

TRADUCTION, TRANSLITTÉRATION,
RÉINTERPRÉTATION: LA *KALOKAGATHIA*
CHEZ ALBERT LE GRAND

Valérie Cordonier*
(CNRS, SPHERE [UMR 7219], Paris)

À Raphaël G.

Abstract. *In the significant body of existing research on the notion of kalokagathia – an ideal of the accomplished man who combines physical beauty with social status and moral goodness –, the focus has so far been on the history of the formation of the terms that denoted this quality (καλὸς καὶ ἀγαθός, καλοσκάγαθος, καλοκάγαθία) in ancient Greece, on their usage during the classical period and – to a lesser extent – on the changes in their meaning during the Hellenistic period. Our history of this concept therefore lacks a mediaeval chapter. I propose to address this gap by analysing how Albert Magnus understood the Latin terms corresponding to kalokagathia in the Aristotelian texts of practical philosophy made accessible by Latin translators at the time (Nicomachean Ethics, Magna Moralia, Politics and Eudemian Ethics). I also offer a reflection on the factors that determine how a text is understood within the contingency space left open between its translation and its interpretation by the reader.*

Dans l'importante série de travaux existant sur la notion de *kalokagathia* – cet idéal de l'homme accompli associant beauté physique, statut social et qualités morales –, l'attention des chercheurs s'est majoritairement concentrée d'une part sur l'histoire de la formation des termes dénotant cette qualité (καλὸς καὶ ἀγαθός, καλοσκάγαθος, καλοκάγαθία) en Grèce ancienne et sur leurs emplois à la période classique et, d'autre part et dans une bien moindre mesure, sur l'évolution de leur sens à l'époque hellénistique¹. C'est ainsi que,

* CNRS, SPHERE (UMR 7219), *Centre d'Histoire des Sciences et des Philosophies Arabes et Médiévales* / Université Paris Diderot-Paris 7, 5 rue Thomas Mann, Case 7093 / Bât. Condorcet, 75205 Paris Cedex 13, France.

1. J. Jüthner, «Kalokagathia», in *Charisteria Alois Rzach zum achtzigsten Geburtstag dargebracht*, Reichenberg, Gebrüder Stiepel, 1930, p. 99; W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec. I. La Grèce archaïque, le génie d'Athènes*, traduction de André et Simone

dans l'histoire de cette notion censée condenser l'idéal anthropologique des Grecs, un chapitre entier fait encore défaut: celui des formes sous lesquelles la figure de l'homme «bel et bon» a survécu ou resurgi au cours du moyen âge. Pour combler ce vide dans l'histoire de la *kalokagathia*, il faudrait prendre en considération l'ensemble des textes antiques reprenant la notion et qui ont eu une réception médiévale, depuis les textes de philosophie païenne jusqu'à l'*Évangile de Luc* (qui s'y réfère dans la parabole du semeur) en passant, notamment, par la littérature patristique et par les nombreux passages du corpus dionysien mettant en jeu l'alliance idéale du bien et du beau². À défaut d'entreprendre ici une si vaste étude, il s'agira de se concentrer sur la partie aristotélicienne de cette histoire, en explorant les façons dont cet idéal a été perçu, à la fin du moyen âge latin, à travers les ouvrages de philosophie pratique d'Aristote où celui-ci faisait référence à cette vertu. Dans cette optique, la figure qui s'avère alors essentielle est celle d'Albert le Grand, puisque ce théologien prolifique a été le premier lecteur latin de la plupart des ouvrages du Philosophe où la *kalokagathia* est évoquée, mais aussi un savant connaisseur d'Aristote, bien informé de découvertes faites alors en matière de culture hellénique.

En analysant les manières dont Albert a abordé et compris les termes latins correspondant à la *kalokagathia* dans les ouvrages aristotéliciens de philosophie pratique mis à disposition par les traducteurs de son époque, je n'entends en fait pas seulement compléter l'histoire de cette notion au plan de l'histoire des textes et des idées: je voudrais aussi, à partir de là, au plan d'une théorie de la réception, réfléchir aux mécanismes pouvant conditionner la compréhension d'un texte dans cet espace de contingence ouvert entre la traduction du document (en l'occurrence du grec au latin) et son interprétation par le lecteur³.

Devyver, autorisée et revue par l'auteur, Paris, Gallimard, 1964, pp. 38-39, pp. 368-369 et p. 478; H. Wankel, *Kalos kai agathos*, New York, Arno Press, 1979, ici pp. 40, 44-46, 101, 107-115, 118 et, plus récemment, Félix Bourriot, «*Kaloi kagathoi, kalokagathia* à Sparte aux époques archaïque et classique», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* XLV, 2 (1996), pp. 133-140, qui résume sa thèse: F. Bourriot, *Kalos Kagathos, kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique: étude d'histoire athénienne*, 2 vol., Hildesheim/New York, Olms, 1995.

2. Pour l'occurrence de l'expression *καλὸς καγαθός* dans l'Évangile, voir *Luc* 8, 15 (cité ci-dessous en note 30); pour les réinterprétations du motif à l'époque patristique, voir J. B. Weaver, «The noble and good hearth: *Καλοκαγαθία* in Luke's parable of the sower», in *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*, éd. par Patrick Gray et Gail R. O'Day, Leiden/Boston, Brill, 2008, pp. 152-171. Dans un sillage plus strictement néo-platonicien, le corpus dionysien rappelle régulièrement que le Bien peut être célébré comme Beau et que ces deux notions souvent coïncident: voir notamment Ph. Chevalier et al. (éd.) *Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués Au Denys de L'Aréopage*, t. I, Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1937, pp. 178, 185, 186, 190, 191, 194, 197-200, etc.

3. Pour cet aspect de l'enquête, je reprendrai ici en partie, en les approfondissant et en les développant davantage, les analyses amorcées dans V. Cordonier, «*Kalokagathia* chez

Dans une section préliminaire, il faudra rappeler les contours de la *kalokagathia* dans l'antiquité et les étapes principales de la réception latine des textes où elle se rencontre (1). Il s'agira ensuite de parcourir les occurrences de cette notion dans les ouvrages d'Aristote et leur réception par Albert, pour observer la manière dont elle a été comprise par ce savant – ou ne l'a pas été –, selon les choix linguistiques faits par les traducteurs des versions latines en question: alors que les versions latines de l'*Éthique à Nicomaque* et des *Grandes Morales* présentaient la notion d'une façon qui l'a fait passer quasiment inaperçue des Latins (2), la traduction de la *Politique* donnait à ses lecteurs de quoi apercevoir la spécificité du concept (3), alors que le matériel collecté par une certaine édition de l'*Éthique à Nicomaque* leur apportait de quoi analyser la *kalokagathia* (4) et qu'était par ailleurs redécouverte une œuvre aristotélicienne dont un chapitre entier était consacré à la *kalokagathia*: l'*Éthique à Eudème* (5). Enfin, il s'agira – autant que faire se peut – de situer, plus largement, la lecture albertienne de la *kalokagathia* par rapport à la tradition antique et médiévale (6).

1. Jalons dans l'histoire d'une vertu grecque et de sa redécouverte: la *kalokagathia* de la cité spartiate à l'université latine

Dans les cultures anciennes, où le «beau» n'est pas encore érigé comme il l'est à l'époque moderne comme une catégorie esthétique à part entière, les termes «beau» et «bon» se présentent souvent comme interchangeables; chez les anciens Grecs en particulier, un mot a été forgé pour sceller cette union essentielle entre le bien moral et la beauté: le substantif *καλοκαγαθία*, construit sur la base d'un adjectif obtenu par coordination des adjectifs «beau» et «bon» et crase de la conjonction de coordination avec le second des deux termes (*καλὸς καὶ ἀγαθός* donnant *καλοσκαγαθός*)⁴. Cet idéal du «bel et bon» a longtemps été compris par les spécialistes de l'Antiquité par analogie avec la figure aristocratique de l'homme accompli reconnu «excellent» dans l'Europe

les traducteurs et les lecteurs d'Aristote à la fin du 13^e siècle latin», in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, éd. par I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero (Textes et études du moyen âge, 57), Turnhout, Brepols, 2011, pp. 343-355.

4. C'est en tout cas la manière dont le processus est expliqué par E. Schwyzer, *Griechische Grammatik, auf der Grundlage von Kark Brugmanns Griechischer Grammatik, Erster Band (Allgemeiner Teil-Lautlehre-Wortbildung-Flexion)*, mit 3 Karten, davon 2 im Text, München, Beck, 1939, pp. 427, 439, 446 et 453 (pour *καλὸς καγαθός*). Voir également la note de Victor Fontoynt, qui a probablement marqué bien des bacheliers: V. Fontoynt, *Vocabulaire grec commenté et sur textes*, Paris, Piccard, 1958, pp. 9 et 20, où le *καλὸς καγαθός* est décrit comme «un homme vraiment bien» ou «un homme vraiment comme il faut».

moderne: c'est ainsi que Léon Robin par exemple, dans son volume sur *La morale antique*, assimilait le Grec «bel et bon» (καλοσκαγαθός) au «gentilhomme» ou «honnête homme» des XVII^e et XVIII^e siècles⁵. À cette époque comme déjà au cours du XIX^e siècle, il était généralement admis parmi les hellénistes que la notion de *kalokagathia* incarnait l'idéal grec, qu'un tel idéal remontait aux débuts de la Grèce antique puisqu'il s'inspirait des modèles homériques, et qu'il aurait trouvé son accomplissement dès l'époque archaïque puis à l'époque classique, surtout dans les cités grecques les plus opulentes permettant l'étalage du luxe et la démonstration des qualités de l'aristocrate accompli que serait le καλοσκαγαθός. Une telle interprétation de la figure du «bel et bon» est largement tributaire d'une vision très idéalisée de la culture hellénique et de cette conception un peu monolithique de la Grèce ayant prévalu dans les études classiques au temps des Lumières et à l'époque romantique.

Cette lecture classique de la notion a été remise en question à la fin du siècle passé par Félix Bourriot qui, dans sa thèse de doctorat consacrée à la καλοκαγαθία, a souligné le caractère tardif et géographiquement circonscrit des mentions de cette vertu dans la Grèce antique, et a plaidé pour l'importance prépondérante de la cité de Sparte dans l'histoire de l'émergence de cette notion⁶. Celle-ci aurait constitué au départ un titre militaire purement honorifique décerné à un soldat lacédémonien d'élite ayant montré sur le champ de bataille son courage exceptionnel en acceptant de combattre jusqu'à la mort. Si l'analyse de Bourriot a suscité à son tour certaines réserves notamment pour sa vision exagérément militaire de la cité de Sparte⁷, il reste admis que l'expression καλοσκαγαθός a été introduite à Athènes dans la seconde moitié du V^e siècle par les Sophistes, qui en ont fait un slogan vantant leurs services et attirant à eux les élèves de classes aisées ou les snobs ambitieux. Dans ce contexte, le terme καλοσκαγαθός, d'abord accueilli avec ironie par Aristophane, aurait été adopté ensuite par les notables athéniens pour se qualifier eux-mêmes avant de passer dans l'usage courant – attesté chez Thucydide et Xénophon – pour désigner l'éminence de l'homme accompli physiquement par la culture physique, moralement par son comportement et/ou socialement par des privilèges – la notion prenant des connotations différentes suivant l'accent mis par les auteurs. Thucydide, Xénophon et Aristophane n'ayant pas été traduits en latin au moyen âge, et les textes de Platon faisant référence à la *kalokagathia* n'ayant guère eu

5. L. Robin, *La morale antique*, éd. revue et augmentée, Paris, Alcan, 1947, p. 75.

6. F. Bourriot, «*Kaloi kagathoi, kalokagathia* à Sparte aux époques archaïque et classique», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* XLV, 2 (1996), pp. 133-140, qui résume F. Bourriot, *Kalos Kagathos, kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique: étude d'histoire athénienne*, 2 vol., Hildesheim/New York, Olms, 1995.

7. Voir le compte-rendu de D. L. Cairns dans *The Classical Review, New Series*, 47:1 (1997), pp. 74-76 et P. Davies, «*Kalos kagathos*' and Scholarly Perceptions of Spartan Society», *Historia Zeitschrift für Alte Geschichte* 62:3 (2013), pp. 259-279.

de réception alors, c'est du côté d'Aristote qu'il faut chercher les passages ayant pu faire connaître aux savants médiévaux la *kalokagathia* antique.

Faisons dès lors un point sur les occurrences de la *kalokagathia* dans le corpus aristotélicien, avant de rappeler l'histoire des versions latines des ouvrages en question. Le premier fait à signaler est qu'Aristote emploie non seulement l'adjectif (*καλοσκάγαθός*) mais aussi le substantif (*καλοκάγαθία*), alors que Platon n'utilisait que la première forme. Disons ensuite, comme première approche, que les références à la *kalokagathia* dans la *Politique* d'Aristote valorisent la signification sociale du terme alors que les références à cette notion dans les œuvres éthiques d'Aristote ou attribuées à lui (l'*Éthique à Nicomaque*, l'*Éthique à Eudème* et les *Grandes Morales*) valorisent davantage la signification d'excellence individuelle, le lexique en question y désignant de façon générale la perfection morale d'un individu donné. Parmi ces œuvres, il faut surtout rappeler une différence qui distingue l'*Éthique à Nicomaque* d'une part, et l'*Éthique à Eudème* et les *Grandes Morales* de l'autre: c'est le fait que, tandis que l'*Éthique à Nicomaque* fait intervenir la *καλοκάγαθία* ponctuellement au cours des réflexions sur d'autres questions, l'*Éthique à Eudème* et les *Grandes Morales* consacrent chacune un chapitre tout entier à la figure du «bel et bon» (*καλοσκάγαθός*). Dans les deux cas, le chapitre en question fait suite à un chapitre consacré à la discussion des conditions et des formes de la bonne fortune (*Grandes Morales* 1206b30-1207b19; *Éthique à Eudème* 1246b37-1248b11), chapitres eux aussi sans équivalent dans l'*Éthique à Nicomaque*. L'influence qu'ont exercée ces ouvrages sur l'évolution hellénistique de la figure de l'homme «bel et bon» n'est pas facile à estimer, faute d'étude d'ensemble sur la réception de ces textes⁸. En revanche, leur importance à la fin du moyen âge peut être évaluée plus aisément dans la mesure où l'histoire de la transmission des ouvrages moraux d'Aristote ou attribués à lui au moyen âge a été maintenant balisée dans son intégralité.

En effet, l'on sait que les quatre ouvrages de philosophie pratique aristotélicienne juste évoqués font partie du lot d'ouvrages philosophiques et scientifiques grecs dont les Latins ont eu connaissance tardivement et dont la «redécouverte» en Occident s'est faite en plusieurs étapes⁹. Le premier des quatre à avoir été connu des Latins est l'*Éthique à Nicomaque*: traduite une première fois

8. Voir toutefois J. Barnes, «Roman Aristotle», in *Plato and Aristotle at Rome*, éd. par J. Barnes et M. Griffin, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 1-69; F. Buddensiek, *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*, Göttingen 1999 et, plus récemment, O. Primavesi, «Ein Blick in den Stollen von Skepsis: Vier Kapitel zur frühen Überlieferung des Corpus Aristotelicum», *Philologus* 151 (2007), pp. 51-77.

9. Voir V. Cordonier, P. de Leemans, C. Steel, «Die Zusammenstellung des 'corpus aristotelicum' und die Kommentartadition», in Alexander Brungs, Vilem Mudroch und Peter Schulthess (éd.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe herausgegeben von Helmut Holzhey*, Die Philosophie des Mittelalters, Bd 4: 13. Jahrhundert (Erster Halbbd), Schwabe AG, Basel, 2017, pp. 149-161.

au XII^e siècle, elle n'a été véritablement reçue qu'au siècle suivant et dans son intégralité seulement au milieu du siècle, grâce à la traduction élaborée alors par le Franciscain anglais Robert Grosseteste et révisée par le Dominicain flamand Guillaume de Moerbeke¹⁰. C'est aussi à Moerbeke que l'on doit, vers 1260, la première version latine de la *Politique* d'Aristote, dont le traducteur n'a d'abord pu lire et traduire qu'une partie (jusqu'à 1273a30), dans un codex mutilé, avant de trouver l'intégralité de l'œuvre et, sur cette base, réviser la partie déjà traduite et traduire le reste¹¹. Le manuscrit lacunaire où Moerbeke a lu le début de la *Politique* contenait aussi probablement la fin de l'*Éthique à Eudème* (à savoir les chapitres sur la bonne fortune et la *kalokagathia*, 1246b 37–1248b 11)¹² et dont la traduction latine, élaborée par Moerbeke à la même époque que ses versions de la *Politique*, a en tout cas fourni la matière pour constituer d'une part ce qu'on a appelé le fragment de l'*Éthique à Eudème* et de l'autre le premier chapitre du petit ouvrage *Sur la bonne fortune*¹³. C'est, enfin, à la même époque que remonte la redécouverte des *Grandes Morales*,

10. L'attribution de cette version révisée (*Recensio Recognita*) à Moerbeke, proposée par Ezio Franceschini, mais contestée par René-Antoine Gauthier au moyen d'arguments de faible poids, a finalement pu être définitivement rétablie par J. Brams, «The Revised Version of Grosseteste's Translation of the *Nicomachean Ethics*», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 36, 1994, p. 45-55. Le texte issu de ce travail révisé de Moerbeke sur la version de Grosseteste est édité dans R.-A. Gauthier (éd.), *Aristoteles Latinus, Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum', Recensio Recognita*, AL XXVI,1-3, fasc. 4, Leiden/Bruxelles, Brill/Desclée De Brouwer, 1973.

11. La version du texte traduite par Moerbeke lorsqu'il n'avait à sa disposition que le début du texte (jusqu'à 1273a 30) a été éditée par P. Michaud-Quantin (éd.), *Aristoteles Latinus, Politica (Libri I-II, 11), Translatio Prior Imperfecta Interprete Guillelmo de Moerbeka* (vol. XXIX, 1), Bruges/Paris, Desclée de Brouwer, 1961. La version complète, qui comprend une version révisée de la section déjà traduite puis une traduction nouvelle du reste du texte (à partir de 1273a30) a été éditée par F. Susemihl (éd.), *Aristotelis Politicorum Libri Octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, Teubner, Leipzig 1872.

12. Telle est l'hypothèse que j'ai faite sur la base d'une étude de la tradition manuscrite des versions latines de l'*Éthique à Eudème*. Voir V. Cordonier et C. Steel, «Guillaume de Moerbeke traducteur du Liber de bona fortuna' et de l'Éthique à Eudème», in *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, éd. par A. M. I. van Oppenraay (éd.), (*Aristoteles Semitico-Latinus*, 23), Leiden/Boston, Brill, 2012, pp. 407-413.

13. Pour un état de la question et des dernières découvertes relatives à ce petit texte très largement diffusé depuis les années soixante du XIII^e siècle et jusqu'à la Renaissance, voir Valérie Cordonier, «Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du 'Liber de bona fortuna' comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la doctrine aristotélicienne de la providence divine», in *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, éd. L. Bianchi (*Studia Artistarum*, 29), Turnhout, Brepols, 2011, pp. 65-114. Le texte est disponible en ligne: V. Cordonier, *Aristoteles Latinus, Ethica Eudemica (fragmentum); Liber de bona fortuna, Translatio Moerbekana, Recensio Vulgata*, collection «Aristoteles Latinus Database, Release 3 (ALD-3)», 2016: www.brepolis.com.

trouvées dans un manuscrit d'origine byzantine et traduites par Barthélémy de Messine à la cour du roi Manfred de Sicile¹⁴. Les traducteurs de ces ouvrages d'Aristote ont pris des options assez différentes pour rendre les formes *καλοσκάγαθός* et *καλοκάγαθία*, et ces options ont conditionné l'approche des notions en question par les lecteurs de chaque texte, comme il s'agira de le voir.

2. Une vertu dont la spécificité reste inaperçue: la traduction de la *kalokagathia* dans l'*Éthique à Nicomaque* et les *Grandes Morales*

Dans l'optique de suivre les occurrences de la *kalokagathia* dans le corpus aristotélicien de philosophie pratique et leur interprétation par Albert le Grand, la chronologie de la redécouverte d'Aristote à la fin du moyen âge invite à commencer par l'*Éthique à Nicomaque*, premier des textes de philosophie morale à avoir bénéficié de ce mouvement de traduction et de réception caractéristique de l'ère scolastique. La traduction complète de ce texte effectuée au milieu du XII^e siècle par le juriste Burgundio de Pise ne semble pas avoir eu de diffusion ni de succès immédiat; cependant, une circulation des trois premiers livres est attestée durant les premières décennies du XIII^e siècle à Paris. La documentation universitaire de cette époque, qu'elle soit statutaire (règlements des études) ou pédagogique (notes de cours ou de travail, matériaux de révision pour étudiants en vue des examens), atteste que la seule discipline de philosophie pratique enseignée alors à titre obligatoire était l'éthique et que, dans ce cadre, seuls ont été travaillés les trois premiers livres de l'*Éthique à Nicomaque*. De cette première réception latine de la morale aristotélicienne ont survécu six commentaires, anonymes et inédits pour la plupart, portant sur les trois premiers livres de l'*Éthique à Nicomaque* ou sur l'un ou deux d'entre eux: cette production exégétique, qui avait été balisée par René-Antoine Gauthier et est à présent étudiée de façon approfondie par Irene Zavattero¹⁵, n'est guère concernée par

14. V. Cordonier, «La version latine des 'Magna moralia' par Barthélémy de Messine et son modèle grec: le ms. Wien, ÖNB, phil. gr. 315 (V)», in *Translating at the court: Bartholomew of Messina and the cultural life at the court of king Manfred of Sicily*, éd. P. De Leemans (Mediaevalia Lovaniensia, Series I), University Press, Leuven, 2014, pp. 337-382.

15. R.-A. Gauthier, «Arnoul de Provence et la doctrine de la fronesis, vertu mystique suprême», *Revue du Moyen Âge Latin* 19 (1963), pp. 135-170, ici p. 154; R.-A. Gauthier, *Thomas de Aquino, Opera omnia, XLVIII*, Roma, Éd. Leonina 1971, Appendix, pp. I-XXV, ici XXII; R.-A. Gauthier, «Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès-arts de Paris [1235-1240]», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 50 (1975), pp. 71-141; I. Zavattero, «Le prologue de la *Lectura in Ethicam veterem* du *Commentaire de Paris* [1235-1240]», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 77 (2010), pp. 1-33; I. Zavattero, «ANONYMUS MAGISTER ARTIUM. Le portrait intellectuel de l'auteur du *Commentaire de Paris* sur

la *kalokagathia* étant donné que les trois premiers livres ne contiennent aucune référence significative à cette forme d'excellence. En effet, le seul passage où apparaît la notion parle de *kalokagathia* à propos de choses et non d'êtres humains, Aristote évoquant «ce qui est bel et bon» (*bona et optima*: 1099a6), comme récompense de celui qui a concouru avec courage aux jeux¹⁶.

En revanche, les livres IV à X de l'*Éthique à Nicomaque*, diffusés durant la seconde moitié du XIII^e siècle, contiennent deux références à la figure de l'homme «bel et bon». Dans ces deux passages, le substantif *καλοκάγαθία* est employé par Aristote pour désigner les qualités particulières de certains individus. Le premier passage se lit dans le livre IV au cours de l'étude des vertus dites «particulières» entamée à la fin du livre III, parmi lesquelles comptent le courage, la modération, la libéralité (*ἐλευθερία*), la magnificence (*μεγαλοπρεπεία*), la magnanimité (*μεγαλόψυχία*), l'ambition (*φιλοτιμία*), la douceur, l'affabilité (*πραότης*), la franchise, la courtoisie et la justice. À propos de la vertu particulière de magnanimité (1123a32 *sq.*), définie au chapitre 7 comme le fait qu'un homme s'estime digne de grandes choses et le soit effectivement, Aristote emploie principalement le qualificatif de «bon» et son superlatif (*ἀγαθός, ἄριστος*: 1123b27-29; 1123b36; 1124a25); cependant, en réfléchissant aux conditions de réalisation de la magnanimité ainsi qu'à sa relation aux autres vertus, il explique qu'elle les augmente et constitue pour elles une sorte d'«ornement» (*κόσμος τις*), pour en tirer la conclusion qu'il est difficile d'être magnanime véritablement» et que ce n'est «pas possible sans *kalokagathia*»¹⁷. Ainsi, cette première mention de la *kalokagathia* dans l'*Éthique à Nicomaque*, qui n'a

l'*Ethica nova et vetus* (1235-40)», in *Portraits de maîtres offerts à Olga Weijers*, éd. par Claire Angotti, Monica Brinzei, Mariken Teeuwen (Textes et Études du Moyen Âge, 65), Porto, 2012, pp. 63-77 et I. Zattero, «Éthique et politique à la Faculté des arts de Paris dans la première moitié du XIII^e siècle», in *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, Turnout, Brepols, 2013, pp. 205-245, en particulier les notes 101 et 102 pp. 226-227 (pour la liste des six commentaires conservés de l'*Éthique à Nicomaque* et la bibliographie relative).

16. Aristote, *Ethica Nicomachea* I, 10, 1099a3-7, in Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea. Recensio Antiquior sive Nova*, R.-A. Gauthier (éd.), AL XXVI,1-3, fasc. 2, Leiden/Bruxelles, Brill/Desclée De Brouwer, 1972, p. 81, l. 12-17): «Quemadmodum utique et in Olimpiadibus non optimi et fortissimi coronantur, sed agonizantes, horum enim quidam vincunt, ita et eorum que in vita bonorum et optimorum operantes bene illustres fiunt.» La même expression «*bona et optima*» est maintenue telle quelle par les deux réviseurs ultérieurs de cet ouvrage, Robert Grosseteste et Guillaume de Moerbeke: voir Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea (...) Recensio Recognita*, p. 386, l. 5-14.

17. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 7, 1124a1-3: Ἦτοικε μὲν οὖν ἡ μεγαλόψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν· μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεταί ἄνευ ἐκείνων. Διὰ τοῦτο χαλεπὸν τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι· οὐ γὰρ οἶόν τε ἄνευ καλοκαγαθίας; Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea (...) Recensio Recognita*, p. 440, 18-20: «Videbitur quidem igitur magnanimitas, ut ornatus quidam esse virtutum; majores enim ipsas facit, et non fit sine illis. Propter hoc difficile secundum veritatem magnanimum esse. Non enim possibile sine bonitate.» Sur la notion de magnanimité chez Aristote, voir R.-A. Gauthier,

d'ailleurs aucun équivalent dans l'*Éthique à Eudème*¹⁸, présente cet idéal comme une condition *sine qua non* de la magnanimité.

Le second emploi de la *καλοκαγαθία* dans l'*Éthique à Nicomaque* intervient dans le dixième chapitre du dixième livre, ce passage final où l'auteur, au moment de faire le bilan de l'étude conduite dans l'ensemble de l'ouvrage et d'introduire au propos de la *Politique* qui devra suivre, insiste sur le fait que l'étude des mœurs devra être complétée par des pratiques visant à mettre à exécution la vertu de sorte à réformer les caractères pour que «nous devenions bons» (*ἀγαθοί*: 1179a 33-b 4)¹⁹. Ce texte central pour la philosophie morale d'Aristote fait retentir des échos du *Ménon*, 95e-96b, à l'endroit où Socrate dénonce et raille l'inconsistance d'hommes «réputés beaux et bons» mais qui se contredisent eux-mêmes en affirmant tantôt que la vertu se laisse enseigner et tantôt que ce n'est pas le cas (96b: οἱ δὲ ὁμολογοῦμενοι αὐτοὶ καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ τοτὲ μὲν φασιν αὐτὸ διδασκτὸν εἶναι, τοτὲ δὲ οὐ). La critique socratique est prolongée par Aristote pour être réorientée en faveur de la thèse d'une possibilité d'enseigner la vertu à certaines conditions, celles de bonnes dispositions préalablement présentes chez le citoyen prêt à apprendre. Pour décrire de telles dispositions, Aristote remet en jeu la notion de *kalokagathia* qui, dans le texte platonicien, résumait la réputation infondée des prétendus enseignants; la comparaison entre ce texte de l'*Éthique à Nicomaque* et le *Ménon* laisse voir les modifications apportées par Aristote à la *kalokagathia*: d'une part, la combinaison des adjectifs «beaux et bons» a fait place au substantif composé et, d'autre part et surtout, le disciple de Platon fait ici un usage positif de la notion que son maître avait utilisée pour critiquer les sophistes:

Or, en réalité, ils [*sc.* les discours rationnels dont il vient d'être question: οἱ λόγῳ] semblent certes pouvoir provoquer et mouvoir ceux qui, parmi les jeunes gens, sont libres, et rendre perméable à la vertu un caractère de noble constitution et comme vraiment épris de beauté, mais ils s'avèrent par contre incapables de convertir la masse à la *kalokagathia*²⁰.

Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne (Bibliothèque thomiste, fasc. XXVIII), Paris, Vrin, 1951, pp. 65-118.

18. En effet, le chapitre consacré à la magnanimité dans l'*Éthique à Eudème* (III, 5, 1232a19-38) ne fait aucune mention de la *kalokagathia* pour présenter les conditions de réalisation de la magnanimité.

19. Aristote, *Ethica Nicomachea* X, 10, 1179a33-b4: Ἄρ' οὖν εἰ περὶ τε τούτων καὶ τῶν ἀρετῶν, ἔτι δὲ καὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς, ἱκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις, τέλος ἔχειν οἰητέον τὴν προαίρεσιν; ἢ καθάπερ λέγεται, οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά· οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἱκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα; cf. Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea* [...] *Recensio Recognita*, p. 582, l. 12-17.

20. Aristote, *Ethica Nicomachea* X, 10, 1179b7-13: νῦν δὲ φαίνονται προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμηθῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους ἰσχύειν, ἥθός τ' εὐγενὲς καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἂν κατοκώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς

Même si, dans cette partie finale du dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, la *kalokagathia* est très en vue étant donné sa position dans l'œuvre, cette notion reste assez accessoire dans le raisonnement d'Aristote, au sens où elle n'est évoquée que comme une catégorie générale de perfection servant à résumer, aux côtés de l'autarcie (αὐτάρκεις), de la liberté (ἐλευθερίους), de la noblesse intérieure (ἡθὸς τ'εὐγενὲς) et de «l'amour du beau» (φιλόκαλον), l'idéal éthique dont il a été question dans toute l'œuvre. Cette évocation du «bel et bon», par cette généralité et son caractère incident, s'apparente ainsi en somme à la mention du livre IV de l'*Éthique à Nicomaque* juste signalée, qui désignait par ce terme la perfection de l'homme qui posséderait toutes les vertus ou serait vertueux au plus haut point. Il semble ainsi permis d'en conclure que, dans l'*Éthique à Nicomaque*, le substantif *kalokagathia* privilégie le pôle moral de la notion et, ce faisant, situe celle-ci à un niveau de généralité qui en fait un idéal abstrait d'accomplissement humain, difficile à catégoriser et impossible à situer dans l'arsenal éthique aristotélicien²¹. D'où, probablement, d'une part le peu d'intérêt manifesté pour la notion dans les traductions modernes et les commentaires de cet ouvrage d'Aristote²² et, d'autre part la traduction très générale que les traducteurs latins ont donnée de cette forme à la fin du moyen âge.

En effet, dans tous les cas où le substantif *kalokagathia* se lit dans l'*Éthique à Nicomaque*, ce terme a été rendu par «*bonitas*». Tel est le choix fait, pour les deux occurrences du terme, par le premier traducteur de l'ouvrage, Burgundio de Pise (1100-1193), qui en a élaboré une version complète dans laquelle le terme *bonus* est employé pour rendre aussi bien ἀγαθός qu'ἄριστος, ἐσθλός, καλός, σπουδαῖος ou τὸ εὖ. Cette version, après avoir vu ses trois premiers livres circuler durant la première moitié du XIII^e siècle, a été supplantée par deux versions intégrales du texte élaborées par Robert Grosseteste et Guillaume de Moerbeke (qui a révisé la version de son collègue anglais sur la base de meilleurs manuscrits grecs). Ces traducteurs n'ont pas remis en cause le choix

καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι. Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea* [...] *Recensio Recognita*, p. 582, l. 20-p. 583, l. 3: «Nunc autem videntur provocare quidem et movere iuvenum liberales posse sermones, et morem nobilem et ut vere amantem bonum facere utique fatakothymum ex virtute, multos autem non posse ad bonitatem provocare.»

21. P. Destrée, *Aristote, Bonheur et vertus*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 69 note qu'Aristote, en donnant la *kalokagathia* pour une vertu «complète et totale dont l'exercice mène au bonheur complet» semblait viser à donner un modèle inédit de ce que doit être un homme véritablement et complètement heureux.

22. Tricot rend la notion par l'expression «vertu parfaite» et «une vie noble et honnête» tandis que Gauthier la rend par «perfection morale» ou par le fait «d'être un homme accompli»: voir J. Tricot, *Aristote, Éthique à Nicomaque*, Vrin 1997, p. 189 et p. 523; R.-A. Gauthier, *L'Éthique à Nicomaque, Tome I: Deuxième partie, Traduction*, Leuven, Peeters, 2002, p. 313 et p. 104.

du mot «*bonitas*» pour rendre *καλοκαγαθία*. Et le même choix lexical a été adopté également par Barthélémy de Messine en traduisant les *Grandes Morales*, dont un chapitre entier est consacré à la *kalokagathia* (1207b22-1208a4). Cette option de rendre la *kalokagathia* par le terme *bonitas*, unanimement adoptée par les premiers traducteurs du corpus éthique aristotélicien, explique que les lecteurs de ces textes au XIII^e siècle n'y ont pas remarqué cette notion spécifiquement grecque et ne lui ont accordé aucune attention en tant que telle. En effet, les *Grandes Morales* de Barthélémy ont été à disposition d'Albert vers 1262-65 lorsqu'il commentait l'*Éthique à Nicomaque* pour la seconde fois²³. Or dans ce second commentaire («*Super Ethicam*»), il apparaît que l'auteur a lu le chapitre sur la *καλοκαγαθία* sans y remarquer la spécificité de la notion. Le fait qu'il ait lu ce chapitre est attesté par ce qu'il dit dans le prologue, au moment de situer l'œuvre commentée dans le système des sciences:

Or, il [=Aristote] a aussi écrit un livre qui est appelé «Grandes Morales», non pas pour la raison que son texte soit plus long, mais parce qu'il traite de plus de sujets, comme de la concorde, de la bienveillance, de la bonté et de certains autres sujets dont il ne fait ici [dans l'*Éthique à Nicomaque*] nulle mention. Mais les sujets dont il traite ici, il formule à leur propos une doctrine plus parfaitement, et de façon plus prolixe que dans le livre «Grandes Morales»²⁴.

Ainsi, selon Albert, le titre de «*Grandes Morales*» donné à cet ouvrage n'a rien à voir avec la taille de ce texte, mais il est supposé indiquer que cet ouvrage traite de davantage de sujets que l'*Éthique à Nicomaque*. De cette explication, il ressort qu'Albert a collationné – ou fait collationner par les soins de quelque(s) collaborateur(s) – les matières contenues par la déjà traditionnelle *Éthique à Nicomaque* et par les *Grandes Morales* récemment découvertes. Ce travail lui a été facilité par le fait que la version latine des *Grandes Morales* élaborée par Barthélémy de Messine était munie de petites «têtes de chapitre» qui, inscrites au début des «paragaphes» concernés, permettaient de parcourir le contenu de

23. Pour la date, voir A. Weisheipl, «The Life and Works of St. Albert the Great», in Id. (éd.), *Albertus Magnus and the sciences. Commemorative Essays 1980*, Pontifical Institute, Toronto 1980, pp. 13-51, ici p. 39; S.B. Cunningham, *Reclaiming moral agency: the moral philosophy of Albert the Great*, The Catholic University of America Press, Washington 2008, p. 40.

24. Albert le Grand, *Ethica*, L. I, tract. I, c. VII., éd. A. Borgnet (*Alberti Magni Opera omnia* VII), Paris, Vivès, 1891, p. 16a = J. Müller, *Natürliche Moral und Philosophische Ethik bei Albertus Magnus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge Bd. 59), Münster, Aschendorff, 2001, p. 357, l. 12-22: «Scriptis autem et librum qui dicitur 'Magna moralia', non ideo quod scriptura plus contineat, sed quia de pluribus tractat, sicut de concordia, benignitate, bonitate, et quibusdam aliis, de quibus hic nullam facit mentionem. Sed de quibus hic tractat, perfectius determinat et prolixius quam in libro Magnorum Moralium.»

l'ouvrage rapidement²⁵. C'est ainsi que le savant a notamment relevé la présence, dans les *Grandes Morales*, d'un chapitre consacré à la «bonté» («*bonitas*») qui n'existait pas dans l'*Éthique à Nicomaque*. S'agissant de l'histoire de la réception du corpus de philosophie morale aristotélicienne, il est utile de souligner ici que la présence, dans les *Grandes Morales*, de chapitres entièrement consacrés à des thématiques traitées plus incidemment dans l'*Éthique à Nicomaque* n'a en fait pas suffi à assurer le succès de la nouvelle œuvre: une bonne dizaine d'années plus tard, Gilles de Rome pourra affirmer sans justification que les *Grandes Morales* forment une sorte de «récapitulation» de l'*Éthique à Nicomaque*²⁶. Quant à la réception de la *kalokagathia*, soulignons qu'Albert, tout en s'adonnant à ce travail de comparaison critique des textes, n'a pas eu conscience de ce que le thème phare du chapitre présentait lui-même, dans l'original grec, une notion très spécifique dans la catégorie générale de «bonté» (puisqu'il s'agit de la *καλοκάγαθία*).

Cette occultation de la catégorie de la *kalokagathia* par la traduction latine des *Grandes Morales* à disposition d'Albert se constate également dans la production plus tardive de ce savant féru d'aristotélisme. En effet, celui-ci n'y fait nulle mention de cette vertu à propos des *Grandes Morales*, alors que, par ailleurs, il fait plusieurs fois référence au chapitre des *Grandes Morales* qui lui est consacré – mais en le citant toujours et encore comme une réflexion sur la

25. Comme indiqué en V. Cordonier, «La version latine des 'Magna moralia' par Barthélémy de Messine», pp. 375-376, ces têtes de chapitres se calquent sur celles qu'on lit dans les marges du manuscrit grec utilisé par Barthélémy, et ne se trouvent pas dans l'ancêtre de ce manuscrit, le célèbre ms. aristotélicien *Kb* (ms. Firenze, Bibl. Laurenziana, 81,11). Livre I: 96b37 ἐπιστήμη 97a1 φρόνησις 97a23 σοφία 97a30 ὑπόληψις 97b12 σύνεσις → *de sinesi* 97b18 → δεινότης → *de dinote*; Livre II: 98b21 περὶ ἐπεικειάς → *de epiikeia* 98b34 περὶ εὐγνωμοσύνης → *de eugnomosine* 99a04 περὶ εὐβολίας → *de eubolia* 00a36 περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας → *de continentia et incontinentia* 00b09 περὶ θηριότητος 04a19 περὶ ἡδονῆς → *de delectatione* 06b31 περὶ εὐτυχίας → *de bona fortuna* 07b21 περὶ καλοκάγαθίας → *de bonitate* 08b02 περὶ φιλίας → *de amicitia* 12a11 περὶ εὐνοίας → *de benivolentia* 12a14 περὶ ὁμόνοιας → *de concordia* 12a28 περὶ φιλάυτου → *de philauto, id est amico sui ipsius* 12b24 περὶ αὐταρχείας → *de per se sufficientia*.

26. Gilles de Rome, *Sentencia de bona fortuna*, Prol.: «Videntur enim Magna moralia esse recapitulatio quaedam eorum quae traduntur in Ethicis.» (je me permets de citer ici mon édition en préparation). Pour une présentation de cette œuvre de Gilles, voir V. Cordonier, «Une lecture critique de la théologie d'Aristote: le "Quodlibet VI, 10" d'Henri de Gand comme réponse à Gilles de Rome», in *L'aristotélisme exposé: aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, éd. par V. Cordonier, T. Suarez-Nani (Dokimion, 38), Fribourg, Academic Press, 2014, pp. 81-180. Pour une présentation du prologue, V. Cordonier, «Giles of Rome on the reduction of fortune to divine benevolence: the creative error of a Parisian theologian in the 1270s», in *Irrtum-Error-Erreuer. Irrtum und Fortschritt – Mittelalterhistoriographie im Wandel*, 40. *Kölner Mediaevistentagung*, éd. par A. Speer, M. Mauriège, (Miscellanea Mediaevalia), Walter de Gruyter, Berlin/New-York, 2018 (sous presse). Quant à la réception des *Magna moralia* au moyen âge latin, une étude systématique à son sujet fait encore défaut.

notion de *bonitas*. C'est ce qui se passe par exemple dans le commentaire aux *Topiques* d'Aristote, où les trois citations des *Grandes Morales* se rapportent, au détour des livre III et VI, au chapitre sur la *καλοκάγαθία* mais sous couvert de la notion de «bien» ou de «bonté»²⁷. Le même chapitre se trouve ensuite exploité en suivant une veine argumentative tout à fait similaire au cours du chapitre de la plus tardive *Summa de mirabili scientia Dei* consacré à la question du mode d'opposition entre bien et mal (*Quo genere oppositionis opponitur malum bono*), où Albert avance, parmi les arguments en faveur d'une opposition directe entre eux (*directe*), le raisonnement syllogistique que voici :

Or Aristote dit, dans les *Grandes Morales* (cf. 1207b21-26), que la bonté est une vertu et que la malice est un vice. Or la vertu et le vice s'opposent comme des contraires (*contrarie*); donc la malice et la bonté s'opposent comme des contraires; donc les termes dits dénommativement à partir d'eux s'opposent comme des contraires; donc le bien et le mal s'opposent comme des contraires²⁸.

La source aristotélicienne de ce passage se laisse localiser au tout début du chapitre des *Grandes Morales* consacré à la *kalokagathia*, dans lequel la nécessité de l'enquête qui s'ouvre est justifiée par l'auteur par le fait que, les vertus ayant été étudiées jusque là en particulier, il s'agit désormais d'étudier la notion sur un plan général, avant d'ajouter que c'est à juste titre que le titre de «bonté» (*καλοκάγαθία* / *bonitas*) se dit de celui qui est «parfaitement sage» (*τελέως σπουδαῖος* / *perfecte studiosus*)²⁹. La lecture d'Albert, qui accentue cette attribution en ajoutant l'idée que la malice est un vice, s'inscrit dans la même ligne interprétative que les passages du commentaire aux *Topiques* indiqués plus haut. L'ensemble de ces références confirme bien l'effet d'occultation qu'a eu la

27. Albert le Grand, *Commentaire aux Topiques*, éd. A. Borgnet, *Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, ordinis praedicatorum Opera Omnia*, Paris, Vivès, Lib. III, tract. I, cap. 2, éd. Borgnet, p. 333b; Lib. III, tract. I, cap. 2, éd. Borgnet, p. 334b; Livre VI, tract. II, ch. 5, éd. Borgnet, p. 449b.

28. Albert le Grand, *Summa Theologiae*, tr. VI, q. 27, c. 1, a. 2 (*Quo genere oppositionis opponitur malum bono*), in Id., *Summa theologia sive de Mirabili scientia Dei*, Libri I pars I, Questiones 1-50a, éd. W. Kübel, H.G. Vogels, Münster Aschendorff, 1978, p. 202, l. 52-57 (cf. 1207b 21-26): «Adhuc, contraria esse videntur directe. (...) Dicit autem Aristoteles in Magnis moralibus quod virtus est bonitas et quod vitium est malitia; virtus autem et vitium contrarie opponuntur; ergo malitia et bonitas opponuntur contrarie; ergo denominative dicta ab eis contrarie opponuntur; ergo bonum et malum opponuntur contrarie.»

29. Aristote, *Grandes Morales*, 1207b 21-26 (*De bonitate*), éd. C. Pannier, *Aristoteles Latinus, Magna moralia*, collection «Aristoteles Latinus Database, Release 3 (ALD-3)», 2016: www.brepolis.com: «Quoniam autem de singula virtutum particulariter diximus, reliquum utique erit et universaliter composita et singula capitulantes dicere. Est quidem igitur non male dictum nomen in perfecte studioso, bonitas: bonus enim et optimus, aiunt, quando utique perfecte studiosus; in virtute enim bonum et optimum dicunt, puta iustum et bonum et optimum aiunt, fortem, temperatum, universaliter in virtutibus.»

version de Barthélémy de Messine sur la perception de cet idéal éthique par Albert et, à sa suite, par les Latins: la traduction du mot grec *καλοκαγαθία* par le substantif latin général et déjà très courant de *bonitas* ne permettait pas aux lecteurs latins d'Aristote de remarquer la présence spécifique de la *kalokagathia* dans ces chapitres. Cette traduction, à la fois traditionnelle et commode³⁰, a eu pour effet de masquer la spécificité de l'expression en question dans le grec d'Aristote. Bref: si la documentation à disposition des scolastiques pour étudier l'éthique aristotélicienne s'était limitée aux *Grandes Morales* et à la seule traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, l'histoire de la *kalokagathia* dans ce contexte aurait été essentiellement celle d'une ignorance. Mais les savants de la seconde moitié du XIII^e siècle ont eu d'autres documents relatifs à la *kalokagathia*, comme il s'agit de le voir dans les pages qui suivent.

3. Exotisme et précision: les translittérations de la *kalokagathia* dans la *Rhétorique à Alexandre* et en *Politique I*,13

La traduction de la *Politique* d'Aristote, dans laquelle les termes relevant du lexique de la *kalokagathia* ont été seulement translittérés par Guillaume de Moerbeke, a marqué l'ouverture d'un nouveau chapitre dans l'histoire médiévale de cette notion. En fait, l'option consistant à translittérer des termes de la langue grecque n'était pas rare, et ce d'autant moins dans les textes techniques ou scientifiques de la fin du moyen-âge. Pourtant, dans le cas de la *kalokagathia*, il faut rappeler que cette option n'a pas été prise d'emblée par les premiers traducteurs confrontés à un tel lexique puisque l'option consistant à utiliser le mot «*bonitas*», prise par Burgundio de Pise au XII^e siècle en traduisant l'*Éthique à Nicomaque*, a été suivie par les réviseurs de cette version au siècle suivant (Robert Grosseteste et Guillaume de Moerbeke). Mais lorsque les traducteurs du dernier tiers du XIII^e siècle ont été confrontés à des textes grecs à traduire et non pas à des versions latines à réviser, ils ont eu recours à la translittération des termes les plus idiomatiques, une telle option représentant un gage de précision puisque les translittérations en question ne rendent en latin pas seulement les mots, mais également leur forme précise – genre, nombre et cas compris – par le biais d'un système assez cohérent de calques des terminaisons du grec³¹. C'est

30. En effet, Jérôme avait déjà rendu par *bonus et optimus* l'expression *καλὸς καγαθός* utilisée par l'Évangéliste Luc dans la parabole du sauveur. *Luc* 8, 15: «Quod autem in bonam terram: hi sunt, qui in corde bono et optimo (ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ) audientes verbum retinent, et fructum afferunt in patientia».

31. Pour des exemples chez Moerbeke, voir V. Cordonier et C. Steel, «Guillaume de Moerbeke», pp. 418-419.

ainsi que l'on trouve un calque latin de la *καλοκαγαθία* dans les versions de la *Rhétorique à Alexandre*, ce texte qu'Érasme de Rotterdam a restitué à Anaximène de Lampsaque (vers 330 av. notre ère)³² mais qui avait été attribué durant le moyen âge à Aristote, sur la base du fait que sa préface se donne pour une lettre du Philosophe à Alexandre alors en campagne en Orient: les deux versions du texte, anonymes, rendent les deux occurrences du substantif *καλοκαγαθία* (24a 17 et 24b 19) par *calocagathia*³³. Cependant, ces deux versions ont été diffusées trop confidentiellement pour initier une quelconque réception de la *kalokagathia* en latin³⁴.

32. Érasme a proposé d'attribuer le texte à Anaximène de Lampsaque au vu du parallélisme, mis en évidence par l'humaniste florentin Pier Vettori, entre la distinction de trois genres oratoires proposée par la préface de l'œuvre (*Rhet. ad Alexandrum*, ch. 1, 1421b 7-11) et un passage de l'*Institution Oratoire* de Quintilien mettant une telle tripartition des genres au compte d'Anaximène (Quintilien, *Institution Oratoire*, III, 4-9, éd. J. Cousin, t. II, Paris, CUF, 1976, p. 152-153). Sur tout cela, voir M.-O. Goulet-Cazé, «Anaximène de Lampsaque», dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Abam(m)on à Axiothéa, vol. 1: n°167, p. 194 et Pierre Chiron, *Rhétorique à Alexandre*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

33. Voir P.A. Stapleton, *A Latin Translation of the Rhetorica ad Alexandrum from the Thirteenth Century*, Ph.D. University of Illinois at Urbana-Champaign 1977, p. 165, l. 4-9: «Sic enim populus quidem dominus existens dare honores, quibus utique voluerit, accipientibus eos non invidet, excellentiores vero magis calocagathiam exercebunt scientes, quoniam apud cives complacere non inutile eis erit.» et p. 167, l. 1-5: «Oportet autem legi patrocinari volentem ostendere hanc aequalem civibus concordemque aliis legibus, expedientem civitati maxime quoque ad concordiam; sine autem, ad civium calocagathiam aut communes proventus aut eudoxiam communitati civitatis aut ad politicam virtutem vel ad aliud tale quid.» et M. Grabmann, «Eine Lateinische Übersetzung der pseudo-aristotelischen *Rhetorica ad Alexandrum* aus dem 13. Jahrhundert. Literarhistorische Untersuchungen und Textausgabe», *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung* 4 (1931-2), p. 33, l. 25-29: «Sic enim populus quidem dominus existens dare honores, quibus utique voluerit, eis qui recipiunt eos non invidet. Praeclariiores autem magis calocagathiam [bonitatem *add. supra lin. recent. man.*] exercebunt scientes, quod bene agere apud cives non inutile erit.» et p. 34, l. 25-30: «Oportet autem eum, qui simile legi dicere vult, demonstrare hanc aequalem civibus esse, concordem etiam aliis legibus et expedientem civitati, presertim autem ad concordiam; si autem non, ad civium calocagathiam aut ad communes proventus aut ad bonam gloriam communi civitatis aut ad politicam potentiam aut ad aliud quid huiusmodi.»

34. Chacune de ces versions n'a en effet été conservée que dans un seul manuscrit: la version éditée par Patricia Alice Stapleton, qui est incomplète (elle s'interrompt en 1443a5), est conservée par le ms. University of Illinois Library, X f. 881 / A 8 XL) – d'où son nom de «*Translatio Americana*» – et la version éditée par Grabmann dans le ms. Vat. lat. 2995 – d'où son nom de «*Translatio Vaticana*». Un manuscrit de Padoue (ms. Padova, Bibl. Univ. 1388, fol. 75v) a conservé un fragment de traduction latine de la *Rhétorique à Alexandre* qui présente des leçons caractéristiques de chacune de ces deux versions et semble donc être une version composite ou contaminée. Ces versions latines ne doivent pas être confondues avec la *Lettre à Alexandre* (*Epistula ad Alexandrum*), un texte beaucoup plus diffusé à la fin du XIII^e siècle.

Dès lors, même si Guillaume de Moerbeke n'a pas eu le monopole de l'emploi d'un calque latin pour rendre les occurrences de la *kalokagathia*, c'est sur sa traduction de la *Politique* qu'il faut se concentrer pour étudier les effets de cet expédient lexical au plan de la réception de cette notion. La *καλοκαγαθία* se lit dans la *Politique* une fois sous la forme du substantif, puis dans deux passages sous la forme de l'expression composée des deux adjectifs. Ces formes ont été toutes translittérées fidèlement en latin par Moerbeke, qui a élaboré à partir du grec la toute première traduction de cette œuvre. Ce recours à des calques latins a eu pour effet de rendre la spécificité de la *καλοκαγαθία* visible aux lecteurs de la *Politique*, à commencer par Albert le Grand, dont le commentaire à ce nouvel ouvrage d'Aristote marque un jalon essentiel dans l'histoire de la pensée politique latine³⁵ en accomplissant, selon l'expression de Francis Cheneval, «le pas le plus difficile» vers cette œuvre très technique³⁶. La première occurrence de la *kalokagathia* dans la *Politique* intervient dans le dernier chapitre du premier livre, où s'achèvent les réflexions relatives aux rapports de force entre les membres d'une maisonnée. En effet, après avoir établi que l'administration familiale (l'économie) fait plus de cas des gens que de la possession de biens inanimés, Aristote aborde le problème des fondements de la subordination de certaines classes d'êtres humains à d'autres, en réfléchissant aux différences a priori susceptibles de distinguer les hommes libres des esclaves et des femmes: si l'on admet que ces deux derniers types d'êtres humains ont les mêmes vertus que les hommes libres, qu'est-ce qui justifie leur soumission à ceux-ci? (I, 13, 1259b 18-32). Pour traiter cette délicate question, Aristote la situe à un plan général (Καθόλου: 1259b 32) en la reformulant à propos de «ceux qui sont commandés» (à savoir les femmes et les esclaves) par contraste avec «ceux qui commandent» (à savoir les hommes libres) pour demander alors: «S'il fallait que toutes les deux <classes> participent à la *kalokagathia*, pour quel motif alors faudrait-il que l'une ait la primauté sur l'autre une fois pour toutes?»³⁷ Ce passage a constitué l'occasion de première confrontation

35. Pour le projet – ancien mais non encore réalisé – d'une édition du texte d'Albert, voir J. R. Pierpauli, «Vorstellung eines neuen Editions- und Forschungsprojekts zur *Politik* des Albertus Magnus», *Bulletin de philosophie médiévale* 40 (1998), p. 61-75 et J. R. Pierpauli, «Elemente einer politischen Philosophie bei Albertus Magnus und ihre Bedeutung für die politische Philosophie des Thomas von Aquin», *Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge* 68 (2001), pp. 27-43.

36. F. Cheneval, «Considérations presque philosophiques sur les commentaires de la *Politique* d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin», dans *Albert le Grand et sa réception au moyen âge*, éd. par F. Cheneval, R. Imbach, Th. Ricklin, Fribourg, Editions Universitaires, 1998, pp. 56-82, ici p. 74.

37. Aristote, *Politique* I, 13, 1259b34-37: Εἰ μὲν γὰρ δεῖ ἀμφοτέρους μετέχειν καλοκαγαθίας, διὰ τί τὸν μὲν ἄρχειν δεῖο ἂν τὸν δὲ ἄρχεσθαι καθάπαξ; version de Guillaume de Moerbeke, éd. F. Susemihl, p. 52, 5-7: «Si quidem enim oportet ambos participare kalokagathia [kalokagathia Imp.], propter quid hunc [hos Imp.] quidem principari oportebit utique, hunc [hos Imp.] autem subici secundum semel?» Sont ici données entre

d'Albert avec une forme identifiable de l'idéal grec de l'homme bel et bon. Du calque grec que met sous ses yeux la version de Moerbeke, le dominicain propose une analyse pour le moins savante :

(...) *kalokagathia* [fin de la citation du texte aristotélicien]. Et il s'agit en grec d'un nom composé, qui se compose de «kalos», qui veut dire «beau» (*pulchrum*), et de «kagathon», qui, comme le dit le commentaire sur le dixième livre des *Éthiques*, est composé de la conjonction «kai» et de «agathon», qui veut dire «bon» (*bonum*). Or chez les Grecs, il est d'usage qu'à chaque fois qu'une voyelle se trouve immédiatement après une voyelle, l'une d'elles subisse la sunalèphe, et le plus fréquemment celle qui précède, afin de faciliter la prononciation, et c'est la raison pour laquelle ils disent «kagathon» pour «kai agathon». Ainsi la «kalokagathia», c'est la «bonté en soi» (*per se bonitas*), laquelle concerne l'existence selon la vertu de l'honnête parce que seulement cela est bien en soi, alors que l'utile et le délectable sont des biens relativement à autre chose.³⁸

Il est possible de distinguer ici trois gestes principaux, articulés dans la traduction ci-dessus en trois phrases grammaticales distinctes : premièrement, Albert signale le fait que le terme grec est un mot composé des adjectifs signifiant «beau» et «bon», et que le second de ces adjectifs a été dans l'expression *kagathon* fusionné avec la conjonction *kai*; deuxièmement, il explique le procédé à l'œuvre dans la fusion indiquée, en précisant qu'il s'agit d'une synalèphe, simplification phonétique courante chez les Grecs, par laquelle le premier mot est abrégé car absorbé dans le second; troisièmement, il revient à la notion de *kalokagathia* pour expliquer la signification de ce terme et indiquer sa place dans l'arsenal conceptuel existant. Laissons pour l'instant de côté le troisième et dernier de ces gestes, pour nous concentrer sur les deux premiers et les explications grammaticales qu'ils apportent. Des informations d'une telle technicité sur la langue des Grecs sont loin d'être courantes chez les savants travaillant à cette époque dans l'Occident latin – dont la plupart ignoraient tout de cette langue. En fait, Albert donne lui-même la référence au document d'où il tire ces données morphologiques et sémantiques sur la *kalokagathia*: ce qu'il nomme le «commentaire sur le dixième livre des *Éthiques*». Il s'agit en effet de quelque

crochets les variantes mineures de la version *Imperfecta* (selon l'éd. de P. Michaud-Quantin, 1961) qui était mutilée (jusqu'à 1273a30), et a été révisée par Moerbeke pour donner la version *Perfecta*.

38. Albert le Grand, *Commentaire à la Politique*, I, 9, éd. A. Borgnet 1891, p. 77b, l. 46-p. 78a, l. 11: «(...) kalokagathian. Et est nomen compositum in Graeco, et componitur a 'kalos' quod est 'pulchrum' et 'kagathon' quod, sicut dicit commentum super decimum Ethicorum, compositum est a 'kai' conjunctione et 'agathon', quod est 'bonum'. Sed Graecis mos est quotiescumque vocalis est post vocalem immediate, ut altera synalimpham patiat, et maxime praecedens, ut facilius sit pronuntiatio, et ideo dicunt 'kagathon' pro 'kai agathon'. Unde 'kalokagathia' est 'per se bonitas', ad vitam pertinens secundum virtutem honesti, quia hoc per se bonum solum est, utile autem et delectabile est ad aliud bonum.»

chose qui, dans les manuscrits disponibles aux Latins durant la seconde partie du XIII^e siècle, se présente effectivement comme un commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*. Alors que ce texte était en réalité déjà disponible au moment où Albert avait entamé son second commentaire de cette œuvre, il ne met à contribution les passages concernant la *kalokagathia* qu'au moment de lire les calques moerbekéens de cette notion dans la *Politique*, d'une façon qui va partiellement renouveler son regard sur la notion. Dans la mesure où cedit commentaire est en réalité un texte composite d'une importance cruciale pour la question qui nous occupe, il faudra ici s'arrêter un instant sur le projet éditorial qui est à son origine, à savoir le projet de Robert Grosseteste.

4. Une approche lexicographique: Michel d'Ephèse et la *Souda* dans l'Editio Major de l'*Éthique à Nicomaque* par Grosseteste

Robert Grosseteste est une figure majeure pour l'histoire de la transmission de l'héritage antique au moyen âge latin. Si la précocité, l'étendue et l'acuité des connaissances que ce savant a eues de la langue grecque ont fait l'objet de discussions, de son vivant déjà – de la part de Roger Bacon notamment –, seules importeront ici en fait la motivation et l'orientation générales de ses travaux sur Aristote et leur effet chez les lecteurs de ces textes. Les travaux récents de Tiziano Dorandi plaident en faveur de l'idée que Grosseteste a entamé l'étude du grec non pas tardivement dans sa carrière (comme l'avait estimé Ezio Franceschini), mais dès ses études de théologie à Oxford, donc aux alentours de 1225³⁹. Grosseteste aurait entrepris cette étude d'abord dans l'optique d'approfondir pour lui-même sa connaissance des traditions antiques d'exégèse de la Bible mais aussi pour rendre disponibles à d'autres Latins des textes dont l'acquisition aura été rendue possible notamment par la présence

39. Voir T. Dorandi, «Il modello greco della traduzione latine della *Suda* di Roberto Grossatesta», in *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, éd. par G. Bastianini, W. Lapini et T. Mauro, t. I, Florence, University Press, 2012, pp. 328-338 et T. Dorandi, «*Liber qui vocatur Suda*. La traduction de la *Souda* de Robert Grosseteste», *Aevum* 87,2 (2013), pp. 391-440. Parmi les travaux antérieurs sur lesquels Dorandi s'est appuyé, citons A. C. Dionisotti, «On the Greek Studies of Robert Grossatesta», in *The Uses of the Greek and Latin: historical essays*, éd. par A. C. Dionisotti, A. Grafton et J. Kraye, Londres, 1988, pp. 19-32; A. C. Dionisotti, «Robert Grossatesta and the Greek Encyclopaedia», in *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale, Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*, éd. par J. Hamesse et M. Fattori, Louvain la Neuve / Cassino, Éditions Universitaires, 1990, pp. 337-353 et, antérieurement, V. Rose, «Über die griechischen Commentare zur Ethik des Aristoteles», *Hermès* 5 (1971), pp. 61-113 et E. Franceschini, «Roberto Grossatesta e le sue traduzioni latine», *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 93 (1933-1934), pp. 1-138.

de Franciscains à Constantinople. Dans le cas de l'*Éthique à Nicomaque*, Grosseteste a ainsi eu accès à un vaste ensemble de documents qu'il a traduits pour, en amont, justifier ses choix de traducteur et, en aval, faciliter de la part des destinataires de sa traduction une étude approfondie du texte aristotélicien. Ont ainsi été rendus en latin le premier livre du commentaire d'Eustrate de Nicée (1050-1120/1130) sur l'*Éthique à Nicomaque*, des gloses anonymes aux livres II, III et IV et VII (d'origine byzantine également), le commentaire d'Aspasius au livre VIII et, enfin, les livres IX et X du commentaire de Michel d'Éphèse, le tout accompagné d'informations complémentaires issues de textes encyclopédiques et de glossaires grecs: ce matériel collecté et traduit par Grosseteste a été consigné comme une sorte d'apparat critique dans les marges ou les interlignes d'une vingtaine de manuscrits de l'*Éthique à Nicomaque* qui forment ce qu'on peut considérer comme une «Editio Major» au moyen âge⁴⁰.

C'est cette documentation composite qui se trouve être visée, dans le texte du *Commentaire à la Politique* traduit plus haut, par la référence d'Albert à un «commentaire au dixième livre de l'*Éthique*»; plus particulièrement, l'auteur se réfère à un passage du commentaire de Michel d'Éphèse au livre X, un texte rédigé originellement en grec au XII^e siècle sous le règne byzantin de l'impératrice Anne Comnène, mais ensuite traduit et amplifié par Grosseteste pour faciliter la compréhension d'un passage de l'*Éthique à Nicomaque*. C'est cette source composite qui permet à Albert de construire son explication de la *καλοκάγαθία* évoquée par le texte de la *Politique* vu précédemment, relatif aux vertus des esclaves et des femmes. Mais en réalité, si Albert invoque cette source pour justifier le premier des trois gestes distingués plus haut (le geste consistant à indiquer le caractère composite du mot *kalokagathia* et la signification des deux adjectifs qui le forment), ce passage de l'édition de l'*Éthique à Nicomaque* par Grosseteste lui fournit aussi la matière des deux autres parties de son explication du terme. En effet, c'est une explication complète et détaillée, aux plans tant morphologique que sémantique, que lui offrent les notes insérées par le traducteur anglais dans sa version latine d'un passage d'*Éthique à Nicomaque* X, 2, où est exposée et critiquée la thèse d'Eudoxe identifiant le bien souverain au plaisir. Voici comment se présente cette source dans la documentation

40. Sur la façon dont cette édition se présente, voir H.P.F. Mercken, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle, in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln († 1253), I: Eustratius on Book I and the Anonymous Scholia on Books II, III and IV. Critical Edition with an Introductory Study*, University Press, Leuven 1973, pp. 42*-66*, où est notamment proposée une typologie des notes insérées par Grosseteste dans le texte. Selon Mercken (pp. 45*-46*) en effet, ces interpolations peuvent être rangées dans quatre classes distinctes: (i) des notes lexicales et grammaticales concernant les termes grecs et leur traduction en latin, (ii) des discussions de variantes grecques lues dans les manuscrits, (iii) des informations lexicographiques tirées de sources grecques et (iv) des commentaires relatifs au contenu doctrinal du texte aristotélicien traduit. Mercken ajoute que la plupart des notes de Grosseteste tombent en fait sous la première catégorie.

vraisemblablement consultée par Albert (la traduction qui suit mettant entre parenthèses ce qui provient de Grosseteste, tandis que le reste vient directement de Michel d'Éphèse):

Les Platoniciens ont l'habitude, par l'apposition de cet élément T – tau – ou par l'apposition de ce terme «auto» (qui en latin veut dire «ipsum») ou de ce terme «tauto» (qui en latin veut dire «idem»), de mettre en évidence les <aspects> spécifiques (ou formels) qui sont appelés par eux des principes et qui sont au premier titre cela même qu'ils désignent. Ainsi en va-t-il donc pour «tagathon» [en 1172b10] (qui se compose de ces deux termes «to agathon», la dernière voyelle du premier élément, à savoir le «o», subissant une synalèphe, de sorte que «tagathon» peut en latin être dit «ce bien») qui n'est rien d'autre que le bien seulement et le bien au premier titre, tandis que les autres <choses> comme l'intellect, l'âme, la science ou la vertu sont dits être des biens, mais ils sont dits <être> des biens non pas au premier titre, mais par participation à la nature du bien. Et l'intellect est certes «agathon» (c'est-à-dire un bien), mais cependant pas «tagathon» (ce qui, si on le disait en entier, serait «to agathon»). De même aussi la science est-elle un «agathon», mais «tagathon» (c'est-à-dire le bien en soi) <elle ne l'est> nullement, tandis que le plaisir n'est pas «agathon», mais «tagathon». En effet, selon Eudoxe le plaisir est la source de la bonté, c'est-à-dire «tagathon» (c'est-à-dire le bien en soi). Ainsi donc, de la sorte, par cet élément T – tau – ils manifestaient le Premier Principe, la cause, la racine et comme le centre de tous les biens, et par ce terme «auto» <ils formaient les termes> «autoen» (c'est-à-dire l'un lui-même), «autozoon» (c'est-à-dire le premier vivant), «autoon» (c'est-à-dire l'être lui-même). «Autoen», c'est en fait le principe et la source des «uns» et des «unités».⁴¹

41. Michel d'Éphèse/Robert Grosseteste, *In decimum Moralium Aristotelis*, H.P.F. Mercken, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle, in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln († 1253), III: The Anonymous Commentator on Book VII, Aspasius on Book VIII and Michael of Ephesus on Books IX and X. Critical Edition with an Introductory Study*, University Press, Leuven 1991, p. 326, l. 95-327, l. 17: «Consuetudo est Platonici per appositionem huius elementi T – tau – vel per appositionem huius vocis “auto” (quod latine sonat “ipsum”) vel huius vocis “tauto” (quod latine sonat “idem”) ostendere specifica (seu formalia) ab ipsis vocata principia, quae primo ipsum hoc sunt quod dicuntur. Per tagathon quidem (quod coniungitur ex his duabus vocibus “to agathon”, ultima vocali prioris dictionis scilicet “o” patiente synaloephem, quod “tagathon” latine dici potest “hoc bonum”), quod nullum quid aliud est quam solum bonum et primo bonum, alia autem, puta intellectus, anima, scientia, virtus, bona quidem dici, sed non primo sed participantia boni natura dici bona. Et est intellectus quidem “agathon” (id est bonum), non tamen “tagathon” (quod, si integre diceretur, esset “to agathon”). Similiter et scientia “agathon”, “tagathon” autem (id est “per se bonum”) nequaquam. Delectatio autem non “agathon”, sed “tagathon”. Principium enim et fons bonitatis, id est “tagathon” (id est “per se bonum”), delectatio est secundum Eudoxum. Sic quidem igitur per hoc elementum T – tau – ostendebant primum principium et causam et radicem et velut centrum omnium bonorum, per hanc vocem autem “auto”, “autoen” (id est “ipsum unum”), “autozoon” (id est “primum vivens”), “autoon” (id est “ipsum ens”). “Autoen” quidem principium et fontem unorum et unitatum.»

Analysons ce texte en détail. En commentant le passage où Aristote dit qu'Eudoxe a considéré que le plaisir est le bien (1172b 9-10: τὴν ἡδονὴν... τὰγαθὸν εἶναι), Michel d'Éphèse prend appui sur l'expression condensée désignant ce bien (τὰγαθὸν) pour développer une assez longue explication de la tendance qu'ont les Platoniciens à substantiver des notions exprimées d'abord par des adjectifs, pour marquer ainsi la suréminence de tels principes et leur conférer une valeur absolue en contraste avec les réalités participées⁴². Or, lorsque Grosseteste a traduit cette explication pour la faire figurer dans les marges de sa version de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, il a encore farci le texte de Michel d'Éphèse lui-même d'explications permettant de mieux comprendre certains détails de son propos. Ces explications de troisième degré – qui figurent dans ma traduction donnée ci-dessus entre les parenthèses – concernent précisément la signification de mots grecs employés par le commentateur byzantin. Ces notes lexicales, adressées à des lecteurs latins ne sachant pas le grec, ont manifestement été puisées par Grosseteste dans des glossaires, lexiques ou encyclopédies. En l'occurrence, la première et la plus longue de ces explications, celle qui détaille le processus de synalèphe, correspond au début de l'entrée «καλοσκαθαρός» de la *Souda* – cet imposant monument de l'érudition byzantine tenant à la fois du dictionnaire et du glossaire, composé au X^e siècle de notre ère⁴³. C'est donc très vraisemblablement sur cette base que Grosseteste a élaboré (et par là transmis à ses lecteurs) une explication du syntagme *tagathon* qu'il lisait chez Michel.

On pourrait *a priori* douter de la pertinence de cette référence. En réalité, le fait qu'Albert ait consulté ce passage de l'Editio Major de l'*Éthique à Nicomaque* par Grosseteste est attesté également par la présence, dans le second de ses commentaires à cette œuvre d'Aristote, d'une explication similaire à celle de Grosseteste et qui intervient précisément à l'endroit de la critique aristotélicienne d'Eudoxe, à propos de laquelle Albert décompose à son tour *tagathon* en *to* et *agathon*⁴⁴. Il

42. Michel d'Éphèse, G. Heylbut (éd.), *Eustratii et Michaelis et Anonyma In Ethica Nicomachea commentaria* (CAG vol. XX), Berlin 1892, p. 533, l. 24-26.

43. *Lexique Suda*, éd. A. Adler, *Suidae Lexicon*, Pars III, K-O, p. 22, l. 1-2. T. Dorandi, «*Liber qui vocatur Suda*», pp. 406-408 insiste, à la suite de Dionisotti, sur le fait que Grosseteste n'a pas traduit l'intégralité de la *Souda*, mais des notes sélectionnées en fonction des besoins de son travail de traduction.

44. Albert le Grand, *Second Commentaire à l'Éthique à Nicomaque*, éd. A. Borgnet, Paris, Vivès, 1891, lib. X, tract. 1 (*de delectatione*), cap. 1 (*de causis propter quas tractandum est de delectatione*), p. 601b, l. 30-602a, l. 3: «Sic ergo dixit esse per se vitam, per se sensum, per se intellectum, per se bonum, et quodlibet aliud, et ex quodam sigillo percipitur in participantibus. Tale autem bonum Graeci pronomine discretivo significant 'auto', quod Latine sonat 'ipsum'; dicentes 'aut'agathon', hoc est 'ipsum bonum', quod primae naturae bonitatis nihil habet admixtum. Quidam enim posteriorum articulo praeposito significabant dicentes 'to agathon'; et articulus discretivus est sicut et pronomen: idem enim est 'to agathon' quod 'aut'agathon'. Succedentes autem his Stoici 'to agathon' dicebant per synalimpham. Vocalis autem post vocalem continue posita ex multo sono pronuntiationem facit difficilem.

semble ainsi donc clair que c'est bel et bien sur la base de cette note ajoutée par Grosseteste au commentaire de Michel d'Éphèse qu'Albert a été, au moment de commenter la *Politique*, en mesure de repérer le même processus phonétique à l'œuvre dans le terme *kagathon*: afin de cerner le passage difficile de *Politique* I,13, il a mobilisé l'Editio Major de l'*Éthique à Nicomaque* avec laquelle il s'était familiarisé en commentant celle-ci. Cette documentation lui a permis de comprendre, grâce à une note de troisième degré introduite par Grosseteste, à la fois le processus phonétique ayant donné lieu à la seconde partie du mot *καλοκάγαθία* (le fait que l'article défini *tau* s'est aggloméré au terme qu'il détermine pour donner *tagathon*), et la nomenclature technique de ce processus (*συναλοιφή*). Cette même source a également permis à Albert de connaître et comprendre l'adjectif *agathon* pris isolément – «*agathon*» (*id est bonum*) –. Enfin, c'est aussi très probablement dans la documentation compilée par Grosseteste (mais cette fois dans les notules à *Éthique à Nicomaque* IV,7), qu'Albert a pu voir rappelée la signification du terme grec «*kalos*», qu'il explique comme signifiant «beau» au début du passage plus haut traduit (n. 38)⁴⁵.

En reprenant alors la distinction faite plus haut entre trois gestes opérés par Albert face à la notion *kalokagathia* que lui présentait le texte de la *Politique*, il est possible de dire que les deux premiers gestes sont tributaires de l'édition scientifique de l'*Éthique à Nicomaque* par Grosseteste, qui lui a donné de quoi saisir la morphologie de la *kalokagathia* et le sens des termes qui la composent. Qu'en est-il alors du troisième geste, celui qui consiste à expliciter la signification conceptuelle de la *kalokagathia*? En réalité, cette interprétation n'est conditionnée par Grosseteste que partiellement et, surtout, avec une déformation conséquente. Car lorsqu'Albert, à la fin de l'extrait, résume le sens du mot par l'expression de «bonté en soi» (*per se bonitas*), il reprend en réalité ce que Grosseteste dit non pas du vocable *kagathon* (dont il n'a pas parlé en tant que tel), mais bien plutôt de «*tagathon*», à savoir l'adjectif substantivé précédé de la première lettre de l'article défini – *tau* –, pour dire «le bien en soi» ou «la source de la bonté» ou «le premier principe, la cause, la racine et comme le centre de tous les biens». Autrement dit, Albert, ayant bel et bien lu chez Grosseteste la description du processus consistant à éliminer le hiatus des deux voyelles situées à la fin de l'article *tau* et au début de l'adjectif *agathon*, a pu voir qu'un processus similaire

Et ideo voluerunt quod prima vocalis synalimpham pateretur. Participative autem bonum dixerunt, in quo illud bonum separatum diffunditur ad esse specialis boni.» La raison pour laquelle Albert prête ce procédé aux Stoïciens ne m'apparaît pas clairement.

45. Robert Grosseteste, *Notulae ad Ethicam Nicomacheam*, IV, cap. 8, 1123b 6-10, éd. Mercken, I p. 333, l 14-334, l. 19: «In graeco habetur 'kallos' ubi nos ponimus pulchritudo, et significat 'kallos' secundum strictam acceptionem nominis non omnem decorem corporis sed proprie illum qui est in magno corpore. Significat autem 'kallos' commensurationem dissimilium in nobis partium, quae aliis partibus sunt posteriores, scilicet partibus consimilibus.» Ce passage correspond à la *Souda*, éd. A. Adler, p. 21, l. 25-32. Voir T. Dorandi, «*Liber qui vocatur Suda*», pp. 408 et 436.

était à l'œuvre dans l'expression *kagathon*; mais ce faisant, il n'a pas tenu compte de la signification propre du mot «kai» (qui est, comme il l'a pourtant lui-même expliqué à la suite de Grosseteste, une conjonction) et il a donc déduit que le vocable *kagathon* avait le même sens. D'où il a conclu que la *kalokagathia*, en tant qu'elle est un bien absolu, «concerne l'existence selon la vertu de l'honnête», contrairement aux deux autres types de biens traditionnellement distingués que sont le délectable et l'utile, lesquels sont des biens relatifs – au sens où leur valeur n'apparaît qu'en relation avec autre chose.

5. L'apparition d'un texte «*Sur le bien*» tiré de l'*Éthique à Eudème* et la réduction du *pulchrum* au *bonum* à propos de *Politique* II,8 et IV,8

Le glissement interprétatif constaté dans le commentaire d'Albert à *Politique* I,13 quant à la signification du terme partiel «– *kagathia*» a conditionné durablement l'approche de la *kalokagathia* par cet auteur. C'est en effet dans ce même sens qu'il interprète les occurrences ultérieures de cette notion dans la *Politique*, qui donnent à lire la forme adjectivale de l'expression. Ainsi, les chapitres 8 et 9 du deuxième livre de la *Politique* font-ils référence deux fois aux *kalikagathi* (οἱ καλοὶ κάγαθοί) au cours d'une réflexion sur l'accès des divers types de citoyens aux magistratures. La première référence intervient dans le cadre d'une remise en cause du système d'élection de l'éphorat, mis en contraste avec celui des gérontes qui, pour leur part, sont choisis parmi les citoyens vertueux⁴⁶; alors même que plusieurs éléments du texte aristotélicien semblent rester incompris par Albert, celui-ci interprète cependant la figure des *kalikagathi* comme des *virtuosi* reconnus tels⁴⁷, une lecture qui, de fait, rejoint l'interprétation

46. Aristote, *Politica Translatio Perfecta* II, 9, 1270b15-26, p. 123, l. 10-p. 124, l. 5: «Continet quidem igitur politiam principatus hic, quiescit enim populus eo quod participet maximo principatu, itaque, siue propter legislatorem siue propter fortunam hoc euenerit, utiliter habet rebus, oportet enim politiam saluandum omnes uelle partes ciuitatis esse et permanere has, reges quidem igitur propter ipsorum honorem sic habent, kalikagathi autem propter gerusiam (praemium enim principatus iste virtutis est), populus autem propter ephoriam (constituitur enim ex omnibus): sed eligibilem oportebat principatum esse hunc ex omnibus quidem, non autem modo isto quo nunc, puerilis enim est valde.»

47. Albert le Grand, *Super Politicam*, lib. II, cap. 8, p. 171a, 12-13: «[...] ut scilicet reges sint 'kalikagathi' (1270b24), id est virtuosi supple, debent permanere propter 'gerusiam'». Albert ne paraît pas avoir compris que la *gerusia* désignait une fonction précise dans le régime spartiate, et y voit une idée de vieillesse ici associée à l'honorabilité. En outre, n'ayant pas perçu que le texte joue sur trois niveaux de correspondances – d'abord l'appétit des rois pour l'honneur, celui des *kalikagathi* pour la gèrosie et celle du peuple pour l'éphorat –, il ravale le second sur le premier comme si c'étaient les rois qui «se comporteraient en hommes vertueux» (lisant quelque chose comme «reges quidem igitur propter ipsorum honorem sic

stoïcienne qui, suivant du moins le témoignage de Jean Stobée, assimilait le *καλοσκάγαθος* au *σπουδαῖος* (sans donc faire intervenir l'idée qu'il y aurait une caste de *kalikagathi*⁴⁸). La seconde référence faite aux *kalikagathi* dans la *Politique* intervient quant à elle un peu plus loin dans un passage discutant la possibilité, pour le législateur, d'éduquer les membres de la cité par la seule législation: il s'avère, dit ici Aristote en écho manifeste à la fin de l'*Éthique à Nicomaque* vue plus haut (X, 10, 1179a33-b11), que de simples prescriptions légales ne suffisent pas à rendre tous les citoyens *kalikagathi*⁴⁹. Ce passage est l'occasion pour Albert de reprendre l'analyse morphologique du terme qu'il a élaborée en commentant *Politique* I,13, mais en la recadrant légèrement et en l'étayant davantage:

«Que le législateur ne pense pas non plus être lui-même capable de <les> rendre *kalouskagathous* (c'est-à-dire parfaitement bons), cela est manifeste.» [= 1271a 22-23]. En effet, «kalon», c'est en grec «le bien», et «agathon» c'est aussi «le bien», et Aristote dit dans un certain opuscule sur le bien parfait (*in libello quodam de perfecto bono*) qu'en grec le bien ou le «kalokagathon» se dit du bien parfait.⁵⁰

Au plan de l'interprétation de l'expression *καλοσκάγαθος*, Albert ne fait ici que confirmer l'option qu'il avait déjà prise face à l'unique occurrence du substantif *kalokagathia* translittéré dans le premier livre de la *Politique*, une option qui consiste d'une part à analyser le terme *καλοσκάγαθος* après l'avoir

habent [,] kalikagathi [autem] propter gerusiam»). Thomas distinguera pour sa part le niveau des rois de celui des vertueux, tout en reprenant l'équation entre *kalikagathi* et *virtuosi*, voir Thomas de Aquino, *Sententia libri Politicorum*, lib. II, cap. 14, H.F. Dondaine, L.-J. Bataillon (eds), in *Opera omnia*, XLVIII, éd. Leonina, Roma 1971, p. A168, 55-57.

48. Voir en particulier I. ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, Leipzig 1903-1924, III, p. 6, citant un extrait de Jean Stobée attestant l'équivalence stoïcienne entre *καλοσκάγαθος* et *σπουδαῖος*. Pour la dimension diffusément stoïcienne de l'approche de la *kalokagathia* par Albert – qu'il resterait à étudier en profondeur et en tenant compte d'Aristote, *Grandes Morales*, 1207b 21-26 – voir plus bas, la section 6.

49. Aristote, *Politica Translatio Perfecta* II, 9, 1271a 20-23, p. 126, l. 8-p. 127, l. 7: «Nullus enim utique principari quaeret non amator honoris existens: quamvis iniustitiarum voluntariarum plurima accidant fere propter amorem honoris et amorem pecuniarum hominibus; de regno autem, si quidem melius est existere civitatibus aut non melius, alius sit sermo. Sed et si [εἴπερ *legit?*] melius, non sicut nunc, sed per ipsius vitam unumquemque <iudicari> regum. Quod autem legislator neque ipse putat posse facere <kaloskagathos>, manifestum: diffidit enim ut non existentibus sufficienter bonis viris; propter quod quidem emittebant simul legatos inimicos et salutem putabant civitati esse dissidere reges.» Le passage de l'*Éthique à Nicomaque* auquel celui-ci fait écho a été analysé plus haut (note 20).

50. Albert le Grand, *Super Politicam*, lib. II, cap. 8, p. 173b, l. 44-p. 174a, l. 2: «Quod autem legislator neque ipse putat posse facere *kalouskagathous* (id est, perfecte bonos), manifestum". 'Kalon' enim bonum est in Graeco, et 'agathon' etiam bonum, et dicit Aristoteles in libello quodam de perfecto bono quod in Graeco bonum sive 'kalokagathon' dicitur de perfecte bono.»

décomposé en ses termes constitutifs (καλός / ἀγαθός), d'autre part à rabattre le premier adjectif sur le second. La différence qu'on peut en revanche remarquer entre ce texte et le commentaire d'Albert à *Politique* I,13 est le fait que l'auteur endosse ici encore bien plus explicitement l'une des conséquences de sa lecture, à savoir le fait qu'elle ait pour effet de ramener cette expression grecque à une forme de tautologie en affirmant: «*agathon*, c'est aussi le bien». Et ce faisant, il mobilise également un texte d'Aristote qui n'apparaissait nullement dans le passage antérieur de son *Commentaire à la Politique* ni dans ses autres textes rédigés jusqu'alors. Ces deux traits nouveaux – à savoir la référence à cet ouvrage et la conscience revendiquée d'une interprétation tautologique de la *kalokagathia* – se retrouvent dans le commentaire d'Albert au passage suivant de la *Politique* donnant à lire les troisième et quatrième occurrences de la figure des *kalikagathi*, à savoir le chapitre sur la constitution mixte, plus particulièrement le passage où Aristote rappelle le lien complexe entre vertu, richesse et καλοκαγαθία⁵¹. Voici en effet comment Albert commente ce passage important:

Or, «caloscagathos» se compose en grec de «kalos» (qui est «le bien») et d'«agathos» (qui est aussi «le bien»). D'où le fait que «caloscagathos», c'est «le bien bon» (*bonum bonum*) c'est-à-dire le bien parfait, comme Aristote lui-même le dit dans le chapitre sur le bien par soi. Et note que les livres ont souvent la leçon «calusagathos», mais il s'agit d'un texte corrompu, par une faute des copistes.⁵²

Cette note est, tout à la fois, très instructive pour l'histoire qui nous occupe, et cependant assez problématique dès qu'on essaie de la comprendre dans le détail. En effet, le propos d'Albert présente d'une part une ambiguïté fondamentale dans l'une des expressions-clés de l'argumentation proposée ici et, d'autre part, il comporte une référence textuelle dont le contenu lui-même est discutabile au plan de l'établissement du texte du passage. L'ambiguïté fondamentale de l'extrait concerne en réalité le vocable *bonum bonum* utilisé ici par Albert pour expliquer l'expression grecque translittérée par Guillaume de Moerbeke

51. Aristote, *Politica Translatio Perfecta* IV, 8, 1293b 34-42, p. 407, l. 10-p. 408, l. 1: «Adhuc autem videntur habere opulenti, quorum gratia iniusta agunt iniusti; unde et *kaluskagathus* et insignes hos appellant. Quoniam igitur aristocratia vult excellentiam attribuere optimis civium, et oligarchias esse aiunt ex *kaliskagathis* magis». Comme l'indique l'éditeur Susemihl dans l'apparat critique de cette édition, la fin de ce passage est marquée dans la tradition manuscrite par de nombreuses variantes concernant d'une part la préposition *ex* (parfois omise) et d'autre part les deux termes translittérés – *kaluskagathus* étant remplacé par *kaluskagatus*, *kalo kagatos*, *kaluskagarus*, *kaluskagarus*, *kaluskagutus* *kalusagathus* et *kaliskagathis* étant remplacé par *kalist'agathis*, *kaliskagatis*, *kaloskagatis*, *katiskgatis* et *calusagathis*.

52. Albert le Grand, *Super Politicam*, lib. IV, cap. 7, p. 363a, l. 20-26: «'Caloscagathos' autem componitur a Graeco, scilicet a 'kalos', quod est 'bonum', et ab 'agathos', quod etiam est 'bonum'. Unde 'caloscagathos' est 'bonum bonum', id est, perfectum bonum, sicut ipse Aristoteles dicit in capitulo de per se bono. Et nota quod libri communiter habent 'calusagathos'; est autem corrupta littera a vitio scriptorum.»

qu'est «*caloscagathos*»: le couple de termes *bonum bonum* utilisé par Albert pour expliciter cette expression prête en effet à discussion dans la mesure où, vu que la forme latine *bonum* peut s'entendre comme un adjectif substantivé ou comme un adjectif qualificatif, l'on pourrait entendre *bonum bonum* soit comme «le bien bon» (suivant la traduction proposée ici), soit comme «le bien-bien» (suivant une traduction certes moins aisée, mais grammaticalement soutenable au moins dans le latin technique d'un philosophe scolastique). Mais que l'on opte pour l'une ou pour l'autre lecture du syntagme, le caractère tautologique de la signification qu'Albert dégage de ce mot demeure entier; et il reste en tous les cas clair qu'Albert – en dépit de l'acribie philologique dont il se prévaut à la fin de l'extrait en critiquant les fautes des copistes – comprend «*caloscagathos*» à tort comme une forme au neutre (alors qu'il s'agit d'un masculin): d'où sa lecture du syntagme comme désignant le bien parfait.

Quant à la référence discutable au plan de l'établissement du texte, il s'agit de ce chapitre aristotélicien invoqué par Albert pour appuyer sa lecture du mot «*caloscagathos*» comme désignant le bien parfait. En effet, les similitudes entre ce passage du *Commentaire à la Politique* et l'extrait vu plus haut rendent hautement probable l'éventualité que ce «chapitre sur le bien par soi» soit le même texte que le «livre sur le bien parfait» (*libellus quidam de perfecto bono*) invoqué alors à l'appui de cette même interprétation. Dans ce cas, et en l'absence d'une édition critique qui aide à faire le partage entre les variantes, il faut alors laisser ouverte la possibilité que l'expression «sur le bien par soi» (*de per se bono*) lue dans ce passage résulte d'une corruption de l'expression «sur le bien parfait» (*de perfecto bono*) – l'analogie graphique entre l'expression *per se* et le début du terme *perfecto* rendant les fautes de copistes très probables à cet endroit – à moins que ce soit, à l'inverse, le premier passage qu'il faille corriger en y lisant une référence à un traité d'Aristote sur le bien par soi, conformément à l'expression par laquelle Grosseteste avait, comme vu plus haut, glosé le commentaire de Michel d'Éphèse à la critique aristotélicienne d'Eudoxe en *Éthique à Nicomaque* X,2. Bien sûr, il n'est pas non plus exclu a priori que le texte édité soit le bon et qu'Albert fasse alors, et tout simplement, référence à un même texte aristotélicien par deux désignations qui ne seraient dans ce cas pas à prendre comme des intitulés véritables mais comme des descriptions, différentes mais pas incompatibles entre elles, du contenu de l'ouvrage en question. Cependant, et en tout état de cause, les deux extraits du *Commentaire à la Politique* juste étudiés posent la question de l'identité de l'ouvrage aristotélicien d'agathologie cité alors par Albert: c'est sur cette question qu'il faut s'arrêter à présent.

En réalité, le titre de «chapitre sur le bien par soi» donné ici, pas plus que celui de «livre sur le bien parfait» ne correspond au nom connu d'une œuvre aristotélicienne. En revanche, le contenu qu'Albert prête à ces textes, à savoir une réflexion sur la *καλοκἀγαθία* comme bien suprême et distinct des biens

extérieurs, correspond dans ses très grandes lignes au propos d'un passage tiré du dernier chapitre de l'*Éthique à Eudème* (1248b11-1249b25), sur la *kalokagathia*, conservé en latin dans cinq témoins⁵³. Sur la base d'une étude de la tradition manuscrite et d'une analyse stylistique de ce morceau, il a été établi que cette version latine du dernier chapitre de l'*Éthique à Eudème* est l'œuvre de Moerbeke et a été traduite par lui dans la foulée du chapitre précédent dans le grec, sur la *bona fortuna* (1246b 37–1248 b11); suivant l'hypothèse que j'ai formulée pour rendre compte des données textuelles, le traducteur se serait limité à ces deux chapitres parce que son manuscrit grec, à présent disparu, ne contenait que cette portion du texte – ce manuscrit ayant pu être le même que celui dans lequel il avait lu le début de la *Politique* avant de retrouver cette œuvre en entier. Enfin, le caractère plutôt vague et approximatif de ces mentions, qui contraste avec la précision des citations des *Grandes Morales* de Barthélémy de Messine apparues à la même époque dans l'œuvre d'Albert⁵⁴, suggérerait que

53. L'un de ces témoins a appartenu à la fameuse collection d'Alvaro de Oviedo, érudit féru d'astrologie ayant accompagné l'archevêque de Tolède Gonzalo Pétrez lors de son séjour à la cour papale à Viterbe et Orvieto de 1280 à 1282: R. González Ruiz, *Hombres y libros de Toledo (1086-1300)*, Fundación Ramón Areces, Madrid 1997, pp. 608-616 et p. 509. Cette collection est fameuse pour contenir d'excellentes copies de plusieurs versions de Guillaume de Moerbeke. Voir V. Cordonier, C. Steel, «Guillaume de Moerbeke», pp. 403-406.

54. En effet, les *Magna moralia* ont fait leur apparition dans l'*Ethica*, qui contient quatre citations de cette œuvre, dont trois ne sont pas tirées du matériel élaboré par Grosseteste, et s'avèrent cadrer avec la version de Barthélémy assez pour attester une fréquentation directe de cette traduction. Les voici: «Propter quod dicit Aristoteles in primo Magnorum Moraliū (1184a25-29) quod felicitas bonum compositum est ex omnibus bonis quae sunt sub ipsa» (Albert le Grand, *Ethica*, Lib. 1, tract. V, cap. I, p. 58a, l. 20-23); «Propter quod dicit Aristoteles in Magnorum Moraliū libro primo (1184b22-27), quod vivere quidem animae est actus, bene autem vivere virtutis animae, sicut in omnibus aliis» (*op. cit.*, Lib. 1, tract. V, cap. II, p. 59a, l. 38-41); «Propter quod unusquisque ex alio etiam melius se cognoscit quam ex seipso: et sicut in secundo Magnorum Moraliū (1213a20-24) dicit Aristoteles, quod ex consideratione alterius reflectitur ad seipsum, quemadmodum aspicientis vultus a speculo reflectitur ad aspicientem.» (*op. cit.*, Lib. 9, tract. III, cap. II, p. 589b, l. 3-9). Et voici la citation explicable par un commentateur byzantin: «Vel etiam species impedimentorum non stricte, sed large accipimus, ita scilicet quod modi species vocentur, sicut in secundo Magnorum Moraliū ab Aristotele est determinatum» (*op. cit.*, Lib. 9, tract. I, cap. I, p. 560a, l. 16-21, cf. Michel d'Ephèse, *In Eth. Nic. IX*, p. 196, 12-15: «Quoniam autem neque ut genus praedicatur amicitia de particularioribus, sed est eorum que ut ab uno et ad unum dicuntur, determinatum est ab Aristotele in secundo *Magnorum moraliū*»). Enfin, rappelons que, dans l'unique cas où Albert parle, avant la rédaction de son *Ethica*, des «*magna volumina*» que seraient les «*Magna moralia Aristotelis*» – voir Albert le Grand, *Super Ethica*, éd. W. Kübel, *Alberti Magni Opera Omnia*, Münster, Aschendorff, 1968, p. 2, l. 75-p. 3, l. 1 –, il désigne en fait la séquence des *Économiques* et des *Politiques*, ainsi intitulés parfois, comme l'avait bien indiqué A. Pelzer, «Un cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin», in *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Louvain, 1964, p. 307, n. 21 (= p. 489, n. 2 de la version parue dans la *Revue néoscholastique de Philosophie*, t. 24 [1922]).

ce dernier ait eu à l'*Éthique à Eudème* découverte per Moerbeke un accès indirect et oral⁵⁵. En tout état de cause, la connaissance de ce texte par Albert au moment de rédiger son *Commentaire à la Politique* est attestée par les citations explicites qu'il en donne dans son second cours sur l'*Éthique à Nicomaque*⁵⁶.

Ce détour du côté des découvertes récentes faites à propos de la réception latine de l'*Éthique à Eudème* a permis de mettre en évidence plusieurs indices suggérant que cet ouvrage aristotélicien, et plus précisément son dernier chapitre consacré à la *kalokagathia* est le texte visé par Albert lorsqu'il renvoie énigmatiquement le lecteur de son *Commentaire à la Politique* à un «chapitre sur le bien par soi» ainsi qu'à un «livre sur le bien parfait»: si Albert a maintenu, tout au long de son *Commentaire à la Politique*, cette réduction éthico-métaphysique du *pulchrum* au *bonum* qu'il avait opérée dès son commentaire à *Politique* I,13, ce serait notamment parce qu'il aurait été conforté dans cette option en lisant la fin de l'*Éthique à Eudème* exhumée par son confrère dominicain Guillaume de Moerbeke, un texte entièrement consacré à la *καλοκάγαθία*. Dans ce document, le théologien a estimé trouver une importante clé de l'agathologie d'Aristote – comme il avait trouvé une clé de sa théologie dans le déjà célèbre *Livre des Causes*. Pour l'histoire qui nous occupe, il est intéressant de noter que cette réduction du bel au bon, scellée et justifiée sur la base d'un texte aristotélicien fraîchement découvert, s'est faite nonobstant la connaissance grammaticalement fondée qu'Albert a assurément eue de la morphologie du terme *kalokagathia*: en dépit de l'information qu'il a reçue de Grosseteste concernant la morphologie et la signification des termes grecs concernés, il a choisi de privilégier l'idée centrale du concept, celle de bien suréminent (*bonum bonum*) qui, comme tel, n'exclut pas le beau mais le fonde et l'englobe. C'est à cet aspect de la lecture d'Albert que sera consacrée la dernière section de ce travail.

55. Sur tout cela, voir V. Cordonier et C. Steel, «Guillaume de Moerbeke», *op.cit.* et V. Cordonier, «Sauver le Dieu», *op.cit.*

56. Cf. Albert le Grand, *Ethica*, lib. I, tract. 5, cap. 10, p. 70b, l. 30-35: «His rationibus una additur ex Ethica Eudemia sumpta, scilicet quod divitiae sunt exteriorum bonorum: et ita sunt occasio mali frequenter sicut et boni. Bonum autem quod quaeritur, intrinsecum est et super omne boni causa»; cf. Aristoteles, *Ethicae Eudemicae Fragmentum*, 1248b 28-30, éd. V. Cordonier, *Aristoteles Latinus, Ethica Eudemica*, www.brepolis.com: «Delectabilia enim et maxima esse visa agatha honor et divitiae et corporis virtutes et bonae fortunae et potentiae, agatha quidem natura sunt, contingit autem esse nociva quibusdam propter habitus [...]». Les autres mentions de l'*Ethica Eudemica* dans cette œuvre d'Albert ne sont pas données ici car elles s'expliquent par des commentaires byzantins de l'*Éthique à Nicomaque*: sur tout cela, voir V. Cordonier, «Sauver le Dieu», *op. cit.*, pp. 111-112.

6. L'interprétation d'Albert sur l'horizon des traditions grecque et latine: le beau, le bon, l'utile (et l'agréable)

Il vient d'être vu comment Albert, au moment de résumer la signification de la *kalokagathia* en *Politique* II,8 et *Politique* IV,7-8, a privilégié une lecture tautologique de l'expression pour y entendre une notion absolue de bien, exprimée grammaticalement comme un adjectif neutre substantivé désignant une réalité qui serait aussi bien «parfaite» qu'elle existerait «par soi» (5). Dans l'une des sections qui précède (3), il avait été vu que le même auteur, commentant *Politique* I,13, a conçu la *kalokagathia* comme représentant une vertu, vertu qu'il ramenait à la catégorie de l'*honestum*, contrairement aux biens seulement relatifs que sont le délectable et l'utile. Comprendre la lecture albertinienne de cette notion grecque implique de situer chacun de ces gestes par rapport aux traditions au confluent desquelles il se situe. Commençons par le geste par lequel Albert réduit la *kalokagathia* à une idée métaphysique et éthique de «bien absolu». Cette lecture est conforme à une approche de la notion de «bien» qui traverse l'ensemble de sa production. En effet, la question du bien a occupé le dominicain depuis le début de sa carrière de chercheur, au point de constituer le thème recteur de son tout premier ouvrage théologique (le traité «*De Natura Boni*»), et de susciter peu après la rédaction d'un second traité sur la question («le *De Bono*») pour rester dans la suite de sa production le «fil rouge» de sa pensée⁵⁷. À ce propos, Henryk Anzulewicz a montré que la conception albertinienne du bien présente trois aspects remarquables, qu'on se permet de résumer ici brièvement. Premièrement, le concept albertinien de «bien» présente un caractère englobant et généralisant développé dans le cadre d'une «métaphysique du flux», c'est-à-dire un système faisant procéder l'ensemble des réalités existantes d'un seul et unique principe⁵⁸. Deuxièmement,

57. J'emprunte cette expression à H. Anzulewicz, «„Bonum“ als Schlussbegriff bei Albertus Magnus», dans *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, ed. W. Senner, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 113-140. Voir aussi H. Anzulewicz, «Albertus Magnus über die felicitas contemplativa als die Erfüllung eines natürlichen Strebens nach Wissen», *Quaestio* 15 (2015), pp. 457-466.

58. Pour cet aspect très important de la pensée d'Albert, voir H. Anzulewicz, «Die Emanationslehre des Albertus Magnus: Genese, Gestalt und Bedeutung», in *Via Alberti. Texte, Quellen, Interpretationen*, éd. par L. Honnefelder, H. Möhle et S. Bullido del Barrio, Münster, Aschendorff, 2009, pp. 219-242; H. Anzulewicz, «Albertus Magnus über die *ars de symbolica theologia* des Dionysius Areopagita», *Teologia y Vida* LI (2010), pp. 307-343 et H. Anzulewicz, «Rezeption und Reinterpretation: Pseudo-Dionysius Areopagita, die Peripatetiker und die Umdeutung der augustiniischen Illuminationslehre bei Albertus Magnus», in *Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts*, éd. U. Köpf, D. B. Bauer (Archa Verbi, Subsidia, 8), Münster, Aschendorff, 2011, pp. 103-126.

ce concept est investi d'une dimension téléologique dans la mesure où ce bien est pensé comme la cause finale de tous les êtres. Troisièmement, cette agathologie se caractérise également par l'ambition de fonder cette notion de bien absolu sur une onto-théologie forte, centrée sur un concept de «Dieu» qui est censé rendre possible une synthèse harmonieuse et équilibrée des traditions philosophiques antérieures. Or, comme l'a également souligné le même Anzulewicz, ces développements conceptuels à propos du bien ne portent les traces d'aucune rupture et d'aucune discontinuité doctrinale⁵⁹.

Aussi est-ce tout «naturellement» qu'Albert, en lisant dans la *Politique* fraîchement traduite par Moerbeke des occurrences de la *kalokagathia* et dans les notules de Grosseteste relatives à ce terme des explications grammaticales précises, n'a prêté à la spécificité culturelle de cette notion qu'une attention fort limitée, et s'est hâté de la réduire à une notion de «bien» qu'il avait déjà élaborée dans le cadre d'une métaphysique du bien absolu. Cependant, même une fois tenu compte de l'orientation générale de l'agathologie albertinienne telle que rappelée ici suivant les travaux d'Anzulewicz, la façon dont Albert réduit le bel au bon garde quelque chose de surprenant: pour éclairer ce geste, il me paraît intéressant de prendre en compte certains textes aristotéliens dans lesquels apparaît précisément une catégorisation des biens qui se trouve être présupposée par la distinction entre *utile* et *honestum* mobilisée par Albert en commentant la *Politique*. En effet, cette distinction présuppose en réalité une tripartition des biens qui distingue fondamentalement l'honnête, le délectable et l'utile, et qui s'avère à la fois ancienne et durable dans l'histoire de la philosophie puisqu'elle remonte à l'antiquité classique et a traversé tout le moyen âge latin. Une telle catégorisation entre trois types de biens apparaît par exemple plusieurs fois dans le corpus aristotélien, qui la met en jeu comme une distinction non pas originale, mais reçue de la tradition antérieure. C'est le cas par exemple dans un passage de *Topiques*, III,3 parmi ceux consacrés aux lieux du préférable et dans lequel Aristote recommande de:

Distinguer également en combien de sens se prend le mot «souhaitable» (*αίρετόν*), et à quels titres on l'emploie, en l'occurrence à celui de l'utile, ou à celui du beau, ou à celui du plaisant (*συμφέροντος ἢ τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ ἡδέος*): car ce qui a son emploi à tous ces titres, ou à un plus grand nombre d'entre eux, est préférable, à degré égal. Si en revanche c'est au même titre que les choses comparées sont souhaitables, il faut voir laquelle le possède au plus haut degré, laquelle est la plus plaisante, ou la plus belle, ou la plus utile (*ἥδιον, κάλλιον, συμφερότερον*). Et encore, ce qui vise à quelque chose de meilleur est préférable: par exemple, ce qui vise à l'excellence à ce qui vise au plaisir.⁶⁰

59. H. Anzulewicz, «„Bonum“ als Schlussbegriff», pp. 138-139.

60. Aristote, *Topiques*, III,3, 118b27-33, trad. J. Brunschwig, *Aristote, Topiques, Tome I, Livres I-IV*, deuxième tirage, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 72.

Cette distinction topique entre beau, délectable et utile se retrouve à plusieurs reprises avec de légères modifications dans le corpus éthique aristotélicien, et en particulier dans l'*Éthique à Nicomaque*. Pour notre histoire, deux passages de ce corpus s'avèrent en réalité surtout instructifs, tirés respectivement d'*Éthique à Nicomaque* II,2 et d'*Éthique à Nicomaque* VIII,1. Le premier passage intervient au cours de l'analyse aristotélicienne du plaisir, dans le cadre de laquelle l'auteur admet que le beau, l'utile et l'agréable sont les trois termes qui, ultimement, s'avèrent être à l'origine de nos choix autant que leurs contraires – le laid, le dommageable et le pénible (αἰσχρόν, βλαβερόν, λυπηρόν) – se trouvent à l'origine de nos répulsions, de sorte que c'est face à tous ces facteurs que l'homme vertueux est censé tenir une ferme conduite (1104b30-1105a01). Une triade très similaire est rappelée au début du livre VIII dans le contexte de la discussion de l'amitié: au moment de passer en revue et d'évaluer les théories existantes de l'amitié, Aristote rappelle la tripartition des types de «souhaitable» pour établir que ce n'est pas n'importe quoi qui provoque l'amitié, mais bien le bon, l'agréable et l'utile (ἀγαθόν ἢ ἡδύ ἢ χρησιμόν: 1155b19), l'utile étant d'ailleurs lui-même subordonné aux deux autres catégories, dans la mesure où il s'avère en somme être un moyen d'obtenir des choses soit agréables soit bonnes (1155b18-21). En comparaison avec les passages juste vus dans l'*Éthique à Nicomaque* II,2 et les *Topiques* III,3, on remarquera que l'on retrouve ici une triade seulement similaire mais non identique à celle que constituaient dans ces deux textes le beau, l'utile et l'agréable, puisque seul le second des termes se retrouve inchangé (ἡδύ), alors que le troisième est ici désigné par un synonyme (συμφερόν / χρησιμόν), tandis que – et c'est le plus important – le terme «beau» (καλόν) a laissé ici place au terme «bon» (ἀγαθόν).

Or – et ce d'une façon à mon sens très symptomatique – la traduction latine de l'*Éthique à Nicomaque* la plus courante dans l'université et les milieux lettrés latins à la fin du XIII^e siècle (à savoir la révision de la version de Grosseteste par Moerbeke), traduit les termes grecs désignant le «beau» (καλόν) et le «bon» (ἀγαθόν) par le même mot latin «bon» (*bonum*), tout à fait indifféremment, qu'il s'agisse d'*Éthique à Nicomaque* II,2 ou d'*Éthique à Nicomaque* VIII,1⁶¹. Autrement dit, ces passages du corpus aristotélicien et plus encore la traduction latine qui les rend accessibles aux penseurs scolastiques suggèrent que, dans la catégorisation traditionnelle des choses souhaitables ou désirables rapportée

61. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II,2, 1104b 30-1105a 01, éd. Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea (...) Recensio Recognita*, p. 399, l. 24-29: «Tribus enim existentibus que circa electiones et tribus que in fugis bono conferente delectabili et tribus contrariis malo nocivo tristi, circa hec quidem omnia bonus directum est, malus autem peccans.»; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII,2, 1155b 18-21, *ed. cit.*, p. 522, l. 2-6: «Forte autem utique de ipsis fiet manifestum cognito amabili. Videtur enim non omne amari, set amabile; hoc autem esse bonum vel delectabile vel utile. Videbitur autem utique utile esse per quod fit bonum aliquod, vel delectacio. Quare amabilia utique erunt et bonum et delectabile ut fines.»

par le Philosophe en ces passages, les notions de «beau» et de «bien» sont parfaitement interchangeables. Une telle interchangeabilité, régulièrement suggérée par le corpus aristotélicien, avec laquelle la traduction de la *kalokagathia* par le lexique de la «bonté» est d'ailleurs cohérente (voir section 2), éclaire la réduction qu'Albert opère dans son *Commentaire à la Politique* entre le «bel et bon» figuré par la *kalokagathia* et le bien absolu. En revanche, elle n'éclaire pas le geste par lequel il y ramène ultimement un tel bien à la catégorie d'*honestum* – c'est par là que la présente analyse devra s'achever.

Pour comprendre le geste albertinien de réduction du bien absolu à la catégorie d'*honestum*, le corpus aristotélicien n'est que de peu d'utilité. En revanche, il peut être intéressant de se référer à la tradition plus diffuse mais non moins influente qui, dans l'antiquité, a convergé dans les traités «*Sur les devoirs*» rédigés respectivement par Cicéron et, en référence à celui-ci, par Ambroise de Milan. En effet, c'est à partir d'une acception semblable de l'*honestum* que ces deux auteurs ont structuré leurs ouvrages en consacrant chacun un premier livre à cette catégorie puis un deuxième à la catégorie de l'utile (*utile*) et, enfin, un troisième à la manière d'articuler entre eux ces deux types de biens – la catégorie du *delectabile* ayant été évincée en conformité avec la place plutôt limitée (quoique non absolument inexistante) qu'elle occupait dans le stoïcisme impérial⁶². Pour l'évêque de Milan comme pour le philosophe auquel il se réfère comme modèle et comme rival⁶³, l'*honestum* constitue un idéal éthique où se condensent plusieurs notions grecques⁶⁴: est «honnête» quelque chose qui est à la fois bel et bon et qui, par conséquent, est conforme à la morale, digne de considération, estimable. Chez Ambroise et Cicéron, l'étude de l'*honestum* donne lieu dans le premier livre à un exposé systématique des vertus cardinales. Ces traités *Sur les devoirs* – comme tels ou sous forme de florilèges ou de compilations – ont eu un succès durable, qui n'a en tout cas pas été éclipsé par l'arrivée du nouvel Aristote au XIII^e siècle⁶⁵. C'est probablement une telle

62. Voir M. Testard, *Cicéron, Les Devoirs, Introduction, Livre I*, texte établi, traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1974 ainsi que M. Testard, *Saint Ambroise, Les Devoirs, Introduction, Livre I*, texte établi, traduit et annoté, Paris, Les Belles Lettres, 1984 et, enfin, plus récemment, M. Testard, *Ambrosii mediolanensis opera. Pars v, De officiis* (Corpus Christianorum Series Latina 15), Turnhout, 2000.

63. Sur les rapports entre les deux ouvrages, voir M. Becker, *Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur, IV: Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De Officiis*, Basel, Schwabe, 1994 et C. Lanery, «Du magistère au ministère: remarques sur le "De Officiis" d'Ambroise de Milan», *L'information littéraire* 58,3 (2006), pp. 3-9.

64. Voir E. des Places, «Le platonisme de Panétius», in *Études Platoniciennes 1929-1979*, Leiden, Brill, 1981, p. 272 [article paru originellement dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 68 (1956), pp. 83-93, ici pp. 89-90]. Voir aussi le fragment de l'*Anthologie* de Stobée cité ci-dessous note 48. Il pourrait probablement être intéressant de se pencher sur la question de la réception hellénistique de la *kalokagathia* y compris en ses relais lointains.

65. M. Testard, *Cicéron, Les Devoirs, op.cit.*, pp. 67-70, M. Testard, *op.cit.*, *Saint Ambroise, Les Devoirs*, pp. 52-64 et M. Testard, *Ambrosii mediolanensis opera. Pars v*,

tradition qui autorise et justifie la réduction, opérée par Albert en commentant *Politique* I,13, du concept de *kalokagathia* à la catégorie de l'*honestum*.

En somme, et même s'il reste très difficile – et vain car somme toute disproportionné – de rechercher les «sources» ou, pire encore, les «influences» ayant présidé au geste par lequel Albert réduit à l'*honestum* le bien suprême et absolu auquel il a identifié la *kalokagathia*, il reste possible d'y voir l'effet d'une subtile conjonction entre une tradition latine vénérable largement diffusée et reconnue au moyen âge, et l'apport plus récent du corpus de philosophie éthique d'Aristote: en faisant fond tout à la fois sur une certaine morale diffusée depuis longtemps et sur une éthique aristotélicienne dont des textes cruciaux venaient juste d'être redécouverts – en particulier l'*Éthique à Eudème* – Albert a transplanté une notion grecque aux connotations initialement plutôt sociologiques dans un terrain tout à la fois anthropologique et métaphysique. Ce faisant, il a presque aussitôt abandonné l'idée de «beau» présente dans la *kalokagathia* pour la réduire à un «bien» qui semblait l'englober par défaut et qui, de toute évidence, rendait inutile une spécification sémantique particulière pour cette notion: si Albert ne semble guère avoir tenu beaucoup à la spécificité du beau grec que lui avaient fait entrevoir les notules de Grosseteste, c'est que la beauté était pour lui contenue dans une notion de «bien» qu'il connaissait et à laquelle il avait déjà consacré de nombreuses pages.

Conclusion

Les scolastiques, Albert le Grand en tête, ont été confrontés à des avatars latins variés de la notion de *kalokagathia* par le biais de quatre ouvrages aristotéliciens «redécouverts» au cours des XII^e et XIII^e siècles dans des manuscrits grecs issus notamment de Byzance: l'*Éthique à Nicomaque* tout d'abord, dont la traduction effectuée par Burgundio de Pise vers 1150 a été révisée près d'un siècle plus tard à Oxford par Robert Grosseteste pour servir de base à une édition savante dans laquelle le texte aristotélicien était accompagné d'extraits de commentaires byzantins ainsi que de gloses issues de lexiques et encyclopédies diverses, avant que Guillaume de Moerbeke révisé à son tour la version du franciscain anglais; les *Grandes Morales* ensuite, un texte attribué au Philosophe qui a été découvert et d'emblée traduit dans sa totalité par Barthélémy de Messine sur la base d'un codex grec pourtant lourdement corrompu dont il a été récemment montré qu'il est encore conservé à Vienne; la *Politique* d'Aristote,

pp. XIII-XIX. Il y aurait peut-être une étude à faire de la façon dont les «grands» scolastiques ont utilisé ces deux traités *De Officiis* en les combinant d'ailleurs quelquefois, comme ils l'ont fait pour d'autres cas d'ouvrages «apparentés» de la tradition philosophique ancienne – en particulier le *Liber de Causis* et les *Éléments de Théologie* de Proclus.

retrouvée par Moerbeke également, mais d'abord sous la forme d'un fragment couvrant seulement une partie du premier livre et ensuite dans l'intégralité des huit livres; l'*Éthique à Eudème* enfin, œuvre assurément essentielle du corpus de philosophie morale aristotélicienne, redécouverte et traduite par Moerbeke aussi mais seulement pour ses deux chapitres finaux, consacrés respectivement à la bonne fortune et à la *kalokagathia*. L'étude des commentaires apportés par Albert aux passages de ces ouvrages aristotéliciens contenant des occurrences de la notion de *kalokagathia* a permis d'observer combien la qualité et l'orientation des traductions disponibles a conditionné l'histoire de la pensée philosophique latine.

En l'occurrence, la façon dont les traducteurs ont rendu *καλὸς καὶ ἀγαθός*, *καλοσκαγαθός* et *καλοκαγαθία* a fait que la notion a été tantôt méconnue, tantôt repérée et même comprise. En résumé: tandis que la traduction du lexique de la *kalokagathia* a eu un effet d'occultation de cette notion grecque, l'emploi de purs calques latins a plutôt fonctionné comme un facteur de révélation. En effet, les traducteurs et réviseurs de l'*Éthique à Nicomaque* et des *Grandes Morales* (Burgundio de Pise, Robert Grosseteste et Guillaume de Moerbeke d'une part et Barthélémy de Messine d'autre part), en rendant ces termes par le lexique du «bien» (*bonum*, *bonitas*), ont occulté la spécificité de la notion. En revanche, au début des années soixante du XIII^e siècle, l'option prise par Moerbeke comme une alternative plus «philologique» – a permis à ses lecteurs d'entrevoir pour la première fois dans sa spécificité le concept à l'œuvre dans ces formes. Et c'est lorsqu'Albert a ainsi été confronté à ces formes exotiques en lisant la traduction latine de la *Politique* par Moerbeke, qu'il a mobilisé, pour les comprendre, la documentation consignée par Grosseteste dans son *Editio Major* de l'*Éthique à Nicomaque*. Dans la partie de l'apparat de Grosseteste accompagnant le livre X de l'œuvre d'Aristote, citée par Albert comme le «commentaire sur le dixième livre des *Éthiques*», cet auteur a trouvé la traduction latine du commentaire de Michel d'Éphèse, mais aussi et surtout des notes lexicographiques et grammaticales puisées notamment dans des notices de la *Suda*: à partir de là, le savant dominicain s'est montré capable de restituer une interprétation morphologique et sémantique correcte du terme *kalokagathia*, en indiquant que le terme *kalokagathon* était formé d'adjectifs grecs signifiant «beau» et «bon», lesquels ont été fusionnés par un procédé nommé synalèphe, pour signifier la bonté absolue et suréminente qui se trouve à la racine de tout bien. Cette notion aurait, selon Albert, été développée dans un traité «Sur le bien parfait» ou «Sur le bien par soi» que j'ai proposé d'identifier à la traduction fragmentaire du dernier chapitre de l'*Éthique à Eudème* élaborée par Moerbeke en même temps que sa version de la *Politique*.

Autrement dit, malgré une interprétation morphologiquement et sémantiquement correcte des termes dénotant la *kalokagathia*, Albert a d'emblée réduit cette notion à un concept éthico-métaphysique et il ne s'est en somme attardé que fort peu à la spécificité de la notion et à ses connotations sociales

dans la Grèce antique: il l'a lue comme une expression tautologique («le bien bon») qui, selon lui, condensait et en quelque sorte scellait l'interchangeabilité entre le beau et le bon qui avait été depuis longtemps reconnue par des savants pétris d'une pensée antique où ces valeurs étaient supposées converger. Cette interprétation a de quoi décevoir le lecteur moderne qui s'attendrait à observer un dialogue médiéval entre cultures. C'est qu'au moyen âge pas plus qu'en d'autres temps, la réception de textes et leur intelligibilité même ne sont garanties par des facteurs strictement textuels. Ainsi, la «disponibilité» de la *kalokagathia* sur le marché conceptuel du dernier tiers du XIII^e siècle n'a-t-elle pas rendu cette notion opérante. Si l'âge scolastique est souvent célébré comme celui d'un transfert des savoirs – par le cliché de la *translatio studiorum* – et s'il est indéniable que, pour les sciences de la nature et la philosophie morale, la revalorisation du corpus aristotélicien a été importante, elle n'a pas été le fruit d'une «curiosité» pour une culture étrangère: l'entreprise de Grosseteste en vue d'une connaissance de la langue hellénique est restée singulière et n'a eu qu'un retentissement limité, en une époque où l'histoire n'était ni une science ni un horizon de la science, et où la grammaire elle-même n'était pas cet outil privilégié d'exploration des mondes exotiques dans la géographie ou dans le temps. D'où le caractère *anachronique, partiel* et *intéressé* de l'approche médiévale de l'héritage antique. Cette posture est assumée pleinement et ouvertement par les savants en question – Albert le Grand comme les autres scolastiques. Et peut-être que cet aspect est l'un de ceux qui rendent la pensée médiévale pour nous si étrange et si étrangère – et donc intéressante.