p. 67-113.

Momigliano A., « Nota sulla leggenda del cristianesimo di Seneca », *Rivista Storica Italiana*, 62, 1950, p. 325-344.

Montefusco A., « Structure and Tradition of Pierre de Jean Olieu's *opuscula* : Inner Experience and Devotionnal Writing », *Franciscan Studies*, 69, 2011, p. 153-174.

Morris C., *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, New-York, Harper, 1972.

Muller J.-P., « Colligantia naturalis, La psychologie humaine d'après saint Bonaventure et son école », *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du Premier* Congrès Internationale de Philosophie Médiévale, Louvain/Paris, 1960, p. 495-503.

Munk Olsen B., « Les florilèges et les abrégés de Sénèque au Moyen Âge », *Giornale italiano di filologia*, 52, 2000, p. 163-183.

Murtaugh T., *Peter Olivi's Commentary on Matthew*. *A Critical Edition of Chapter 5, Verses 1-26 with a Commentary,* Phd*,* Melbourne College of Divinity, 1992.

Nagakura H., « Abstraction et illumination, une théorie de la connaissance chez Saint Bonaventure », *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale, Actes du XIe congrès international de philosophie médiévale de la SIEPM, Porto du 26 août au 31 août 2002*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 1243-1254.

Ogien R., *La faiblesse de la volonté*, Paris, PUF, 1993.

Packull W., « Olivi », Müller G. (éd.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 1995, p. 239-242.

Partee C., « Peter John Olivi : historical and doctrinal study », *Franciscan Studies*, XX, 1960, p. 215-260.

Pasnau R., *Theories of Cognition in the Middle-Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

- « Olivi », Routledge Encyclopedia of Philosophy, 7, Londres/New-York, Routledge, 1998, p. 95-97.

Pattin A., *L'anthropologie de Gérard d'Abbeville*, Louvain, Leuven University Press, 1993.

Péano P., « Olieu », Viller M. (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1982, p.751-762.

Perkams M., « Intention et charité. Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard », Jolivet J., Habrias H. (dir.), *Pierre Abélard : Colloque international de Nantes*, Rennes, PUR, 2003, p. 357-376.

Perler D. (éd.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2001.

- *Théorie de l'intentionnalité au Moyen*-Age, Paris, Vrin, 2003.
- « Thought Experiments : the Methodological Function of Angels in late Medieval Epistemology », Irribaren I., Lenz M. (éds.), Angels in Medieval Philosophical Inquiry : their Function and Signifiance, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 143-154.
- Perler D., Schierbaum S., Selbstbezug und Selbstwissen, zu einer mittelalterlichen Debatte, Klostermann RoteReihe, 71, 2014.

Petagine A., *Matière, corps, esprit, la notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2014.

Piché D., Lafleur C*., La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999.

Pickavé M., « Que signifie "être libre" ? Le cas Henri de Gand », *Médiévales*, 63, 2012, https://medievales.revues.org/6848.

Pinckaers S*., Les sources de la morale chrétienne, sa méthode, son contenu, son histoire*, Paris, Cerf, 1985.

Pini G., « What Lucifer Wanted : Anselm, Aquinas, and Scotus on the Object of the first Evil Choice », *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 1, 2013, p. 61-82.

Piron S., « Vœu et contrat chez Pierre de Jean Olivi », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 16, 1996, p. 43-56.

- « Marchands et confesseurs, le traité des contrats d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe-début XIVe siècle) », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 28ème congrès, Clermont-Ferrand, 1997, p. 289-308.
- « Prêts charitables et opérations capitalistes dans l'éthique franciscaine des contrats monétaires », Fontaine L., Postel-Vinay G. , Rosenthal J.-L., Servais P. (éds.), Des

personnes aux institutions. Réseaux et culture du crédit du XVIe au XXe siècle en Europe, Louvain-la-Neuve, Bruylant, 1997, p. 11-27.

- « Les œuvres perdues d'Olivi : essai de reconstitution », Pietro di Giovanni Olivi : opera edita et inedita, Archivum franciscanum historicum, 91-3/4, 1998, p. 357-394.
- *Parcours d'un intellectuel franciscain. D'une théologie vers une pensée sociale* ; *l'oeuvre de Pierre de Jean Olivi (ca.1248*-1298) et son traité « De contractibus », Phd, Paris, Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales, 1999.
- « Le Poète et le Théologien : une rencontre dans le studium de Santa Croce », Picenum Seraphicum, XIX, 2000, p. 87-134.
- « Perfection évangélique et moralité civile : Pierre de Jean Olivi et l'éthique économique franciscaine », Molina B., Scarcia G. (éds.), Ideologia del Credito fra Tre e Quattrocento *: dall'Astesano ad Angelo da Chivasso*, Asti, Centro studi sui Lombardi e sul credito nel Medioevo, 2001, p. 103-143.
- « La critique de l'Eglise chez les Spirituels languedociens. L'anticléricalisme en France méridionale, milieu XIIe-début XIVe siècle », Cahiers de Fanjeaux, 38, 2003, p. 77-109.
- « Petrus Johannis Olivi. Quaestio de locutionibus angelorum », Oliviana, 1, 2003, mis en ligne. le 31 décembre 2003, consulté le 01 octobre 2016. URL : http://oliviana.revues.org/27
- « L'apparition du resicum en Méditerranée occidentale, XIIe-XIIIe siècles », Collas-Heddeland E., Coudry M., Kammerer O., Lemaître A. J., Martin B. (dir.), Pour une histoire culturelle du risque, Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales, Strasbourg, Editions Histoire et Anthropologie, 2004, p.59-76.
- « Olivi et les averroïstes », Calma D., Coccia E. (éds.), Les « sectatores Averrois ». Noétique et cosmologie aux XIIIe-XIVe siècles, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 53, 2006, p. 251-309.
- « Autour d'un autographe (Borgh. 85, fol. 1-11) », Oliviana [En ligne], 2006, mis en ligne le 27 juin 2006, consulté le 03 mai 2016. URL : http://oliviana.revues.org/40.
- « Démonologie et anthropologie scolastique », *Les cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 37, 2006, mis en ligne le 20 septembre 2011, consulté le 30 mai 2015. URL : http://ccrh.revues.org/3255.
- « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École* française de Rome-Moyen Âge, 118-2, 2006, p. 313-373.

- « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », Boulnois O. (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 43-54.
- « Deplatonising the Celestial Hierarchy. Peter John Olivi's interpretation of the Pseudo-Dionysius », Iribarren I., Lenz M. (éds.), Angels in Medieval Philosophy Inquiry. Their Function and Significance, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 29-44.
- « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines », Leroux A., Livet P. (dir.), Leçons de philosophie économique, IV, La pauvreté dans les pays riches, Paris, Economica, 2009, p. 36-52.
- « Une anthropologie historique de la scolastique », Annales. Histoire, Sciences Sociales, 2009, p. 207-215.
- « Pierre de Jean Olivi (1248-1298) : esquisse », Coulot C., Storne F. (dir.), Ens *infinitum. A l'école de saint François d'Assise*, Strasbourg, Presse universitaire de Strasbourg BNUS, 2009, p. 77-81.
- « Albert le Grand et le concept de valeur », Lambertini R., Sileo L. (éds.), I Beni di questo mondo. Teorie etico-*economiche nel laboratorio dell'Europa medievale,* FIDEM, 2010, p.131-156.
- « Le plan de l'évêque, pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277 », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, LXXVIII, 2011, p. 383-415.
- « Les studia franciscains de Provence et d'Aquitaine (1275-1335) », Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at the Papal and Royal Courts. Acts *of the XVth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Etude de la* Philosophie Médiévale, University of Notre Dame, 8-10 October 2008, Leiden, Brill, 2012, p. 303-358.
- « Les premières leçons d'Olivi sur les restitutions », Oliviana, 4, 2012, mis en ligne le 14 mars 2013, URL : http://oliviana.revues.org/527.
- « Olivi and Bonaventure. Paradoxes of Faithfulness », Franciscan Studies, 73, 2015.

Plathow M., « Olivi », Batuz F. W., Bautz T. (éds.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Herzberg, Traugott, 1970, p. 1209-1210.

Porro P., « Individual rights and commin good : Henry of Ghent and the scolastic origins of human rights », Günther H.-C., Robiglio A. A. (éds.), *The european image of God and man. A contribution to the debate on human rights*, Louvain, Brill, 2010, p. 245-258.

- « Divine predestination, human merit and moral responsibility. The reception of Augustine's doctrine of irresistible grace in Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scot », D'Hoine P., Van Riel G. (éds.), *Fate, providence and moral responsibility*

in ancient, medieval and early modern thought, Louvain, Leuven University Press, 2014, p. 553-570.

Porteau-Bitker A., Talazac-Laurent A., « La renommée dans le droit pénal laïque du XIIIe au XIVe siècle », *Médiévale*, 24, 1993, p. 67-80.

Prodi P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne, Il Mulino, 2001.

Putallaz F.-X*., Conscience et connaissance de soi, de Thomas d'Aquin à Thierry de Freiberg*, Phd, Université de Fribourg, 1990.

- *La connaissance de soi au XIIIe siècle de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Paris, Vrin, 1991.
- *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991.
- Insolente liberté, Fribourg, Cerf, 1995.
- Figures franciscaines. De Bonaventure à Duns Scot, Paris, Cerf, 1997.
- « Entre grâce et liberté : Pierre de Jean Olivi, in Geistesleben im 13. Jahrhundert », J. Aertsen, A. Speer (éds.), Miscellanea Mediaevalia, 27, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, 2000, p. 104-115.
- « Olivi », Gauvard C., Libera A., Zink M. (éds.), Dictionnaire du Moyen-Age, Paris, PUF, 2002, p. 1018-1019.
- « Peter Olivi », Gracia J.J.E., Noone T. B. (éds.), A Companion to philosophy in the Middle Ages, Londres, Blackwell, 2003, p. 516-523.
- « Thomas d'Aquin, Pierre de Jean Olivi : figures enseignantes de la vie contemplative », Trottmann C. (éd.), Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance, Rome/Tours, 2009, p. 371-384.

Rahner K., « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène », *Revue d'ascétique et mystique*, 13, 1932, p. 113-145.

- « La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez saint Bonaventure », *Revue d'ascétique et m*ystique, 14, 1933, p. 263-299.

Renaut A., *L'individu : réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1995.

Renoux-Zagamé M.-F., *Origines théologiques du concept moderne de propriété,* Genève/Paris, Droz, 1987.

Reynolds L. D., *The Medieval Tradition of Seneca's letters*, Oxford, Oxford University Press, 1965.

Ricklin Th., « Jean de Galles. Les *Vitae* de saint François et l'exhortation des philosophes dans le *Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum* », Ricklin Th. (éd.),

Exempla docent, *les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2006, p. 201-221.

Rivera de Ventosa E., « Significacion ideologica de las citas de Seneca en San Bonaventura », *Helmantica,* 16, 1966, p. 385-398.

Robert A., « La latitude de l'humanité dans la médecine et la théologie médiévales (XIIIe-XIVe) », *Mesure et histoire médiévale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, p. 41-52.

Robiglio A., *L'impossibile volere, Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volonta*, Milan, Vita e pensiero, 2002.

Robinson R., « Aristotle on *Akrasia* », Bames J., Schofield M., Sorabji R. (éds.), *Articles on Aristotle*, Londres, Duckworth, 1977, p. 79-91.

Rode C., « Peter of John Olivi on Representation and Self-Representation », *Quaestio*, 10, 2010, p. 155-166.

- *Zugänge zum Selbst. Innere Erfahrung in Spätmittelalter und Früher Neuzeit,* Münster, Aschendorff, 2015.

Rodrigo P., *Aristote, une philosophie pratique, praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin, 2006.

Roling B., *Locutio angelica, Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer sprechakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Boston, Brill, 2008.

Rosenwein B. H., « Y avait-il un "moi" au haut Moyen Âge ? », *Revue historique*, 633, 2005, p. 31-52.

Rosier-Catach I., La parole efficace. Signe, rituel, sacré, Paris, Seuil, 2004.

- « Le parler des anges et le nôtre », Caroti S., Imbach R., Kaluza Z., Stabile G., Sturlese L. (éds.), "Ad ingenii acuitionem", Studies in honour of Alfonso Maierù, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2006, p. 377-401.
- « Une forme particulière de langage mental, la locutio angelica, selon Gilles de Rome et ses contemporains », J. Biard (éd.), *Le langage mental du Moyen Âge à l'âge* classique, Louvain, Peeters, 2009, p. 60-93.

Saarinen R., *Weakness of the Will in Medieval Thought, from Augustine to Buridan,* Leiden/New-York/Köln, Brill, 1994.

- « Aristotele's *akrasia* in medieval ethics », B. C. Bazán (éd.), *Les philosophies éthiques et politiques au Moyen Age*, II, New-York/Ottawa, Legas, 1995, p. 922-931.
- *Weakness of Will in renaissance and Reformation Thought*, New-York, Oxford University Press, 2011.

Salatiello G., *L'autoconscienza come riflessione originaria del soggetto su di sè in Tommaso d'Aquino*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 1996.

Schlageter J., « Die Bedeutung des Hoheliedkommentars des Franziskanertheologen Petrus Johannis Olivi. Argumente für eine neue Edition », *Wissenschaft und Weisheit*, 58/1, 1995, p. 137-152.

- « Die soziologische Grundlegung der spiritualen Armutstherorie bei Petrus Johannis Olivi OMin (1247/1248-1298) », Wissenschaft und Weisheit, 73/2, 2010, p. 215-236.

Schliesser E (éd.), *Sympathy : a History*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

Schmidt J., *L'apôtre et le philosophe : Saint Paul et Sénèque, une amitié spirituelle*, Paris, Albin Michel, 2000.

Schmitt J.-C., « La découverte de l'individu » : une fiction historiographique ? », Mengal P., Parot F. (éds.), *La fabrique, la figure et la feinte : fictions et statut des fictions en psychologie,* Paris, Vrin, 1989, p. 213-236.

- *Le corps, les rites, les rêves, le temps, essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.

Schmutz J., « L'héritage des Subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique », *Etudes philosophiques*, 57, 2001, p. 51-81.

- « Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence, les sources angélologiques de l'anthropologie moderne », Etudes philosophiques, 61, 2002, p. 169-198.
- « L'existence de l'ego comme premier principe métaphysique avant Descartes », *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 215-268.
- « L'invention jésuite du "sentiment d'existence", ou comment la philosophie sort des collèges », *Dix-septième siècle*, 237, 2007, p. 615-631.

Schneider Th., *Die Einheit des Menschens. Die anthropologische Formel "anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Münster, Aschendorff, 1973.

Schönberger R., *Relation als Vergleich*, *Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik,* Leiden/New-York/Köln, Brill, 1994.

Schumacher L., *Divine Illumination, the History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford, Wiley/Blackwell, 2011.

Seidel L., *Natur und Person. Metaphysische Probleme bei Petrus Johannis Olivi*, Würzburg, Mayr R., 1938.

Sentis L., *Saint Thomas d'Aquin et le mal : Foi chrétienne et théodicée*, Paris, Beauchesne 1992.

Sicard P., *Hugues de Saint-Victor et son école*, Louvain, Brepols, 1991.

Silva J. F., Toivanen J., « The Active Nature of the Soul in Sense Perception : Robert Kilwardby and Peter Olivi », *Vivarium*, 48, 2010, p. 245-278.

Simoncioli F., *Il problema della liberta umana in Pierto di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus*, Milan, Vita e pensiero, 1956.

Solère J.-L., « Plus ou moins : le vocabulaire de la latitude des formes », Hamesse J., Steel C. (éds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 437-488.

Solignac L., « Les personnes selon Saint Bonaventure », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 94, 2010, p. 451-480.

Spanneut M., *La permanence du stoïcisme de Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973.

Stadter E., « Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi O.F.M. », *Franziskanische Studien*, 42, 1960, p. 225-296.

- « Die Seele als "minor mundus" und als "regnum". Ein Beitrag zur Psychologie des mittleren Franziskanerschule », Wilpert P. (éd.), Universalismus und Partikularismus in Mittelalter, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, p. 56-72.
- Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideen-geschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus, München, Paderborn, 1971.

Stancato G., *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, analyse lexicographique et conceptuelle du mot desiderium*, Paris, Vrin, 2011.

Steel C., « Guillaume de Moerbeke et saint Thomas », Brams J. et Vanhamel W. (éds.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^{e} anniversaire de sa mort (1286)*, Louvain, Leuven University Press, 1989, p. 57-82.

Suarez-Nani T., « angélologie », Gauvard C., Libera A., Zink M. (éds.), *Dictionnaire du Moyen-Age,* Paris, PUF, 2002, p. 56-59.

- « Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIIIe siècle », Actes du Colloque Les anges et la magie au Moyen Age, Mélanges de l'Ecole française de Rome, 114, 2002, p. 717-751.
- Les anges et la philosophie, Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées au XIIIe siècle, Paris, Vrin, 2002.
- « Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique », AHDLMA, 70, 2003, p. 233-316.
- « Les anges et la cosmologie au Moyen Age », Connaissance des religions : Anges et esprits médiateurs, Paris, 2004, p. 103-115.

- « Au-delà du lieu : l'ange, l'espace et le point », Suarez-Nani T., Rohde M. (éds.), *Représentations et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2011, p. 121-146.
- « L'ostinazione dei demoni. Gli elementi di un confront », Alliney G. (éd.), Medieval Theories of the Will, Macerata, 2012, p. 151-176.
- *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris, Vrin, 2002.

Swanson J., *John of Wales: A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Tabarroni A., « *Visio beatifica* e *Regnum Christi* nell'escatologia di Giovanni XXII », Ruggieri G. (éd.), *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, Gênes, Marietti, 1992, p. 123-149.

Tachau K. H., *Vision and Certitude in the age of Ockham, optics, epistemology and the foundations of semantics, 1250-1345*, Leiden/New-York/Köln, Brill, 1988.

Taylor C., *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

Teske T. J., « William of Auvergne on the Eternity of the World », *The Modern Schoolman*, 67, 1990, p. 187-205.
- « The Will as King over the powers of the soul : uses and Sources of an Image in the Thirtennth Century », *Vivarium*, 32, 1994, p. 62-71.
- « Henry of Ghent of Freedom of the Human Will », Wilson G. (éd.), *A Companion to Heny of Ghent*, Leiden, Brill, 2011, p. 315-335.

Tierney B., *Origins of papal infallibility 1150-1350. A study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1992.

Todeschini G., *Richesse franciscaine, de la pauvreté volontaire à la société de marché*, trad. Gailius N., Nigro R., Bologne, Verdier, 2004.

Toivanen J., « Peter Olivi on Internal Senses », *British Journal for the History of Philosophy*, 15, 2007, p. 427-454.
- *Animal consciousness, Peter Olivi on cognitive functions of the sensitive soul*, Jyväskylä, Jyväskylä University Printing House, 2009.
- *Perception and the Internal Senses: Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*, Leiden/Boston, Brill, 2013.
- « Perceptual Self-Awareness in Seneca, Augustine and Olivi », Journal of the History of Philosophy, 51, 3, 2013, p. 355-382.

Trego K., « “En personne”. La tradition latine de la morale et l’émergence d’une interrogation éthique dans l’œuvre de s. Anselme de Cantorbéry », Housset E. (dir.), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XCIV, 2010, p. 421-450.

- *L’essence de la liberté : refondation de l’éthique dans l’œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, Paris, Vrin, 2010.

Trotmann C., « Vision béatifique et intuition d’un objet absent : des sources franciscaines du nominalisme aux défenseurs scotistes de l’opinion de Jean XXII sur la vision différée », *Studi medievali,* 3, 34, 1993, p. 635-715.

- *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, École Française de Rome, 1995.
- *Théologie et noétique au XIIIème siècle, à la recherche d’un statut*, Paris, Vrin, 1999.
- Trottmann C. (éd.), *Vers la contemplation, études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris/Genève, Champion, 2007.

Vacant A., « Ange », *Dictionnaire de théologie catholique,* I, 1903, p.1189-1271.

Van Steenberghen F., *Les philosophes belges, XII, Siger de Brabant et ses œuvres inédites*, Louvain, Ed. de l'Institut sup. de Philos., 1931.

- La philosophie au XIIIème siècle, IX, Louvain/Paris, Universitaires, 1966.
- *Maître Siger de Brabant*, Louvain/Paris, 1977.

Vanderbroucke F., « Démon », *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique,* III, Paris, Beauchesne, 1957, p. 141-238.

Verbeke G., *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington D. C., The catholic University of America Press, 1983.

Vergnières S., *Ethique et politique chez Aristote*, Paris, PUF, 2002.

Vian P., *Pietro di Giovanni Olivi. Scritti scelti*, Rome, Citta Nuova, 1989.

Visser S., Williams T., « Anselm’s Account of Freedom », Davies B., Stump E. (éds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 179-221.

Voelke A. J., *L’idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973.

Watson G., *Free Will,* Oxford, Oxford University Press, 1982.

Weber E.-H., *La personne humaine au XIIIe siècle, l’avènement chez les maîtres parisiens de l’acception moderne de l’homme*, Paris, Vrin, 1991.

Yrjönsuuri M., « Types of self-Awarness in Medival Thought », Hirvonen V., Holopainen T. (éds.), *Mind and Modality, Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuutila*, Leiden/Boston, Brill, 2006, p. 153-169.

- « Perceiving One's Own Body », Knuuttila S., Kärkkäinen P. (éds.), Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy, Helsinki, Springer, 2008, p. 101-116.
- « Peter John Olivi », Encyclopedia of Medieval Philosophy, 2, Helsinki, Springer, 2011, p. 947-950.