

ALESSANDRO PALAZZO /
FRANCESCA BONINI /
ANDREA COLLI

LA NOBILTÀ NEL
PENSIERO MEDIEVALE

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
2016

DOKIMION

Nouveaux suppléments
à la

Neue Schriftenreihe
zur

REVUE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE DE FRIBOURG
FREIBURGER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Edités par

Ruedi Imbach und Tiziana Suarez-Nani

Herausgegeben von

Volume/Band 41

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Publicato con il contributo del
Dipartimento di Lettere e Filosofia
dell'Università degli Studi di Trento

Les originaux de ce livre sous forme de fichiers PDF
ont été fournis par l'auteur

Die Druckvorlagen der Textseiten wurden von den Herausgebern als PDF-Datei
zur Verfügung gestellt.

© 2016 by Academic Press Fribourg/Editions Saint-Paul Fribourg Suisse
ISBN 978-2-8271-1110-7
ISSN 1022-293X (Dokimion Freiburg)

INDICE

Alessandro Palazzo, Riflessioni preliminari sulla nobiltà nel pensiero medievale	VII
Olivier Boulnois, <i>Inter urinas et faeces nascimur. L'ignoble et la naissance, de l'antiquité tardive à Sigmund Freud</i>	1
Massimo Campanini, <i>Nobilitas</i> tra virtù, eccellenza e potere: note sul concetto nella cultura arabo-islamica	23
Diana Di Segni, Mosè Maimonide e l'errore dei nobili (<i>Exod. 24</i>)	35
Irene Zavattoni, La vera nobiltà secondo Guglielmo Peraldo	55
Andrea Colli, Appunti per un ritratto dell'"uomo nobile" negli scritti di Alberto Magno	77
Valérie Cordonier, Noblesse et bon naturel chez les lecteurs du <i>Liber de bona fortuna</i> de Thomas d'Aquin à Duns Scot: histoire d'un rapprochement ..	99
Pasquale Porro, Ci sono anime più nobili delle altre? Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Egidio Romano e la condanna del 1277	135
Silvia Negri, Enrico di Gand e la discussione sulla nobiltà dell'essere e del vivere nel tardo Duecento	149
Diego Quaglioni, La nobiltà dei giuristi e Dante. Chiose minime a <i>Monarchia</i> , II, iii, 1-4	173
Alessandro Palazzo, <i>de sonne antwert gode</i> : umiltà e <i>naturalia</i> in Meister Eckhart	181
Andrea Aldo Robiglio, <i>Testes nobilitatis</i> : una riflessione sul nesso tra verità e nobiltà	201
Indice dei nomi	215

VALÉRIE CORDONIER

Noblesse et bon naturel chez les lecteurs du *Liber de bona fortuna* de Thomas d'Aquin à Duns Scot: histoire d'un rapprochement

Dans l'histoire des idées sur la noblesse, le tournant des XIII^e et XIV^e siècles a été assez récemment reconnu comme étant important, notamment pour avoir vu se former un concept héréditaire de noblesse et une idée de "sang noble" développés à partir de l'anthropologie naturaliste à l'œuvre dans les écrits biologiques et zoologiques d'Aristote rendus alors accessibles en latin¹. Les écrits éthiques du Philosophe également, "redécouverts" eux aussi au XIII^e siècle², ont apporté leur contribution aux débats médiévaux sur la noblesse, mais d'une façon inégale suivant les termes ou expressions considérés. L'apport aristotélicien apparaît par exemple avoir été nul dans le cas de la figure hellène du "bel et bon" (*kalos kagathos*), qui n'a guère été comprise par les meilleurs experts qu'étaient Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Gilles de Rome³. Les ouvrages éthiques d'Aristote ont eu, en réalité, plus d'influence par d'autres termes ou expressions connotant la noblesse, qui avaient été relayés dans la langue et la littérature latines antiques suffisamment pour être compris sans difficulté par les médiévaux: les notions correspondantes

¹ Voir notamment Maaïke VAN DER LUGT, Charles DE MIRAMON, *Penser l'héritité au Moyen Âge: une introduction*, in: *L'héritité entre Moyen Âge et Époque Moderne. Perspectives historiques* (Micrologus Library, 27), éd. par Maaïke VAN DER LUGT, Charles DE MIRAMON, Florence 2008, pp. 3-37.

² Le terme de "redécouverte" peut désigner aussi bien le fait qu'un texte d'Aristote inconnu des Latins depuis l'Antiquité ait été traduit en latin pour la première fois au XIII^e siècle, que le fait qu'un texte déjà traduit au XII^e siècle n'ait été vraiment diffusé qu'au siècle suivant: le corpus biologique et zoologique relève du premier cas de figure tandis que le corpus éthique ou moral relève du second. Voir Valérie CORDONIER, Pieter DE LEEMANS, Carlos STEEL, *Drittes Kapitel, §8: Quellen und Rezeption A: Corpus Aristotelicum*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie des Mittelalters, Bd 3: 13. Jahrhundert*, hrsg. v. Peter SCHULTHESS, Alexander BRUNGS, Vilem MUDROCH, Basel (sous presse).

³ En effet, cette vertu grecque par excellence qu'est la *kálokagathia* – qu'Aristote mentionne dans son *Éthique à Nicomaque* et dans sa *Politique* et qu'il traite plus amplement dans les *Magna moralia* et dans l'*Éthique à Eudème* – n'a pas été reconnue comme une forme spécifique de noblesse par les lecteurs scolastiques de ces textes – alors même que les explications de Robert Grosseteste donnaient bien accès au sens des mots formant les expressions correspondantes: voir Valérie CORDONIER, *Kalokagathia chez les traducteurs et les lecteurs d'Aristote à la fin du 13^e siècle latin*, in: *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, éd. par Iñigo ATUCHA, Dragos CALMA, Catherine KÖNIG-PRALONG, Irene ZAVATTERO (Textes et Études du Moyen Âge, 57), Turnhout 2011, pp. 343-355.

ont été alors reprises par les lecteurs du *Philosophe* soit avec un contenu proche de celui qu'elles avaient déjà dans l'antiquité tardive – comme c'est le cas pour la *nobilitas* en question dans l'*Éthique à Nicomaque* et dans la *Politique*⁴ – soit avec un contenu davantage enrichi ou réorienté. Un cas de réorientation bien connu grâce aux travaux de René-Antoine Gauthier est l'appropriation chrétienne de la notion de magnanimité par les lecteurs latins⁵. Un cas très intéressant d'enrichissement sémantique concerne les expressions désignant l'homme doté d'un bon naturel, ou "bien né" (*bene natus, bene naturatus*), dont l'importance pour les discussions sur la noblesse a été soulignée par Andrea A. Robiglio⁶.

Or, si l'on veut faire une histoire des idées sur la "noblesse" et le "bon naturel" au moyen âge, il ne faut pas perdre de vue qu'il s'agit là de deux notions bien distinctes chez Aristote, qui ne se trouvent rapprochées qu'occasionnellement, sans qu'un lien autre qu'accidentel ne soit posé entre elles⁷. Ainsi, l'assimilation de ces deux notions dans une certaine tradition médiévale – notamment chez Dante – ne va-t-elle pas de soi, et mérite d'être étudiée du point de vue de sa genèse même. C'est dans cette optique qu'il s'agira ici d'analyser l'interprétation de ces deux notions par les lecteurs du *Liber de bona fortuna* – texte constitué en latin vers 1265 à partir d'extraits

⁴ En effet, la distinction déjà posée par Aristote entre une noblesse liée à la classe sociale de l'individu et une noblesse morale venant du comportement vertueux qu'il adopte, et l'idée que cette seconde forme de noblesse doit en fait primer sur la noblesse de classe, a été largement relayée à la fin du Moyen Âge, mais sans que les lecteurs médiévaux ne lui donnent de poids spécifique ni de valeur nouvelle par rapport aux doctrines déjà largement répandues à ce propos au moins depuis l'Antiquité romaine. Voir Fulvio DELLE DONNE, *Una disputa sulla nobiltà alla corte di Federico II di Svevia*, in: *Medioevo Romano*, 23 (1999), pp. 3-20; Geneviève et Philippe CONTAMINE, *Noblesse, vertu, lignage et anciennes richesses. Jalons pour l'histoire médiévale de deux citations: Juvénal, Satires 8,20 et Aristote, Politiques 5,1*, in: *La tradition vive. Mélanges d'Histoire des Textes en l'honneur de Louis Holtz*, éd. par Pierre LARDET (Bibliologia, Elementa ad librorum studia pertinentia, 20), Turnhout 2003, pp. 321-334; Marco TOSTE, *Nobiles, Optimi uiri, Philosophi. The role of the philosopher in the political community at the faculty of arts in Paris in the late thirteenth century*, in: *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, éd. par José F. MEIRINHOS (Textes et Études du Moyen-Âge, 32), Louvain-la-Neuve 2005, pp. 269-308: 274-279; Guido CASTELNUOVO, *Revisiter un classique: noblesse, hérédité et vertu d'Aristote à Dante et à Bartole (Italie communale, début XIII^e-milieu XIV^e siècle)*, in: *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque Moderne*, éd. par VAN DER LUGT, DE MIRAMON, pp. 105-155.

⁵ René-Antoine GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951.

⁶ Andrea A. ROBIGLIO, *Dante bene nato: Guido Cavalcanti e Margherita Porete in Par. V*, 115, in: L'Alighieri, *Rassegna dantesca*, 26 (2005), pp. 45-62 et ID., *The Thinker as a Noble Man (bene natus) and Preliminary Remarks on the Medieval Concepts of Nobility*, in: *Vivarium*, 44, 2-3 (2006), pp. 205-247.

⁷ L'unique texte où les notions de bon naturel et de noblesse sont mises en œuvre ensemble est ARISTOTE, *Ethica Nicomachea*, X, 10, 1179b4-b31. Or, symptomatiquement, la noblesse (*εὐγενεία*) y est entendue dans un sens dérivé de noblesse morale, pour qualifier les actions ou l'existence de l'homme en question.

des *Magna moralia* et de l'*Éthique à Eudème*. Sur la base du travail accompli ces dernières années sur la tradition manuscrite et la réception de ce traité au XIII^e siècle, je montrerai comment celui-ci a donné lieu à une histoire où la figure de l'homme "bien né" a été – dans un même temps – rapprochée de celle de l'homme "noble" (*nobilis*) et investie d'un contenu qui n'avait jamais été attesté jusqu'alors pour aucune de ces deux expressions. L'histoire de ces deux avancées concomitantes sera reconstruite ici en suivant un ordre chronologique: après avoir présenté les traits de l'homme "bien né" dans le *Liber de bona fortuna* (I), il s'agira ensuite de voir les interprétations qui ont été données de cette figure par quelques théologiens parmi les plus importants pour la réception de l'opuscule aux XIII^e et XIV^e siècles, Thomas d'Aquin (II), Gilles de Rome (III), puis Henri de Gand et Duns Scot (IV).

I. Traductions et signification du bon naturel dans le *Liber de bona fortuna*

Le *Liber de bona fortuna* consiste en un petit traité dont les deux chapitres correspondent à la traduction latine de deux extraits originellement séparés dans le grec mais portant sur le même problème de la bonne fortune (*eúvuxía*): un extrait du deuxième livre des *Magna moralia* (1206b30-1207b19) constitue le premier chapitre, et un extrait du huitième livre de l'*Éthique à Eudème* (1246b37-1248b11) constitue le second, tous les deux étant traduits par Guillaume de Moerbeke⁸. L'assemblage de ces deux passages, dont plusieurs indices suggèrent fortement qu'il est intervenu après que le traducteur a rendu en latin un extrait plus large de l'*Éthique à Eudème* incluant aussi le chapitre final sur la *kalokagathia* (1246b37-1249b25), répondait à une demande en matière de textes aristotéliens sur la providence divine et a été probablement conditionné par le projet thomasien de reconstituer une doctrine aristotélienne de la providence divine compatible avec la foi chrétienne⁹. Afin de faire voir la spécificité de la figure de l'homme "bien né"

⁸ La paternité de Moerbeke a été établie par Valérie CORDONIER, Carlos 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*, ed. by Aafke M. I. VAN OPPENRAAIJ (Aristoteles Semitico-Latinus, 23), Turnhout 2012, pp. 401-446.

⁹ Il s'agit là des éléments principaux de l'hypothèse que j'ai proposée pour expliquer la genèse de l'opuscule dans 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 aristotélienne de la providence divine*, in: *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, ed. by Luca BIANCHI (Studia Artistarum, 29), Turnhout 2011, pp. 65-114. Précisons que cette hypothèse ne dit pas, ni implique aucune des idées suivantes: que Moerbeke ait traduit les morceaux à la demande de Thomas; que Thomas ait passé commande à Moerbeke; que Thomas ait passé commande aux auteurs des exemplaires parisiens; que Thomas ait composé lui-même le *Liber de bona fortuna* par un autre geste que la lecture même qu'il a faite des deux chapitres dans sa *Somme contre les Gentils*.

dans le *Liber de bona fortuna* et la terminologie variée sous laquelle cette figure y apparaît, résumons le problème posé par ce traité et les solutions qu'il propose, au cours desquelles intervient le "bon naturel".

La question que traite le *Liber de bona fortuna* est celle de savoir pourquoi tels individus et non pas d'autres voient fréquemment certaines des actions qu'ils ont posées sans trop réfléchir suivies d'effets imprévus mais bénéfiques. Les trois explications possibles envisagées d'emblée dans le premier chapitre du traité (*Magna moralia* 1206b30-1207b19) tiennent que la fortune proviendrait, respectivement, de la nature des individus (1206b38-1207a2), de leur intelligence (1207a2-5) ou d'une intervention divine (1207a6-11). C'est l'examen critique de ces trois hypothèses qui constitue la substance de l'opuscule. Le premier chapitre, après une évaluation méticuleuse de chacune d'elles (1207a11-35), aboutit à la formulation d'une explication combinant l'idée d'une bonne fortune naturelle et celle d'une bonne fortune issue d'une inspiration divine. La bonne fortune, affirme ainsi Aristote, est une "nature irrationnelle" (*sine ratione natura*) par laquelle un individu est porté vers des biens sans pouvoir indiquer les motifs qui l'y ont poussé, comme s'il était inspiré par une divinité:

La bonne fortune est donc une nature sans raison. Le bien fortuné est, en effet, un [individu] qui a sans raison une impulsion vers des biens et y parvient alors que cela même vient de la nature. Dans l'âme en effet il y a, par nature, un tel [principe] par l'impulsion duquel nous sommes portés sans raison vers des [choses] que nous posséderons avec bonheur. Et si l'on demande à celui qui se trouve être dans cet état "pourquoi te plaît-il d'agir <ainsi>?", il répondra: "Je ne sais pas, mais cela me plaît", subissant la même chose que ceux qui sont conduits par un dieu (ceux qui sont conduits par le dieu eux aussi ont en effet, sans raison, une impulsion pour accomplir quelque chose)¹⁰.

Le second chapitre de l'opuscule (*Éthique à Eudème* 1246b37-1248b11), sans combiner de la même façon les deux explications, leur donne cependant à chacune une place importante tout en les développant davantage que le premier chapitre. À la fin du *Liber de bona fortuna*, Aristote affirme et justifie l'idée que ce doit être Dieu lui-même qui, ultimement, inspire nos choix irrationnels débouchant sur des biens imprévisibles: Il est le principe de tous les mouvements de l'âme, comme Il est celui de tous les mouvements dans le monde, de sorte que la cause de la

¹⁰ [Ps.-]ARISTOTE, *De bona fortuna*, 1, 1207a35-b5, ed. Valérie CORDONIER, in: *Ethica Eudemica (fragmentum); Liber de bona fortuna, Translatio Moerbekana, Recensio Vulgata, textus praevious paratus a Valérie Cordonier* (Aristoteles Latinus Database, Release 3 [ALD-3]), 2016, www.brepolis.com: "Est igitur bona fortuna sine ratione natura. Bene fortunatus est enim sine ratione habens impetum ad bona, et hec adipiscens, hoc autem est nature. In anima enim inest natura tale quo impetu ferimur sine ratione ad que utique bene habebimus. Et si quis interroget sic habentem 'propter quid hoc placet tibi operari', 'nescio', inquit, 'sed placet michi', simile patiens hiis qui a deo aguntur. Et enim a deo uecti sine ratione impetum habent ad operari aliquid".

bonne fortune est un "instinct divin" (*instinctus divinus*) dispensant, dans certains cas, l'homme de délibérer¹¹. Mais avant d'accentuer ainsi le rôle de l'inspiration divine, le second chapitre du *Liber de bona fortuna* a donné plus de poids et de consistance à l'hypothèse d'une fortune naturelle. Car ici comme dans les *Magna moralia*, l'évaluation des trois causes possibles de la bonne fortune – la constitution naturelle de l'individu (1247a9-13), ses facultés intellectuelles (1247a13-23) ou une certaine providence (1247a23-29) – a d'abord tourné à l'avantage de la nature, dans la mesure où les objections formulées contre l'explication théologique ont alors paru décisives. C'est dans ce contexte a priori favorable à l'hypothèse naturaliste (1247a30-48a1) qu'intervient plusieurs fois la mention de l'homme "bien né". La première occurrence de cette figure se lit dans la seconde objection formulée contre l'idée que la bonne fortune vienne de la nature, objection qui consiste en un argument par l'absurde. Aristote fait ici valoir que l'explication de la fortune par la nature aurait pour conséquence de vider le sens même du mot "fortune", puisque l'homme jouissant de ce privilège devrait être appelé non pas "bien fortuné", mais "bien né":

En outre, si, parce qu'[il est] tel, il faut qu'il advienne que, parce qu'il a les yeux clairs, il n'ait pas bonne vue, ce n'est pas la fortune, mais la nature qui est en cause ; et il n'est donc pas bien fortuné, mais bien né [*bene naturatus*]. Et c'est pourquoi il faudra alors dire que ceux que nous disons être bien fortunés ne le sont pas grâce à la fortune¹².

L'expression *bene naturatus* correspond, dans le grec d'Aristote, à l'adjectif εὐφύης (1247a38). À propos de cette traduction, deux données méritent d'être signalées. Premièrement, dans la tradition manuscrite du *Liber de bona fortuna*, le deuxième terme de l'expression se trouve être affecté d'un très grand nombre de variations graphiques, dont certaines pourraient aussi être lues comme des abréviations de *natus*¹³. Deuxièmement, dans les traductions éditées de Guillaume de Moerbeke, le choix de traduire εὐφύης par *bene naturatus* est loin d'être usuel.

¹¹ [Ps.-]ARISTOTE, *De bona fortuna*, 2, 1248a23-34, ed. CORDONIER: "Quod autem queritur hoc est, quid motus principium in anima. Palam quemadmodum in toto deus, et omne illud: mouet enim aliquo modo omnia quod in nobis diuinum. Rationis autem principium non ratio, sed aliquid melius. Quid igitur utique erit melius et scientia et intellectu nisi deus? Virtus enim intellectus organum. Et propter hoc, quod olim dicebatur, bene fortunati uocantur qui si impetum faciant, dirigunt sine ratione existentes, et consiliari non expedit ipsis: habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio; qui autem rationem, hoc autem non habent neque diuinus instinctus, hoc non possunt. Sine ratione enim existentes adipiscuntur".

¹² [Ps.-]ARISTOTE, *De bona fortuna*, 2, 1247a36-39, ed. CORDONIER: "Adhuc si, quia talis, oportet accidere sicut, quia glaucus, non acute uidet, non fortuna causa, sed natura; non igitur est bene fortunatus, sed uelut bene naturatus. Quare hoc utique erit dicendum, quia quos dicimus bene fortunatos, non propter fortunam sunt".

¹³ Voici, en effet, les diverses graphies collationnées à cet endroit: *n̄t'*, *n̄tus*, *nat'*, *n^atus*, *nāt'*, *nātus*, *n̄turz*, *naturat'*, *naturatus*.

En effet, les quatre autres occurrences de cet adjectif grec dans ce corpus sont en réalité rendues par *bene natus*¹⁴, suivant une option déjà attestée chez Boèce et chez Grosseteste¹⁵. L'unique autre occurrence de l'expression *bene naturatus* dans les textes de Moerbeke disponibles en édition critique correspond à un passage de la *Rhétorique* où le grec d'Aristote présente non pas l'adjectif εὐφύης, mais le participe passé πεφυκός¹⁶. À considérer ces données ensemble, il paraît légitime de mettre en question l'authenticité de la leçon *bene naturatus* qu'on lit dans une partie de la tradition manuscrite du *Liber de bona fortuna*, et de plutôt supposer que l'autographe – ou, peut-être plus vraisemblablement, une copie de celui-ci située très haut dans cette tradition – comportait la leçon *natus* (originale) surmontée d'un signe accidentel, qui aura été interprété par le(s) copiste(s) comme une abréviation de *naturatus*.

Un argument supplémentaire en faveur de cette hypothèse est le fait que l'occurrence suivante du terme εὐφύης dans l'*Éthique à Eudème* (une occurrence où ce terme a le même sens que dans la précédente) est elle-même rendue dans la traduction de Moerbeke non pas par *bene naturatus* mais par *bene natus*. Cette occurrence de la traduction d'εὐφύης par *bene natus* (1247b22) est, dans le passage en question du *Liber de bona fortuna*, suivie d'un autre emploi de la même expression latine, où celle-ci est cette fois accompagnée du verbe "être" à l'indicatif présent pour rendre l'expression εἶ πεφύκασι (1247b23)¹⁷. Au plan du contenu du traité, ces deux occurrences très rapprochées de l'expression *bene natus* se présentent à un moment de l'argumentation où, alors que l'examen des trois hypothèses initialement envisagées pour expliquer la bonne fortune s'est soldé par

¹⁴ Voir ARISTOTE, *Eth. Nic.*, III, 6, 1114b8; *translatio Grosseteste textus recognitus*, ed. René-Antoine GAUTHIER, (Aristoteles Latinus, 26,1-3.4), Leiden-Bruxelles 1973, p. 420,5; *De generatione animalium*, II, 8, 748b9; *translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. Hendrik Joan DROSSAART-LULOFS (Aristoteles Latinus, 17,2), Bruges-Paris 1966, p. 82,1; *Metaphysica*, IV, 2, 1003b1-5; *recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. Gudrun VUILLEMIN-DIEM (Aristoteles Latinus, 25,3.2) Leiden-New York-Köln 1995, p. 68,1, et *Rhetorica*, I, 6, 1363a36; *translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. Bernhardus SCHNEIDER (Aristoteles Latinus, 31,2), Leiden 1978, p. 182,12.

¹⁵ Pour Boèce, voir quelques références dans ROBIGLIO, *The Thinker as a Noble Man*, pp. 227-228; *Dante bene nato*, p. 51. Pour un exemple de cette traduction chez Grosseteste, voir ARISTOTE, *Eth. Nic.*, III, 8, 1114b8; *translatio Grosseteste textus purus*, ed. René-Antoine GAUTHIER (Aristoteles Latinus, 26,1-3.3), Leiden-Bruxelles 1972, p. 189,26.

¹⁶ ARISTOTE, *Rhet.*, I, 15, 1376b21-22: καὶ τὸ μὲν δίκαιον οὐκ ἔστι [...] (πεφυκός γὰρ ἔστιν): tandis que le traducteur anonyme de la *Rhétorique* rend la dernière expression par *innatum est* (*translatio anonyma sive vetus*, ed. Bernhardus SCHNEIDER [Aristoteles Latinus, 31,1], Leiden 1978, p. 62,26), Moerbeke la rend par *naturatum enim est* (*translatio Guillelmi*, ed. SCHNEIDER, p. 216,15).

¹⁷ En effet, souvent Moerbeke rend le parfait de φύω (πέφυκα) par *natus sum*. Voir par exemple ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *Commentaire sur les Météores d'Aristote, Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. Alfons J. SMET (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, 4), Louvain-la-Neuve-Paris 1968, p. 20,78 et p. 118,84 (*natus* rend πεφυκός, cf. p. 31,19-20 et p. 40,12). En révisant l'*Éthique à Nicomaque*, Moerbeke s'en tient à l'option de Grosseteste et alterne *natus sum* (10x) et *aptus natus sum* (6x).

un bilan négatif, Aristote a posé un nouveau réquisit: vu que l'existence d'effets manifestement dus à la fortune se constate par expérience, il faut estimer, dit-il, que la fortune existe et qu'elle est une cause (1247b1-10). Est alors proposée une analyse du mécanisme psychologique correspondant à une telle tendance à réussir:

Qu'est-ce qui empêche que de telles choses arrivent à un tel en série et souvent, non parce qu'elles le doivent, mais comme on jetterait les dés avec bonheur? Or qu'est-ce à dire? N'est-ce pas qu'il y a dans l'âme des impulsions venant, les unes du raisonnement, les autres de l'appétit, et que celles-ci sont premières? Si en effet le délectable perçu par la concupiscence et l'appétit [pour lui] sont naturels, alors on tendra, par nature du moins, vers le bien régulièrement. Ainsi donc, si certains sont naturellement bien nés [*bene nati* / εὐφροεῖς] – comme les incultes ne sachant pas ce qu'il faut sont ainsi bien nés [*bene nati sunt* / εὖ πεφύκασι] –, qu'ils ont sans raison une impulsion en fonction de ce à quoi est disposée leur nature et qu'ils désirent telle chose, à tel moment, comme il le faut et quand il faut, et qu'ils aboutiront même s'ils se trouvent être insensés et sans raison (tout comme réussissent ceux qui ne sont pas cultivés), tandis que sont bien fortunés ceux qui, sans raison, réussissent dans la plupart des cas, alors c'est par nature qu'ils seront bien fortunés¹⁸.

Ainsi les hommes "bien nés" se démarquent-ils des autres par cette capacité naturelle à être portés fréquemment vers des options qui, prises "comme il faut" et au bon moment, ont des effets secondaires, inattendus et pour eux bénéfiques. Ce bon naturel, à l'instar de la "nature sans raison" dont il est question dans les passages des *Magna moralia* considérés plus haut, se traduit par une impulsion (*impetus*) échappant à l'emprise de la raison. Ainsi le bon naturel dont il est question dans ces passages du *Liber de bona fortuna* ainsi qu'un peu plus loin avec le substantif *eufyal* εὐφύια (1247b39)¹⁹ recouvre-t-il une qualité différente de celle qui est désignée sous les mêmes expressions dans l'*Éthique à Nicomaque*: alors que dans cet ouvrage il s'agit d'un tempérament à l'origine de capacités à discerner le bien véritable, à obéir

¹⁸ [Ps.-ARISTOTE], *De bona fortuna*, 2, 1247b15-28, ed. CORDONIER: "Quid igitur prohibet accidere alicui deinceps talia multotiens, non quia hos oportet, sed quale utique erit cubos semper longa iacere. Numquid igitur non sunt impetus in anima, hii quidem a ratiocinatione, hii autem ab appetitu et primi ipsi sunt. Natura quidem, si propter concupiscenciam delectabilis et appetitus, natura quidem ad bonum tendet semper. Si itaque quidam sunt bene nati [εὐφροεῖς], quemadmodum indocti non scientes que oportet sic bene nati sunt [εὖ πεφύκασι], et sine ratione impetum faciunt, secundum quod natura apta nata est, et concupiscunt et hoc et tunc et sic ut oportet et quod oportet, et quando isti dirigunt, et si contingat insipientes existentes et sine ratione (quemadmodum et bene erunt non docibiles existentes), tales autem bene fortunati quicumque sine ratione dirigunt ut in pluribus, natura igitur bene fortunati erunt utique".

¹⁹ À cet endroit, le traducteur n'a pas traduit le substantif, mais il s'est contenté de le translittérer (*eufya*), voir [Ps.-ARISTOTE], *De bona fortuna*, 2, 1247b37-1248a1, ed. CORDONIER: "Sed aliquando propter concupiscenciam ratiocinatus est, uerumtamen sic et infortunatus egit. In aliis itaque quomodo erit bona fortuna secundum eufyam appetitus et concupiscencie?".

aux exhortations sapientielles et à persévérer dans la vie vertueuse et rationnelle²⁰, dans l'*Éthique à Eudème* il s'agit d'une aptitude innée à agir d'une façon impétueuse par une sorte de réflexe étanche aux délibérations de la raison²¹. Le type de causalité qu'exerce ce tempérament propre à l'homme fortuné et le rôle de ses effets dans la réalisation de la bonne fortune seront au cœur des discussions conduites à propos du *Liber de bona fortuna*. Mais avant que ces discussions s'amorcent, il a fallu que Thomas d'Aquin emploie ce texte et lui fasse subir quelques inflexions, à la fois problématiques et fécondes.

II. Bon naturel et influences supérieures: Thomas d'Aquin, SCG III, 92

Un texte décisif pour les discussions à propos de l'homme bien né dans le *Liber de bona fortuna* est le chapitre 92 du troisième livre de la *Somme contre les Gentils*. Ce texte, d'une façon plus tangible et déterminante que la dizaine de textes ultérieurs où Thomas cite la fin du chapitre de l'*Éthique à Eudème* sur la bonne fortune²², a constitué un point de référence pour les discussions de la bonne fortune jusqu'au XIV^e siècle au moins. Ce texte est aussi unique au sein de la production thomasiennne. D'abord, c'est le seul qui soit entièrement et expressément consacré au problème de la bonne fortune. Ensuite, il s'agit du seul cas où Thomas cite les *Magna moralia*. Mais il faut ajouter d'emblée qu'il se réfère aussi au passage parallèle de l'*Éthique à Eudème*, dont la présence dans le chapitre prend, même sans citation explicite, deux formes repérables: d'abord en fournissant l'un des présupposés sur lesquels le chapitre développera la notion de bonne fortune en l'expliquant par une influence divine²³, ensuite d'une façon plus limitée en étant à la source de la description

²⁰ Voir ARISTOTE, *Eth. Nic.*, III, 7, 1114b12; *translatio Grosseteste textus recognitus*, ed. GAUTHIER, p. 420,9; VI, 13, 1144b34; *translatio Grosseteste textus recognitus*, ed. GAUTHIER, p. 492,30, et X, 10, 1179b10; *translatio Grosseteste textus recognitus*, ed. GAUTHIER, p. 583,2.

²¹ Thomas DEMAN, *Le Liber de bona fortuna dans la théologie de St Thomas d'Aquin*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 17 (1928), pp. 46-48 avait noté la spécificité du concept d'ὄρμη à l'œuvre ici. C'est à tort que Cornelio FABRO, *Le Liber de bona fortuna de l'Éthique à Eudème d'Aristote et la dialectique de la divine providence chez saint Thomas*, in: *Revue thomiste*, 88 (1988), pp. 556-572, dit (p. 558, 570, n. 36; p. 571) que ce terme ὄρμη est rendu par *instinctus divinus* (alors que cette expression rend l'ἐνθουσιασμοί de 1248a33).

²² Une liste des emplois du *Liber de bona fortuna* par Thomas est donnée par René-Antoine GAUTHIER, *Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, Paris-Bruges 1993, p. 82, liste à laquelle il faut ajouter THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, c. 9, lc. 3, n° 773, in: *Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, ed. Raffaele CAI, Torino-Roma 1953⁸, p. 138; ID., *Super secundam Epistolam ad Corinthios lectura*, c. 9, lc. 1, n° 86-87, in: *Thomae Aquinatis Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, p. 459.

²³ En effet, le chapitre 92 se présente comme ayant une dépendance argumentative directe par rapport au premier texte thomasienn citant l'*Éthique à Eudème*, à savoir *Summa contra Gentiles*, III, 89 (*Quod motus uoluntatis causatur a Deo et non solum potentia uoluntatis*):

et de la discussion thomasiennes de la figure de l'homme "bien né". Le travail thomasiens effectué à partir de ces deux sources doit ici être analysé en examinant à la fois la réponse et la formulation données à la question qui ouvre ce chapitre 92: "comment un tel est-il dit bien fortuné, et comment l'homme est-il aidé par les causes supérieures"²⁴. La première partie de la question, qui interroge l'emploi et le sens du qualificatif "bien fortuné", est celle qu'Aristote lui-même affrontait dans les chapitres des *Magna moralia* et de l'*Éthique à Eudème* sur la bonne fortune. La seconde partie de la question, qui interroge les modalités de l'aide prodiguée à l'homme par lesdites causes supérieures, est plus originale. Mais ce sont les réponses aux deux questions qui s'écartent de la doctrine d'Aristote, comme on va le voir.

En effet, la clarification de l'expression "bien fortuné" innove déjà dans sa façon de combiner et de réaménager deux exemples aristotéliens. Est bien fortuné, dit Thomas tout d'abord, celui à qui il advient un événement bénéfique qu'il n'a pourtant pas visé à obtenir par son action, comme lorsqu'un homme creusant son jardin y découvre un trésor que cependant il n'avait pas cherché²⁵: il s'agit d'un exemple traditionnel illustrant, depuis Aristote, des cas d'effets accidentels ou, plus précisément, fortunés²⁶. À cet exemple, Thomas ajoute celui de deux serviteurs du même maître qui, sommés chacun individuellement d'aller au même lieu en même temps, s'y rencontrent en croyant alors au hasard, ignorant l'ordre donné à l'autre: leur rencontre est fortunée à leurs yeux, alors qu'elle était prévue par le maître qui les a envoyés²⁷. Cet exemple est certes inspiré, en tant que tel, des passages de la

THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles Libri III*, III, 89 (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, 14), Roma 1926, p. 273b,7-9: "Argumentatur ad hoc Aristoteles, in VIII Eudemice Ethice, per hunc modum. Huius quod aliquis intelligat et consilietur et eligat et uelit, oportet aliquid esse causam: quia omne nouum oportet quod habeat aliquam causam. [...] Est igitur deus primum principium nostrorum consiliorum et uoluntatum". La source de la citation est ARISTOTELES, *De bona fortuna*, 2, 1248a22-39 (cf. *supra*, n. 11).

²⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 92, p. 279a: "Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus et quomodo adiuuetur homo ex superioribus causis".

²⁵ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 92, p. 279a,1-7: "Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, 'quando aliquod bonum accidit sibi preter intentionem', sicut cum aliquis, fodiens in agro, inuenit thesaurum, quem non querebat". À l'exception du mot d'*intentio* – absent du texte aristotélien –, la formule entre guillemets recoupe *Magna moralia*, II, 8, 1207a27-31 dans la version de Moerbeke: *aliquod bonum* et *accidere* sont les termes par lesquels celui-ci rend en 1207a28 des mots que Barthélémy de Messine rend par *quid bonorum* et *euenire*. Cette parenté lexicale vient confirmer ce que laissait penser déjà le fait que le seul passage thomasiens citant les *Magna moralia* renvoie au chapitre sur la bonne fortune: Thomas lit cet ouvrage dans la traduction de Moerbeke et non dans celle de Barthélémy.

²⁶ ARISTOTE, *Metaph.*, V, 30, 1025a14-19, où il illustre la première définition de l'accident; *Rhet.*, I, 5, 1362a9 et *Eth. Nic.*, III, 5, 1112a27, où il illustre l'un des effets de la fortune (τύχη).

²⁷ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, III, 92, p. 279a,7-18: "Contingit autem aliquem operantem preter intentionem operari propriam, non tamen preter intentionem

Physique où Aristote illustre la fortune par le cas d'un homme rencontrant son débiteur au marché sans l'y avoir cherché²⁸. Mais ce créancier venu à l'agora *de son propre chef* devient chez Thomas un serviteur *envoyé par son chef* au même endroit qu'un autre serviteur²⁹: cette idée d'un concours de séries causales coordonnées par un unique agent (le maître) relève de la veine néoplatonicienne notamment suivie par la *Consolation de Philosophie* de Boèce, qui analyse le hasard et la fortune comme étant les effets de la convergence de séries causales en soi indépendantes³⁰. Ainsi, ce qui pour le Philosophe est tout à fait accidentel est chez Thomas inscrit dans un plan providentiel où la bonne fortune perd sa contingence: en vertu d'une telle réduction du "par accident" au "par soi", la fin du chapitre 92 insiste sur le fait que, pour Dieu, rien n'est fortuit ou fortuné³¹. Mais à ce stade, cette réponse à la première partie de la question prépare celle que Thomas apporte à la seconde, en précisant les sortes d'aide reçues par l'homme des "causes supérieures":

Ainsi donc, puisque l'homme est subordonné quant à son corps aux corps célestes, quant à son intellect aux anges, et quant à sa volonté à Dieu, il peut se produire quelque chose de

alicuius superioris, cui ipse subest, sicut, si dominus aliquis precipiat alicui seruo quod uadat ad aliquem locum quo ipse alium seruum iam miserat illo ignorante, *inuentio conserui est preter intentionem serui missi, non autem preter intentionem domini mittentis*; et ideo, licet per comparationem ad hunc seruum sit fortuitum et casuale, non autem per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum".

²⁸ L'exemple se lit tout d'abord en ARISTOTE, *Physica*, II, 4, 196a2-5, avant d'être repris et discuté plus en détail en *Phys.*, II, 5, 196b32-197a5.

²⁹ Les esclaves envoyés dans le même lieu au même moment par leur maître à leur insu se rencontrent, chez Thomas, seulement à partir de la *Somme contre les Gentils*: dans le *Manuel de théologie* (*Compendium theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad Fratrem Raynaldum*, I, 137, ed. Hyacinthe François DONDAINE, in: *Compendium theologiae, De articulis fidei et ecclesiae sacramentis, etc.* [Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, 42];, Roma 1979, p. 134a,8-10), dans la *Somme de Théologie* (*Summa theologiae*, I^a, q. 22, a. 2, ad 1 [Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, 4], Rome 1888, p. 265b,14-17; I^a, q. 116, a. 1, [Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, 5], Romae 1889, p. 552a,28-34), et dans le commentaire au *De interpretatione* (*Expositio libri Peryermenias editio altera retractata*, I, lect. XIV, ed. René-Antoine GAUTHIER [Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, 1*,1], Romae-Paris 1989, p. 76,329-333 au cours d'un excursus d'une longueur exceptionnelle consacré aux notions de nécessaire et de possible (pp. 73,160-79,522). Ce dernier texte marque un jalon décisif dans la formation de l'interprétation spécifiquement thomasiennne de l'exemple des deux esclaves se rencontrant au marché.

³⁰ L'expression de *causae confluentes* revient deux fois, et les composés du verbe *concurrere* sont fréquents dans BOÈCE, *Consol. Philos.*, V, pros. 1 dans le passage où l'examen de la question de l'existence du hasard et du fortuit (*casus et fortuitum*) est conduit à partir de l'exemple de l'homme creusant un trou dans son jardin et trouvant un trésor (dont les sources ont été indiquées *supra*, n. 26).

³¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 92, p. 280b,15-31 et p. 281b,10-52. Ces précisions constituent la marque distinctive d'un système qui a été qualifié de "déterminisme providentiel", par Pasquale PORRO, *Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96,3 (2012), pp. 401-450.

contraire à l'intention de l'homme qui, pourtant, est conforme à l'ordre des corps célestes, ou à la disposition des anges ou même à celle de Dieu. Or même si Dieu seul agit en vue d'un choix de l'homme de façon directe, l'action de l'ange agit en quelque façon sur le mode de la persuasion, et l'action du corps céleste, quant à elle, [le fait] sur le mode de ce qui dispose, en tant que les impressions des corps célestes dans nos corps disposent à certains choix³².

Dans cette analyse des conditionnements supra-rationnels de toute décision proprement humaine (*electio hominis*), Thomas s'écarte du texte aristotélicien par son évocation de deux types de causes supérieures qui ne sont nullement évoquées par Aristote, à savoir les anges et les astres. La présence des anges correspond à un *topos* biblique et patristique dont il serait vain de chercher la source précise, tandis que l'idée d'une influence astrale est l'interprétation "naturelle" qu'un médiéval peut donner au bon tempérament évoqué par la figure de l'homme "bien né". Car si le *Liber de bona fortuna* ne parle jamais d'astres, le terme *natiuitas* désigne couramment dans les traités d'astrologie la configuration du ciel au-dessus de l'enfant à sa conception ou à sa naissance³³. Aussi est-ce par une discussion des rapports entre les figures du "bien né" et du "bien fortuné" que Thomas, dans la suite du chapitre 92, cherche à préciser la portée et les limites de cette influence astrale sur le destin des individus³⁴. Et c'est dans ce contexte qu'interviennent, à quelques lignes de distance,

³² THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 92, p. 279a18-b10: "Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus celestibus, secundum intellectum uero sub angelis, secundum uoluntatem autem sub Deo, potest contingere aliquid preter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem celestium corporum, uel dispositionem angelorum, uel etiam Dei. Quamuis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis, actio uero corporis celestis per modum disponentis, inquantum corporales impressiones celestium corporum in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones".

³³ Ce sens technique se lit en THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 92, p. 279a18-b10, tandis que Ptolémée est évoqué à l'appui d'une telle doctrine peu auparavant au chapitre 84 du même livre (p. 250a6-b7). Plus particulièrement, vers 1263, la *natiuitas* comme facteur de fortune se lit dans le second commentaire (1260) d'Albert à l'*Éthique à Nicomaque*: ALBERT LE GRAND, *Ethica*, ed. Auguste BORGNET (Beati Alberti Magni Opera omnia, 7), Paris 1891, pp. 115, 130; 507B; cf. ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, III, lect. 7, ed. Wilhelm KÜBEL (Alberti Magni Opera omnia. Editio Coloniensis, 14,1), Münster i.W. 1968, p. 173,42-68. C'est cette *fortuna* qui est visée par le décret d'Étienne Tempier 1277 dans l'article 106, in Roland HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes Médiévaux, 22), Louvain-la-Neuve-Paris 1977, pp. 174-175, a. 106 (206 Piché): "Quod sanitatem, infirmitatem, vitam et mortem attribuit positioni siderum et aspectui fortune, dicens quod si eum aspexit erit fortuna, vivet; si non aspexerit, morietur".

³⁴ Au début du texte, l'action des astres est évoquée vaguement (p. 279b7-10), tandis qu'il est précisé plus loin que la "disposition corporelle" a été "laissée" (*relicta*) dans nos corps par les astres (p. 280a,6-7: *ex dispositione relicta ex corpore celesti in corpore nostro*). Ainsi, le trait distinctif de l'homme bien né reste inscrit de façon permanente dans son organisme. Mais pour que cette disposition fonctionne, c'est-à-dire produise ses effets au cours de

les deux expressions désignant l'homme bien né dans la tradition latine de l'*Éthique à Eudème*. D'abord, l'expression *bene naturatus* intervient dans une première mise au point qui contient l'unique mention thomasiennne des *Magna moralia*:

Or à ce propos il faut remarquer une différence. En effet, les impressions des corps célestes sur nos corps causent pour nous des dispositions naturelles de type corporel. Et pour cette raison, suivant la disposition laissée dans notre corps par le corps céleste, un tel est dit non seulement bien ou mal fortuné, mais aussi bien ou mal né [*bene naturatus vel male*]. C'est en fonction de cela que le Philosophe affirme dans les *Magna moralia* qu'être bien fortuné, c'est être bien né [*bene naturatum*]³⁵.

En intégrant la figure de l'homme "bien né" à son étude, Thomas donne sa place à la première hypothèse des *Magna moralia*, qui calquait la fortune sur la bonne constitution naturelle des individus. Mais il prend aussitôt bien soin de relativiser ce facteur naturel de la bonne fortune, en combinant cette explication avec celle faisant intervenir l'inspiration divine: toute la fin du chapitre 92 vise justement à clarifier les relations entre ces deux parties de l'explication ainsi qu'avec l'influence angélique du moment que Dieu, l'ange et les astres recouvrent chacun un facteur bien distinct du phénomène bonne fortune. Dans cette optique, l'un des nombreux distinguos formulés par Thomas insiste en particulier sur le fait que l'influence des astres ne concerne que les corps et non pas les facultés spirituelles que sont l'intelligence et la volonté: car si ce don inné était lié à l'âme ou à l'une de ses facultés, il ferait partie des traits spécifiques à l'espèce humaine, et tous seraient alors bien fortunés, ce qui n'est pas le cas³⁶. C'est cette limitation du "bon naturel" au corporel qui impose une restriction à l'emploi de l'étiquette "bien né", laquelle sera réservée aux seuls cas où l'on entend désigner une telle disposition purement corporelle. Et c'est dans la formulation de cette restriction qu'intervient chez Thomas l'expression *bene natus* (alors qu'il a, jusqu'ici, parlé de *bene naturatus*):

l'existence, il faut qu'elle soit connectée aux astres, qui suivant leur position diffusent des influences diverses (cf. *Summa contra Gentiles* III, 85, p. 256b12-37).

³⁵ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 92, p. 280a3-11. L'affirmation que Thomas prête ici à Aristote dans les *Magna moralia* correspond à [Ps.-]ARISTOTE, *De bona fortuna*, 1, 1207a35-b5, ed. CORDONIER (cf. *supra*, n. 10).

³⁶ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 92, p. 280a11-19: "Non enim potest intelligi quod hoc ex natura intellectus diuersa procedat, quod unus utilia sibi eligit et alius nociua preter rationem propriam, cum natura intellectus et uoluntatis in omnibus hominibus sit una: diuersitas enim formalis induceret diuersitatem secundum speciem; diuersitas autem materialis inducit diuersitatem secundum numerum". Une question, et un raisonnement semblables, se retrouveront dans les discussions d'Henri de Gand et de Duns Scot concernant le *Liber de bona fortuna*: cf. *infra*, n. 84 à 86 (pour Henri), puis n. 93 (pour Duns Scot).

Ainsi, en tant que l'intellect de l'homme est illuminé en vue de faire quelque chose ou que sa volonté y est encouragée par Dieu, l'homme n'est pas dit "bien né" [*bene natus*], mais plutôt "gardé" ou "gouverné"³⁷.

Plusieurs remarques s'imposent et certaines questions se posent, à propos des deux expressions utilisées pour désigner l'homme "bien né" ici et dans l'extrait précédent du chapitre 92. Premièrement, maintenant que le *Liber de bona fortuna* est mieux connu, il apparaît que l'expression *bene naturatus* employée dans l'extrait précédent correspond au passage où Moerbeke traduisait εὐφρης ainsi (1247a38), tandis que l'expression *bene natus* dans cet extrait correspond aux occurrences suivantes de cette expression dans le traité (1247b22-23)³⁸. Ces deux passages de l'*Éthique à Eudème* sont probablement présents en quelque façon à l'esprit de l'auteur du chapitre 92 puisque c'est là que l'expression "bien né" se lit, alors qu'elle est absente dans le chapitre des *Magna moralia* sur la bonne fortune. Autrement dit, alors que Thomas ne cite que les *Magna moralia* et exploite bien sûr aussi ce texte³⁹, c'est dans l'*Éthique à Eudème* qu'il trouve une discussion des rapports entre le fait d'être "bien fortuné" et le fait d'être "bien né": cette dernière figure lui permet à la fois de résumer efficacement le résultat "naturaliste" atteint par les *Magna moralia*⁴⁰, d'associer ce résultat à un contenu astrologique, et d'inscrire ces données dans un cadre théologique qui se trouve exprimé et choisi de façon bien plus explicite dans l'*Éthique à Eudème*, qui culminait sur l'idée d'une action divine sur les mouvements de notre volonté.

Tout ceci donne matière à revenir à nouveaux frais sur les références thomasiennes à la figure de l'homme bien né. Sur la base des éléments mis en évidence par ailleurs dans la tradition manuscrite du *Liber de bona fortuna*, il convient à présent de relativiser la chronologie des documents entrant en jeu dans l'histoire de ce traité

³⁷ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 92, p. 280a19-22: "Unde secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum, uel uoluntas a Deo instigatur, non dicitur homo bene natus sed magis custoditus uel gubernatus".

³⁸ Dans ces occurrences, l'expression rendait les deux expressions grecques bien différentes εὐφρης et εὖ πεφύκασι: cf. *supra*, n. 18.

³⁹ Outre la citation explicite des *Magna moralia* faite en p. 280a3-11 (cf. *supra*, n. 35), on peut en relever un usage implicite un peu après l'extrait juste cité, à savoir THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 92, p. 280a54-b4: "Et ideo quandoque homo estimat quod aliquid sit bonum fieri, si tamen quereretur quare, responderet se nescire. Unde, quando perueniet in finem utilem quem non preconsiderauit, erit sibi fortuitum". Cf. *Magna moralia*, II, 8, 1207b1-2 (cf. *supra*, n. 10).

⁴⁰ Il est donc possible de rectifier l'affirmation de René-Antoine Gauthier, selon laquelle l'expression de *bene naturatus* a été "forgée" par Thomas en référence à *Magna Moralia*, II, 8, 1207a35-b1 – voir René-Antoine GAUTHIER, *Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, Paris-Bruges 1993, p. 82, n. 29. La présence de l'*Éthique à Eudème* dans le chapitre 92 à propos de cette expression a été par contre correctement identifiée par Karl ALLGAIER (hrsg. v.), *Thomas von Aquin Summe Gegen die Heiden, Dritter Band, Teil 2, Buch III, Kapitel 84-163*, Darmstadt 1996, p. 48.

et la manière dont on se représente leurs rapports: le geste de lecture, pratiqué par Thomas dans le chapitre 92 du troisième livre de la *Somme contre les Gentils* et qui consiste à combiner l'apport des *Magna moralia* et celui de l'*Éthique à Eudème*, est ainsi attesté à une époque – le milieu des années soixante – où aucun indice n'indique par ailleurs l'existence d'un opuscule autonome sur la bonne fortune⁴¹. Et dès lors, la variation qui marque la figure de l'homme "bien né" à la fois dans l'*Éthique à Eudème* et dans les références thomasiennes à ce texte est susceptible d'être interprétée de plusieurs façons au plan de l'histoire des textes. En effet, on peut certes estimer que Thomas – ou le responsable de l'apographe de la *Somme contre les Gentils* – est tributaire d'un accident dans la tradition manuscrite de l'*Éthique à Eudème*, mais il n'est pas exclu que l'inverse soit vrai, c'est-à-dire que ce soient les copies du texte – soit dès le moment où le morceau de l'*Éthique à Eudème* circulait séparément, soit après que le *Liber de bona fortuna* a été constitué comme traité autonome à supposer que ce fût déjà le cas – qui aient été affectées par la variation *bene natus* à *bene naturatus* sous l'influence des deux expressions lues dans la *Somme contre les Gentils*⁴².

Cependant, de quelque manière que l'on conçoive la genèse de cette variation lexicale marquant la figure de l'homme "bien né" dans les textes ayant constitué l'histoire du *Liber de bona fortuna*, il reste que cette variation ne semble recouvrir nulle distinction *notionnelle* dans le chapitre 92. En effet, aux expressions *bene natus* et *bene naturatus* présentes aussi dans la version latine de l'*Éthique à Eudème*, Thomas ne donne pas un autre sens que celui qu'elles ont déjà dans ce texte: les deux formules interviennent même dans un même argument et auraient pu être soit interverties soit uniformisées sans que le sens du texte soit modifié, tandis que ce chapitre ne contient aucune indication permettant de distinguer par ailleurs leur sens. Il ne s'agit bien sûr pas de nier que ces termes aient pu avoir un sens distinct dans la *langue* classique ou scolastique, ni qu'ils aient pu être éventuellement investis de significations différenciées par certains auteurs à l'époque de Thomas; il s'agit seulement de dire que dans ce chapitre 92, ces possibilités sont absentes et seraient même incohérentes avec l'argumentation⁴³. Enfin, dans le même ordre d'idée, soulignons qu'à aucun moment Thomas ne rapproche dans ce contexte le "bon naturel" (celui de l'homme *bene natus* et/ou *bene naturatus*) de la "noblesse" (celle de

⁴¹ Sur tout cela, voir CORDONIER, *Sauver le Dieu du Philosophe*.

⁴² À ce propos, voir *supra*, n. 12, 13 et 18.

⁴³ C'est pourquoi sur ce point précis, je ne suis pas convaincue par les distinctions sémantiques introduites à propos de ce texte par ROBIGLIO, *The Thinker as a Noble Man*, p. 231, n. 66: "Aquinas uses the expression *bene natus* as equivalent to *bene fortunatus*, referring to 'fortune' rather than to ingenuity. In the same context he speaks of the *bene naturatus* man, who has a fine bodily complexion". Au contraire, il me paraît que: (i) le sens ici associé au *bene naturatus* l'est aussi au *bene natus* et ce, dans le cadre du même argument; (ii) Thomas, loin d'employer *bene natus* comme équivalent de *bene fortunatus*, critique cette équation, en détaillant les sens et les emplois distinctifs de chacune des deux expressions. Voir *infra*, n. 44.

l'homme *nobilis*)⁴⁴. Ce fait est d'autant plus intéressant qu'il n'est pas exceptionnel, mais remarquablement constant dans les lectures du *Liber de bona fortuna* jusqu'à la fin du XIII^e siècle. Dans les deux parties suivantes de la présente étude, il s'agira de voir alors comment le rapprochement des figures du *nobilis* et du *bene natu(ratu)s*, traitées indépendamment l'une de l'autre jusqu'à Gilles de Rome, ont été ensuite rapprochées par Henri de Gand à l'occasion même des critiques que celui-ci a adressées à Gilles à propos du *Liber de bona fortuna*.

III. L'étanchéité de la noblesse et du "bon naturel" chez Gilles de Rome

L'étanchéité de la figure du "noble" et de l'homme "bien né", qui se laissait voir chez Thomas pour ainsi dire par défaut, est encore nettement plus marquée chez Gilles de Rome étant donné certaines options exégétiques claires et explicites que celui-ci prend dans sa *Sententia de bona fortuna* – composée à la fin des années soixantedix, et qui constitue le premier commentaire connu du *Liber de bona fortuna*⁴⁵. En effet, il est frappant que tout au long de ses explications du texte aristotélicien, Gilles maintienne entre les deux notions en question une individualité lexicale systématique et une distinction conceptuelle bien tranchée. Par "individualité lexicale systématique", j'entends le fait qu'il ne fasse jamais intervenir le lexique de la "noblesse" et celui de la "bonne nature" dans le même passage, et ne suggère nullement que ces familles de mots puissent avoir en commun quelque trait: cette pratique ne connaît aucune exception dans la *Sententia de bona fortuna*. Par "distinction conceptuelle tranchée", j'entends le fait que, positivement, Gilles définisse les contours des figures de l'homme "bien né" et du "noble" en prêtant à chacune d'elles des traits qui excluent toute intersection avec l'autre. Ce fait, dont la systématisme n'a bien sûr pas pu être confirmée dans toute la production égidiennne, est cependant indéniable et frappant dans sa *Sententia de bona fortuna*,

⁴⁴ L'homme "bien né" est un candidat à la fortune non pas parce qu'il est noble, mais parce qu'il est naturellement doté d'une aptitude à faire spontanément des choix judicieux conduisant à des effets bénéfiques. C'est l'un des rares éléments qu'il importe de corriger dans les vues de Pierre Marc, qui estimait que *bene naturatus* équivaut au *nobilis* (εὐγενής) de *Magna Moralia*, II, 8, 1207a 24: Pierre-MARC (éd.), *Thomas Aquinatis 'Liber de veritate catholicae Fidei'*, vol. III, Roma-Torino 1961, pp. 133-4, n. 8. En effet, chez Thomas, il n'y a pas encore de réflexions sur les rapports entre la noblesse et la bonne fortune, ni entre la noblesse et le bon naturel; il y a par contre une réflexion sur les rapports entre bon naturel et fortune (c'est le sujet de SCG III,92).

⁴⁵ Sur l'importance de ce premier commentaire de l'opuscule pour la tradition du *Liber de bona fortuna*, voir Valérie 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 Valérie CORDONIER, Tiziana SUAREZ-NANI (Dokimion, 38), Fribourg 2014, pp. 81-180, dont l'Annexe (pp. 143-180) propose une édition de sept extraits de cet ouvrage ainsi qu'une première présentation de sa tradition manuscrite.

comme il peut d'ailleurs se constater également dans un ouvrage de Gilles à peu près contemporain, son traité *Sur le gouvernement des Princes* (*De regimine principum*) – que je mentionnerai ci-après incidemment à titre de complément⁴⁶.

Les pages de la *Sententia de bona fortuna* relatives aux passages où Aristote évoque, d'une part, le "bon naturel" (εὐφύια, εὐφυής, εὖ πέφυκα) et, de l'autre, la figure de l'homme "noble" (εὐγενής) développent les termes en jeu d'une façon qui, en comparaison avec leur usage chez Aristote, accentue encore davantage la distinction conceptuelle entre les deux familles de mots. Il y a même quasiment opposition entre elles, vu l'insistance de Gilles sur l'intériorité du bon naturel d'une part et l'extériorité de la noblesse d'autre part. L'extériorité de la noblesse est en effet soulignée dans le commentaire égidien à la seule occurrence de cette notion dans le *Liber de bona fortuna*, le passage du début du traité où Aristote cite le cas de l'homme noble (*nobilis/εὐγενής*) comme exemple d'individu possédant les biens extérieurs et représentant ainsi un candidat possible au titre d'homme bien fortuné – puisque la fortune est traditionnellement réputée être la cause des biens extérieurs dont fait partie la noblesse (1207a23-26)⁴⁷. Gilles, qui estime qu'Aristote fait ici le départ entre ce qui relève de la bonne fortune "principalement" et ce qui n'en relève "pas principalement", dit que la noblesse est alors placée dans le second groupe, justement parce qu'elle est un bien extérieur et ne dépend nullement des actions de l'individu⁴⁸: cette noblesse est donnée par les circonstances de la naissance et, plus

⁴⁶ Sur cet ouvrage, voir principalement Roberto LAMBERTINI, *Il filosofo, il principe et la virtù. Note sulla recezione e l'uso dell'Etica Nicomachea nel De regimine principum di Egidio Romano*, in: *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale*, 2 (1991), pp. 239-279; ID., *Philosophus videtur tangere tres rationes. Egidio Romano lettore ed interprete della Politica nel terzo libro del De regimine principum*, in: *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale*, 1 (1990), pp. 277-325; ID., *The Prince in the Mirror of Philosophy. Uses of Aristotle in Giles of Rome's De regimine principum*, in: *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge – Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Actes du IX^e Congrès international de Philosophie médiévale, Ottawa, du 17 au 22 août 1992*, éd. par Bernardo Carlos BAZÁN et al., New York–Ottawa–Toronto 1992, pp. 1523-1534; Lidia LANZA, *La Politica di Aristotele e il De regimine principum di Egidio Romano*, in: *Medioevo e Rinascimento*, 15 (2001), pp. 19-75. Sur la réception vernaculaire du traité: Noëlle-Laetitia PERRET, *Les traductions françaises du "De regimine principum" de Gilles de Rome. Parcours matériel, culturel et intellectuel d'un discours sur l'éducation* (*Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, 39), Fribourg 2011.

⁴⁷ [PSEUDO-ARISTOTE], *De bona fortuna*, 1, 1207a23-26, ed. CORDONIER: "Sed iam et in talibus conuenientissime bonam fortunam dicemus. Nobilem enim bene fortunatum dicimus, et totaliter cui talia bonorum existunt, quorum non ipse dominus est". Pour la mention de la *nobilitas* parmi les biens qualifiés d'extérieurs, voir ARISTOTE, *Eth. Nic.*, I, 10, 1099b1-9; IV, 5, 1122b27-31 et *Rhet.*, I, 5, 1360b14-28; pour l'idée, traditionnelle, selon laquelle la fortune est responsable de la répartition des biens extérieurs, voir ARISTOTE, *Eth. Nic.*, I, 8, 1098b12-14; I, 9, 1099a30-b10; VII, 14, 1153b18-21 et *Rhet.*, I, 5, 1360b26-1361b39.

⁴⁸ GILLES DE ROME, *Sententia de bona fortuna*, 1 (1207a23-26): "Deinde cum dicit: 'nobilem enim', ostendit in quibus bona fortuna sit principaliter, et in quibus non. [...] Dicit ergo quod nobilem dicimus esse bene fortunatum et totaliter dicimus bene fortunatum cui talia bonorum existunt, quorum ipse non est dominus, id est non sint in potestate sua habere

particulièrement, par la position sociale de la famille et ses richesses anciennes, dont les fils de nobles héritent sans aucun mérite individuel⁴⁹.

Ainsi Gilles, en commentant l'occurrence de la figure du "noble" (*nobilis*) dans le *Liber de bona fortuna*, calque-t-il son analyse sur la catégorisation aristotélicienne de cette noblesse parmi les biens extérieurs, mais en la déconnectant du comportement de l'individu concerné. Une telle déconnection, qui est opérée également dans le *De Regimine Principum*⁵⁰, est cohérente avec une certaine lecture des formules de la *Politique* où Aristote caractérisait la noblesse comme une possession de richesses anciennes associée à un comportement vertueux: ces formules ont été, dès l'antiquité tardive puis au Moyen Âge, souvent détachées de la mention de la vertu pour constituer un type spécifique de noblesse liée aux privilèges de la naissance et opposée alors à la noblesse morale acquise par un comportement digne⁵¹. Dans

uel non habere, bona illa nec ipse acquisiuit ea et subdit: 'sed tamen neque utique hic – idest in talibus – principaliter dicetur esse bona fortuna'. Pour ce lemme non édité dans CORDONIER, *Une lecture critique de la théologie d'Aristote*, je cite, dans cette note et la suivante, la *Sententia de bona fortuna* selon le texte de mon édition (en préparation).

⁴⁹ GILLES DE ROME, *Sententia de bona fortuna*, 1 (1207a23-26): "Notandum autem quod non solum habens exteriora bona – quia in talibus ut plurimum fortuna est domina – dicitur esse bene fortunatus, sed etiam et filii eorum qui habent exteriora bona dicuntur ex hoc esse bene fortunati, et quia nobilitas secundum unum modum accipiendi idem est quod antiquate diuitie – cum habere antiquatas diuitias esse non possit nisi quis sit filius diuitum –, si esse filium diuitum reducetur ad bonam fortunam et esse nobilem ad bonam fortunam reducitur, non tamen ut in pluribus in talibus est principaliter bona fortuna, quia diuitie parentum, etsi faciunt bene fortunatos filios, non tamen sunt accisite ex opere filiorum".

⁵⁰ Dans ce traité, Gilles met en effet régulièrement en œuvre une catégorisation sélective des biens extérieurs limitée à trois types de biens que sont la noblesse, la richesse et la puissance politique, des biens Voir par exemple GILLES DE ROME, *De Regimine Principum*, Lib. I, pars 3, c. 5, *Aegidii Romani (...) De Regimine Principum libri III (...)*, ed. Antonius BLADUS, Rome 1556, f. 99v (où la noblesse est précisée comme *nobilitas generis*); Lib. I, pars 4, c. 1, ed. BLADUS, f. 112r (où *nobilitas*, *potentia* et *diuitie* sont présentés comme issus de la fortune); Lib. I, pars 4, c. 7, ed. BLADUS, f. 125r (où Gilles insiste sur la distinction entre ces trois types de biens extérieurs, chacun d'eux pouvant être possédé par un individu donné sans du tout que les deux ou l'un des deux autres le soient) et *ibid.*, f. 126v (où il insiste sur la différence entre biens extérieurs et biens intérieurs). Sur la noblesse de lignage chez Gilles, voir Gianluca BRIGUGLIA, *Lo comun di Cicerone et la gentilezza di Egidio Romano. Alcune considerazioni su pensiero politico e lingue volgari nel tardo Medioaevo*, in: *Il pensiero politico* 44,3 (2011), pp. 397-411: 408-410 et Raffaella ZANNI, *Tra curialitas e cortesia nel pensiero dantesco. Una ricognizione e una proposta per Dve I, Xviii, 4-5*, in: *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri, Atti del convegno di Madrid (5-7 novembre 2012)*, a cura di Carlota CATTERMOLE, Celia DE ALDAMA, Chiara GIORDANO (Colección Bártulos, 13), Alpedrete (Madrid) 2014, pp. 233-249: 238-241.

⁵¹ ARISTOTE, *Politica*, V, 2, 1301b1-5; *Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Morbekka*, ed. Franz SUSEMIHL, Leipzig 1872, p. 497,4-7: "Sunt autem quidam, qui secundum genus excellentes non dignificant equalibus se ipsos propter inequalitatem hanc: nobiles enim esse uidentur, quibus existunt progenitorum uirtus et diuitie"; IV, 8, 1294a19-25, ed. SUSEMIHL, p. 409,11-12: "ingenuitas enim est uirtus et diuitie

sa *Sententia de bona fortuna*, Gilles soumet les formules de la *Politique* à un même traitement, purgeant cette noblesse de toute connotation morale et l'excluant dès lors de la catégorie des biens concernés principalement par la fortune en jeu dans l'opuscule, dont Gilles est d'ailleurs le premier à bien distinguer la spécificité par rapport à la fortune en question dans les autres textes aristotéliens. Car si Thomas avait conscience de la récurrence qui caractérise en propre les effets de la bonne fortune décrite dans l'*Éthique à Eudème* et les *Magna moralia*, il n'en avait pas moins aligné celle-ci sur la fortune décrite dans la *Physique*⁵². Gilles, pour sa part, va plus loin dans la distinction de la fortune à l'œuvre dans le *Liber de bona fortuna* et dans la reconnaissance du type de contingence unique auquel elle correspond: à plusieurs reprises, il souligne que cette bonne fortune qu'il qualifie de "continue" diffère de la fortune "non continue" en jeu dans d'autres textes du corpus par le fait de produire ses effets avec une certaine fréquence (*ut in pluribus*)⁵³.

Contrairement à la "noblesse", le "bon naturel" se présente en revanche chez Gilles comme un bien intérieur. Il faudra revenir sur les formes lexicales qu'adopte le "bon naturel" et sur ce que cette notion recouvre chez cet auteur. Pour l'instant, contentons-nous d'indiquer qu'en contraste avec l'idée que la noblesse fait partie des biens extérieurs, la "nature" évoquée par le *Liber de bona fortuna* comme facteur possible de bonne fortune "continue" est à ranger selon Gilles parmi les biens intérieurs. Cette catégorisation est moins directement affirmée par Gilles que

antique". Voir les exemples d'usages "tronqués" de ces formules aristotéliennes donnés par Geneviève et Philippe CONTAMINE, *Noblesse, vertu, lignage et anciennes richesses*, pp. 321-334. Voir aussi ANONYME, *Gloses au Liber de bona fortuna*, ms. Melk 796, f. 152v, marge supérieure, cité dans Valérie CORDONIER, *Réussir sans raison(s). Autour du texte et des gloses du Liber De bona fortuna Aristotilis dans le manuscrit de Melk 796 (1308)*, in: *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit* (Miscellanea Mediaevalia, 35), hrsg. von Andreas SPEER, David WIRMER, Berlin-New York 2010, pp. 704-770: 730-731.

⁵² En effet, l'idée que l'homme bien fortuné au sens de l'*Éthique à Eudème* implique une récurrence d'effets heureux point à la fin du chapitre 92 du troisième livre de la *Somme contre les Gentils*, où Thomas évoque la fortune *universaliter* et *ad omnia* (THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, III, 92, pp. 281b53-282b10). Mais cette évocation, conforme à l'*Éthique à Eudème*, V, 14, 1247b15-18 ("multociens"), est restée chez Thomas locale, sans que la modalité ontologique correspondant à ce type de bonne fortune ne soit thématisée. Chez Gilles, en revanche, la distinction est clairement posée et expliquée, pour occuper le premier plan des analyses (voir n. 53).

⁵³ Voir GILLES DE ROME, *Sententia de bona fortuna*, 1 (1206b36-1207a2), ed. CORDONIER, pp. 144,26-145,44: "Nam ut dicetur circa finem huius libelli [1248b6-7], duplex est bona fortuna, quedam continua, quedam non continua et, ut infra patebit, hic principalis intenditur de bona fortuna continua quam de non continua. Igitur bona fortuna de qua hic intenditur non est ut in paucioribus sed ut in pluribus. [...] Possumus autem et tertio respondere quod licet sit duplex bona fortuna et una sit magis continua quam altera, nulla tamen est adeo continua nec habet esse sic in pluribus ut natura. Quare licet una bona fortuna possit dici quasi continua respectu alterius, nulla tamen est continua nec est ut in pluribus respectu nature. Propter quod bene dictum est fortunam a natura differere propter hoc quod natura est similiter et ut in pluribus" Voir aussi, *Ivi* (1207a30-36), ed. CORDONIER, pp. 145,52-146,65.

celle de l'εὐγενεία comme bien extérieur, mais elle est indéniable. Cette intériorité octroyée au "bon naturel" par Gilles se laisse aisément constater dans le résumé qu'il donne du traité en commentant un passage de la *Rhétorique* où Aristote, après avoir énuméré les biens extérieurs nécessaires au bonheur voire constitutifs de celui-ci (*Rhet.*, I, 5, 1360b18-1361b2), donne une liste de biens relatifs au corps et à l'âme (1361b3-1362a14); or Gilles, en commentant le texte qui ouvre la liste (1361b3sgg.), élabore plus qu'Aristote cette catégorie des biens "intérieurs", de façon à y inclure l'amitié et la fortune évoquées un peu plus loin (1361b35-1362a12), et il justifie cette inclusion par l'idée que "la bonne fortune en un certain sens est un bien intérieur" dans la mesure où c'est "naturellement" (*naturaliter*) que l'on peut être dit fortuné d'une certaine façon, selon "le Philosophe dans le chapitre sur la bonne fortune"⁵⁴.

Effectivement, Gilles situe toute la charge doctrinale du *Liber de bona fortuna* dans l'hypothèse faisant de la fortune un effet de la nature: ce bien intérieur qu'est la bonne nature à l'origine de la fortune de tel individu représente la notion clé du traité selon lui, de telle sorte que la formule des *Magna moralia* faisant de la bonne fortune une "nature sans raison" (1207a35-37) hante son commentaire⁵⁵. Mais le "bon naturel" en jeu ici est traité par lui d'une façon particulière, résultant d'une combinaison de positions thomasiennes radicalisées et orientées en fonction d'une approche résolument "philosophique" de la fortune. Cette approche est non pas – comme elle l'était chez Thomas – harmonieusement articulée avec le donné de la foi révélée, mais elle se veut méthodologiquement *exclusive* de ce donné. Cette exclusion porte tout à la fois sur le type de "biens" concernés par la fortune en question et sur la manière dont l'homme parvient à les atteindre. Le type de biens que l'auteur du *Liber de bona fortuna* est censé avoir considérés selon Gilles, ce sont les biens "de la nature", c'est-à-dire ceux que l'homme peut atteindre sans aucune intervention de la grâce (*ex puris naturalibus*)⁵⁶. Cela n'implique bien sûr pas – quant à la manière

⁵⁴ GILLES DE ROME, *In Rhetoricam*, in *Aegidii Romani Commentaria in Rhetoricam Aristotelis*, Venezia 1515 [réimpr. Frankfurt a.M. 1968], I, 5, 1361b3-6, fol. 21va: "Amicitia enim, licet non sit intrinsecum bonum simpliciter, est tamen intrinsecum quodammodo, in quantum amicus est alter ipse, et amicabilia que sunt ad alterum surrexerunt ex his que sunt ad seipsum. Sicut etiam bona fortuna quodammodo est bonum intrinsecum in quantum naturaliter quis potest aliquo modo dici fortunatus, ut potest patere ex philosopho in capitulo de bona fortuna".

⁵⁵ Voir à ce propos CORDONIER, *Une lecture critique de la théologie d'Aristote*, pp. 81-180: 96-101 ainsi que les extraits de la *Sententia de bona fortuna* édités dans l'annexe de l'article *Texte 1*, §2, p. 144,12, 14, 20, 24; §3, pp. 144,32-p.145,44; *Texte 2*, §1, p. 145,54-55; *Texte 3*, §1, p. 146,73-77; §2, p. 146,78-82, *Texte 4*, §1, pp. 147,125-p. 148,128; §2, p. 148,129-133; §3, p. 148,144-146; §4, p. 148,153-159; *Texte 5* et *Texte 6*, *passim*.

⁵⁶ GILLES DE ROME, *Sententia de bona fortuna*, 1 (1207b2-4) ed. CORDONIER, p. 148,149-152: "Notandum etiam quod cum dicimus habentes naturam talem quod impetu dei aguntur et adipiscuntur bona bene fortunatos esse, intelligendum est de bonis nature, que possumus ex puris naturalibus adipisci, quia de aliis bonis non inuenimus philosophum

d'atteindre ces biens – que Gilles fasse l'économie de Dieu dans son explication du succès de l'homme bien fortuné; seulement, il ne s'agit pas du Dieu de la foi, mais de celui des philosophes. Or ce dieu-là se trouve avoir dans l'optique égidiennne un rapport très précis à l'ordre naturel qu'il convient ici de clarifier brièvement – à nouveau à partir de certaines options thomasiennes.

Selon l'auteur de la *Sententia de bona fortuna*, une explication philosophique de la fortune doit prendre en compte l'influence de Dieu sur le choix de l'individu qui en bénéficie; c'est même la question la plus importante concernant l'opuscule, que de savoir *comment* la fortune "continue", qui y est spécifiquement traitée, se ramène à la bienveillance divine. Pour le clarifier, Gilles reproduit très globalement le geste de Thomas dans le chapitre 92 du troisième livre de la *Somme contre les Gentils*, qui consiste à lire le passage des *Magna moralia* validant provisoirement l'explication naturelle de la fortune (1207a35-b5), à la lumière de la fin du chapitre de l'*Éthique à Eudème* posant Dieu comme étant le principe des mouvements de la volonté comme il est celui de tous les êtres de la nature (1248a23-34)⁵⁷. Mais ce faisant, Gilles donne au "bon naturel" une portée tout autre que celle qu'elle avait dans la *Somme contre les Gentils*, et plus en phase avec le contenu d'autres passages thomasiens tirés des commentaires d'Aristote. Gilles reprend en effet de Thomas l'idée que le désir naturel de l'homme pour le Bien posé au début de l'*Éthique à Nicomaque* soit une "inclination" présente en lui sous l'action du premier moteur⁵⁸ et, plus précisément, que cette inclination corresponde à la *nature* posée à la fin de *Métaphysique Lambda* comme étant le principe par lequel chacun des êtres est conduit à sa fin – nature

tractasse". Cette approche pour ainsi dire "immanentiste" de l'éthique aristotélicienne n'est qu'exposée par Gilles, sans être forcément adoptée à son propre compte, comme le suggère en tout cas un passage de son traité *De Regimine Principum* dans lequel il mentionne une telle conception du bien pour l'écarter: GILLES DE ROME, *De Regimine Principum*, Lib. I, pars 3, c. 33, ed. BLADUS, f. 90r. Sur les ambiguïtés de l'approche exégétique de Gilles, qui ont eu leur fécondité, voir Valérie 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-Erreur. Irrtum und Fortschritt – Mittelalterhistoriographie im Wandel*, 40. Kölner Mediaevistentagung (Miscellanea Medievalia, 40), ed. Andreas SPEER, Maxime MAURIÈGE, Berlin-New-York 2018 (sous presse). Cet article développe en détail une partie des analyses présentées dans les paragraphes qui suivent.

⁵⁷ Ces deux passages de l'opuscule sont reproduits *supra*, n. 10-11; pour la manière dont Thomas les combine dans son analyse de la bonne fortune, voir n. 37 et 39 et le corps de texte correspondant. Peut-être est-il utile d'indiquer que la notion de "geste" employée ici ne présuppose pas forcément une *volonté délibérée* de combiner ainsi les deux chapitres aristotéliciens: il s'agit simplement d'une manière de les lire – dans le même sens mais pour un autre aspect de l'histoire du *Liber de bona fortuna*, voir *supra*, n. 9.

⁵⁸ THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri Ethicorum, Libri I-III*, I, 2 (1094a18-22), ed. René-Antoine GAUTHIER (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, 47,1), Roma 1969, p. 8,44-46: "quia naturale desiderium nihil aliud est quam inclinatio inherens rebus ex primi mouentis". Cette idée est plaquée par Thomas sur l'*Éthique à Nicomaque* à partir de ce qu'il lit par ailleurs dans la *Métaphysique* (cf. *infra*, n. 59).

à propos de laquelle Thomas ajoute qu'elle a été impartie à chacun des êtres par le premier moteur⁵⁹.

De ces idées, exposées par Thomas ponctuellement dans des ouvrages qui restaient latéraux par rapport à ses synthèses théologiques, Gilles tire les grandes lignes du cadre à l'intérieur duquel il interprète le "bon naturel" impliqué dans la bonne fortune décrite dans le *Liber de bona fortuna*. Selon lui, il ne s'agit par là plus d'un bon tempérament physique reçu par tel homme suivant l'influence des astres sur son organisme, comme c'était le cas dans le chapitre 92 du troisième livre de la *Somme contre les Gentils*⁶⁰: toute référence à l'astrologie, aux corps célestes et en fait même aux anges, est absente de la *Sententia de bona fortuna*. On peut y voir bien sûr premièrement une stratégie d'évitement adoptée par rapport à des thèmes contestés aux alentours de la condamnation de 1277 – les astres, et toute forme de médiation de l'action du premier principe⁶¹. Mais plus positivement, il y a aussi là une conséquence de l'optique délibérément adoptée par Gilles dans son commentaire: celle qui consiste à concentrer l'analyse de la bonne fortune sur les facteurs qui relèvent de la psychologie humaine ou s'y laissent ramener, autrement dit sur la "réponse" de l'homme à l'impulsion vers le bien inscrite dans sa nature:

⁵⁹ THOMAS D'AQUIN, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, XII, lc. 12, ed. Marie-René CATHALA, Torino–Roma 1935, n° 2634, p. 741: "Sicuti enim qui est in domo per praeceptum patrisfamilias ad aliquid inclinatur, ita aliqua res naturalis per naturam propriam. Et ipsa natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem. Et ex hoc patet, quod res naturales agunt propter finem, licet finem non cognoscant, quia a primo intelligente assequuntur inclinationem in finem". À partir des mentions éparses d'ARISTOTE, *Met.*, XII, 10, 1075a11 et 1075a23, Thomas tire l'idée que cette nature inscrite dans chacun des étants permet en somme d'articuler l'ordre mutuel qu'ont les étants entre eux avec l'ordre qui les conduit, chacun, à leur fin ultime.

⁶⁰ Autrement dit, Gilles choisit seulement la seconde des types de "causes divines" indiquées par THOMAS, *Super Eth.*, X, 14, 1179b18-35: THOMAS D'AQUIN, *Sententia libri Ethicorum. Libri IV-X*, X, 14, ed. René-Antoine GAUTHIER (Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, 47,2), Roma 1969, p. 599a, 111-120: "Sed illud quod ad naturam pertinet manifestum est quod non existit in potestate nostra, sed provenit hominibus ex aliqua diuina causa, puta ex impressione celestium corporum quantum ad corporis humani dispositionem et ab ipso deo, qui solus est supra intellectum, quantum ad hoc quod mens hominis moueatur ad bonum, et ex hoc homines uere sunt bene fortunati quod per diuinam causam inclinantur ad bonum, ut patet in capitulo de bona fortuna".

⁶¹ Voir ÉTIENNE TEMPIER et al., *Décret de 1277*, in HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés*, pp. 162-163, a. 94 (195 Piché): "Quod fatum, quod est dispositio universi, procedit ex providentia divina non inmediate, set mediante motu <corporum> superiorum; et quod istud fatum non imponit necessitatem inferioribus, quia habent contrarietatem, set superioribus", ainsi que surtout p. 174, a. 104 (143 Piché): "Quod ex diversis signis celi signantur diverse conditiones in hominibus, tam donorum spiritualium quam rerum temporalium". et a. 105 (207 Piché): "Quod, in hora generationis hominis, in corpore suo et per consequens in anima, que sequitur corpus, ex ordine causarum superiorum et inferiorum, inest homini dispositio inclinans ad tales actiones et eventus. – Error, nisi intelligatur de eventibus naturalibus, et per viam dispositionis".

c'est cette réponse qui constitue le sujet de l'éthique individuelle, dont relève le *Liber de bona fortuna* selon Gilles⁶². Ainsi la critique égidienne de l'équation pure et simple entre les figures de l'homme bien né et de l'homme bien fortuné prend-elle un tour très différent de celui qu'elle avait chez Thomas. Voici comment Gilles développe le passage où Aristote critique – par l'absurde – l'équation entre nature et fortune (1247a36-39)⁶³:

En effet, si la nature était cause d'effets fortunés de sorte qu'elle suffirait à les produire, cette objection serait contraignante puisqu'alors le bien fortuné serait bien né, et la cause des choses venant de la fortune ne serait pas la fortune, mais la nature. Mais comme on l'a dit, il en va de la fortune en quelque sorte comme de la chute des dés. Car même si certains dés sont, comme tels, constitués de sorte qu'ils tombent davantage sur un point que sur un autre, cependant, parce que cette aptitude ne suffit pas à ce qu'on obtienne toujours ce point, mais qu'il faut qu'y concourent une certaine position du dé et une certaine impulsion, alors vu que cette impulsion est par accident, la chute des dés, à moins qu'on ne joue en trichant, est casuelle et vient de la fortune. Ainsi, parce que le mouvement naturel que nous avons vers le bien ne suffit pas à ce que nous poursuivions le bien et soyons bien fortunés, mais qu'il nous faut aussi percevoir cette impulsion et agir en fonction d'elle, et puisque – comme on l'a dit plus haut – le fait que tous [ces facteurs] concourent vient de la fortune, pour cette raison c'est la fortune qui est la cause de l'événement bien fortuné, et le bien fortuné, en tant que tel, doit plutôt être dit "bien fortuné" que "bien né", parce que la prédication formelle prime sur la prédication matérielle⁶⁴.

⁶² Dans son prologue à l'opuscule, Gilles indique en effet que, dans le corpus aristotélicien, le *Liber de bona fortuna* forme un appendice à l'*Éthique à Nicomaque* et aux *Magna moralia* (cette dernière œuvre étant selon lui une récapitulation de ce qui est traité dans la première), dans la mesure où l'opuscule traite d'un élément – la bonne fortune – qui est nécessaire au véritable bonheur. Ainsi le *Liber de bona fortuna* vient-il selon lui compléter le corpus éthique en abordant un thème qui n'est pas suffisamment élaboré dans les deux autres œuvres éthiques d'Aristote. Une étude de ce prologue de la *Sententia de bona fortuna* est en préparation.

⁶³ Le texte d'Aristote qui marque la première occurrence de la figure du *bene natus* dans l'opuscule est cité *supra*, n. 12.

⁶⁴ GILLES DE ROME, *Sententia de bona fortuna*, 2 (1247a 35-1247b), ed. CORDONIER, p. 151, 248-263: "Nam si natura sic esset causa eorum que sunt a fortuna quod sufficienter efficeret illa, ratio de necessitate concluderet, quia tunc bene fortunatus esset bene natus et eorum que sunt a fortuna non esset fortuna causa sed natura. Sed ut dictum est, quasi simile est de fortuna sicut de casu taxillorum. Nam etsi aliqui taxilli de se sunt apti ut magis cadant in uno puncto quam in alio, tamen quia illa aptitudo non sufficit ad hoc quod semper ueniat ille punctus, sed oportet ibi concurrere determinatus situs taxilli et determinatus impulsus, cum huiusmodi impulsus sit per accidens, casus taxillorum, nisi quis malitiose ludat, est casualis et a fortuna. Sic quia non sufficit motus naturalis quem habemus ad bonum ad hoc quod consequamur bonum et simus bene fortunati, sed oportet percipere illum impetum et agere secundum ipsum, et quia hic omnia concurrere, ut dicebatur supra, est a fortuna, ideo boni fortunii fortuna est causa, et bene fortunatus, secundum quod huiusmodi, magis debet dici bene fortunatus quam bene natus, quia predicatio formalis potior est predicatione materiali".

Chez Thomas, l'écart entre la figure de l'homme "bien né" et l'homme "bien fortuné" et donc la spécificité de la seconde figure étaient garantis par le fait que le "bien né" n'est fortuné que sous l'action des astres et l'est donc de la façon ponctuelle et limitée que permet la causalité corporelle alors que Dieu peut, lui, assurer la fortune *universaliter* et *ad omnia*⁶⁵; chez Gilles, l'écart entre les deux figures coïncide bien plutôt avec la marge de manœuvre qu'a l'homme dans la façon dont il parvient, dans des circonstances données, à instancier ce mouvement vers le bien naturellement inscrit dans son être: tout comme la configuration physique d'un dé ne suffit pas à déterminer son point de chute sur un bon numéro (résultat qui dépend également de la position du dé dans la main du lanceur et de la force de projection ou de la direction qui marque son lancer), de même l'impetus naturel de l'homme ou sa tendance vers ce qui est bon ne suffit pas à le rendre bien fortuné (résultat qui dépend également de ce que cette impulsion soit perçue, puis mise à exécution en conséquence par l'homme). On pourrait estimer que cela revient au même que ce qu'avait "voulu dire" Thomas dans le chapitre de la *Somme contre les Gentils* consacré aux influences qui s'exercent sur l'être humain. Mais dans ce cas comme dans d'autres, il me semble intéressant de prêter attention à la façon dont les choses sont dites ou ne le sont précisément pas. Ce faisant, on remarque que Gilles, en somme, développe le pendant moral ou éthique d'une réalité anthropologique – l'homme gouverné par Dieu en même temps qu'agent rationnel libre – que Thomas avait décrite sous un angle ontologique.

Dans cette description égidienne du mécanisme de la bonne fortune, deux éléments sont à noter, qui ne sont pas sans lien l'un avec l'autre. Notons d'abord l'équivalence ici supposée entre le fait d'être animé dudit "mouvement naturel vers le bien" – aussi décrit comme une *aptitudo* ou un *impetus* – et le fait d'être "bien né"⁶⁶. Notons ensuite l'indétermination laissée par Gilles quant à savoir en quoi consistent les deux autres facteurs combinés avec ce bon naturel pour donner lieu à la fortune: l'origine de la perception qu'a tel individu de son mouvement naturel vers le bien, de même que les raisons faisant qu'il le mettra à exécution pour suivre ce mouvement restent mystérieuses. C'est que la doctrine de Gilles n'est totalement arrêtée ni sur cette dernière question ni sur le contenu exact de l'idée de "bon naturel". Ces deux points sont en fait cruciaux pour sa lecture, mais sans être jamais traités de façon transparente dans la *Sententia de bona fortuna*. La discussion la plus directe qui leur soit consacrée se lit dans un passage dense et long du commentaire de Gilles, dans lequel sont multipliés les distinguos et les mises au point méthodologiques⁶⁷

⁶⁵ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 92, p. 280a3-22 (*supra*, nn. 35-37, cf. n. 51). Voir n. 60.

⁶⁶ La variété des descriptions de la réalité en question est en effet frappante: la *natura* posée au départ (GILLES DE ROME, *Sententia de bona fortuna*, 2 [1247a 35-1247b], ed. CORDONIER, p. 151,248), est spécifiée ensuite comme une *aptitudo* (p. 151,252 et 253), comme un *impetus naturalis quem habemus ad bonum* (p. 151,257, cf. 151,243, 245, 257) et, enfin, comme le fait d'être *bene natus* (p. 151,247, 250, 262).

⁶⁷ Ce passage figure en premier dans la liste de dix extraits de la *Sententia de bona fortuna* sélectionnés par Godefroid de Fontaines dans le ms. Paris, BnF, lat. 16096: voir CORDONIER,

concernant le texte où Aristote, à partir de l'équivalence entre fortune et "nature sans raison" (1207a35-37), compare l'inspiration des biens fortunés à une forme d'enthousiasme (1207b2-4)⁶⁸. Gilles y propose une explication centrée sur la notion de "nature" et donnant à cette notion une extension plus large que dans le texte juste vu – sans pourtant mieux déterminer son sens. L'extrait débute par un résumé du lemme aristotélicien, dans lequel l'enthousiasme est traduit par les termes d'*impetus naturalis* et de *motus a deo*⁶⁹. La suite consiste en trois notes, suivies d'un doute. La première des notes met en parallèle le mouvement ou impetus en question avec celui par lequel Dieu régit le monde en son ensemble (*naturam totam*⁷⁰): ainsi est-il établi que Dieu attire – *meut* – tous les hommes vers leur bien, mais que seuls ceux qui suivent ce mouvement seront fortunés, bénéficiant d'un résultat qu'il est le seul à pouvoir prévoir⁷¹. Les notes suivantes et le doute contiennent la contribution la plus personnelle de Gilles à l'interprétation de la bonne fortune. Pour spécifier le mode par lequel Dieu meut les êtres et les raisons pour lesquelles certains seulement suivent cette motion, il explique que celle-ci, tout en étant communiquée à tous, est néanmoins reçue différemment selon la réceptivité des sujets:

Il faut aussi noter qu'il dit que le bien fortuné est semblable à ceux qui sont conduits par un dieu, parce que Dieu, selon cet ordre que nous voyons, pour ce qui est de lui, meut pareillement, mais cependant à cause de la diversité de ceux qui reçoivent, tous ne perçoivent pas son mouvement de la même façon. Ainsi, en ce qui concerne ce qui vient de Dieu, les bien fortunés subissent quelque chose de similaire à tous les autres qui sont conduits et mus

Une lecture critique de la théologie d'Aristote, pp. 177-180. Il constitue à ma connaissance le texte où Gilles expose le plus explicitement les options particulières qui font le caractère résolument philosophique de son approche d'Aristote et la manière dont il pense les rapports entre cette approche et le donné de la foi révélée.

⁶⁸ Il s'agit de la fin de l'extrait reproduit *supra*, n. 10, dans lequel les expressions *qui a deo agitur* et *a deo uectus* (1207b3 et b4) rendent en latin le participe ἐνθουσιάζων.

⁶⁹ GILLES DE ROME, *Sententia de bona fortuna*, 2 (1207b2-4), ed. CORDONIER, pp. 147,124-148,128: "Deinde cum dicit: 'simile patiens' [1207b2], ostendit quomodo bona fortuna reducit in benivolentiam diuinam, dicens quod bene fortunatus et sequens naturalem impetum est simile patiens hiis qui aguntur [*id est qui mouentur*] a deo, et quod tales uecti [*id est ducti et moti*] a deo, sine ratione habent impetum ad operari [*id est ut operentur aliquid bonum*]"

⁷⁰ GILLES DE ROME, *Sententia de bona fortuna*, 2 (1207b2-4), ed. CORDONIER, p. 148,129-136: "Notandum autem quod deus mouet naturam totam et mouet animas nostras, et quia ipse est essentialiter bonus, semper ad bonum mouet. Sequentes igitur talem motionem diuinam et impetum factum a deo in animas nostras bona consequuntur et adipiscuntur, quamuis nesciant assignare rationem quare oporteat sic agere. Prouidet enim deus, ut dicetur infra, futurum bonum quod isti debent adipisci, et mouet eos ad illud bonum, quod bonum ipsi sic moti prouidere non possunt, ideo nesciunt rationem assignare".

⁷¹ Dans ce passage de la *Sententia de bona fortuna*, les présupposés repris par Gilles de commentaires de Thomas d'Aquin (*supra*, n. 58-59) transparaissent de la manière la plus nette.

par Dieu puisque, comme il a été dit, selon cet ordre que nous voyons, Dieu active ou agite ou meut tous, aussi bien les biens fortunés que les autres. Cependant tous ne sont pas activés ou mus pareillement, mais ceux qui ont une nature telle et disposée de telle manière à ce qu'ils soient activés par l'impetus de Dieu, ceux-là sont bien fortunés selon la doctrine du Philosophe. Quant à savoir si Dieu peut faire [quelque chose] outre cet ordre et peut, pour ce qui est de lui, mouvoir d'une manière non semblable, cela ne relève pas de la réflexion actuelle⁷².

Ce passage offre la formulation la plus claire de ce que Giorgio Pini a caractérisé comme la doctrine de l'action divine uniforme – doctrine présente dans les ouvrages du jeune Gilles⁷³. Mais ce qui fait l'intérêt du passage ici est précisément ce qui ne se lit pas dans les autres œuvres de Gilles et qui est même traité différemment que dans les autres passages de sa *Sententia de bona fortuna*: l'idée d'une "nature disposée de telle manière" que les individus concernés sachent suivre et mettre à exécution l'impetus pour le bien. Cette notion de nature, différemment de ce qui se passait dans le passage précédemment vu de la *Sententia de bona fortuna*, recouvre ici non pas seulement le mouvement vers le bien inscrit naturellement dans chaque être sous l'action de son Créateur, mais aussi notre capacité à le percevoir et à le mettre à exécution⁷⁴. Il semble dès lors que, dans l'optique philosophique à travers laquelle Gilles aborde la fortune, l'action divine risque d'être conditionnée par la naturalité des dispositions qui le rendent plus ou moins réceptifs à cet attrait et capables de le mettre à exécution. Ce risque est d'autant plus clair que les bonnes dispositions

⁷² GILLES DE ROME, *Sententia de bona fortuna*, 2 (1207b2-4), ed. CORDONIER, p. 148,137-148: "Notandum etiam quod ait quod bene fortunatus est simile patiens hiis qui a deo aguntur, quia deus secundum istum ordinem quem uidemus, quantum est de se, similiter mouet, tamen propter diuersitatem recipientium non omnes similiter percipiunt huius motum. Quantum est ergo ex parte dei, bene fortunati sunt simile patientes omnibus aliis qui aguntur et qui mouentur a deo quia, ut dictum est, secundum istum ordinem quem uidemus, deus omnes, tam bene fortunatos quam alios, similiter agit siue agitat et mouet. Tamen non omnes similiter aguntur et mouentur, sed qui habent naturam talem et sic dispositam quod impetu dei aguntur, hii secundum sententiam philosophi bene fortunati sunt. Utrum autem deus posset facere preter istum ordinem et posset quantum est de se dissimiliter mouere, non est presentis speculationis".

⁷³ Giorgio PINI, *Being and Creation in Giles of Rome*, in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, hrsg. von Jan A. AERTSEN, Kent J. EMERY, Andreas SPER (Miscellanea Mediaevalia, 28), Berlin 2001, pp. 390-409: 396. Cet article ne tient pas compte du tout de la *Sententia de bona fortuna*, qui apporte pourtant au dossier plusieurs éléments importants: voir CORDONIER, *Giles of Rome on the reduction of fortune to divine benevolence* (n. 56).

⁷⁴ Cela est établi clairement au début du "doute" (couvrant les pp. 148,153-149,170), là où la notion même d'"aptitude" est convoquée comme équivalent des autres expressions antérieures du bon naturel et déclinée en deux capacités que sont la perception et la mise à exécution. Voir GILLES DE ROME, *Sententia de bona fortuna*, 2 (1207b2-4), ed. CORDONIER, pp. 148,153-149,170: "Dubitaret forte aliquis, cum bona fortuna de qua hic principaliter intenditur sit a deo mouente et ab aptitudine naturali secundum quam percipere

naturelles sont devenues, dans la *Sententia de bona fortuna*, des conditions *nécessaires* à l'obtention de fortune – alors que tel n'était pas le cas chez Thomas⁷⁵. C'est à partir de là que s'explique la critique suscitée par l'exégèse de Gilles auprès d'Henri de Gand: ce sont, tout à la fois, cette invasion de l'analyse de la bonne fortune par une *naturalité* jugée nécessaire à l'accomplissement du processus, l'élargissement qui s'ensuit pour cette notion et, enfin et surtout, l'idée que ces options correspondent à une approche philosophique de la fortune faisant abstraction de la liberté et de la toute-puissance propres au Dieu des Chrétiens, qui ont provoqué la réaction d'Henri, au cours d'une discussion qui a fait évoluer la figure de l'homme bien né et favorisera son rapprochement avec celle de l'homme noble. Il s'agira, pour finir, de retracer cette évolution.

IV. Un nouveau contenu pour le bon naturel: Henri de Gand et Duns Scot

Il a pu être établi que les vues soutenues par Gilles de Rome dans sa *Sententia de bona fortuna* sont à l'origine de la question posée par Henri de Gand dans *Quodl. VI*, q. 10: "est-ce que la bonne fortune est naturelle à l'homme?"⁷⁶. Gilles est la cible principale de ce texte, et la critique d'Henri, complexe et savamment argumentée, porte au cœur du dispositif exégétique égidien, c'est-à-dire sur la conception des rapports entre une analyse philosophique de la fortune et une

possumus motionem illam et agere secundum eam, quare philosophus magis attribuit bonam fortunam *ipsi nature uel ipsi dispositioni naturali* quam benivolentie diuine".

⁷⁵ En effet, Thomas d'Aquin précisait que le bon naturel n'est pas une condition suffisante pour devenir bien fortuné, mais – contrairement à ce qui est affirmé dans CORDONIER, *Une lecture critique de la théologie d'Aristote*, p. 106, *mea culpa* – jamais il n'a indiqué qu'il s'agissait là d'une condition nécessaire: c'est même un trait distinctif de son approche que de laisser ouvertes des options que Gilles a ensuite exclues.

⁷⁶ HENRI DE GAND, *Quodlibet VI*, q. 10, ed. Gordon A. WILSON (Henrici de Gandavo Opera omnia, 10), Leuven 1987, p. 87,3-5: "Sequuntur pertinentia ad animam ex parte uolitiue. Quorum unum erat de motiuo ipsius uoluntatis, alia uero quedam de habitibus eius. Illud unum erat, utrum bona fortuna sit homini naturalis". L'orthographe a été modifiée, de même que la ponctuation et la délimitation des références à Aristote (qui seront indiquées par des guillemets). Le rapport entre ce texte et la *Sententia de bona fortuna* de Gilles a été signalé en note dans CORDONIER, *Réussir sans raison(s)*, p. 738. L'éditeur du *Quodl. VI*, q. 10 en a ensuite tenu compte dans Gordon A. WILSON, *Henry of Ghent on Fatalism and Naturalism*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, ed. by Pieter D'HOINE, Gerd VAN RIEL (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 1, 49), Leuven 2014, pp. 591-603. Les enjeux principaux du débat ont été analysés dans CORDONIER, *Une lecture critique de la théologie d'Aristote*, pp. 101-134.

analyse théologique éclairée par la foi. En effet, alors que Gilles entend se concentrer sur les causes prochaines et secondaires de la bonne fortune en faisant abstraction de l'agir gracieux de Dieu, Henri nie la validité d'une telle démarche, parce qu'il estime que la cause suprême a, *en tant que telle*, des modes d'action différents voire diamétralement opposés selon que l'on se place du point de vue de la philosophie ou de celui de la foi révélée. Ces modes d'action correspondent, selon Henri, à des concepts différents de "providence". Il faut en effet distinguer, selon lui, dans l'agir divin *ad extra* une providence générale et une providence spéciale, la première d'entre elles gouvernant les étants suivant leurs natures et sur le mode de la nécessité, tandis que la seconde ne se calque pas sur la nature des étants, mais suit la grâce librement octroyée par Dieu: le premier type de providence donne raison à Aristote et Gilles, mais ceux-ci ont tort d'ignorer le second type, une providence qui en réalité prévaut sur l'autre dans le cas des hommes, jusqu'à même parfois la contredire. Voici en effet ce qu'affirme Henri à la fin de son *Quodlibet*:

C'est d'elle [*scilicet* la providence spéciale] qu'il vient que, ceux qu'il a élus pour la vie éternelle et à qui reviennent les mérites de cette vie, il permet qu'ils soient souvent affectés de nombreuses misères et de privations des biens temporels, de sorte qu'en matière d'acquisition des biens de la fortune ils soient réputés presque entièrement infortunés, en dépit du fait qu'ils sont aussi dans leur disposition naturelle tels que le Philosophe les qualifie de bien nés et de bien fortunés. À certains d'entre eux en revanche, qu'il réserve aux peines éternelles, c'est une abondance de biens temporels qu'il dispense, comme s'ils étaient bien fortunés selon la définition du Philosophe et alors même que, quant à leur disposition naturelle, ils ne sont pas bien nés de sorte à pouvoir être bien fortunés suivant la définition du Philosophe⁷⁷.

Il est intéressant de se pencher, à la lumière des analyses déjà faites, sur l'histoire de la "disposition naturelle" qu'Henri associe ici à la notion de "bon naturel" chez le Philosophe. Cette expression est en réalité absente du *Liber de bona fortuna* – même si une idée proche s'y lit sous l'expression *aptus natus esse* dans l'un des passages étudiés plus haut⁷⁸. L'expression "disposition naturelle" apparaît en revanche dans le chapitre de la *Somme contre les Gentils* sur la bonne fortune où Thomas, travaillant la distinction entre les figures de l'homme "bien né" et "bien fortuné" par le biais d'une spécification des types de causalité à l'œuvre dans le cas de l'action divine sur les volontés, de celle des anges sur les intelligences et de celle des corps célestes sur

⁷⁷ HENRI DE GAND, *Quodl.* VI, q. 10, ed. WILSON, p. 106,44-53: "Ex qua procedit quod illis quos ad uitam eternam eligit, et quibus merita uite suffragantur, sepius affici sinit inediis pluribus et rerum temporalium defectibus, ut circa adeptionem rerum fortune quasi omnino infortunati esse ideantur, *non obstante hoc quod etiam sint tales in dispositione naturali, quales philosophus ponit esse bene natos et bene fortunatos. Aliquibus ex illis autem quos ad penas seruat eternas, temporalium bonorum concedit affluentiam, quasi sint secundum determinationem Philosophi bene fortunati, cum tamen in naturali dispositione non sit iuxta Philosophi determinationem bene nati ut possint esse bene fortunati*".

⁷⁸ Voir [Ps.-ARISTOTE], *De bona fortuna*, 2, 1247b15-28, voir *supra*, n. 18.

les organismes, insistait sur le caractère strictement corporel des influences célestes. Cependant, c'est dans les analyses de Gilles qu'Henri a trouvé la formulation la plus restrictive du rapport entre bon naturel et fortune: c'est à la *Sententia de bona fortuna* – et en particulier au passage qu'on vient d'étudier – qu'il renvoie surtout dans ce morceau décisif pour sa propre doctrine de la bonne fortune⁷⁹. Le nerf de la critique adressée par Henri à son collègue consiste ainsi à montrer qu'une analyse laissant de côté le donné de la foi aboutit à un système qui tient Dieu prisonnier des conditions de réceptivité préalables de l'homme bénéficiaire de son action, et ne lui permet ainsi pas de rendre bien fortunés que ceux qui sont bien nés (*bene nati*). Cette critique répond au souci – “quasi obsessionnel” chez Henri – de sauver la toute puissance et la souveraineté de l'action divine *ad extra*⁸⁰. L'identité entre le bon naturel et la capacité à recevoir l'impetus issu du Dieu créateur, qui était suggérée par les raisonnements de la *Sententia de bona fortuna* de Gilles, est ainsi soulignée par Henri, qui en somme noue plus solidement que son collègue les données et les présupposés de sa propre théorie de l'uniformité de l'action divine⁸¹.

Or, cette critique de Gilles par Henri est créative non seulement par l'ordre et la cohérence que le second apporte, par la formulation même de sa critique, aux propos exégétiques du premier, mais aussi par des évolutions conceptuelles plus ponctuelles mais non moins importantes. Celle qui, parmi ces évolutions, nous importe ici touche à la noblesse: il s'agit de l'incidence indirecte qu'a la critique d'Henri sur le sens donné à la notion même de bon naturel. En effet, on constate qu'un premier rapprochement entre les qualités naturelles à l'origine de la fortune et la noblesse (*nobilitas*) est opéré incidemment dans un passage antérieur du *Quodl. VI*, q. 10 dans lequel Henri discute précisément l'idée de Gilles suivant laquelle l'action de Dieu est uniforme de son côté mais différenciée seulement par la réceptivité diverse des êtres qui en bénéficient⁸². Puis dans le cadre de la discussion qui suit, où Henri

⁷⁹ Voir donc THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 92, p. 280a3-11, en rapport avec [Ps.-]ARISTOTE, *De bona fortuna*, 1, 1207a35-b5, cité *supra*, n. 10 et 35, ainsi que GILLES DE ROME, *Sententia de bona fortuna*, 2 (1207b2-4), ed. CORDONIER, p. 148, 137-148, cité *supra*, n. 72.

⁸⁰ Voir sur ce point LUCA BIANCHI, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, in *Medioevo* 10 (1983), pp. 106-153, en particulier pp. 109-110 et LUCA BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990, p. 65, qui souligne l'importance de la distinction entre deux images de Dieu dans la pensée d'Henri – sans pourtant se référer au débat à propos du *Liber de bona fortuna*.

⁸¹ Voir *supra*, n. 73.

⁸² Voici comment Henri pose les termes du problème: HENRI DE GAND, *Quodl. VI*, q. 10, ed. WILSON, p. 96, 92-98: “Sed non sufficit natura illa ad faciendum impetum ex se sine alio principio mouente, cuiusmodi est motor uniuersalis, qui licet quantum est de se uniformiter omnium animas impellit et mouet ad bonum, ut infra dicitur, *propter tamen naturalis principii maiorem habilitatem in uno quam in altero fortius illo impetu mouetur unus quam alter*, et sic, quia uniuersalis uirtus determinatur per inclinatum particulare, ideo Philosophus istum impetum isti particulari cause tribuit”.

reprend plusieurs éléments des analyses formulées par Gilles dans le “doute” fermant l’important passage de la *Sententia de bona fortuna* étudié plus haut⁸³, est abordée la question de savoir si cette disposition de certains individus à être plus réceptifs que d’autres à l’influence divine, vient du corps ou de l’âme; et c’est là que se constate un rapprochement entre noblesse et bon naturel:

Mais il y a en outre une question, celle de savoir s’il faut poser une telle disposition [comme existant] naturellement depuis la naissance dans l’âme de l’un et non pas dans l’âme de l’autre, et si l’âme se la procure à partir du corps ou la possède en elle-même dans un état purement naturel. Du côté de l’âme cela ne peut pas être posé dans les réalités substantielles sans poser des niveaux entre les âmes de telle sorte que le bien fortuné reçoive en partage une âme meilleure et plus noble qu’une autre, ou peut-être plus simple, en raison de ce qu’il dit à la fin: “Le principe semble avoir plus d’effet lorsque la raison est absente, comme les aveugles se remémorent mieux et que, lorsque les données relatives à la vision sont absentes, ce qu’on se remémore – se trouve – avoir plus de vigueur” [1248a37-b3]. Il ne veut donc pas que la nature du bien fortuné provienne de la noblesse de la raison mais d’un défaut [de raison], défaut naturel non pas selon un niveau naturel mais accidentel, qui peut lui advenir comme advient à l’homme la cécité⁸⁴.

La question qu’Henri aborde ici se présente comme donnée: l’expression “Il y a une question” (*est questio*) est à entendre au sens où la question existe déjà sur l’horizon à partir duquel pense Henri. Et le contexte dans lequel cette question a été posée avant lui est – comme on peut maintenant s’y attendre – le chapitre 92 du troisième livre de la *Somme contre les Gentils*⁸⁵. Quant à la réponse donnée à la question également, Henri reprend celle donnée par Thomas, à savoir que cette disposition à être plus ou moins bien fortuné vient, chez l’individu qui en bénéficie, non pas de l’âme mais du corps. Mais le raisonnement par lequel Henri établit un tel résultat est bien plus développé qu’il ne l’était chez Thomas, et se laisse résumer de la manière suivante: face à l’alternative exclusive selon laquelle cette disposition ne peut venir que du corps ou de l’âme (p. 97,32-24), Henri commence par exclure

⁸³ GILLES DE ROME, *Sententia de bona fortuna*, 2 (1207b2-4), ed. CORDONIER, pp. 148,153-149,183, voir *supra*, n. 69, 70, 71 et 72.

⁸⁴ HENRI DE GAND, *Quodl.* VI, q. 10, ed. WILSON, p. 97,32-43: “Sed adhuc est questio, si talem dispositionem sit ponere naturaliter a natiuitate in anima unius, et non alterius, et an anima eam contrahat a corpore, an habeat eam ex puris naturalibus in se ipsa. Ex parte anime hoc non potest poni in substantialibus, nisi ponendo gradus in animabus, ut bene fortunatus sortiatur meliorem et nobiliorem animam alia, aut forte simpliciorum, propter hoc quod dicit in fine: “uidetur principium amissa ratione magis ualere, quemadmodum ceci memorantur magis, amissisque his qui ad uisibilia, uirtuosius esse, quod memorantur” [1248a37-b3], scilicet, contingit. Non ergo uult quod natura bene fortunati sit ex rationis nobilitate, sed ex defectu, et hoc non naturali secundum gradum nature, sed accidentali, qui possit ei contingere, quemadmodum contingit homini cecitas”.

⁸⁵ THOMAS D’AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III, 92, p. 280a11-19.

qu'elle vienne de l'âme dans un état purement naturel (*ex puris naturalibus*), sans tenir compte de l'infusion de la grâce (p. 97,35-43); il en tire alors l'idée qu'elle vient du corps (p. 97,44-48), et qu'elle consiste, précisément, en une disposition passive à recevoir l'impulsion active issue du principe extérieur qu'est Dieu (p. 97,48-51)⁸⁶. Relevons que cette dernière idée était absente du chapitre 92 du troisième livre de la *Somme contre les Gentils*, de même aussi que le lexique de la "noblesse" (*nobilitas*) ici convoqué par Henri. Vu que cette innovation lexicale coïncide avec le rapprochement inédit entre noblesse et bon naturel, il est intéressant d'essayer de comprendre ce qui autorise Henri à désigner le bon naturel dont il est question dans l'opuscule comme une "noblesse".

En réalité, si le lexique de la *nobilitas* intervient ici, ce n'est manifestement pas à partir des interprétations antérieures du *Liber de bona fortuna*, mais bien plutôt dans le prolongement d'une discussion alors plus ancienne, relative à la question de l'égalité des âmes au moment de la création. Cette question, posée dans les *Sentences* de Pierre Lombard (*An anime ex creatione sint equales in donis naturalibus*⁸⁷), se trouve en effet avoir été relayée par certains auteurs – dont Thomas d'Aquin lui-même dans son *Commentaire des Sentences* – ayant eux-mêmes recours au lexique de la *nobilitas*⁸⁸. Et ce même vocabulaire réapparaît dans l'article du décret de 1277 consacré à la même question, sous un angle un peu différent:

Il est inconvenant de supposer que certains intellects soient plus nobles que d'autres parce que, comme cette diversité ne pourrait pas être du côté des corps, il faudrait qu'elle soit du côté des intelligences, et ainsi les âmes nobles et ignobles seraient nécessairement de diverses espèces, comme les intelligences [célestes]. – C'est une erreur, car ainsi l'âme du Christ ne serait pas plus noble que celle de Judas⁸⁹.

⁸⁶ HENRI DE GAND, *Quodl.* VI, q. 10, ed. WILSON, p. 98,44-52: "Quare, cum illud potest contingere in simplicibus asininis ex corporis dispositione obumbrante rationem, hoc potius uidetur mihi ponendum, ut secundum hoc rationis uigor nullo modo sit causa bene fortunati, nec bona fortuna sit ratio aut ars aut aliquid huiusmodi, sed dispositio naturalis obumbrans rationem secundum aliquam dispositionem, qua anima nata sit magis oboedire impulsui superioris, ita quod illa natura non sit ex se causa uel dispositio agens impetum, sed dispositio passiuua recipiendi impetum a principio extra, quod in primo actu uolendi de non uolente facit uolentem".

⁸⁷ PETER LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, 2 voll., edd. PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (Specilegium Bonaventurianum, 4), Grottaferrata 1971-1981, vol. 1, p. 517.

⁸⁸ Sur cela, voir notamment Henrik WELS, *Die substanzielle Gleichheit der menschlichen Seelen*, in *Der Aristotelismus and den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit*, hrsg. von Rolf DARGE, Emmanuel J. BAUER, Günter FRANK, Stuttgart 2010, pp. 269-290 et Henrik WELS, *Durandus de St. Porciano – ein Wendepunkt in der Debatte um die Gleichheit der Seelen?*, in *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, hrsg. von SPEER, WIRMER, pp. 370-387: 375, n. 17 (Thomas d'Aquin) et 380, n. 31 (Jean Quidort).

⁸⁹ ÉTIENNE TEMPIER et al., *Décret de 1270*, in HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles*, p. 227, a. 147 (Piché n. 124): "Quod inconueniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis, quia, cum ista diuersitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte

Quel que soit le rôle qu'on veut bien attribuer à Henri dans la condamnation de 1277, il semble clair en tout les cas que cet article est un élément important du cadre à partir duquel cet auteur aborde la question au détour de son *Quodl. VI*, q. 10. Bien sûr, la position qu'il adopte alors est opposée à celle des censeurs et coïncide avec celle qui est condamnée: cela vient probablement du fait qu'Henri, dans ce texte, reprend à son compte les analyses de Thomas d'Aquin dans la *Somme contre les Gentils* dans la perspective de retracer à titre préliminaire dans le premier acte de son *Quodlibet* (pp. 87,3-103,85), la doctrine aristotélicienne de la bonne fortune qu'il critiquera ouvertement dans le reste du texte (pp. 103,85-127,65). C'est donc dans cette optique dialectique qu'il reprend la thèse thomasienne tout en la replaçant dans le cadre de la doctrine égidiienne de l'uniformité de l'action divine *ad extra* vue dans la *Sententia de bona fortuna*, de façon à expliquer les fortunes variables des différents individus par leur réceptivité différente. Ce sont ces options doctrinales et stratégiques combinées qui forment ensemble le contexte de l'apparition du lexique de la noblesse (*nobilitas*) dans ce texte – à une époque par ailleurs connue pour avoir vu naître un concept biologique et héréditaire de la noblesse⁹⁰.

Mais il est à noter qu'à ce stade de l'évolution des notions de bon naturel et de noblesse, le rapprochement entre ces deux notions n'est pas opéré *explicitement* puisque Henri, sans employer le lexique du bon naturel, parle seulement de "nature" et de "disposition". Dans aucun passage du *Quodl. VI*, q. 10, il ne met en équivalence le vocabulaire du "bon naturel" avec celui de la noblesse, alors même que la première partie du texte est criblée de références au bon naturel reprises de Gilles. Autrement dit, le lexique de la noblesse intervient dans le *Quodl. VI*, q. 10 de façon incidente à l'occasion du débat ancien sur l'égalité des âmes, plutôt que par un rapprochement conceptuel conscient entre cette notion et le bon naturel. Et une certaine distance

intelligentiarum, et sic anime nobiles et ignobiles essent necessario diuersarum specierum sicut intelligentie. – *Error, quia sic anima Christi non esset nobilior anima Jude*". La traduction donnée dans le texte est celle de David PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris 1999, p. 117. Voir WELS, *Die substanzielle Gleichheit*, p. 273, n. 13 et Id., *Durandus de St. Porciano*, p. 378, n. 24, et GILLES DE ROME, *Quodl. XVIII*, q. 3 ("Utrum anime humane sint equales in naturalibus"), in B. AEGIDII COLUMNAE ROMANI *Quodlibeta*, ed. Petrus Damasius DE CONINCK, Louvain 1956, pp. 95-97. Sur le débat concernant l'égalité des âmes en tant que tel, voir la contribution de Pasquale Porro dans ce volume.

⁹⁰ Un rapprochement entre la noblesse sociale aristotélicienne et le bon naturel lié au tempérament physique est d'ailleurs opéré dans le *Quodl. IX*, q. 18, expressément consacré à la question de l'origine de la noblesse et, plus précisément, à la possibilité que la noblesse soit ultimement issue d'un état de vilité initial ("Utrum nobilitas generis ab initio processerit ab ignobili"): voir HENRY DE GAND, *Quodlibet IX*, q. 18, ed. Raymond MACKEN, (*Henrici de Gandavo Opera omnia*, 13), Leuven 1983, pp. 288-292: 290,52-55 et 291,80-81. Cette question mériterait une étude qui lui soit entièrement consacrée: sur la base d'autorités principalement aristotéliciennes – et en particulier la *Politique* et la *Rhétorique* –, elle propose une analyse qui opère une intéressante rupture par rapport à la notion de noblesse présente chez Aristote, ce dernier ayant laissé ouverte la possibilité d'une dégénérescence mais non pas d'une régénération.

entre les termes de bon naturel et de noblesse est aussi maintenue par Duns Scot dans son *Quodl. I*, q. 21, où il discute, en référence à la partie finale du *Quodl. VI*, q. 10 d'Henri, la question de la compatibilité entre la doctrine du *Liber de bona fortuna* et celle de *Physique VIII*⁹¹. En effet, dans ce *Quodlibet* qui est le dernier de la production du Docteur Subtil, celui-ci affronte à son tour la question de l'égalité des âmes et, par l'intermédiaire d'Henri, il se réfère également à la doctrine égidienne de l'uniformité de l'agent premier à l'origine de l'impulsion vers le bien. Comme Henri l'avait fait à la suite de Thomas, Scot commence par refuser que la distinction entre des hommes plus ou moins fortunés vienne de leur raison. Cette distinction entre les différents êtres humains vient, dit-il, de leur nature – non pas spécifique, mais individuelle⁹². Et Scot de revenir sur la prémisse de cette conclusion juste atteinte, à savoir sur l'affirmation que cette différence ne peut venir de la raison. C'est dans ce développement qu'il confirme et prolonge certaines avancées faites par Henri concernant l'idée de noblesse:

Que ce ne soit pas la raison [*scilicet* qui est à l'origine de ces différences de bonnes fortunes entre les êtres humains], cela est rendu clair par ce que "là où il y a plus d'intelligence et de raison, là il y a moins de fortune tandis que là où il y a moins de fortune, il y a moins d'intelligence", selon Aristote [*De bona fortuna*, 1, 1207a4-5]. Et ce n'est pas la volonté non plus, parce qu'il peut y avoir le même acte de volonté de part et d'autre alors que l'un obtient l'effet bien fortuné que l'autre ne l'obtient pas. Donc cet élément intrinsèque [*scilicet* élément qui explique ces différences de bonnes fortunes entre les êtres humains] est un impetus provenant de la nature. *C'est pourquoi il dit que le bien fortuné est bien né, parce qu'il y a en lui une disposition par laquelle il est poussé vers l'objet désiré, ce en fonction de quoi lui arriveront des événements bénéfiques.* Mais cette disposition naturelle vient-elle de l'âme ou du corps? Je réponds: si Aristote a entendu que les âmes diffèrent selon un niveau naturel en noblesse et en perfection, alors le noble a une estimative plus noble et un instinct naturel plus noble,

⁹¹ DUNS SCOT, *Cuestiones quodlibetales*, *Quodl. I*, q. 21 "Vtrum ponens mundi eternitatem possit sustinere aliquem esse uniuersaliter bene fortunatum", ed. Felix ALLUNTIS, (Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, edicion bilingüe), Madrid 1968, pp. 748-767, texte repris de Lucas WADDING (Paris 1891-1895, voll. 25-26). Cf. Gordon A. WILSON, *Good fortune and the eternity of the world: Henry of Ghent and John Duns Scotus*, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 65 (1998), pp. 40-51.

⁹² DUNS SCOT, *Quodl. I*, 21, ed. ALLUNTIS, n° 23, p. 758: "Vult dicere quod aliqui habent uelle ad quod sequitur bonum aliquod preter intentum ex impetu et istum sine ratione, et causa huius impetus est natura. Et diuersitatem hominum accipit Aristoteles per experientiam, quod enim iste impellatur et iste non, cum sine ratione eius qui impellitur hoc accidit, non potest esse ratio: ergo est natura. Sed illa differentia uel diuersitas non ponit differentiam specificam in natura, sed indiuidualem: *quod enim agens extrinsecum uniformiter agens moueat istum ad bonum et non alium eiusdem rationis existentes*, non potest esse nisi propter aliquid intrinsecum in uno quod non est in alio. Hoc autem non potest esse ratio, ut dictum est, nec aliquid consequens speciem, quia illud uniformiter cuilibet inest, est ergo aliquid pertinens ad indiuiduum" Cf. HENRI DE GAND, *Quodl. VI*, 10, ed. WILSON, pp. 97,32-98,52 (texte cité *infra*, n. 84 et 86).

le poussant à obtenir un effet commode plus important. Mais je ne crois pas qu'Aristote ait entendu [les choses] ainsi, à savoir que cet impetus soit donné à quelqu'un en fonction de la noblesse de son âme, parce qu'il dit "là où il y a moins d'intelligence, il y a plus de fortune" [cf. *De bona fortuna*, 1, 1207a5]. À partir de là, il dit que celui-ci n'a "pas besoin de délibérer" [*De bona fortuna*, 2, 1248a31]: cela convient donc à l'intellect non pas par sa perfection propre, mais parce qu'il est mu par un principe plus noble, comme le bateau difficilement gouvernable souvent navigue mieux non pas grâce à lui-même mais parce qu'il a un bon pilote. Donc dans le corps cette disposition résulte d'une complexion déterminée⁹³.

Ce texte, malgré le caractère abrupt de son style – il s'agit d'une *reportatio* non révisée par l'auteur de la leçon correspondante – présente un intérêt considérable pour l'histoire des idées relatives à la noblesse. Remarquable est, en effet, tout d'abord la manière dont Scot retravaille le fameux principe caractéristique du *Liber de bona fortuna* établissant une proportion inverse entre la fortune et l'activité de l'intelligence: à partir d'une première mention fidèle du passage, il le reprend pour le formuler d'une manière encore plus paradoxale, attestant ainsi une conscience sans doute plus aigüe de la spécificité du contenu du petit traité en comparaison des autres ouvrages du corpus aristotélicien d'éthique. À noter également est la façon dont Scot revisite les idées reprises d'Henri concernant le bon naturel, dans un cadre qui reste cependant hérité de Thomas – celui qui consistait à combiner le début et la fin de l'opuscule pour coordonner les explications de la fortune par la nature et par l'influence divine⁹⁴. En effet, au plan de ce que l'on peut appeler le strict contenu doctrinal, la réponse donnée ici à la question traditionnelle de la noblesse des âmes, est très semblable à celle que donnait Henri dans son *Quodl. VI*, q. 10. Cependant, cette réponse est nouvelle dans la formulation que Scot donne à ce contenu, et c'est

⁹³ DUNS SCOT, *Quodl. I*, 21, ed. ALLUNTIS, n° 23, pp. 758-759: "Quod autem non sit ratio, patet quia 'ubi plurimus intellectus et ratio, ibi minima fortuna, ubi autem plurima fortuna, ibi minimus intellectus', secundum Aristotelem [cf. *De bona fortuna*, 1, 1207a4-5]. Nec etiam uoluntas quia similis potest esse actus uoluntatis in utroque, et tamen unus assequitur effectum fortuitum et alius non assequitur. Ergo illud intrinsecum est impetus a natura proueniens. Ideo dicit bene fortunatum bene natum, quia in eo est dispositio qua a superiore motore impellitur ad propositum, secundum quod eueniunt sibi commoda. Sed illa dispositio naturalis estne dispositio ex parte anime uel corporis? Respondeo: si Aristoteles intellexit quod anime differunt secundum gradus naturales in nobilitate et perfectione, tunc nobilis habet nobiliorem estimationem et nobiliorem instinctum naturalem, ad assequendum commodum maius. Sed non credo Aristotelem sic intellexisse, scilicet quod iste impetus sequatur aliquem ex nobilitate anime, quia dicit 'ubi minimus intellectus, ibi maxima fortuna' [cf. 1207a5]. Unde dicit quod talem 'non expedit consiliari' [*De bona fortuna*, 2, 1248a31, cf. *supra*, n. 11]: non ergo hoc conuenit intellectui ex sua perfectione, sed quia habet nobiliorem impellentem, sicut nauis male regibilis melius frequenter nauigat, sed non propter seipsam, sed quia habet bonum gubernatorem. In corpore ergo ista dispositio est consequens complexionem determinatam".

⁹⁴ À ce propos, voir *supra*, nn. 10-12, et 18.

par ce biais précisément qu'elle opère un pas important pour l'histoire de la noblesse – un pas qu'il faut considérer pour terminer.

Ainsi, il faut noter qu'ici, la discussion de la question de la noblesse variable des âmes donne lieu à une plus grande proximité entre le lexique de la noblesse et du bon naturel qu'il n'y en avait dans le *Quodl. VI*, q. 10 d'Henri: la fin du texte en particulier suggère une quasi équivalence entre les deux familles de mots. Ensuite et surtout, ce texte de Duns Scot formule explicitement une idée qui, comme indiqué plus haut, traverse le débat entre Gilles et Henri à propos du *Liber de bona fortuna*, mais sans être formulée jamais par eux expressément: il s'agit de l'idée que le bon naturel *en tant que tel* – non plus seulement ladite "disposition naturelle" ou la "nature" – recouvre une réceptivité à l'influence du moteur supérieur. Face à ces deux faits remarquables qui se présentent comme simultanés, il est dès lors tentant d'estimer qu'ils pourraient être en rapport – au plan de la genèse doctrinale. Quoi qu'il en soit, la nouvelle formulation, proposée par Scot, de ce que c'est que d'être "bien né", qui intervient dans un contexte criblé de mentions de la *nobilitas*, n'est assurément pas insignifiante pour l'histoire des théories de la noblesse à cette époque. Dans ses travaux sur la noblesse, Andrea A. Robiglio a mentionné l'intéressant emploi qu'une Marguerite Porete fait de la figure d'*optime natus*, figure justement distinguée par sa réceptivité à l'influence divine et l'absence de tout recours aux fonctions habituelles de la raison⁹⁵. Ce qui, alors que l'histoire du *Liber de bona fortuna* était encore mal connue, pouvait sembler à Robiglio relever d'un emploi "anti-aristotélécien" du bon naturel pourrait désormais apparaître comme le fruit d'une approche lentement mise en place par les théologiens de la fin du XIII^e siècle, que Scot n'a eu qu'à intégrer et formuler plus clairement que ses devanciers parisiens, une approche qui a alors pu s'imposer ailleurs que chez des théologiens (chez un Dante, par exemple).

Résumons, pour finir, les constats formulés plus haut à chaque étape du parcours, pour voir ce que ces constats disent de l'histoire du rapprochement entre noblesse et bon naturel chez les lecteurs d'Aristote. Dans les premières étapes du parcours (I-II), il s'est agi de présenter les traits de l'homme "bien né" dans le second chapitre du *Liber de bona fortuna* (tiré de l'*Éthique à Eudème*), en indiquant les formes lexicales sous lesquelles apparaît cette figure et la spécificité conceptuelle qu'elle a dans ce texte d'Aristote ainsi que dans la lecture pionnière que lui a consacrée Thomas d'Aquin au chapitre 92 du troisième livre de sa *Somme contre les Gentils*. Cette enquête a d'abord fait ressortir à la fois la spécificité conceptuelle du bon naturel en question dans

⁹⁵ ROBIGLIO, *The Thinker as a Noble Man*, p. 232: "The innate ability to understand and to use the tools of logic seems no longer to be the necessary condition of nobility" et ID., *Dante bene nato*, p. 56.

l'opuscule en comparaison avec d'autres ouvrages d'Aristote, et la variété lexicale sous laquelle ce bon naturel était exprimé dans les textes en question, probablement suite à des accidents de transmission, mais en tout cas sans que les termes concernés (*bene natus* et *bene naturatus*) ne recouvrent aucune nuance sémantique. Cette analyse a ensuite permis de reconstruire la critique thomasienne de l'équation posée par l'opuscule entre les figures de l'homme "bien né" et de l'homme "bien fortuné": cette critique est apparue avoir été élaborée à partir d'une spécification des types de causalité à l'œuvre dans chacun des facteurs contribuant à la bonne fortune de tel ou tel individu – Dieu, les anges et les corps célestes – sans pourtant que Thomas n'aborde encore, ce faisant, la question qu'allaient affronter ses successeurs, celle de savoir si Dieu peut rendre bien fortuné un homme qui serait mal né.

Si la discussion thomasienne de l'équation aristotélicienne entre le "bien né" et le "bien fortuné" s'opérait sur un terrain entièrement imprégné par le donné propre à la révélation chrétienne, c'est sur un terrain philosophique et plus spécifiquement éthique ou moral que Gilles de Rome s'est avéré, dans sa *Sententia de bona fortuna*, aborder le même problème. À partir de là, la deuxième partie de l'article (III-IV) a visé à comprendre comment les traits nouveaux prêtés, dans ce commentaire, à la nature et au bon naturel ainsi que les imprécisions et les ambiguïtés entourant ces notions ont suscité auprès d'Henri de Gand une réaction qui, tout en étant dirigée contre les prétentions philosophiques de Gilles, a joué un rôle non négligeable dans l'évolution du concept de bon naturel en permettant un enrichissement de sa signification ainsi que son rapprochement avec la notion de noblesse à proprement parler (*nobilitas*). Il est en effet apparu que le *Quodl. VI*, q. 10 d'Henri, au cours d'une réplique imposant à l'auteur de la *Sententia de bona fortuna* des idées qu'il n'avait fait que suggérer ou présupposer, a d'une part pour la première fois employé le lexique de la *nobilitas* comme équivalent de celui du "bon naturel" et d'autre part exprimé en toutes lettres l'idée que la "nature" ou les "dispositions naturelles" en jeu dans l'opuscule recouvrent une forme de réceptivité – différente suivant les individus – à l'attraction exercée par Dieu pour guider chaque étant vers son bien. Ces deux nouveautés, occasionnées incidemment par la critique adressée à Gilles par Henri, ont été reprises ensemble dans le *Quodl. I*, q. 21 de Duns Scot pour être formulées expressément à propos de la figure de l'homme bien né, à une époque où le "bon naturel" se trouvait être pensé, aussi par d'autres auteurs parisiens, comme une réceptivité aux influences supérieures.

Qu'il me soit permis de terminer cette étude par une note de méthode. Face aux analyses conduites ici, on pourrait estimer que celles-ci donnent bien trop de poids aux mots alors que ce sont les choses ou les idées qui comptent en histoire de la philosophie. Ce serait là, me semble-t-il, méconnaître un aspect important du contexte intellectuel dans lequel ont travaillé les savants étudiés ici: le fait que leurs textes de référence soient des traductions littérales, reconnues comme telles, si bien que les "idées" qui y sont convoquées sont censées être relayées par des expressions traduites du grec selon l'idéal du rendu *verbum de verbo*, en respectant au plus près les catégorisations sémantiques et lexicales de cette langue. Or ces traductions ne sont

pas seulement la base des élaborations conceptuelles des scolastiques, mais elles sont également pour eux des modèles. Dans ces conditions, la manière même par laquelle les lecteurs médiévaux d'Aristote reprennent et détournent (ou non) des expressions désignant respectivement la noblesse et le bon naturel dans le *Liber de bona fortuna* mérite d'être prise en compte. En l'occurrence: c'est le respect rigoureux – voire parfois servile – avec lequel Thomas d'Aquin et Gilles de Rome ont repris les expressions d'Aristote dans l'opuscule, qui a permis de mesurer, en contraste, la nouveauté des usages détournés d'Henri de Gand et Duns Scot et des vues qu'ils développent alors à propos de la noblesse et du bon naturel. À cet égard, le fait que, chez Duns Scot, la formulation d'une nouvelle idée de noblesse – désormais identifiée au bon naturel – se présente à une époque où d'autres auteurs pensent aussi la noblesse comme étant une réceptivité à l'influence divine, pourrait ne pas être tout à fait fortuit. Il est clair que la direction des "influences" qui s'exercent entre un auteur ou un contexte et l'autre restera difficile à préciser. Il n'en reste pas moins que les discussions ici retracées ont permis un rapprochement entre la figure du "noble" et celle de l'homme "bien né".