

# Notes pour l'histoire de la réception de Pierre de Jean Olivi

*Tiziana Suarez-Nani (Fribourg)*

L'histoire de la réception d'Olivi reste à écrire. Les censures et les interdictions qui l'ont frappé ne semblent pas avoir réussi à effacer sa mémoire, du moins pendant les premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle. Le but de cette étude est de donner une contribution, nécessairement partielle et provisoire, à la reconstitution de cette histoire : il s'agira en particulier de vérifier dans quelle mesure certaines doctrines d'Olivi ont été prises en considération par François de la Marche (ou d'Ascoli), actif à Paris dans les années 1320, représentant de la première école scotiste<sup>1</sup> et partisan, comme son confrère provençal, d'un idéal de pauvreté pour lequel il n'a pas hésité à combattre.<sup>2</sup>

## I. Proximités et références

Nous avons choisi quelques thèmes significatifs qui qualifient le profil théorique des deux auteurs, afin de mettre en évidence et d'évaluer leurs proximités et leurs divergences. Les mises en parallèle proposées seront de natures différentes : proximité doctrinale ou terminologique, renvois précis ou critique vont permettre de constater la présence toujours

- 
- 1 Cf. Bérubé, Camille, La première école scotiste, dans : Preuves et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV<sup>e</sup> siècle, éd. Zénon Kaluza, Paul Vignaux (Études de philosophie médiévale. Hors série), Paris 1984, pp. 9–24.
  - 2 François fera partie du petit groupe de franciscains qui vont fuir Avignon la nuit du 27–28 mai 1328 pour se rendre à Munich auprès de Louis de Bavière : cf. Vian, Paolo, Francesco della Marca, dans : Dizionario biografico degli Italiani (vol. 49), Roma 1997, pp. 793–797.

vivante de la pensée d'Olivi au cours des années 20 du XIV<sup>e</sup> siècle.

### I.1 L'anthropologie

Une des questions majeures qui ont animé le débat anthropologique à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle est celle de l'unité ou de la pluralité des formes substantielles en l'homme. Dans le sillage d'Aristote, Thomas d'Aquin optait pour la thèse moniste (ou « uniciste ») – une seule forme substantielle en l'homme qui confère à la matière tout son être –, alors que, dans le sillage d'Augustin, plusieurs penseurs, notamment franciscains, adoptaient la thèse pluraliste – en l'homme il y a plusieurs formes substantielles qui rendent compte des différentes fonctions et opérations du composé humain. L'enjeu de la question était de première importance : sur le plan anthropologique, il s'agissait de rendre compte de l'unité de l'être humain, mais aussi de la différence de nature de ses composantes ; sur le plan théologique, il fallait rendre compte du changement eucharistique et de l'identité du corps du Christ pendant le *triduum* pascal. Le débat autour de cette problématique a occupé le devant de la scène entre 1277 (18 mars) – date de la condamnation de la thèse de l'unité de la forme par Robert Kilwardby à Oxford<sup>3</sup> – et 1311 – date du Concile de Vienne, qui adoptait la thèse moniste et réprouvait « toute position qui affirme que la substance de l'âme rationnelle ou intellectuelle n'est pas véritablement et par soi la forme du corps humain »<sup>4</sup>. Étroitement mêlé aux disputes qui ont pris corps dans la littérature des « Correctoires », ce débat a eu, parmi les protagonistes les plus en vue, Robert Kilwardby, Jean Peckham, Gilles de Rome et Henri de Gand.<sup>5</sup>

3 Cf. Boureau, Alain, *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle. Le cas de Jean Peckham* (Histoire 94), Paris 1999, p. 75.

4 Cf. Denzinger, Heinrich, *Enchiridion symbolorum*, Würzburg 1865, rééd. Freiburg/Br. 1976, p. 284, n. 902 ; Denzinger, Heinrich, *Decrees of the Ecumenical Councils*, éd. Norman P. Tanner, London/New York 1990, pp. 360–361. La décrétale du Concile de Vienne fut approuvée par Jean XXII le 25 octobre 1317.

5 Les antécédents du Concile de Vienne ont été reconstitués par Schneider, Theodor, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel *anima forma corporis* im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Neue Folge 8), Münster 1972. Le dossier a été complété par Boureau (note 3).

Comme l'on sait, le Concile de Vienne frappait précisément la doctrine de Pierre de Jean Olivi, formulée dans les questions 50 et 51 de ses «Quaestiones» sur le II<sup>e</sup> livre des «Sentences», rédigées entre la fin des années 1270 et le début des années 1280. Si sa position s'inscrit dans l'orientation pluraliste, Olivi la présente néanmoins comme une *via media* entre la doctrine de l'unité d'une part et celle de la pluralité des formes de l'autre.<sup>6</sup> Reprochant à la première de sacrifier la complexité de structure et de fonctions du composé humain et à la seconde d'en compromettre l'unité (en réifiant des distinctions de raison<sup>7</sup>), Olivi pose en l'homme plusieurs formes substantielles, dont l'agencement cherche à éviter les pièges des deux opinions extrêmes. Dans le corps il y a trois formes corporelles correspondant à ses déterminations essentielles – la forme de corporéité, du mélange et d'organisation<sup>8</sup> – et trois formes spirituelles correspondant aux trois fonctions de la vie végétative, sensitive et intellectuelle; les premières s'enracinent dans la matière corporelle et les secondes dans la matière spirituelle de l'âme. L'articulation de l'âme au corps se fait au niveau de la forme sensitive, qui est enracinée dans la matière spirituelle de l'âme et s'unit à la matière corporelle en tant que forme<sup>9</sup>. Cette articulation vise à assurer à la fois

6 Cf. Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 50, éd. Bernhard Jansen (Bibliotheca Franciscana Scholastica V), Quaracchi 1924, p. 34 : *Et ideo videtur mihi media via esse incedendum.*

7 Cf. *ibid.*, pp. 33–34 : *Aliorum fuit opinio quod ratio cuiuslibet generis et differentiarum omnium sequentium sunt realiter differentes, non tantum ratione. [...] Opinio autem haec, sicut credo, veritatem habere non potest. [...] Quod etiam omnis ratio quae realiter est in aliquo differat realiter, ita quod habeat essentiam realiter distinctam ab omni alia ratione quae in eodem existit realiter impossibile est probari, quin in ratione sit peccatum accidentis procedendo a distinctione quae est secundum rationes ad distinctionem realem.*

8 Cf. *ibid.*, p. 31 ; à d'autres endroits il semble admettre également une quatrième forme corporelle : la *forma complexionis*, cf. Bettoni, Efrem, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi* (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Nuova serie 73), Milano 1959, pp. 342–343.

9 Cf. *ibid.*, pp. 121–122 : *quod sensitiva non sit radicata in substantia seu in spiritali materia partis intellectivae [...] non solum est falsum, sed etiam in fide periculosum. Si enim pars intellectiva non potest esse per se forma corporis [...] et non est dare viam quomodo possit uniri corpori substantialiter et cum eo constituere unum ens, nisi habeat intra se aliquam naturam formalem per quam informet corpus, et aliam non sit dare nisi sensitivam et vegetativam.*

l'unité du composé et la transcendance de la partie intellectuelle de l'âme par rapport au corps : pour Olivi, en effet, l'âme intellectuelle se rapporte au corps comme une « poire greffée sur un pommier »<sup>10</sup> ; elle n'est donc pas la forme du corps, mais elle est bel et bien la forme de l'être humain grâce à la matière spirituelle dans laquelle s'enracinent la partie intellectuelle et la partie sensitive de l'âme.<sup>11</sup>

Jusque-là Olivi ne semble pas se démarquer véritablement de la position pluraliste, mais il va le faire lorsqu'il s'agit de préciser le rapport entre les différentes formes substantielles. Refusant la thèse d'une subordination essentielle entre les formes – ce qui impliquerait qu'une forme soit informée par une autre forme<sup>12</sup> –, il propose une alternative à travers la doctrine de la subordination dispositive : les formes du composé humain sont en réalité des parties formelles qui disposent la matière à recevoir la forme substantielle totale et unique de l'individu.<sup>13</sup>

10 Cf. Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 56, p. 302 : *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 [...]*.

11 Cf. *ibid.*, q. 51, p. 136 : *recitavi, scilicet quod pars animae intellectiva non sit forma corporis, quamvis sit forma hominis quantum ad formale quod in se essentialiter habet [...] si autem homo habet diversas materias, sufficit quod intellectiva sit forma alterius earum ad hoc quod sit forma hominis, et ad hoc quod sit forma hominis principalis sufficit quod sit forma materiae principalis eius* (p. 133) et les considérations de Bettoni (note 8), p. 367.

12 Cf. *ibid.*, q. 51, p. 110 et p. 142 ainsi que Bettoni (note 8), p. 307, n. 138. La thèse qu'une forme ne peut pas être informée par une autre forme est également formulée dans la q. 16 du même commentaire : cf. Pierre de Jean Olivi. La matière, textes introduits, traduits et annotés par Tiziana Suarez-Nani, Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy, Andrea Robiglio (*Translatio. Philosophies médiévales*), Paris 2009, pp. 148–149 : « De plus, si la forme est informée, soit son actualité est informée, soit elle ne l'est pas. Si elle l'est, alors l'actualité de la forme, en tant qu'actualité, est informée et informable ; par conséquent, en tant qu'actualité, elle est potentielle ou une potentialité. Si elle ne l'est pas, ce qui l'informe n'est pas reçu dans l'actualité de la forme qu'il informe ; et puisque son actualité est son entité tout entière, rien de son entité tout entière n'est informé ».

13 Cf. *ibid.*, q. 50, pp. 35–36 : *quaelibet illarum rationum formalium [...]*

Cette solution comporte cependant une implication lourde de conséquences : l'âme intellectuelle cesse d'être par soi la forme du corps humain.

C'est cette conception qui sera condamnée par le Concile de Vienne<sup>14</sup>, après avoir déjà été censurée à l'intérieur de l'ordre franciscain en 1283.<sup>15</sup> Or, de l'avis de plusieurs historiens<sup>16</sup>, ces procédures auraient compromis la diffusion et la réception des doctrines oliviennes.

Avec François d'Ascoli nous allons pouvoir prolonger cette petite histoire au-delà de 1311. Dans ses «Questions sur le II<sup>e</sup> livre des Sentences», qui datent de 1319/20, il reprend à nouveaux frais la question des formes substantielles en l'homme<sup>17</sup> en distinguant deux problèmes :

*quando est cum aliis non est forma, sed pars formae, et ideo tunc earum non est dare esse per se, sed totalis formae. [...] Formae enim totius est dare esse per se et non alicuius partis eius, licet hoc ipsius sit dare per suas partes ; unde per quamlibet partium suarum formalium dat unum gradum actualitatis essendi, et tunc sicut ex omnibus partibus consurgit una forma completa, ita ex omnibus gradibus essendi consurgit unum esse completum. Pars ergo formalis non dat esse nec etiam per se gradum essendi, sed forma per ipsam. [...] forma prima non perficitur ab ultima nisi quodam modo indirecte [...] Unde forma ultima est solum perfectio materiae proprie, soli enim sibi unitur ut materiae et ut perfectibili, formae vero primae non unitur nisi sicut parti formali, pp. 39-40 ; ibid., p. 40 : Ex prima ergo forma et ultima [...] pro tanto dicuntur una forma et unus actus, quia ordinato modo concurrunt ad unam materiam perficiendam ; actualitas enim ultimae formae talis est quod non posset ipsam materia capere, nisi per primam formam esset capacitas materiae dilatata, sublimata et coaptata ad ultimam recipiendam et Schneider (note 5), pp. 229-230.*

<sup>14</sup> Voir *supra*, note 4. Dans le cadre de cette procédure Gilles de Rome a rédigé une liste d'articles extraits des œuvres d'Olivi : *Impugnatio doctrinae Petri Ioannis Olivi* an. 1311-12, éd. Leo Amoròs, dans : *Archivum franciscanum historicum* 27 (1934), pp. 399-451 (la doctrine de la forme figure à l'article 15, p. 435).

<sup>15</sup> Cf. Petrus Iohannis Olivi, *Epistola ad fratrem R.*, éd. Sylvain Piron, Cynthia Kilmer, Elsa Marmursztejn, dans : *Archivum franciscanum historicum* 91 (1998), pp. 33-64. Dans le cadre de cette procédure, Olivi explique à des amis que sa théorie ne visait qu'à sauvegarder l'immortalité et la liberté de l'âme intellectuelle : cf. *ibid.*, pp. 50-51.

<sup>16</sup> Cf. Bettoni (note 8), p. 317 ; De Wulf, Maurice, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, Paris 1936, p. 240 ; Gilson, Étienne, *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1947, p. 455.

<sup>17</sup> Francisci de Marchia *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*

celui des formes en l'homme et celui du rapport de ces formes à la matière. Ne faisant aucun cas de la doctrine pluraliste de bon nombre de ses confrères, François discute et critique la thèse de l'unité de la forme substantielle sans le moindre égard pour le décret du Concile de Vienne<sup>18</sup> et opte pour la conception d'une double forme – conception dite « dimorphiste » –, selon laquelle « dans chaque être animé il y a une forme substantielle essentiellement distincte de son âme, à savoir une forme antérieure qui exerce la fonction de sujet par rapport à son âme ». Dans l'homme il y a donc deux formes : une forme de corporéité responsable des déterminations et de la configuration du corps, et l'âme intellectuelle qui détermine la spécificité de l'être humain.<sup>19</sup>

Cette solution n'est pas nouvelle. Avant François, elle a été soutenue par au moins trois auteurs : Henri de Gand<sup>20</sup>, Guillaume de Ware<sup>21</sup> et Jean Duns Scot<sup>22</sup>, qui posent les mêmes deux formes en l'homme, mais

---

(dorénavant : *Quaestiones in II Sent.*), vol. III, q. 38 : «Utrum in homine sit aliqua forma praeter animam intellectivam», éd. Tiziana Suarez-Nani, William Duba, Girard J. Etzkorn (*Ancient and Medieval Philosophy*), Leuven University Press (parution prévue pour 2011).

18 En revanche Pierre Auriol, qui est un interlocuteur constant de François, se réfère explicitement au décret du Concile et l'adopte comme directive : cf. *Scriptum in II Sent.*, d. 15, q. 1, a. 2, Romae 1605, p. 223b.

19 Cf. Francisci de Marchia *Quaestiones in II Sent.* (éd. citée note 17), q. 38, § 25 : *Unde concedo quod in quocumque animato quacumque anima est alia forma substantialis ab ipsa anima. In quocumque enim est anima per modum formae, in eo est aliqua substantialis forma prior per modum subiecti respectu animae ab ipsa essentialiter distincta* ; *ibid.*, § 32 : *Tunc ergo dico quod in homine est aliqua forma substantialis praeter animam intellectivam, puta forma corporeitatis.*

20 Cf. *Quodlibet IV* (daté de 1279), q. 13 (Lovanii 1518, f. 112vB–113rD) ; mais aussi *Quodlibet IX* (qui date de 1286), q. 8 et *Quodlibet X* (daté également de 1286), q. 5 : pour une reconstruction de la position d'Henri nous renvoyons à Mazzarella, Pasquale, *Controversie medievali* (I Principi 13), Napoli 1978, pp. 161–177, ainsi que Fioravanti, Gianfranco, *Forma ed essere in Enrico di Gand : preoccupazioni teologiche ed elaborazione filosofica*, dans : *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa V*, 3 (1975), pp. 985–1031.

21 Cf. Gál, Gedeon, *Guilelmi de Ware doctrina philosophica per summa capita exposita*, dans : *Franciscan Studies* 14 (1954), p. 279.

22 Cf. *In IV librum Sententiarum*, d. XI, q. 3, Quaracchi 1918, pp. 350–443. La position dimorphiste semble avoir déjà été ébauchée par Jean Peckham, *Quodlibet Romanum*, éd. F. Delorme, Roma 1938, p. 64 : cf. Mazzarella,

conçoivent différemment leur rapport à la matière.<sup>23</sup> La solution dimorphiste de François doit être rattachée à celle de Duns Scot : leur proximité saute aux yeux lorsqu'on rappelle que selon le Docteur Subtil « dans chaque être animé il est nécessaire de poser une forme par laquelle le corps est un corps, et cette forme est autre que celle par laquelle il est un corps animé »<sup>24</sup>.

Proche de Duns Scot sur ce point<sup>25</sup>, François s'en éloigne cependant lorsqu'il s'agit de clarifier le rapport des deux formes à la matière. À ce propos il fait référence à certains qui, en vertu de l'impossibilité qu'une forme soit informée par une autre forme<sup>26</sup>, soutiennent que « les différentes formes substantielles, quel que soit l'être dans lequel elles se trouvent, se rapportent les unes aux autres selon un ordre de disposition et non selon un rapport de perfectibilité ». La précision de ce renvoi ne laisse subsister aucun doute quant à l'interlocuteur visé<sup>27</sup> : Olivi – comme on l'a vu – insistait sur le fait qu'il n'y a pas un rapport de perfectibilité entre les parties formelles, mais un rapport instrumental ou de disposition, afin de permettre l'information de l'être humain par la forme totale qu'est l'âme intellectuelle.<sup>28</sup> L'explication qui suit renforce

---

Pasquale, La dottrina dell'anima e della conoscenza in Matteo d'Acquasparta (Collana di studi filosofici 17), Padova 1969, rééd. 1983, p. 54.

23 C'est sur ce point que Duns Scot critique Henri de Gand : cf. Suarez-Nani, Tiziana, Une anthropologie dans l'horizon scotiste : François de Marchia, à paraître dans : *Miscellanea Mediaevalia* 2009.

24 Cf. Jean Duns Scot, In IV librum Sententiarum, d. XI, q. 3, n. 54, éd. Vivès, Paris 1894, p. 436 : *universaliter in quolibet animato, necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum*.

25 Pour l'accord et la divergence entre François et Duns Scot sur cette question, cf. Suarez-Nani (note 23).

26 Cf. Francisci de Marchia Quaestiones in II Sent., (éd. citée note 17), q. 38, § 48 : *Quantum ad secundum principale, sunt aliqui dicentes quod istae plures formae substantiales, in quocumque ponantur, habent inter se ordinem per modum dispositionis, non per modum subiecti perfectibilis; licet enim posterior praesupponat priorem sicut propriam dispositionem ad se ipsam, non tamen praesupponit sicut proprium subiectum perfectibile, nec sicut partem subiecti perfectibilis per ipsam. Formae enim non est forma, quod tamen esset, si prima informaretur et perficeretur per secundam*.

27 Si François a bien connu la position d'Olivi, il n'y a en revanche aucune certitude quant au fait qu'il ait eu accès au texte d'Olivi, que ce soit directement ou à travers une médiation.

28 Cf. *supra*, note 13, ainsi que, dans la même q. 50, p. 38 : *illa quae ultimo*

l'identification avec Olivi : « ceux-là mêmes – écrit-il – disent que les formes substantielles informent immédiatement la matière, et séparément, bien que selon un certain ordre ; en effet, l'une informe avant l'autre, mais n'est pas informée par elle. En faveur de cette opinion on invoque le fait que ce qui peut être informé par une forme substantielle est en puissance ; or toute forme substantielle est en acte, et non pas en puissance »<sup>29</sup>.

La solution d'Olivi est jugée incapable d'assurer l'unité de l'individu. Pour cette raison, refusant que la forme ultime informe la matière, François affirme qu'elle se rapporte uniquement au composé de matière première et de forme de corporéité, de sorte que cette dernière n'est pas une simple disposition, mais le sujet de l'âme intellectuelle.<sup>30</sup> En réalité, entre la forme de corporéité et la forme ultime il y a à la fois un rapport de disposition et de perfectibilité : la forme du corps dispose la matière première à recevoir l'âme intellectuelle, si bien que le corps ainsi disposé

---

*advenit dicitur proprie forma rei, et aliae praecedentes habent se ad ipsam sicut partes ad totum et sicut ad suam radicem [...]. Sic similiter anima debet dici proprie forma hominis, aliae vero quasi partes eius et instrumenta ; ibid., p. 40 : Ex prima ergo forma et ultima non fit unum proprie sicut ex perfectibili et perfectione ; sed pro tanto dicuntur una forma et unus actus, quia ordinato modo concurrunt ad unam materiam perficiendam.*

29 Cf. Francisci de Marchia Quaestiones in II Sent. (éd. citée note 17), q. 38, § 49 : *Dicunt ergo isti quod omnes formae substantiales, quomodocumque ponantur in aliquo, immediate informant materiam, et praecise, licet ordine quodam ; prius enim informat una quam alia, ut illa quae disponit ad aliam, nec tamen illa prius informans per aliam informatur. Pro ista opinione arguitur : quod est informabile per formam substantialem est in potentia simpliciter ; sed quaecumque forma substantialis est in actu simpliciter, non autem in potentia ; ergo etc.* Olivi formule cette théorie ainsi : *tertia evasio non minus est irrationalis quam praedictae nec minus contra philosophiam Aristotelis eorum. Si enim forma potest informari ab alia et maxime primo ac per se, tunc forma talis habebit in se vere rationem informis et possibilis et materiae ; et tunc necessario erit composita ex actu et potentia et ex forma et materia* (q. 51, p. 110).

30 Cf. ibid., § 50 : *Sed tamen dico aliter, videlicet quod ultima forma, ubicumque plures formae ponuntur, non perficit seu informat immediate materiam primam, sed compositum ex ipsa et forma priori substantiali, ita quod proprium et immediatum perfectibile per ultimam formam non est materia prima, sed huiusmodi compositum ex forma substantiali et materia prima ; et ita forma praecedens non tantum respicit sequentem ut dispositio, sed etiam ut ratio subiecti eius.*



est son sujet immédiat, perfectionné par elle.<sup>31</sup> Notre auteur inverse ainsi les rapports posés par Olivi : il les remplace par un rapport médiatisé entre la forme ultime et la matière et par un rapport immédiat entre la forme ultime et la forme de corporéité. Par sa fonction de sujet, la forme de corporéité garantit l'unité de l'être humain au moyen d'une articulation étroite de ses composantes, sur le mode du sujet perfectible et de sa perfection.<sup>32</sup>

Dans cette critique d'Olivi est présent implicitement un autre élément : il est formulé dans la question 13 de ce même commentaire du II<sup>e</sup> livre des « Sentences »<sup>33</sup>, dans laquelle notre auteur réfute la thèse de la composition hylémorphique de l'âme. La négation de cette thèse ne

31 Cf. Francisci de Marchia Quaestiones in II Sent. (éd. citée note 17), q. 38, § 54 : *Et ideo dico quod istae formae habent duplicem ordinem, videlicet dispositionis et etiam termini perfecti et perfectionis. Prima enim ordinatur ad ultimam et sicut dispositio ad terminum, et etiam sicut perfectibile sive sicut ratio subiecti perfectibilis ad suam perfectionem. Unde forma corporis disponit materiam primam ad animam, et etiam cum hoc est ratio primi et immediati subiecti eius, perfectibilis per ipsam. [...] Unde magis etiam ipsa anima perficit seu informat substantialem formam corporis quam materiam primam.*

32 Cf. *ibid.*, §§ 52–53 : *Confirmatur, quia ille modus est convenientior secundum quem magis compositum est per se unum et magis salvatur unitas per se eius. Sed ponendo compositionem ex materia prima et forma praecedenti informari et perfici per formam sequentem, magis salvatur unitas per se compositi quam ponendo formam illam sequentem sive ultimam informare immediate materiam primam sicut praecedens informat : tunc enim istae formae substantiales non sunt unum nisi tantum ratione subiecti tertii, puta materiae quam omnes informant ; ergo etc. Praeterea, forma corporis est de ratione hominis ; sed si ipsa esset praecise dispositio ad formam ultimam hominis, puta ad animam intellectivam, non ratione subiecti informabilis per ipsam, tunc sequeretur quod non esset de ratione eius ; ergo etc.*

33 Cf. Francisci de Marchia Quaestiones in II Sent., vol. II. (éd. citée note 17), qq. 13–27, notamment q. 13 : « Utrum angelus vel anima sit compositus ex materia et forma » : *Quantum ad tertium, dico primo quantum ad animam intellectivam quod anima intellectiva non est composita ex forma et materia aliqua spiritali, ut ponunt quidam [vide, inter alios, P. J. Olivi], immo est forma simplex in genere formarum. Hoc probo primo sic [...] : suivent six arguments en faveur de cette thèse. Celle-ci est réitérée à propos des substances spirituelles : cf. *ibid.*, § 29 : Hoc idem dico de angelo, videlicet quod non est compositus ex forma et materia.*

permet plus d'assurer l'unité des parties de l'âme humaine par leur enracinement dans une même matière spirituelle : c'est ce qui amène François à articuler la forme de corporéité à l'âme intellectuelle sur le mode du sujet et de ce qui le perfectionne.

Envisagé dans l'optique de cette étude, ce premier rapport textuel permet de constater que François a précisé sa position grâce à la confrontation avec Olivi : celui-ci reste par conséquent un interlocuteur qualifié en matière d'anthropologie malgré la censure de sa doctrine par le Concile de Vienne.

## I.2 L'intellect, la volonté et leurs opérations

Sans quitter le domaine anthropologique, nous allons examiner quelques aspects des noétiques des deux franciscains et considérer d'abord leurs conceptions de l'intellect, de la volonté et de leurs opérations.

L'attribution d'un rôle actif aux facultés humaines est un trait commun à bon nombre de penseurs franciscains qui se réclament d'Augustin. Cette idée acquiert toutefois une importance majeure chez Olivi, qui la formule avec une emphase toute particulière et en fait un point cardinal de sa conception de l'être humain. L'intellect et la volonté ne sont pas des accidents de l'âme ; en tant que puissances éminemment actives, elles sont les principes exclusifs de leurs propres actes. L'intellect, en effet, ne subit aucune causalité de la part de ses objets et ses actes de connaissance résultent de l'exercice de son intentionnalité.<sup>34</sup> Quant à la volonté, il est de sa nature même d'être le principe suffisant de ses actes et, plus encore, elle est la racine de la liberté.<sup>35</sup> Or « rien n'est plus noble

34 Cf. Petrus Iohannis Olivi, Quaestiones in II Sententiarum, qq. 72–74. Voici quelques passages : *potentia cognitiva non potest in actionem cognitivam exire nisi prius intendat actualiter in obiectum* (q. 72, p. 9) ; *actus cognitivus efficiuntur a potentia* (q. 74, p. 113) ; *Ex hoc est quod simplex essentia actus cognitivus habet in se duas nobiles rationes. Quarum prima est quasi fundamentalis ad secundam et secunda est quasi differentialis determinatio primae. Ex hoc enim quod actio cognitiva exit a spirituali luce principii cognitivus habet quod sit quaedam lux et quasi quidam radius analogice similis suo principio a quo fluit. Ex hoc vero quod est talis obiecti seu in tali obiecto terminatus et fixus habet quod sit eius expressiva visio seu cognitio et simillima imago. [...] hae duae rationes [...] fiunt a vi cognitiva sicut ab agente, et iterum ambae fiunt ab obiecto sicut a terminante* (q. 72, p. 36).

35 Cf. *ibid.*, q. 54, p. 249 : *Libertatem etiam ponere sine voluntate est omnino impossibile* ; q. 57, pp. 327–328 : *Respectu etiam actuum [voluntas] est valde*

que la liberté »<sup>36</sup>, raison pour laquelle celle-ci qualifie par dessus tout l'être humain et en constitue sa vraie noblesse. De là la célèbre déclaration, au ton provocateur, selon laquelle un être humain privé de volonté ne serait qu'une bête intellectuelle.<sup>37</sup> Olivi se montre ainsi partisan d'un volontarisme radical, plus marqué que celui d'un Matthieu d'Aquasparta, d'un Roger Marston, d'un Gonsalve d'Espagne ou d'un Henri de Gand.<sup>38</sup>

Chez François d'Ascoli il n'y a pas de traces de l'emphase olivienne et de sa surenchère de qualificatifs<sup>39</sup>, mais le propos reste le même : la volonté est capable d'une autodétermination totale, elle est une

---

*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. [...]. Ergo oportet voluntatem, prout est potentia sui ipsius motiva, esse liberam ; q. 58, pp. 410–411 : Primum igitur in quo catholici a quibusdam paganis et Saracenis dissentiunt, quod scilicet actus liberi sint totaliter producti a voluntate seu quod liberum arbitrium vel voluntas, in quantum est libera, sit totaliter potentia activa, est necessario tenendum tam secundum fidem catholicam quam secundum rationem rectam.*

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, q. 54, p. 249.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, q. 57, p. 338 : *Patet igitur quod hic error [sc. negatio libertatis voluntatis] omne bonum humanum et etiam divinum exterminat [...]. 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.* Sur la conception olivienne de la volonté et de la liberté signalons, entre autres : Simoncioli, Feliciano, *Il problema della libertà umana* in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro di Trabibus, Milano 1956 ; Boulois, Olivier, *Vouloir, vœu et noblesse de la volonté selon Olivi*, dans : *Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 16 (1996), pp. 57–64 ; Putallaz, François-Xavier, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII<sup>e</sup> siècle* (Vestigia 15), Fribourg/Paris 1995, pp. 139–162.

<sup>38</sup> Cf. Prezioso, Antonio Faustino, *L'evoluzione del volontarismo da Duns Scoto a Guglielmo di Alnwick* (Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia teoretica di Napoli II), Napoli 1964, p. 21.

<sup>39</sup> Un exemple parmi d'autres suffira : dans la question 72 (p. 35), s'agissant de clarifier le rôle de l'objet dans la connaissance, Olivi écrit : *sciendum quod obiectum, in quantum est talis terminus, habet rationem termini fixivi et illapsivi, et praesentativi et sigillativi seu configurativi et repraesentativi seu cognitivi.*

perfection dépourvue de toute imperfection<sup>40</sup>, elle est la cause suffisante de ses actes.<sup>41</sup> Sa liberté lui permet d'aller à l'encontre du jugement de la raison<sup>42</sup> et fait de l'être humain un sujet naturellement capable de dominer son agir. Il apparaît ainsi que François défend un volontarisme tout aussi radical, qui le démarque de celui de plusieurs de ses confrères contemporains, dont les positions restent prudentes et modérées.<sup>43</sup>

Bien que sur ce point il n'y ait pas de référence manifeste à Olivi, leur proximité doctrinale est significative : elle l'est d'autant plus que François formule la thèse de la causalité totale de la volonté sur ses actes en parfaite connaissance des différentes positions en jeu, en ayant pris en considération plusieurs opinions (Godefroid de Fontaines, Jean de Murrovalle et Thomas d'Aquin), et après avoir critiqué la théorie scotiste des causes partielles<sup>44</sup>. Le franciscain italien opte donc délibérément pour

40 Cf. Francisci de Marchia Quaestiones in I Sententiarum, d. 1, q. 3 : *libertas dicit perfectionem sine omni imperfectione* : nous citons d'après le texte produit par Alliney, Guido, La libertà dell'atto beatifico nel pensiero di Francesco d'Appignano, dans : Atti del III° convegno internazionale su Francesco d'Appignano, éd. Domenico Priori, Appignano del Tronto 2006, pp. 9–34, voir p. 27.

41 Cf. Quaestiones in II Sent. (éd. citée note 17), q. 42, § 26 : *Dico quod voluntas movet se directe, non tantum per accidens movendo potentias inferiores, ut dicit prima opinio, nec per aliquid ab obiecto impressum, ut dicunt alii, sed per se ratione propriae activitatis* ; q. 43, § 23 : *Intellectus est totalis causa cuiuslibet sui actus et voluntas sui et sensus similiter sui, non distinguendo causam totalem contra causalitatem primae causae, sed solum contra causalitatem obiecti* ; cf. Suarez-Nani, Tiziana, Causalità e attività del soggetto : Francesco d'Appignano, dans : Atti del IV° convegno internazionale su Francesco d'Appignano, éd. Domenico Priori, Appignano del Tronto 2008, pp. 223–250.

42 Cf. *ibid.*, (éd. citée note 17), q. 46 : *Dico ergo ad quaestionem quod intellectus non movet voluntatem effective imprimendo vel causando aliquid in ea, nec per se nec per accidens, eo modo quo movet eam, videlicet imprimendo sibi obiectum ; ipsum enim obiectum nihil in voluntate imprimit sive causat* et la question 44, étudiée par Robiglio, Andrea, Francis of Marchia and the Act of the Will, dans : Vivarium XLIV, n. 1 (2006), p. 170.

43 Cf. Alliney, Guido, La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307–1316), dans : Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale XVI (2005), pp. 339–391, qui étudie les positions d'Alexandre d'Alexandrie, de Hugues de Novocastro, de Jacques d'Ascoli, de Jean de Bassoles, de Guillaume d'Alnwick et de Pierre Auriol.

44 Cf. Jean Duns Scot, *Lectura in II Sententiarum*, d. 25, q. unica, éd. Vaticana,

un volontarisme plus radical que celui de Duns Scot<sup>45</sup> : or cette option lui fait opérer un retour à Olivi, ou du moins le conduit à un rapprochement avec sa conception, dont il intègre un élément majeur.

### I.3 La causalité de la connaissance

L'examen de leurs conceptions des actes de connaissance permet de constater un procédé analogue. Au tournant des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles la question de la causalité qui intervient dans les actes cognitifs a intéressé de nombreux penseurs, qui ont cherché des alternatives au modèle épistémologique aristotélicien. Prenant part à ce débat, François a voulu à son tour lui donner une contribution propre : comme dans la discussion d'autres questions, il commence par envisager la solution de Duns Scot, qui voyait dans la connaissance le résultat de « deux causes partielles essentiellement ordonnées », à savoir la faculté intellectuelle et la présence de l'objet.<sup>46</sup> François critique cette solution modérée au profit de la thèse de la causalité totale de l'intellect : l'objet ne peut en effet exercer sur lui aucune causalité efficiente.<sup>47</sup> Fidèle à l'idée du caractère éminemment actif des facultés humaines, François d'Ascoli n'attribuera à l'objet que la fonction de terme visé par l'acte de connaissance : « l'objet n'engendre pas dans l'intellect la connaissance de soi en tant que cause

---

Roma 1943, pp. 254–255 ; Francisci de Marchia Quaestiones in II Sent. (éd. citée note 17), q. 43, § 4 : *Est opinio quod voluntas vel intellectus vel sensus – quia eadem difficultas est de una sicut de alia – non est totalis causa actus sui, sed partialis, ita quod obiectum et potentia sunt duae causae partiales effectivae, licet potentia sit causa principalior illius actus.*

45 Pour la doctrine de Scot, cf. Prezioso (note 38), p. 49.

46 Cf. Jean Duns Scot, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 3, q. 2, éd. Vaticana, Roma 1950, pp. 289–295 : *Obiectum intelligibile – praesens in se vel in specie intelligibili – et pars intellectiva [...] sunt causae essentialiter ordinatae [...] istae duae causae partiales approximatae, absque informatione alterius ab altera, per solam approximationem debitam causant unum effectum communem.* Notre auteur s'y réfère comme indiqué *supra*, note 44. Pour le rapport de F. de la Marche à Duns Scot sur ce point cf. Suarez-Nani, Tiziana, *Un modello alternativo di conoscenza ? Francesco de Marchia e la spazializzazione del rapporto conoscitivo*, dans : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006), pp. 345–366.

47 Cf. Francisci de Marchia Quaestiones in II Sent. (éd. citée note 17), q. 43, § 23, cf. *supra*, note 41. La causalité de l'intellect est argumentée au moyen de trois thèses : cf. Suarez-Nani (note 41), pp. 223–250.

efficiente, mais seulement en tant que terme »<sup>48</sup>.

Cette thèse ne peut pas ne pas rappeler la position d'Olivé, qui concevait la connaissance comme le résultat de l'intentionnalité – appelée *actualis aspectus* – du sujet qui se dirige vers son objet : ce dernier n'est pas la cause efficiente, mais la *causa terminativa* de la connaissance.<sup>49</sup>

La proximité des deux conceptions est donc indéniable : certes, d'autres auteurs ont nié la causalité efficiente de l'objet<sup>50</sup>, mais la position de François paraît plus radicale et sa réduction de l'objet à la fonction de terme de l'acte cognitif – ainsi que le choix de l'adverbe *terminative*<sup>51</sup> – autorise l'hypothèse qu'il ait tenu compte de la conception olivienne et s'en soit inspiré. Si tel est le cas, ici aussi François aura dépassé Duns Scot en faisant retour à Olivé.

48 Cf. *ibid.*, § 63 : *Nunc autem patet inspicienti quod ex istis praemissis non sequitur quod obiectum cognitum congeneret in intellectu effective notitiam sui, sed tantum terminative.*

49 Cf. Petrus Iohannis Olivé, *Quaestiones in II Sent.*, q. 72, éd. Bernhard Jansen, vol. II, p. 10 : *obiectum [...] solum terminat aspectum virtutis cognitivae et suae actualis cognitionis [...] formalis terminatio praedicti aspectus non est aliqua essentia realiter differens ab ipso aspectu et saltem non est influxa vel educta ab obiecto. [...] Quod autem obiectum non habeat proprie rationem efficientis probatur [...]* ; *ibid.*, pp. 36–37 : *Potest autem causa obiectiva proprie poni in genere causae finalis aut, si proprio nomine vis eam vocare, vocetur causa terminativa [...] causa terminativa habet vere rationem causae, quamvis non sit proprie causa efficiens actionis terminatae in ipsa* ; q. 74, p. 113 : *dico quod actus cognitivi efficiuntur a potentia, non tamen per solam nudam essentiam eius, immo in omnibus exigitur actualis aspectus super obiectum actualiter terminatus. De quo satis in praemissis quaestionibus est tractatum. Et ideo, quando res exterior per se non obicitur aspectui, oportet quod loco rei obiciatur aspectui aliqua species memorialis, quae non est principium actus cognitivi nisi solum per modum obiecti terminativi et repraesentativi, prout infra tangetur.* Pour une définition de l'*aspectus* voir la question 59, pp. 543–544.

50 Par exemple Henri de Gand ou Durand de Saint-Pourçain : cf. Bonino, Serge-Thomas, *Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Pourçain*, dans : *Revue thomiste* 97 (1997), pp. 99–128.

51 François utilise l'adverbe *terminative* aussi dans le cadre de sa doctrine de la création pour affirmer que chaque réalité créée est possible en tant que « terme » de la création divine : cf. *Quaestiones in II Sent.*, q. 2, § 60, éd. Tiziana Suarez-Nani, William Duba, Emmanuel Babey, Girard J. Etzkorn (*Ancient and Medieval Philosophy*), Leuven 2009, p. 68.

## I.4 Connaissance et spatialisation : le cas des anges

La négation de la causalité efficiente de l'objet vaut à plus forte raison pour la connaissance angélique.<sup>52</sup> Ici François élabore un modèle de rapport cognitif bien particulier : puisque l'ange ne reçoit rien de l'objet qu'il connaît, il le saisit « en dehors de lui-même », à savoir dans le lieu où il se trouve et dans lequel l'objet s'offre à la connaissance.<sup>53</sup> Cette « spatialisation » du rapport cognitif résulte de l'application conjointe de deux thèses : celle du caractère actif des facultés humaines et angéliques et celle de la connaissance comme produit de l'intentionnalité du sujet. Le franciscain opère ainsi une sorte de déplacement de la connaissance intellectuelle, en la situant dans une extériorité de type spatial dans le cas de l'ange (*in loco in quo ipse est realiter*) et dans l'extériorité/altérité des facultés inférieures à l'intellect dans le cas de l'homme. L'intellect humain connaît en effet en dirigeant son intentionnalité vers une représentation qui se trouve en dehors de lui, c'est-à-dire dans l'imagination ; de même, les sens ne perçoivent pas l'objet en recevant une espèce sensible, mais en se dirigeant vers l'espèce qui se trouve dans l'organe sensoriel.<sup>54</sup>

52 Francisci de Marchia Quaestiones in II Sent. (éd. citée note 17), q. 25, § 8 : *Quantum ad secundum dico aliter, videlicet quod nullum obiectum materiale potest causare aliquid in intellectu angeli, nec per consequens aliquam speciem intelligibilem, nec sicut causa totalis nec sicut causa partialis.*

53 Cf. ibid., § 23 : *Obiectum multiplicat speciem suam usque ad locum in quo est angelus realiter, licet non per informationem, quia nec hoc requiritur etiam in nobis ad hoc quod per ipsam aliquid cognoscatur. Et tunc angelus potest per istam speciem ab obiectum causatam non in seipso, sed in loco in quo ipse est realiter, cognoscere obiectum. Sicut enim intellectus noster, habens speciem praesentem realiter non per informationem in se nec etiam in sensu, sed tantum in organo sensus, habet obiectum sibi sufficienter praesens in ratione actu intelligibile, ita intellectus angeli, habens speciem sensibilem obiecti non in se per informationem, sed in loco ubi ipse est realiter, etc., et ideo per istam potest obiectum habitualiter cognoscere, sicut et intellectus noster.* Cf. Suarez-Nani (note 46), pp. 345–366. La localisation de l'ange est examinée à la q. 16 : cf. Suarez-Nani, Tiziana, Francesco d'Appignano e la localizzazione degli angeli, dans : Atti del III° convegno internazionale su Francesco d'Appignano, éd. Domenico Priori, Appignano del Tronto 2006, pp. 155–182.

54 Cf. ibid., § 19 : *Dico quod sensus sentit per speciem existentem formaliter non in se, sed in organo ; intellectus etiam intelligit per speciem existentem formaliter non in eo, sed in organo sensus interioris, videlicet phantasiae, usque ad quod obiectum exterius multiplicat speciem suam, vel usque ad*

Cette connaissance par voie d'extériorisation rappelle à nouveau la doctrine et le vocabulaire oliviens, qui clarifie l'intentionnalité impliquée dans l'*actualis aspectus* comme un *exitus* de la faculté cognitive qui se dirige vers l'objet.<sup>55</sup> Cette « sortie » est une projection intentionnelle qui exige une forme de localisation.<sup>56</sup> Cette condition est requise autant pour l'homme que pour l'ange : Olivi explique en effet que l'*actualis aspectus* est nécessaire aux substances spirituelles afin de connaître des objets distants et précise que cette visée intentionnelle suppose leur localisation.<sup>57</sup>

La proximité doctrinale entre François et Olivi est une fois encore manifeste et rend plausible l'hypothèse que le franciscain italien ait connu la pensée du confrère provençal.

### I.5 Le rejet des espèces intelligibles et des idées divines

Dans les textes que nous venons de parcourir émerge une autre idée commune aux deux auteurs : il s'agit de la critique des espèces intelligibles. Concevant la connaissance comme une orientation intentionnelle vers l'objet, François refuse la médiation d'espèces intelligibles autant dans la connaissance humaine que dans celle de l'ange : en effet, en vertu du statut toujours actif du sujet, il n'admet pas

---

*organum sensus interioris, per quam quidem sive in qua intellectus habet obiectum sufficienter praesens.*

55 Cf. Petrus Iohannis Olivi, Quaestiones in II Sententiarum, q. 72, pp. 36–38 : *actio cognitiva exit a spirituali luce principii cognitivi [...] 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.*

56 Cf. *ibid.*, p. 65 : *Et secundum hoc aspectus visivus dicitur esse in loco illo ad quem est directus et intentus.*

57 Cf. *ibid.*, q. 73, pp. 76 et 99 : *Restat igitur ultimo probare quod praedictos aspectus oportet ponere in spiritibus separatis. Quod quidem triplici via probatur. Primo scilicet quia nec per species innatas nec per species a rebus localiter distantibus receptas possunt videre res, prout sunt in suis locis. Ergo oportet hoc fieri per aspectus in obiectis virtualiter terminatos [...]. Sed dicitur a quibusdam quod substantia spirituum separatorum non est in loco [...], arguitur contra hoc [...].* Olivi argumente en faveur de la localisation des anges à la q. 33 : cf. Suarez-Nani, Tiziana, Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique, dans : Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 70 (2003), pp. 233–316.



que l'intellect soit informé par une représentation de l'objet.<sup>58</sup> L'activité cognitive consiste davantage à exercer un acte qu'à produire une espèce intelligible. Celle-ci est d'ailleurs inutile pour la connaissance de l'universel, étant donné qu'il n'existe aucun objet universel susceptible de produire une représentation de lui-même.<sup>59</sup>

58 Cf. Francisci de Marchia Quaestiones in II Sent. (éd. citée note 17), q. 25, § 17 : *Unde dico quod ad intelligendum nulla species intelligibilis est necessario ponenda nec potest poni in intellectu* ; q. 43, § 54 : *Et hoc modo intelligo intellectum agentem et etiam sensum esse ponendum, videlicet ut iudicat eliciendo effective actum. [...] idem intellectus secundum se indistinctus, ut iudicat eliciendo effective actum, non ut causat speciem aliquam, quia nullam causat, dicitur intellectus agens*, ainsi que *supra*, notes 53 et 54.

59 Cf. Quaestiones in II Sent. (éd. citée note 17), q. 43, § 28 : *Nec ut est in specie intelligibili repraesentante, ut dicunt quidam, quia aut huiusmodi species intelligibilis, si ponatur, repraesentat obiectum universale abstractum, aut repraesentat tantum obiectum universale in aliquo singulari determinato. Non primum, quia nulla species repraesentans obiectum singulare est ratio per se intelligendi obiectum universale nec representat ipsum [...]. Cum ergo huiusmodi species non sit causata ab universali obiecto, sed a singulari, per consequens non repraesentat obiectum universale, sed singulare. Sed nullum obiectum singulare potest esse causa intelligendi aliquod universale abstractum, cum nullam habeat connexionem ad ipsum, ut dictum est ; ergo etc.* Cf. Suarez-Nani (note 41). L'idée de la connaissance comme acte plutôt que comme contenu émerge à plusieurs reprises dans les textes de François. Dans la question 25, par exemple, elle est associée à la distinction entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraite : chaque connaissance intuitive d'un objet est conservée par le sujet de manière à pouvoir la reconsidérer afin de produire une connaissance abstraite du même objet : *[sicut in angelo] etiam in nobis ex notitia intuitiva, puta ex visione qua res videtur unitive in se, derelinquitur alia species ipsius rei visae, quae manet cessante visione, per quam potest postea haberi de illa re notitia abstractiva, tam intellectiva quam etiam sensitiva* ; connaissance à proprement parler est donc la connaissance en acte, plutôt qu'un contenu possédé mais non considéré de manière actuelle. Cette idée émerge également dans la question 40, où la critique de la thèse averroïste de l'unicité de l'intellect prend appui sur la singularité et l'individualité de chaque acte de connaissance indépendamment de l'universalité de son contenu : cf. Suarez-Nani, Tiziana, *Un'altra critica alla noetica averroista* : Francesco della Marca e l'unicità dell'intelletto, dans : *Atti del XII° Convegno internazionale della S.I.E.P.M., Turnhout 2011* (sous presse). La primauté de l'acte émerge également dans la question des idées divines : dans *Scriptum in I Sent.*, d. 36, François affirme

La critique des espèces intelligibles va de pair avec celle des idées divines : Dieu connaît ses objets en produisant des actes de connaissance sans passer par la médiation de représentations intelligibles. Dans cette perspective, les objets connus ne sont pas ramenés au statut d'idées, mais, à l'inverse, les idées sont reconduites aux objets, puisqu'elles ne sont que les objets en tant que connus comme termes d'un acte d'intellection.<sup>60</sup>

Cette double critique était déjà présente chez Olivi, pour qui les représentations intelligibles sont non seulement inutiles, mais constituent un obstacle à la saisie de réalités toujours et nécessairement singulières.<sup>61</sup> Cela vaut aussi pour la connaissance angélique<sup>62</sup>, qui ne résulte ni d'espèces innées ni d'espèces acquises, mais du même *actualis aspectus* requis dans la connaissance humaine. Par conséquent, l'idée, la notion ou la représentation de l'objet coïncide en réalité avec l'acte de son intellection. Cette critique est aussi accompagnée par celle des idées divines : au nom de la liberté divine, Olivi nie que Dieu crée les choses au moyen d'exemplaires ou d'idées et, à plus forte raison, que sa connaissance du créé dépende de telles idées.<sup>63</sup>

---

que l'idée en Dieu n'est rien d'autre que l'objet connu en tant que terme d'un acte de connaissance : *idea non est aliud quam obiectum cognitum, sicut creatura ut terminat actum immanentem divinae intellectionis* ; cf. Schabel, C., Francis of Marchia on divine Ideas, dans : Intellect et imagination dans la philosophie médiévale. Actes du XI<sup>e</sup> congrès international de la S.I.E.P.M. (Porto 26-31 août 2002), éd. Maria Cândida Pacheco, José Francisco Meirinhos, Turnhout 2006, pp. 1489-1599 (en particulier p. 1595, note 14).

60 Cf. Francisci de Marchia Scriptum in I Sententiarum, d. 36 et l'étude de Schabel (note 59).

61 Cf. Petrus Iohannis Olivi, Quaestiones in II Sent., q. 74, p. 114 : *in acie potentiae non formatur species ab anima per quam producat actum cognitivum* ; q. 72, p. 37 : *Sciendum quod quia actus cognitivus obiecti individualis est terminatus in ipsum, in quantum est hoc individuum et non aliud, ideo de essentia talis actus est quod sit propria similitudo huius individui, in quantum huius et quod non sit similitudo aliorum individuorum eiusdem speciei, pro quanto individualiter differunt ab isto.*

62 Cf. *ibid.*, q. 73 et *supra* note 57 ; la critique des espèces innées angéliques est développée dans la question 36 : cf. Suarez-Nani (note 57).

63 Cette doctrine est formulée dans les Quaestiones sur le I<sup>er</sup> livre des Sentences, q. 6, étudiée par Piron, Sylvain, La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi, dans : Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société, éd. Alain Boureau, Sylvain Piron (Études de philosophie médiévale 79), Paris 1999, pp. 71-89 (textes : pp. 84-85). Olivi

Une fois de plus, la proximité de la position de François à celle d'Olivi est évidente : leur convergence se noue autour des idées maîtresses qui marquent leur conception du sujet connaissant, de l'activité intellectuelle, de la liberté humaine et de la liberté divine.

### I.6 Le langage des anges

Toujours dans le domaine de la noétique et de l'angélogologie, un autre thème confirme la proximité des deux auteurs. Examinant la causalité qui intervient dans le langage des anges, François prend en considération plusieurs options et critique celle de Duns Scot, pour qui le langage angélique produit dans l'interlocuteur un acte d'intellection ou un concept déterminé.<sup>64</sup> La critique de cette position repose sur l'impossibilité qu'un sujet puisse causer une action dans un autre sujet<sup>65</sup> et résulte de la thèse de l'autonomie et de la souveraineté de chaque sujet à l'égard de ses actes, notamment des actes immanents tels l'intellection et la volition. Selon François, le langage angélique, tout comme le langage humain, produit uniquement des signes intelligibles passagers que l'interlocuteur est libre d'écouter ou d'ignorer<sup>66</sup> : l'acte linguistique est

---

fait référence à cette théorie dans la « Lettre au frère R. » : cf. Piron, Kilmer, Marmursztejn (note 15), p. 59. Pour cette problématique et son lien avec la théorie de l'illumination cf. Bérubé, Camille, Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand, dans : *Studies Honoring Ignatius Charles Brady*, éd. Romano S. Almagno, Conrad L. Harkins, St. Bonaventure (N. Y.) 1976, pp. 57-121.

- 64 Cf. Francisci de Marchia Quaestiones in II Sent., q. 26, § 17 : *Et ideo est alius modus dicendi rationabilior, quod angelus loquens primo causat in intellectu audientis conceptum sive actum intelligendi etiam proprium signatum*. Jean Duns Scot, *Lectura in II Sent.*, d. IX, qq. 1-2, éd. Vaticana, pp. 30 et 37 : *angelus potest loqui alteri angelo causando in eo cognitionem actualem immediate de illo intelligibili quod sibi notum est ; [...] sicut species in intellectu angeli est principium activum ad causandum intellectionem in eo, ita etiam potest causare in intellectu alterius*. À ce propos cf. Suarez-Nani, Tiziana, *Linguaggio, conoscenza e libertà*. Note in margine alle questioni 26 e 27 del commento di Francesco de Marchia al II° libro delle Sentenze, dans : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50 (2003), pp. 354-375.
- 65 Cf. *ibid.*, q. 26, § 22 : *Ostendo quod hoc sit impossibile, videlicet quod unus angelus causet virtute sua naturali actum intelligendi in intellectu alterius*.
- 66 Cf. Francisci de Marchia Quaestiones in II Sent., q. 26, § 33 : *Dico quod angelus loquens causat in audiente aliquid, non actum intelligendi, nec speciem nec habitum, sed quoddam obiectum intelligibile de eo quod concipit*.

ainsi confronté à la liberté du destinataire en tant que limite insurmontable.

La liberté est au cœur d'une autre problématique liée à celle-ci : il s'agit de la possibilité pour un ange de connaître les pensées de ses semblables. Encore une fois, après avoir considéré plusieurs opinions, François critique celle de Duns Scot, qui reconnaît à l'ange cette capacité.<sup>67</sup> Le franciscain italien, en revanche, n'admet pas que les actes d'intellection soient intelligibles de manière immédiate et conclut que les pensées des anges sont inaccessibles à leurs semblables.<sup>68</sup> L'intersubjectivité angélique et humaine n'est donc pas à l'enseigne de la transparence : les contenus de pensée de chaque sujet restent à jamais des secrets insondables.<sup>69</sup> Or, préserver le secret c'est préserver la liberté de se

---

*Quod quidem est signum sui conceptus sicut obiectum sensibile, quod est sonus, quod quidem causat homo vel alius alteri sensibiliter loquens. Et sicut istud obiectum sive signum est signum non permanens, sed transiens, ita et illud.*

67 Cf. *ibid.*, q. 27, § 21 : *Et ideo Doctor Subtilis concedit conclusionem. Unde dicit quod unus angelus potest naturaliter, nisi prohiberetur, videre cogitationes interiores alterius. Hoc autem probat ipse ex parte potentiae primo sic : omnis potentia habens aliquod obiectum primum et adaequatum potest in quodcumque contentum sub illo primo et adaequato obiecto. Sed obiectum primum et adaequatum intellectui creato est ens. Constat autem quod huiusmodi cogitationes, videlicet intellectio et volitio, sunt vera entia et realia, ergo et ab intellectu separato, cui sunt obiecta proportionata, intelligibilia. Cf. Jean Duns Scot, *Lectura in II Sent.*, d. IX, qq. 1-2, éd. Vaticana, p. 55 : *visio et intellectio unius angeli est cognoscibilis naturaliter ab alio, et ita cogitationes nostrae sunt naturaliter cognoscibiles ab angelis et a daemonibus, et magis naturaliter quam aliqua signa corporalia vel nutus, eo quod sunt magis spiritualia.**

68 Cf. *ibid.*, q. 27, § 35 : *Huius praemissis, primo potest declarari ex praedictis quod unus angelus non potest naturaliter videre vel scire quis cogitet alius [...]. Intellectus creatus non potest apprehendere suum actum nisi primo apprehendat obiectum eius ut terminans actum, cum non possit apprehendere ipsum nisi actu reflexo. Ergo intellectus quicumque non potens apprehendere obiectum alicuius actus ut terminans ipsum, non potest apprehendere naturaliter istum actum. Sed intellectus unius angeli non potest naturaliter intelligere obiectum alicuius actus intelligendi vel volendi alterius angeli ut terminans illum actum [...].*

69 Pour la problématique du secret en relation au langage des anges cf. Suarez-Nani, Tiziana, *Il parlare degli angeli : un segreto di Pulcinella ?* dans : *Il segreto nel Medioevo*, éd. Agostino Paravicini-Bagliani (Micrologus XVI),

montrer ou de se cacher : encore une fois, l'autodétermination et la liberté de chaque sujet s'imposent comme une prérogative inconditionnelle et une limite insurmontable.

Plusieurs éléments de cette conception étaient déjà présents chez Olivi. Dans son commentaire de la « Hiérarchie céleste » du Pseudo-Denys (qui date de 1280), Olivi avait soulevé une question sur le langage des anges, où il formulait plusieurs objections à l'encontre de la thèse que le langage angélique produit des représentations dans l'esprit de l'interlocuteur. En vertu de l'analogie avec l'expérience humaine, il insistait sur la possibilité et la capacité de chaque sujet de se rendre accessible ou inaccessible aux autres (*se reddere pervios et impervios seu penetrabiles et impenetrabiles*), c'est-à-dire de préserver son secret.<sup>70</sup> Comme la connaissance, le langage des anges requiert l'orientation intentionnelle du locuteur et exige sa volonté de s'ouvrir à l'autre. Cette orientation est appelée *protensio ad alterum* et clarifiée par des termes empruntés aux représentations spatiales : *intra*, *extra*, *aperire*, *claudere*,

---

Firenze 2006, pp. 79–100.

70 Cf. Pierre de Jean Olivi, *Quaestio de locutionibus angelorum*, éd. Sylvain Piron, dans : *Oliviana*, (mis en ligne le 31 décembre 2003. URL: <http://oliviana.revues.org/document27.html>), § 21 : *Quidam tamen huius primi modi defensores volunt quod species et habitus intellectus et affectus qui sunt in corde unius angeli generent species suas in cor alterius et tunc per illas sic genitas videt interiora illius [...]. Sed ab istis contra ipsos quatuor solent queri. Primum est an ille species et habitus qui sunt in corde alterius sint immediate praesentes quasi facialiter obiecte intellectui alterius angeli, quia si sunt, tunc semper debent gignere species suas in ipsum et non aliquando sic, aliquando non. Cum etiam sint de se visibiles seu intelligibiles, ex quo erunt facialiter obiecte aspectui alterius angeli, semper quando voluerit poterit eas videre, nec poterunt sibi abscondi ; § 29 : Dicendum quod substantia angeli simplex est per privacionem corporalis quantitatis et compositionis, sed non per privacionem intellectualis magnitudinis, et ideo secundum aliquid sui potest esse presens alteri et secundum aliquid non presens. Et consimiliter secundum aliquid sui potest ab alio videri, et secundum aliquid non videri ; § 14 : Licet autem in substantiis intellectualibus non sit corporaliter aut sensibiliter aliquid tale, nihilominus proportionaliter est aliquid huic equivalens ibi dandum. Nam altitudo libertatis et domini 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.*

*elongatio, clausura*.<sup>71</sup> Cette ouverture intentionnelle donne à l'ange la double liberté de décider de se dévoiler et de choisir le destinataire auquel il s'adresse.<sup>72</sup>

La même idée est reformulée dans la question 73 de ses «Quaestiones» sur le deuxième livre des «Sentences», dans laquelle Olivi renvoie explicitement au texte précédent – ce qui permet de situer cette question après 1280 – pour redire que les *secreta cordium* sont inaccessibles en raison de la distance virtuelle qui sépare les anges les uns des autres.<sup>73</sup>

Ici aussi la proximité des deux auteurs est manifeste et se cristallise autour du motif de la liberté du sujet angélique. La solution de François se présente une fois encore comme un dépassement de la conception de Duns Scot par un retour à la position olivienne. La constatation réitérée de ce procédé semble autoriser à y voir une sorte de stratégie, du moins en ce qui concerne les thèmes considérés ici : lorsqu'il vise à formuler des solutions plus radicales que celles de Duns Scot, François s'inspire d'Olivi, dont les positions sont d'ailleurs plus radicales que les siennes.

Cet exercice de mise en parallèle pourrait être prolongé pour d'autres thèmes. À titre d'exemple, on peut signaler la théorie de l'*impetus*, à laquelle Olivi et François ont donné une importante contribution, déjà

71 Cf. Pierre de Jean Olivi, *Quaestio de locutionibus angelorum*, éd. Sylvain Piron, §§ 14–20 ; voici un passage significatif du § 16 : *Nam quando nitimur nos eviscerare sentimus in nobis quandam spiritualem protensionem cordis nostri ad alterum, et hoc in tantum quod sentimus quod ex hoc resultant in corpore nostro tam intra in visceribus quam extra in sensibus et gestibus quaedam proportionales aperciones et protensiones. [...] Nihil igitur inconueniens si in angelis intellectualiter aliquid tale detur.*

72 Cf. *ibid.*, §§ 19–20 : *per sui virtutalem apercionem fit quod aspectus alterius angeli possit virtualiter penetrare et videre interiora alterius [...], per virtuales sui protensiones et applicationes fit quod cor unius angeli aliquando familiarius applicabitur ad unum angelum quam ad alterum.*

73 Cf. Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in II Sent.*, q. 73, éd. Bernhard Jansen, vol. II, pp. 101–102 : *absque locali distantia sunt in eis intellectuales magnitudines et profunditates per quas intima unius sunt valde distantia non solum ab intimis alterius, sed etiam ab exterioribus eius. Propter quod unus nequit cordis aliorum secreta videre in illo nolente aut non Deo revelante. [...] aspectus eius [unius angeli] non potest aspective penetrare intima cordium aliorum, quando illi intellectualiter obserant et claudunt eis penetrabilia cordium suorum. Quomodo autem hoc fiat tetigi super librum Angelicae Hierarchiae in quadam quaestione de hoc ibi facta.*

signalée par Anneliese Maier<sup>74</sup> et confirmée par les travaux les plus récents.<sup>75</sup> Par ailleurs, l'adhésion commune à l'idéal de pauvreté et leur engagement du côté des « spirituels » n'ont pas manqué de produire des vues communes quant à la conception de la propriété et de la mission de l'ordre franciscain.<sup>76</sup> Leur proximité dans ce domaine pourrait d'ailleurs trouver une confirmation dans une donnée textuelle : au bas du folio 49vb du codex de la Bibliothèque Laurenziana de Florence, qui transmet la réponse de François à la bulle *«Quia vir reprobus»* de Jean XXII – *Improbatio contra libellum domini Johannis qui incipit «Quia vir reprobus»* –, le copiste (ou un glossateur ?) a noté le nom de « *Petrus Ioannis* » – que l'éditeur complète par « Olivi »<sup>77</sup> –, suivi de la citation d'un verset de l'Évangile de Matthieu (28, 18) sur la *potestas* du Christ : ce fait – dont on ne saurait surestimer la portée – pourrait indiquer que le lien doctrinal de François à Olivi était connu dès le XIV<sup>e</sup> siècle.

Les rapprochements relevés jusqu'ici ne sauraient mettre entre parenthèses des différences, voire les divergences entre nos deux auteurs, mais, dans la perspective de l'histoire de la réception des doctrines oliviennes, ce qui compte est le fait – désormais indéniable – que la doctrine d'Olivi était bien connue dans les années 1320 et qu'elle a constitué un point de référence important dans la recherche de solutions nouvelles.

74 Cf. Meier, Anneliese, *Die Impetustheorie*, Wien/Leipzig 1940, réédité dans : *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie* (Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi 37), 3<sup>e</sup> éd. Roma 1968, pp. 143–200 ; Michalski, Konstanty, *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV<sup>e</sup> siècle*, Cracovie 1924, p. 28.

75 Cf., entre autres, Wolff, Michael, *Geschichte der Impetustheorie*, Frankfurt am Main 1978, pp. 170–198 ; Schabel, C., *Francis of Marchia *virtus derelicta* and the Context of his Development*, dans : *Vivarium* XLIV, n. 1 (2006), pp. 41–80 (avec l'édition de la question de François relative à cette théorie).

76 Cf. Lambertini, Roberto, *La povertà pensata* (Collana di studi di storia medievale 1), Modena 2000, et id., *Oltre la proprietà, alle origini del potere : Francesco d'Appignano nel pensiero ecclesiologico-politico del Trecento*, dans : *Atti del I<sup>o</sup> convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, éd. Domenico Priori, Appignano del Tronto 2002, pp. 51–66.

77 Cf. Francisci de Esculo *Improbatio contra libellum domini Johannis qui incipit Quia vir reprobus*, éd. N. Mariani (*Spicilegium Bonaventurianum* XXVIII), Grottaferrata 1993, p. 418.

## II. Quels médiateurs ?

Reste à poser la question des médiations qui ont pu transmettre la pensée d'Olivé à François. Les quatre décennies qui séparent leurs commentaires des « Sentences » (de la fin des années 1270 à 1319/20) ont été particulièrement denses pour l'histoire de la pensée médiévale. En dépit de cette complexité, il paraît possible d'identifier quelques éléments susceptibles d'appuyer le lien de l'un à l'autre.

Dans la chaîne idéale qui relie les deux franciscains, un personnage semble devoir y figurer : il s'agit de Pierre de Trabibus, le seul disciple connu d'Olivé, dont il a repris les thèses les plus personnelles, parfois non sans difficulté.<sup>78</sup> Actif au *studium* franciscain de Santa Croce à Florence dans les années 1295/96, Pierre de Trabibus est l'auteur d'un commentaire des « Sentences » très proche de celui qu'Olivé avait donné au même *studium* dans les années 1287/89.<sup>79</sup> L'origine italienne de celui qui – selon l'hypothèse de S. Piron – a pu être l'interlocuteur de Dante<sup>80</sup>, permet de le rattacher au couvent de « Trabe Bonantis » dans la région des Marches<sup>81</sup>, là où François a vu le jour vers 1290. En l'absence de données sur la vie de Pierre et sur celle de François au tout début des années 1300<sup>82</sup>, aucune supposition quant à une éventuelle rencontre ne

78 Il s'agit du rejet olivien de la doctrine de l'illumination : Pierre de Trabibus suit Olivé tout en précisant que cette position va à l'encontre d'Augustin ; cf. Bérubé (note 63). Sur cet auteur peu connu cf. Longpré, Ephrem, Pietro de Trabibus. Un discepolo di Pier Giovanni Olivé, dans : Studi francescani (1925), pp. 268–290 ; Jansen, Bernhard, Petrus de Trabibus. Seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivé, dans : Festgabe Clemens Baeumker zum 70. Geburtstag (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters), Münster 1923, pp. 243–254 ; Di Noto, Antonio, La théologie naturelle de Pierre de Trabibus (et la bibliographie indiquée à la p. 14), (Pubblicazioni dell'Istituto universitario di magistero di Catania. Serie filosofica. Saggi e monografie 45), Padova 1963 ; Huning, Hildebert A., The Plurality of Forms according to Petrus de Trabibus, dans : Franciscan Studies 28 (1968), pp. 137–196.

79 Cf. Piron, Sylvain, Le poète et le théologien : une rencontre dans le Studium de Santa Croce, dans : Picenum seraphicum XIX (2000), pp. 87–134.

80 Cf. *ibid.*, pp. 103–131.

81 Cf. Di Noto (note 78), pp. 12–13 et les remarques indiquées à la p. 17.

82 En ce qui concerne François, on suppose qu'il a étudié à Paris vers 1310 : cf. Russell L. Friedman, C. Schabel, Introduction, dans : Vivarium XLIV, n. 1 (2006), pp. 1–20 ; Duba, William, Francesco d'Appignano tra Parigi e



peut être formulée, mais leur appartenance au même ordre et à la même province rend plausible l'hypothèse que François ait connu les écrits de Pierre de Trabibus et que par leur médiation il ait eu accès aux doctrines d'Olivi.

Il convient ensuite de signaler Gonsalve d'Espagne, ministre général de l'ordre franciscain dès 1304, qui a bien connu les doctrines d'Olivi et qui aurait pu en parler lors de son enseignement à Paris au cours des années 1290. Parmi ses élèves il y avait Jean Duns Scot, qui a connu les écrits du franciscain provençal, même s'il ne le cite qu'une fois par mesure de prudence<sup>83</sup> : la possession des écrits d'Olivi était en effet interdite suite à la censure de 1283. Or, s'il n'est pas aisé de retrouver les traces des doctrines d'Olivi dans les écrits de Duns Scot<sup>84</sup>, leur reconnaissance était sans doute plus facile pour des contemporains, et l'on peut imaginer que François en ait décelé des éléments dans des écrits qu'il connaissait bien, puisque Duns Scot était pour lui un point de référence constant.

Dans la quinzaine d'années qui séparent le commentaire de Scot sur les «Sentences» de celui de François, d'autres auteurs franciscains ont pu servir de médiateurs dans la transmission de la pensée d'Olivi. Leur identification s'avère toutefois difficile, compte-tenu du fait que, pour la plupart, leurs écrits n'ont pas fait l'objet d'éditions critiques.<sup>85</sup> Pour les thèmes examinés ici, nous pouvons toutefois relever que Pierre Auriol – qui a commenté les «Sentences» à Paris en 1316/18 et qui intervient souvent dans le commentaire de François – ne semble pas avoir joué ce

---

Avignone, dans : *Atti del IV° convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, éd. Domenico Priori, Appignano del Tronto 2007, pp. 95–110.

83 Cf. Bettoni (note 8), pp. 510–511 : dans la *Lectura (oxoniensis)* in *I Sententiarum*, d. 26 on lit : *secunda est opinio Petri Ioannis, quam dimisi scribere propter certam causam*. Voir également Nickl, Peter, *Petrus Iohannis Olivi über die menschliche Freiheit* (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 8), Freiburg (Br.) 2006, p. 23.

84 Bettoni (note 8), pp. 513–515, a mis en évidence l'attitude critique de Scot à l'égard d'Olivi.

85 Parmi ces auteurs on peut signaler Alexandre d'Alexandrie, Nicolas de Lyre, Jacques d'Ascoli, Bertrand de la Tour, Guillaume d'Alnwick, Pierre Auriol ou Landolphe Caracciolo : pour un état de la question relativement à leurs «*Quodlibeta*» nous renvoyons à l'étude de Duba, William, *Continental Franciscan Quodlibeta after Scotus*, dans : *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, éd. C. Schabel (Brill's Companions to the Christian Tradition 7), Leiden/Boston 2007, pp. 569–649.

rôle.

Parallèlement à cette filière doctrinale, les conceptions oliviennes – ou du moins certaines d’entre elles – semblent avoir été transmises indirectement par le biais des différentes censures qui les ont frappées. La censure et l’interdiction étant souvent des moyens involontaires de promotion de leurs victimes, on peut imaginer que les remous autour d’Olivi aient aiguisé la curiosité et l’intérêt à son égard. Le déroulement des procédures engagées à son encontre est bien connu<sup>86</sup> : parmi ses censeurs figuraient des personnages en vue comme Jean de Murrovalle<sup>87</sup>, Richard de Mediavilla<sup>88</sup> ou Gilles de Rome<sup>89</sup>. De la première censure en 1283<sup>90</sup> jusqu’à la condamnation de son « Commentaire de l’Apocalypse » par Jean XXII en 1326, la figure d’Olivi accompagnera les vicissitudes parfois tragiques de son ordre, en y suscitant blâme et enthousiasme à la fois. Mais en dépit des interdictions et des condamnations qui l’ont frappé, ses écrits, notamment eschatologiques, seront lus jusqu’en 1330.<sup>91</sup> Il ne paraît donc pas plausible que François de la Marche – adhérent, comme Olivi, au courant des « Spirituels » et en première ligne dans le combat pour la pauvreté – n’ait pas connu ses œuvres.

Dans la monographie qui a fait date, E. Bettoni écrivait que pour

86 Cf. Jarraux, Louis, Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine, dans : Études franciscaines 45 (1933), pp. 129–153 et pp. 277–298 ; Burr, David, L’histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté (Vestigia 22), Fribourg/Paris 1997 (trad. franc. de François-Xavier Putallaz à partir de l’original anglais de 1976) ; Petrus Iohannis Olivi, Epistola ad fratrem R., éd. Piron, Kilmer, Marmursztejn (cité note 15) ; Boureau (note 3).

87 Cf. Longpré, Ephrem, L’œuvre scolastique du cardinal Jean de Murro O.F.M. (1312), dans : Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, pp. 467–492 ; Piron (note 79), p. 90 ; Schneider (note 5), pp. 247–257.

88 Cf. Zavalloni, Roberto, Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes (Publications de l’Institut Supérieur de philosophie de Louvain. Philosophes médiévaux II), Louvain 1951, p. 371.

89 En marge du Concile de Vienne, Gilles a rédigé une *Impugnatio doctrinae Petri Ioannis Olivi anno 1311–1312*, éd. Leo Amoròs (citée note 14). Gilles a entretenu des rapports avec Jean de Murrovalle : cf. Longpré (note 87), p. 470.

90 Olivi a fait face aux critiques de son ordre dans ses écrits apologétiques, édités par D. Laberge, Petri Ioannis Olivi tria scripta sui ipsius apologetica, dans : Archivum franciscanum historicum 28 (1935), pp. 115–155 et pp. 374–407.

91 Cf. Burr (note 86), p. 262.

trouver des penseurs qui se situent dans la trajectoire idéale d'Olivi il fallait se déplacer au XIV<sup>e</sup> siècle, et il pointait en direction de Guillaume d'Ockham.<sup>92</sup> Au terme de ce parcours nous pouvons ajouter un autre chaînon à cette trajectoire : il apparaît en effet que François d'Ascoli figure à bon droit dans l'histoire, encore à écrire, de la réception de Pierre de Jean Olivi.

---

92 Cf. Bettoni (note 8), pp. 513-515. Plus récemment, Alain Boureau a rapproché Olivi et Ockham autour de la notion de relation : cf. id., *Le concept de relation chez Pierre de Jean Olivi*, dans : *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, éd. Alain Boureau, Sylvain Piron (cité note 63), pp. 41-55.