

EMMANUEL BABEY

EN VERTU DU LIEU
FRANÇOIS D'APPIGNANO ET LA CONNEXIO VIRTUTUM
(III SENT: Q: 14, A. 3)
(REMARQUES MÊLÉES)

If you can think — and not make thoughts your aim
If you can meet Triumph and Disaster
And treat those two impostors just the same...

If

(b) D'autant que notre esprit ne trouve pas le champ moins spacieux à contrerôler le sens d'autrui qu'à représenter le sien — Et comme s'il n'y avait moins d'animosité et d'âpreté à gloser qu'à inventer.

Montaigne, Essais, III, 13
De l'expérience (éd. Tournon, p. 426).

“ Les *marginalia* poursuivent une dispute ou un discours impulsif, récriminateur peut-être, avec le texte. Souvent numérotées, les annotations auront généralement un caractère plus formel d'auxiliaire. Chaque fois que possible, elles seront disposées en pied de page. Elles éclaireront tel ou tel point du texte ; elles citeront des autorités parallèles ou subséquentes. L'auteur de *marginalia* est, à l'état naissant, le rival de son texte ; l'annotateur en est le serviteur ”.

G. STEINER, *Passions impunies*
(*No passion spent*), p. 19.

S'il est connu que la philosophie s'écrit dans les marges¹, cette article propose quelques remarques incidentes à la question inédite de la *connexio virtutum* (III Sent. q. 14), qui s'évertueront à disputer à la paraphrase académique, *mimesis* aveugle des gloses interlinéaires, le statut de *marginalia*².

1. J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris 1972.

2. Ce texte est doublé virtuellement, comme une marge latente, des recherches futures. Faute de place et d'édition, j'ai par exemple laissé pour des nuits meilleures l'épineuse question de la *connexio* de la volonté et de l'intellect dans l'acte moral. Il faudrait en effet au minimum faire fonds sur les qq. 42-49 du deuxième livre des *Sentences* dont l'édition critique est en cours. Voir la contribution de T. SUAREZ dans ce volume. Je tiens à remercier les DRS. L. CESALLI et W. DUBA dont la *fortitudo* et la *temperantia* n'ont jamais failli à l'encontre des arguments et des variantes proposés à votre lecture.

1. Les observations subséquentes supposent un “suffisant lecteur” dont la condition nécessaire tient à la lecture du texte consacré à la *connexio virtutum*, dont une édition provisionnel est proposée en annexe.

2. La tradition manuscrite du troisième livre des *Sentences* de Francesco d’Appignano fait état de deux rédactions distinctes³. La première est contenue dans treize manuscrits et la seconde dans le ms. Vat. Lat. 943, désigné par le sigle E et qui contient sous le nom de code IIB, un état alternatif, et plus sommaire, du commentaire au deuxième livre des *Sentences* du franciscain d’Appignano⁴. Or, une longue étude attentive et minutieuse de cette question dans le manuscrit E montre qu’elle est en fait, comme le signale les *opera theologica*, tome 8, un texte d’Ockham sur la *connexio virtutum*⁵. Son authenticité peut très difficilement être mise en doute, comme le montrent les témoignages recueillis dans l’édition de cette *quaestio biblica*⁶.

3. Le texte du franciscain d’Appignano se lit donc dans treize manuscrits dont quatre ont été sélectionnés pour la présente édition. Comme, pour l’heure, aucun stemma définitif n’existe pour le troisième livre, le choix conserve quelque arbitraire⁷. Toutefois, un stemma provisoire a été établi à partir de la question 13: “Utrum anima Christi videat Verbum per speciem vel sine specie, et idem de anima cuiuslibet beati”⁸. Les quatre manuscrits retenus appartiennent à autant de branches stemmatiques. Le manuscrit H (Paris BnF lat. 3071) a endossé le rôle du *Leithandschrift*,

3. R. FRIEDMAN, C. SCHABEL, “Francis of Marchia’s Commentary on the Sentences : Question List and State of Research” dans : *Mediaeval Studies*, 63, 2001, pp. 31-106, cf. p. 42, p. 98.

4. J. ETZKORN et W. DUBA en préparent l’édition. La *Reportatio IIA* sera éditée sous la direction de T. Suarez avec la collaboration d’E. Babey et de W. Duba. Trois volumes sont prévus. Le premier volume sortira en 2008 aux Leuven Press University.

5. “Utrum virtutes sint connexae”, q. 7, ed. J. WEY dans: *Guillelmi de Ockham Quaestiones variae, Opera philosophica et theologica*, t. 8, ed. G. I. ETZKORN, F. E. KELLEY, J. C. WEY, Bonaventure NY 1984, pp. 323-407.

6. Cf. “Introductio”, p. 21*, *op. cit.*

7. J’ai choisi les mss suivants (entre parenthèse la page de leur description dans Friedman, Schabel): C Vat., BAV Chigi lat. VII 113 (p. 41), H Paris, BnF lat. 3071 (p. 43), W Wien, Oest. Nationalbibliothek lat. 4826 (p. 46), Y Paris BnF lat. 3072 (p. 46-47).

8. Ed. W. DUBA, dans: “Francesco di Marchia sulla conoscenza intuitiva mediata e immediata (III Sent., q. 13)”, *Picenum Seraphicum*, XXII-XXIII, 2003-2004, p. 120-157, stemma p. 130. Données reprises dans : Friedman, Schabel, *op. cit.*, p. 57. Voir aussi W. DUBA et C. SCHABEL, “The Redactions of Francis of Marchia’s Commentary on Book III of the Sentences”, *Picenum Seraphicum* 26 (2007), à paraître.

procédure qui nous apparaissait la plus économe, vu le statut scientifiquement provisoire de l'édition proposée⁹.

3. Le texte en question s'articule en trois articles qui forment pour ainsi dire un traité des vertus. Il s'agit tout d'abord de montrer à quelle " faculté " appartiennent les vertus morales: appétit sensitif, volonté ou intellect ? ; se pose ensuite l'épineuse question, et toujours débattue par les interprètes contemporains d'Aristote, de la relation entre la *prudentia* et les vertus morales¹⁰: n'en existe-il qu'une seule pour toutes les vertus ou chaque vertu a-t-elle sa propre *prudentia*? dans ce dernier cas, ces *prudentiae* sont-elles liées entre elles? Enfin, le dernier point aborde directement la question: les vertus morales sont-elles liées entre elles? ou pour le formuler à l'inverse: un vol peut-il être juste (Robin Wood)? un crime courageux? ou plus strictement: si je suis dépourvu de courage, puis-je faire acte de justice dans une situation périlleuse?¹¹

4. Le traitement de cette question et avant même la *divisio quaestionis*, François de Marchia débute par une sorte de prothème au moyen d'une citation biblique, Iac. 2, 10, extraite des *Sentences* de Pierre Lombard: "qui-

9. La version autorisée se lira sans doute un jour prochain, puisque C. SCHABEL, W. DUBA et E. BABEY ont formé le projet d'éditer le troisième livre des *Sentences* de F. d'Appignano. Nota: l'orthographe a été normativement antiquisé.

10. Cette relation pose en retour le problème de la nature de la sagacité. Pour la *prudentia* aristotélicienne, voir C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989. Ce n'est pas l'endroit de rappeler la polémique sur la dimension (essentiellement?) politique de la sagacité [Aubenque vs Bodéüs, cf. *La prudence chez Aristote* versus notamment *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote. Recueil d'études*, Louvain-la-Neuve 2004, ch. 4 ("La nature politique de la sagacité"), pp. 65-78]. Pour le Moyen Age, voir R. LAMBERTINI, "Individuelle und politische Klugheit in den mittelalterlichen Ethikkomentaren (von Albert bis Buridan)" dans : *Individuum und Individualität im Mittelalter*, éd. J. Aertsen, A. Speer, Berlin / New York 1996, pp. 464-478 (une autre version de cet article se lit en italien à l'adresse suivante: http://www.units.it/%7Eetica/2002_2/indexlambertini.html). Voir aussi O. LOTTIN, "Les débuts du traité de la prudence au Moyen Age" dans: *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain/ Gembloux, 1949, t. 3, pp. 255-280 (abrégé ci-dessous PM).

11. LOTTIN, *PM*, III, pp. 197-252 ("La connexion des vertus chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs") et IV, 551-663 ("La connexion des vertus morales acquises de Saint Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot") présente les réflexions les plus exhaustives et les mieux informées sur cette problématique au Moyen Age. Voir aussi, B. KENT, *Aristotle and the Franciscans: Gerald Odonis' Commentary on the Nichomachean Ethics*, Ph. D, diss. Columbia University, 1984, unpublished, pp. 512-608. La notice de B. WILLIAMS "Virtue ethics" dans: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, éd. E. Craig, Londres 1998 constitue une lecture heureuse.

cumque totam legem seruavit offendat autem in uno factus est omnium reus”. Deux arguments sont ainsi opposés. Le premier est en faveur de la question: comme les dix commandements, les vertus sont liées entre elles. Le second énonce au contraire que les vertus ne sont pas plus liées entre elles que leurs contraires, les vices.

Un bref survol de l’argumentation permettra de se donner une idée des positions du docteur franciscain. La localisation des vertus constitue un lieu obligé des discussions médiévales sur la vertu¹². Les vertus se trouvent dans la volonté, *a priori*, écho de la position de Duns Scot contraire à Thomas d’Aquin, mais il ne faut pas comprendre la volonté humaine comme indépendante de l’appétit sensible (seule la volonté angélique connaît l’épure de la sensation). La volonté est conçue ainsi comme une sorte d’arbitre des inclinations de l’appétit sensible¹³.

Le deuxième article s’intéresse à la relation de la sagacité, *prudentia*, et des vertus. Le texte affirme clairement qu’à chaque vertu correspond une *prudentia* et remet classiquement la question de l’unité des sagacités à l’article suivant, liant ainsi la réponse à celle de la *connexio virtutum*¹⁴.

4. Selon une doctrine bien établie par Albert le Grand¹⁵, mais aussi par

12. B. KENT “The Good Will According to Gerald Odonis, Duns Scotus, and William of Ockham” dans: *Franciscan Studies*, 46 (1986), pp. 119-139. Mais surtout Th. Graf, *De subiecto psychico gratiae et virtutum*, Romae 1934-1935, 2 vol.

13. Dico tamen quod voluntas potest dupliciter considerari: uno modo secundum se et absolute, non ut concernit appetitum sensitivum, sicut est in angelo vel in anima separata; alio modo ut est coniuncta appetitui sensitivo cuius pronitatem potest sequi et non sequi. Primo modo concedo quod in voluntate non sunt virtutes morales, quia in substantiis separatis illo modo non sunt virtutes morales circa tales materias, sicut ponimus in nobis, licet in eis sint virtutes alio modo; et illo modo voluntas se tenet ex parte rationali per essentiam. Sed secundo modo, voluntas in nobis cadit sub rationali per participationem, et illo secundo modo sunt virtutes morales in voluntate, quia sic est nata inclinari et non inclinari secundum pronitatem appetitus sensitivi. H 134va

14. “Dico ergo quod est alius et alius habitus specialis prudentiae circa aliam et aliam materiam virtutum moralium. Utrum autem isti habitus prudentiae sint connexi videbitur in tertio articulo, quia eadem est difficultas sicut de virtutibus” H 134vb. La question de l’unité de la sagacité débouche sur des considérations hautement intéressantes sur la nature de l’unité en question dont tout lien avec d’autres textes existants comme la *Métaphysique* d’Aristote ne saurait être une coïncidence, cf. les remarques incidentes ci-dessous.

15. La position du maître dominicain allemand évolue au cours du temps. Dans son *Commentaire aux Sentences*, di. 35, a. 1 (ed. Borgnet, Paris 1894, XXVIII, 665-667b), il ne soutient pas la thèse stoïcienne de la connexion (cf. LOTTIN, *PM*, III, 230-231). En revanche, il admet les vertus connexes dans son *Commentaire à l’Ethique*, à l’état parfait: “virtutes possunt considerari dupliciter: aut secundum perfectum esse ipsarum, et sic omnes

Henri de Gand¹⁶, par exemple, les vertus sont liées entre elles par la sagacité. Il appert toutefois que l'intérêt spécifique de ce texte réside dans l'approche du problème. Pour le dire d'une formule, il ne s'agit pas d'analyser la connexion *des vertus*, mais la *connexion* des vertus. L'effort de pensée ne porte pas tant sur les vertus en tant qu'elles sont reliées entre elles que sur le type de relation que peuvent entretenir ces vertus. Schématiquement, la question posée revient à savoir si une vertu peut exister sans une autre (indépendance existentielle) et si une vertu peut atteindre la perfection sans une autre (indépendance perfectuelle)¹⁷. Cette grille de lecture domine le débat médiéval. En effet, on peut soutenir l'indépendance existentielle et nier l'indépendance perfectuelle, comme Bonaventure¹⁸; on peut nier les deux, à

simul habentur, quia virtus moralis non perfecte habetur, nisi etiam prudentia perfecta sit..." (*Super Ethica*, VI, l. 18, II, p. 511, ll. 9-13, ed. W. Kübel, Münster 1987; voir aussi I, l. 8, I, pp. 42-43, ll. 46-44). Voir aussi *Ethica*, ed. Borgnet, VII, pp. 460b-462b.

16. HENRI DE GAND, *Quodlib.* V, q. 17, Paris 1518, ff. 282-287. Cf. LOTTIN, *PM*, IV, pp. 569-574.

17. Cf. M. McCORD ADAMS, "Scotus and Ockham on the Connection of the Virtues" dans: *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, eds. L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, Leiden 1996, pp. 500-501. D'autres variantes sont possibles. Pour Scot (comme pour Olivi d'ailleurs), l'effort de pensée affronte la question de la *nécessité* de la relation des vertus entre elle. C'est seulement sous cette modalité logique que peut être compris l'insistance scotienne sur le *free will*, cf. S. Dumont "The Necessary Connection of Moral Virtue to Prudence According to John Duns Scotus - Revisited" dans: *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, 55 (1988), p.190 et p.205. La position du théologien écossais ne résulte pas de la possible contradiction entre la volonté et l'intellect (agir d'une certaine manière même si je sais que c'est mauvais), mais de la possibilité que détient la volonté de ne pas choisir (cf. S. Dumont, *Ibid.*). En ce qui concerne Ockham, McCord Adams identifie cinq "variétés" de relation, pp. 510-511. Si elle ne propose pas de distinctions conceptuelles, B. Kent, épousant les textes qu'elle commente, qu'elle annote, plus précisément, s'intéresse tout ensemble au prédicat d'existence et au prédicat de perfection. Ainsi, son analyse est-elle philosophiquement biaisée, mais historiquement très suggestive.

18. Outre, la di. 36, q. 3 du *Commentaire des Sentences (Opera omnia* Quaracchi 1887, III, pp. 797-799), ce mot que l'on voudrait ici séraphiser: "unde virtutes sunt connexae. Ad has pervenerunt philosophi perfecti". (*Collationes in Hexaameron*, coll. 3, § 13, l. 16, ed. F. Delorme, Quaracchi 1934, Bibl. Franciscana Scholastica Medii Aevi, VIII).

Par ailleurs, "what the Franciscans consistently deny is the connection between all the virtues. None will accept the notion that whoever lacks one moral virtue cannot have any moral virtue", B. Kent, *Aristotle and the Franciscans*, diss. cit., p. 583. La discussion de la *connexio virtutum* repose avant que la lecture de l'*Ethique nicomaquéenne* n'en change l'horizon (de sens), sur l'adage stoïcien : *una <virtus> sine alia non potest esse*. A partir d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, la *prudentia* joue le rôle de liant des vertus. La perfection reste toutefois à l'insu; comme un résidu impensé du stoïcisme. Le christianisme

travers le prisme de la *prudentia*, comme Thomas d'Aquin¹⁹; on peut encore raffiner cette approche sommaire en distinguant de degrés de la vertu, comme Henri de Gand²⁰.

4.1 Francesco d'Appignano conçoit deux types de relations des vertus entre elles:

connexio virtutum potest intelligi dupliciter: vel formaliter et essentialiter quantum ad earum quidditates, vel causaliter quantum ad intentionem finis. (Il. 30-33)

A son tour, la liaison formelle se dédouble:

Item connexio formalis duplex: vel sic quod una non possit esse sine alia, vel quia una non possit stare cum opposito alterius. (Il. 33-34)

Comme l'explique la suite du texte, les vertus peuvent entretenir des relations causalement (Rca), c'est-à-dire selon leur finalité; je suis vertueux parce que je veux implicitement tout bien accordé à la droite raison ("nisi implicite velit omne bonum rectae rationi consonum") ou parce que je veux implicitement éviter tout vice ("nisi etiam implicite velit vitare omne vitium"). Le marqueur universel indique assez la portée de l'assertion. Ces deux conditions inverses agissent comme de véritables déterminants de l'action vertueuse. Il n'existe pas d'actions vertueuses qui ne remplissent au moins l'une de ces deux intentions.

4.3 Mais les vertus entretiennent aussi des liens formellement étroits (Rf). Leur rapport formel n'est toutefois pas un rapport d'existence²¹ (Rfe): une vertu peut exister sans une autre, mais un rapport logique: une vertu ne peut demeurer avec le contraire d'une vertu (Rfl).

– 5. Plutôt que de distinguer de manière tranchée les plans de discours²²,

dans sa version éthique - oxymorale, évidemment - se concevrait comme un stoïcisme pour le peuple.

19. Cf. III *Sent.* di. 36, q. 1 a. 1 (ed. M.-F. Moos, Paris 1948), *Summa theologiae*, I-II, q. 65, a. 1.

20. Comme le résume O. LOTTIN: "la vertu débute, *inchoatio*; elle progresse, *profectus*; elle est parfaite, *perfectio*; elle est suréminente, *excessus*, et confine ainsi à l'héroïsme", *PM*, IV, p. 572 (*Quodlib.*, V, q. 17, f. 190v).

21. Cf. McCORD ADAMS, *loc. cit.*

22. De manière assez classique, première interrogation sur les vertus philosophiques, politiques, etc. puis seconde interrogation sur les vertus théologiques, théologiques, etc. *Exemplum docet*: Duns Scot soustrait sa question en quatre articles: le lien des vertus; leur lien avec la sagacité; le lien des vertus morales et théologiques; le lien des vertus théologiques, cf. *Lectura*, III, di. 36, ed. Vaticana, 2004, XXI, p. 314 (cf. ed. Vivès XV, 598b). Nota la formulation des articles est significativement différente, puisque la *Lectura* précise que

François d'Appignano rapproche, par la technique rhétorique de l'analogie, le plan théologique du plan philosophique²³. Ce sont en effet les dix commandements qui organisent l'argumentation à quatre niveaux.

5.1 Tout d'abord, la question est placée dans son entier sous le patronage de la citation biblique (Iac. 2, 10) qui en constitue l'ouverture.

5.2 Ensuite, les commandements servent d'illustration exemplaire à la distinction de diverses relations vertueuses, formelles et causales, que proposent le texte. Ainsi, un commandement peut-il être accompli sans que l'autre ne soit respecté, tel l'*exemplum* de l'orphelin qui ne peut honorer son père et sa mère, dont le manquement au divin commandement constitue une sorte de manque par défaut (Rfl) [ll. 37-42]²⁴. Mais on ne saurait respecter les commandements en en transgressant ne serait-ce qu'un seul (Rfe). De la sorte, "et isto secundo modo secundo, praecepta decalogi sunt formaliter connexa, quia nullus potest observare unum praeceptum et aliud transgredi" (ll. 33-37). Les commandements sont par ailleurs liés *quantum ad intentionem finis* (Rca), car ils ont été décrétés par un même législateur (ll. 42-44)²⁵.

5.3 L'argument décisif de la *solutio* fait fond sur le procédé analogique, d'une manière si explicite que toute glose en devient superflue²⁶:

Ratio patet a simili, quia, sicut praecepta sunt connexa ex intentione finis ratione unius legislatoris, similiter virtutes erunt connexae

la question est traité en vertu du caractère nécessaire de la relation (existe-t-il une relation *nécessaire* entre les vertus ?, etc.).

23. Sur l'analogie comme procédure argumentative *free style*, voir J. BOUVERESSE. *Prodiges et vertiges de l'analogie: De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris 1999.

24. Sur l'exemple comme ressource rhétorique autorisante et fonction persuasive et non argumentative, cf. ARISTOTE, *Rhét.*, II, 20, 1393a23-1394a18; QUINTILIEN, *Institutio oratoria*, V, 11.1-31 [P. BOURDIEU, "Décrire et prescrire: les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique" dans: *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, pp. 189-190 pour la description d'un langage autorisant]. Voir surtout le livre magistral, véritable cathèrèse du sujet, P. VON MOOS, *Geschichte als Topik: das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die "historiae" im "Policraticus" Johannis von Salisbury*, Hildesheim/ Zürich/ etc. 19962, (ISBN 3487090872). J. LE GOFF, C. BRÉMOND, J.-C. SCHMITT, *L' "exemplum"*, Turnhout 1982 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 40) a pour lui un fort intérêt historiographique.

25. Cf. P. J. OLIVI, *Quaestiones de virtutibus*, q. 6, ed. E. Stadter, Grottaferrata/ Quaracchi 1981, p. 286, ll. 7-25.

26. Si "l'annotateur est le serviteur" du texte, le citeur en est parfois la petite main, voire le chevalier servant, cf. A. COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris 1979.

quantum ad hoc quod una non stat cum opposito alterius, tantum tamen non sunt connexae formaliter primo modo. (Il. 49-53)

5.4 Enfin, “vertige de l’analogie” oblige, la réfutation principal argument contre la thèse de la *connexio virtutum* utilise l’exemple de l’adultère. Contre Duns Scot, le franciscain d’Appignano affirme qu’une vertu parfaite _ici la tempérance_ ne saurait être égarée par un acte vicieux²⁷. Or, suivre l’analogie à la lettre suppose que l’on puisse commettre un adultère et respecter les autres commandements. —

6. François d’Appignano accepte donc deux genres de lien des vertus entre elles: elles sont liées par leur finalité (vouloir le bien accordé à la droite raison) ou par l’impossibilité logique qu’entrevoit le franciscain d’être Casanova et Winkelried²⁸. La première relation peut être qualifiée de positive, la seconde par défaut. Si la première dit bien la cause du lien des vertus, la seconde ne l’exprime qu’en creux, virtuellement, et trace les conditions de possibilité de la relation vertueuse. Comme le montre la seconde réfutation de l’argument de l’acquisition de la vertu (comme les vertus s’acquièrent et s’entretiennent, je ne peux matériellement m’exercer en toute vertu, elles ne sont donc pas liées comme je peux devenir courageux sans pouvoir devenir tempérant, faute d’exercice, Il. 16-24), les deux conditions d’effectuation de la relation vertueuse sont à leur tour liées:

Dico tamen aliter quod habens temperantiam virtuose quod non stat cum opposito alterius, si ipsam habeat, propter bonum rationis et virtutis prius sustineret mortem, etsi formaliter non haberet virtutem fortitudinis, quam dimitteret temperantiam. (Il. 70-74)

De manière plus fine, l’assertion initiale indique un conditionnement différencié. Il y a d’une part un réquisit et d’autre part une cause forte. Le réquisit tient à l’impossibilité logique (Rfl), la cause se trouve dans la composante fortement rationaliste (*propter bonum rationis et virtutis*). A ce stade, une interrogation pointe sur la nature de la vertu: la relation formelle d’impossibilité logique affecte-t-elle la nature de la vertu? Le nœud du problème concerne le lien entre les deux traits formels de la *connexio*: si X peut exister sans Y (Rfe), comment expliquer que X soit incompatible avec non-Y (Rfl)? En effet, que Y et non-Y soient incompatibles, c’est évident par le principe de non-contradiction. Or, partant, cela ne revient-il pas à

27. DUNS SCOT, éd. Vivès, XV, 621b; *Lectura*, ed. cit, 322-323, Il. 197-210.

28. “Tout exemple cloche” (MONTAIGNE, *Essais*, III, 13 De l’expérience, éd. Tournon, Paris 1998, p. 433). En effet, l’attitude de Casanova ne demande-t-elle pas un certain courage, comme en témoigne *par exemple* son expérience carcérale?

soutenir que $X _ Y$, puisque X est incompatible avec non- Y ? Il n’y aurait dès lors pas de courage sans justice, pas de tempérance sans courage, en totale contradiction avec le principe Rfe. Mais produire cet énoncé revient à méconnaître les distinctions de sens établies ci-dessus. Le principe formel (Rfl) constitue une sorte de détermination virtuelle, alors que le principe causal (Rca) effectue la relation²⁹. Le *doctor rubeus* ne confond pas plus les plans du discours qu’ils ne les séparent.

On peut ainsi synthétiser l’argument en termes de dépendance et d’exclusion :

- La possession d’une vertu ne suffit pas à en posséder une autre;
- La possession d’un seul vice suffit à ne pouvoir posséder aucune vertu;
- Donc: la condition de possibilité pour posséder une vertu (ou plusieurs) est de ne posséder aucun vice.

Dans une théorie de l’action morale, ce raisonnement laisse toutefois place à une zone où l’agissement serait neutre du point de vue moral. Selon ce qui vient d’être énoncé, je ne peux être juste et couard (ssi la couardise est le contradictoire de la *fortitudo*), mais je peux très bien être ni juste ni

29. D. Scot recourt à une argumentation similaire à propos de l’épineuse question de l’unité de la sagacité: “qualiter autem omnes prudentiae sint unus habitus, et omnes habitus geometriae pertinent ad unam scientiam universalem, dictum est *q. 1, Super 6. Metaphysicae*, quia ibi debet intelligi unitas non formalis, sed virtualis”, ed. Vivès, XV, 675a. Même argument dans la *Lectura in librum tertium Sententiarum* (ed. Vaticana), XXI, 2004, di. 36, a. 2, ll. 638-642, 653-659 (voir LOTTIN IV, 655-659 qui donne un texte, p. 659, fortement variant, même s’il est basé, en partie, sur le même manuscrit, Oxford Merton 62, que le texte édité par la commission scotiste; on peut supposer que Dom Lottin suit plus Barcelona, Ripoll. 53 - qui ne contient pas la *Lectura* selon l’*editio vaticana* - que le manuscrit oxonien). Le texte de la *Lectura* suit de près celui des *Quaestiones super libros Metaphysicorum* ARISTOTELIS, VI, q. 1, nn. 13-16, 17-30 (*Opera philosophica* IV ed.. G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood 1997; voir par ailleurs G. PINI, “Duns Scotus’s Metaphysics: The Critical Edition of his *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*” dans: *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, 65, 2, (1998) pp. 353-368. Il faut noter que le texte de Wadding suit le ms. Assisi, Bibl. com. 137, par ailleurs choisi comme *Leithandschrift* pour l’édition *vaticana* de l’*Ordinatio*. Par ailleurs, dans le texte Wadding-Assisi, la citation aristotélienne qui guide le raisonnement (“prudentiae uni existenti omnes inerunt”) exerce une forte ressemblance avec celle du texte de F. D’APPIGNANO (“prudentia inexistente, omnes inerunt”). Or, cette citation est absente de la *Lectura*. Ainsi veut-on accroire que si le franciscain d’Appignano suit Duns Scot, il a plutôt en tête l’*Ordinatio*. On en saura certainement plus à la parution de l’édition de cette question par la commission scotiste.

couard, car ne pas être courageux ne signifie pas nécessairement être couard, comme l'absence de relation amoureuse ne signifie pas forcément le divorce. (On peut toutefois se demander à partir de quel moment, l'absence de tempérance ou de *fortitudo* n'est qu'un vice caché).

7. Contrairement à ce qu'affirme une certaine historiographie, un franciscain a explicitement soutenu la *connexio virtutum*³⁰. Mais en plus, à l'image de Thomas d'Aquin, le substrat de son argumentation tient au rôle de la *recta ratio* et plus précisément dans le contexte de la question, à celui de la *prudentia*. L'élément opératoire de la *connexio virtutum* est un surprenant penchant intellectualiste du franciscain d'Appignano, conforme au fameux *motto*: “bonum rectae rationi consonum” (l. 48)³¹.

Cette insistance résonne aussi dans la définition aristotélicienne de la vertu que rappelle le texte: “habitus electivus conformis rectae rationi generatae ex actibus” (ll. 8-9). Développé dans le réseau sémantique de la question-réponse analysée, l'accent est davantage porté sur la conformité avec la *recta ratio* que sur la génération de l'habitus par les actes. Cet afférement au *bonum rationis* permet de congédier les *rationes ad oppositum* qui tirent parti du second élément de la définition de la vertu: “generativa ex actibus” et qui soutiennent que, comme c'est l'*exercitium* qui donne la vertu, si je ne suis pas en mesure de m'y exercer, je ne peux l'acquérir; or, on ne peut exercer en toutes choses, ni matériellement, ni psychologiquement.

Si, selon certains, l'étonnement signale le commencement de la philosophie, il diminue parfois à mesure que croît la connaissance et laisse alors place à de la stupeur. Pierre Auriol adopte en effet la même attitude intellectuelle. Déjà sur la question des vertus infuses, un bon connaisseur du dossier, le parrain de toutes les recherches contemporaines, dom Lottin, déclarait sans ambages: “quant à Pierre Auriol, il accepte résolument la thèse thomiste”³².

30. Cf. par exemple, “what the Franciscans consistently deny is the connection between all the virtues. None will accept the notion that whoever lacks one moral virtue cannot have any moral virtue”, KENT, *supra*. n. 18. Une appréciation plus fine prendrait en compte les différents types ou concepts de *connexio virtutum*. A ce moment, le tableau (la belle nature morte, métaphore exacte d'une certaine pratique de l'histoire de la philosophie) se brouille, les lignes de fuite s'estompent et la perspective change. En effet, même Olivi, par exemple, admet un certain lien entre les vertus, nécessaire au salut, cf. P. J. OLIVI, *ed. cit.*, p. 279, ll. 18-26.

31. “Propter bonum rationis” revient à trois occurrences (l. 72, 78, 84) et fournit l'argument décisif (l. 84) pour la fermeté de la vertu.

32. LOTTIN, *PM*, IV, p. 802.

Le *doctor facudus* utilise une argumentation similaire au *doctor succintus*. En effet, selon l'édition de son *Commentaire des Sentences* (Rome 1605) et afin de rétorquer au doute de la pragmatique vertueuse (*sed tunc oritur dubium quod aliquis potest exercitari in una materia, puta temperantiae, et non exercitabitur in alia, modo virtus acquiritur per actus frequentatos*, 532bA), le prédécesseur de François d'Appignano soutient que

virtuosus semper eligit facere quod est secundum rectam rationem, ita quod ista electio universalis cadit in omni electione virtuosi (...) et ideo in voluntate accipitur intellectus respectu cuiuscumque materiae, licet illa materia non occurat in particulari III. *Sent.* di. 36, 532bB).

Ensuite, concernant l'épineux rapport de l'acte à la vertu, le *doctor abundans* affirme que dans la volonté, la vertu peut être générée sans les actes, de telle sorte qu'on ait l'acte ou cette matière particulière en vertu de l'acte universel (*in virtute universalis actus*) qui s'étend à tout ce qui convient, et en vertu duquel l'on est habitué à faire et à choisir tout ce qui sied à chaque matière³³.

8. Par ailleurs, les deux maîtres franciscains conçoivent l'unité de la *prudentia*, de la même manière, comme une "*unitas integritatis*" (l. 58)³⁴. A l'a. 2, consacré au rapport entre la sagacité et les vertus, après avoir déterminé que il y a autant de sagacités — quelle que soit son acception (*consiliativa, praeceptiva ou iudicativa*) — que de vertus, celles-ci se distinguant comme autant d'espèces, le franciscain d'Appignano souligne que:

prudentia nominat unum habitum integratum ex pluribus partialibus specie differentibus (H 135ra).

9. Un dernier fait interpelle. En automne 1319 vraisemblablement³⁵, Ockham définit la vraie vertu comme celle qui obéit à ce que lui dicte la *recta ratio* (a. 2, d. 3, ll. 132-136). Plus loin, à l'article 3, au moment de donner ses conclusions sur la *connexio virtutum*, il admet qu'une vertu par-

33. Ex parte voluntatis bene generatur virtus sine hoc quod habeat actum sive materiam hanc particularem, et hoc in virtute universalis actus, qui se extendit ad omne illud quod decet, in virtute cuius habitus ad faciendum et eligendum omne quod decet in quacunque materia, 523bDE.

34. Cf. P. AURIOL, di. 33, q. 2, a. 5, 526a.

35. "Introductio", p. 22* dans: *Guillelmi de Ockham Quaestiones variae*, ed. cit. W. COURTENAY, "The Academic and Intellectual Worlds of Ockham" dans: *The Cambridge Companion to Ockham*, P. V. Spade (éd.), p. 23.

faite, c'est-à-dire ordonnée à la *recta ratio* ou à l'amour de Dieu, puisse *de facto* se lier causalement à une autre vertu. La preuve en est que "celui qui veut seulement ce que lui dicte la *recta ratio* veut tout ce que lui dicte cette dernière"; le 'tout ce que' fait voir une conception linguiste de l'universel aurélien³⁶. Donc si la *recta ratio* dicte à une vertu X un choix à propos de quelque chose qui touche une autre vertu, aussitôt la vertu X peut incliner la volonté à agir selon l'autre vertu³⁷.

Au même moment, trois franciscains confient à la *recta ratio* les clefs de la problématique de la *connexio virtutum*. Ils mettent ainsi une sagacité générique, *recta ratio* formel de l'action, au cœur de leurs considérations et résolvent ainsi leur rapport à l'héritage olivoscotiste, en les doublant; en les marginalisant, ils nous altèrent, comme dans la nouvelle de Jorge Luis Borges³⁸.

36. Cf. supra: "electio universalis cadit in omni electione virtuosi", "in virtute universalis actus".

37. Secunda conclusio est ista, quod una virtus perfecta sufficienter cum voluntate et recta ratione sive prudentia inclinat ad primum actum alterius virtutis qui est generativus illius virtutis; et intelligo per virtutem perfectam virtutem in tertio et quarto gradu, de quibus supra dictum est. Quia si aliquis vult aliquid solum quia dictatum est a recta ratione quantum ad tertium gradum, vel quia solum dictatum est a recta ratione et propter honorem divinum, tunc vult omne dictatum a recta ratione; et ita dictante recta ratione quod actus virtuosus sit eliciendus circa materiam alterius virtutis, statim ista virtus, licet sit alterius speciei in uno gradu vel in alio, inclinat voluntatem sufficienter ad eliciendum actum primum alterius virtutis, *ed. cit.* pp. 347-348, ll.154-165. Sur l'influence primordiale de la *recta ratio* dans le discours éthique ockhamien, cf. S. MÜLLER, *Handeln in einer kontingenten Welt*, Tübingen 2000.

38. *El otro* subodore aussi une réflexion suavement venimeuse à propos d'une histoire de la philosophie écrite sous l'empire des Syrtes.

<Utrum virtutes sunt connexae>

Quantum ad tertium articulum, dico quod Philosophus ibidem movet istam questionem contra Socratem qui ponebat

sic virtutes inconnexas quod poterant separari. Respondet Philosophus quod virtus moralis potest accipi dupliciter: vel 5

pro aptitudine naturali qua aliquis est inclinatus ad principia

et media unius virtutis et non alterius, et sic non sunt connexae; alio modo potest accipi pro habitu electivo conformi rectae rationi generatae ex actibus, et sic sunt connexae, quia “una prudentia inexistente omnes inerunt”.

Et

10

sic possunt considerari dupliciter: vel quantum ad esse imperfectum et sic non sunt connexae; vel quantum ad esse

perfectum et sic sunt connexae, quia alias habens virtutem temperantiae et non habens virtutem fortitudinis, imminente

15,2 Philosophus ibidem] *inv.* C **4** inconnexas] connexas CY **6** quia] quia Y | aliquis] *om.* H **7** alterius] sicut *lec. dub. add.* C **9** rectae rationi]

inv. CWY **10** prudentia] *om.* W **11** vel...esse] *iter. sed del.* H

12 vel...13 connexae] *mg.* C *om.* (*hom.*) Y | vel...13 quia] *om.* W **17** in1]

sup. lin. C **19** quare etc] *om.* W

15,2 Philosophus] *Ethica Nicomachea* VI 13 1144b18-21 (*Ethica nicomachea*, translatio Roberti Grossesteste Lincolniensis sive ‘Liber Ethicorum’, ed. R.-A. Gauthier, *Aristoteles Latinus*, XXVI 1-3, fasc. 4)

5 Philosophus] *Eth. Nic.* II, 6 1106b 37 **10** una...inerunt] *Eth. Nic.* VI, 13 1145a 1-2

2

quod, licet homo non possit exerceri circa materias omnium

20

virtutum exterius, tamen potest circa omnes exerceri interius

in mente, contra: non videtur possibile quod voluntas possit

simul habere actum electionis circa materiam omnium virtutum.

Item, habitus quorum aptitudines non sunt connexae, nec ipsi

25

sunt connexi; sed aptitudines virtutum moralium non sunt connexae, patet sexto *Ethicorum* per Philosophum.

<Opinio Francisci Rubei de Pignano>

Ideo dico quod connexio virtutum potest intelligi dupliciter: 30

vel formaliter et essentialiter quantum ad earum quidditates,

vel causaliter quantum ad intentionem finis. Item connexio

20 possit] sic *add.* W **21** tamen potest] *inv.* W | potest] simul *add.* CY

circa...exerceri] exerceri circa omnes Y **22** mente] et *add.* C

25 quorum] habitudines *add. sed exp.* Y | nec ipsi] non ipsi habitus W

26 non...**27** connexae] sunt huiusmodi W **27** *Ethicorum*] physicorum C

per Philosophum] *om.* W **30** connexio] omnium *add.* Y **31** formaliter]

habetur *add.* Y **33** formalis] est *add.* Y **34** quia] quod WY | Et isto] *om.*

C | isto...**35** modo] illo modo secundo W **38** formaliter] *om.* Y

3

sibi occurit, | sicut si quis numquam habuisset notitiam patris Y 161vb 40

vel matris, numquam opere compleret praeceptum de honore parentum. Sunt etiam praecepta connexa causaliter ex

intentione finis et impletione legis, et ratio est quia idem est

legislator omnium mandatorum.

Ad propositum, dico quod virtutes morales sunt connexae 45

causaliter ex intentione finis, quia impossibile est habere habitum temperantiae virtuosum nisi implicite velit omne bonum rectae rationi consonum, nisi etiam implicite velit vitare omne vitium. Ratio patet a simili, quia, sicut praecepta

sunt connexa ex intentione finis ratione unius legislatoris, 50

similiter virtutes erunt connexae quantum ad hoc quod una non stat cum opposito alterius, tamen non sunt connexae

43 intentione finis] *inv.* W **44** legislator] *om.* W **45** morales...46

causaliter] *iter. sed del.* H | connexae] formaliter *add. sed exp.* Y

46 habere...48 rectae] *om.* W **47** virtuosum] virtuose Y **48** rectae

rationali] *inv.* C **51** connexae] formaliter *add. sed del.* H **52** cum] sub Y

alterius] tantum *add.* W **56** rationes in] *om.* W | cum...dicitur] contra

primo Y **57** omnes inerunt] etc. W **58** unitate integritatis] *inv.* W

59 tunc] *spat. vac.* Y

4

metu mortis, dicunt quidam quod non est de ratione unius virtutis quod firmet hominem circa materiam alterius virtutis,

sed solum circa materiam propriam, vel quod reddat ipsum

impeccabilem circa materiam alterius virtutis, immo etiam nunc circa materiam propriam, nisi faciliter. Unde virtuosus 65

una virtute, sicut temperatus, non dimittit metu mortis eam faciliter et prompte, sed difficiliter et cum revisu; immo etiam perfecte temperatus posset ex libertate sua committere

unum adulterium et ex illo uno actu non amitteret habitum temperantiae, ut est virtus moralis. | Dico tamen aliter quod W 113vb 70

habens temperantiam virtuose quod non stat cum opposito alterius, si ipsam habeat, propter bonum rationis et virtutis prius sustineret mortem, etsi formaliter non haberet virtutem

fortitudinis, quam dimitteret temperantiam. Probatio quia,

62 circa materiam] non ipsi habitus W **63** propriam...quod] sunt

huiusmodi W **64** circa materiam] *om.* W **69** adulterium] quod W

amitteret] admitteret HCY | habitum...70 est] secundo modo C et illo

modo secundo W **70** moralis] unde boetius super praedicationem de

qualitate dicit non qui semper iuste iudicat iustus est nec qui semel

adulterium facit adulter est sed cum illa voluntas cogitatioque perseverat

add. W **73** etsi] etiam C **76** non] *om.* C **79** virtuosus] *om.*

C

5
virtutes, minoribus bonis, cuiusmodi sunt bona corporis,
80
secundum Augustinum.
Unde habere virtutem est duplex: vel propter complacenciam
et inclinationem naturalem, et talis proprie non est virtuosus;
vel propter bonum rationis et virtutis, et talis est virtuosus
et
prius sustineret mortem, etiam sine virtute fortitudinis,
quam
85
dimitteret temperantiam, sicut patet a simili de fide. Quia
quis potest fidem habere, vel propter complacentiam et
iudicium intellectus, vel propter auctoritatem dicentis,
primo
modo non esset virtuosus theologice, secundo modo etiam
sine virtute fortitudinis sustineret mortem prius quam
fidem 90
negaret, sicut sanctae virgines, quae isto modo fortitudinem
ex actibus acquisitam non habebant, que tamen propter

83 et1] formaliter *add. sed del.* H | et...39 praeceptum]
om. (hom.) W
observando] servando W | rectae rationi] *inv.* C | etiam]
om. C | connexae]
formaliter *add. sed del.* H | omnes inerunt] etc W | contra]
om. W
fortitudinem...61 mortis] etc. W | unius virtutis] *inv.* H |
materiam
propriam] *inv.* W | reddat] reddeat W | posset...sua] ex
libertate sua posset
(*sup. lin.*) H | uno] *om.* H | temperancie] *om.* W | habeat]
habitus *corr.* W
sustineret] sufficeret W | dimitteret] dimittat H | vitam]