
L'homme animal politique et parlant selon Albert le Grand et Thomas d'Aquin

Iacopo Costa

Abstract: The present article intends to study, from the point of view of moral philosophy, the Aristotelian definition of man, as a 'political animal endowed with language', in the interpretation of Albert the Great and Thomas Aquinas. Regarding Albert, I take into account his theory of happiness and friendship ; regarding Aquinas, I study the conception of practical science, as well as his theory of preaching.

Keywords: Albert the Great; Thomas Aquinas; Ethics; Politics; language.

Introduction

Le propos de la présente étude est d'envisager la question de *l'homme animal politique et parlant* chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin sous un angle particulier : celui de la philosophie morale (éthique). En effet, le point de vue de la philosophie morale semble s'imposer pour au moins deux raisons : premièrement, c'est dans leur commentaires de *l'Éthique à Nicomaque (EN)* que les deux théologiens dominicains ont discuté de la naturalité de l'état en relation à la naturalité du langage (ou de la communication) ; deuxièmement parce que, contenant les principes de l'ensemble des sciences pratiques, la morale – du moins sous la forme sous laquelle Aristote l'a conçue – permet souvent d'observer les fondements des différentes théories politiques.

Si Albert et Thomas ont, tous les deux, accepté la théorie aristotélicienne sur la naturalité du langage et de la communauté politique, ils ne lui ont cependant pas consacré de développements systématiques : notre tâche sera alors celle de tracer ce thème là où il semble avoir donné les résultats les plus intéressants. Chez Albert, dans sa théorie de la relation entre félicité et amitié ; chez Thomas, dans la conception générale de la science pratique. Pour ce qui concerne ce dernier, nous ajouterons également quelques considérations sur sa conception de la prédication, qui présente une relation, du moins indirecte, avec celle aristotélicienne du langage¹.

Félicité, amitié et politique chez Albert le Grand

Albert le Grand écrit son premier commentaire de *l'EN*, la *lectura*, au début des années 1250², à une époque où aucune traduction de la *Politique* d'Aristote n'était disponi-

ble chez les Latins³. Il ne connaissait donc pas le passage dans lequel le Stagirite démontre la naturalité de l'état sur la base du fait que l'homme est un animal politique et doué de *logos*. Cependant, un certain nombre de considérations importantes pour notre sujet se trouve dans ce texte, notamment au livre X.

À propos de la théorie aristotélicienne de la félicité contemplative, Albert soulève le problème de la relation que celle-ci entretient avec la félicité active⁴, se demandant notamment laquelle, parmi les deux félicités, est supérieure (*principalior*) à l'autre⁵. Du point de vue de la valeur intrinsèque, la félicité contemplative l'emporte : elle réalise en effet la potentialité de ce qu'il y a de plus élevé en l'homme, à savoir l'intellect ; en revanche, du point de vue de l'utilité, la première place revient à la félicité active, puisque l'activité vertueuse qu'elle implique retentit sur la communauté et son bien-être⁶. Cette solution semble suggérer, tout d'abord, une opposition entre, d'une part, une vie contemplative solitaire et, de l'autre, une vie active collective ; mais elle implique également que la vie active ait une valeur instrumentale par rapport à la vie contemplative, puisque la vie active produit les conditions de bien-être moral et matériel nécessaires à l'exercice de la vie contemplative. Albert utilise ici un texte fondamental pour la compréhension de la nature de la communauté, à savoir le *De anima* d'Avicenne (V, 1). Dans ce texte, on peut lire que la vie solitaire, à savoir en dehors de la communauté humaine, serait « la pire possible⁷ », ce qui semblerait contredire la supériorité de la vie contemplative⁸. Par là, répond Albert, il ne faut pas entendre que la vie contemplative, qui est solitaire, serait la pire possible ; au contraire, la vie solitaire est mauvaise uniquement si les biens nécessaires à la survie lui font défaut, or Aristote suppose que le contemplatif possède tout ce qui assure sa survie et son bien-être⁹. Cette solution semble inspirée du même texte d'Avicenne. Celui-ci y traite de la différence existant entre l'intellect actif (*activus*) et l'intellect contemplatif (*contemplativus*) : le premier a besoin du corps et des vertus matérielles dans toutes ses actions, le second se suffit à lui-même, et n'a besoin du corps que d'une manière partielle, accidentelle¹⁰. Il ajoute encore que la substance de l'âme humaine est apte à parvenir à sa propre perfection sans que quoi que ce soit lui soit nécessaire, et cette aptitude est celle de l'intellect contemplatif, alors que l'aptitude à se conserver dans la communauté (*in consortio*) lui vient de l'intellect actif¹¹. Le texte du *De anima* d'Avicenne, qu'Albert a manifestement sous les yeux lorsqu'il commente ces sec-

tions de l'*EN*, lui suggère peut-être l'idée d'une séparation radicale entre la vie active et la contemplative, ainsi que l'idée d'une subordination de la première à la seconde¹². Il est significatif que, traitant du problème de la nécessité des amis pour l'homme heureux (cf. *EN*, IX, 1169b3svv.), Albert affirme, dans la *lectura*, que le contemplatif a besoin d'amis uniquement en tant que ceux-ci sont un signe de sa science, dans la mesure où la capacité d'enseigner est la marque du sage, alors qu'il n'en a sûrement pas besoin pour la spéculation¹³.

Ces positions seront par la suite reprises par d'autres auteurs. On peut citer, à titre d'exemple, le cas de Raoul le Breton. Celui-ci écrit, lui aussi, deux commentaires de l'*EN*, le premier entre 1295/1296 et 1298/1299, le second dans les années 1300, probablement en parallèle avec son commentaire des *Sentences*¹⁴. Seule la seconde rédaction comporte des questions sur les livres VIII-IX. Ici, Raoul discute la question de quel genre d'amis l'homme heureux a besoin (qu. 217 : *utrum felix indigeat amicis utilis et delectabilibus et non amicis uirtuosis*). Si elle est parfaite, la félicité pratique ne requiert que des amis vertueux, imparfaite, elle requiert aussi des amis utiles et agréables, pour suppléer aux défauts de son état ; à l'inverse, la félicité contemplative n'a jamais besoin d'amis : ni d'amis utiles, puisque le contemplatif n'a pas besoin d'une foule de biens, ni d'amis agréables, puisque le plaisir de la contemplation dépasse tous les autres. Il n'a pas non plus besoin d'amis vertueux, dans le sens où il serait en manque d'amis vertueux, puisque son état pré-suppose leur présence : la vie contemplative ne peut se réaliser que par le moyen de la vie active, dans laquelle les amis sont essentiels. Le spéculatif n'a besoin d'amis vertueux que comme un moyen pour rendre sa vertu, et sa félicité, plus intenses¹⁵.

Revenons à Albert. Sa position évolue légèrement, mais d'une manière significative, dans son second commentaire de l'*EN* (le *commentum*, postérieur au premier d'une quinzaine d'années), et cette évolution est très probablement due à la connaissance de la *Politique* d'Aristote, qu'Albert désormais lit et cite. Dans le *commentum* (IX, III, 2), la 'nature linguistique' des relations interpersonnelles est explicitement évoquée à propos de la vie que l'homme heureux doit mener. La question est, là encore, celle de savoir si l'homme heureux a besoin d'amis et Albert prend position, en suivant Aristote, contre l'idée que celui qui mène une vie solitaire, sans amis, puisse être parfaitement heureux.

Le raisonnement d'Albert repose sur des fondements métaphysiques. Il entend montrer que l'amitié est essentielle tant à la félicité pratique (politique) qu'à la félicité spéculative. L'amitié vertueuse permet en effet d'exercer la vertu envers les amis, ce qui signifie que, en l'absence d'amis, l'homme heureux serait privé de la possibilité d'agir de telle sorte que son bonheur en résulterait imparfait. Pour ce qui concerne l'homme heureux par la félicité pratique, il est évident qu'il serait illogique de le priver d'amis : de même que l'homme indigent a besoin d'amis fortunés, de même les fortunés ont besoin d'amis indigents pour exercer leur vertu¹⁶. Par conséquent, « il est *peut-être* inapproprié de conclure que l'homme heureux est solitaire, privé d'amis auxquels il puisse faire du bien » (*Et inconueniens forte est, quod beatus dicatur qui*

*solitarius est, destitutus amicis quibus benefaciat*¹⁷). « Peut-être », puisque le texte de l'*EN* qu'Albert a sous les yeux (c'est-à-dire la traduction de Grosseteste), affirme : *Inconueniens autem forte* [gr. ἰσως] *et hoc, solitarium facere beatum*¹⁸ ; terme qu'Albert interprète comme une hésitation, de la part d'Aristote, vis-à-vis du fait de pouvoir étendre à la félicité contemplative ladite position. Pourtant – répond Albert – la félicité contemplative requiert, comme la félicité pratique, la présence du prochain : tout ce qui est bien, comme l'enseigne l'auteur du traité *Sur les noms divins*, doit rayonner, diffuser sa propre bonté autour de lui, et ceci vaut aussi pour la créature raisonnable. Mais ici, Albert remplace significativement la forme 'canonique' de l'adage (*Bonum est diffusivum sui*), par la formule : « il appartient à ce qui est excellent, comme l'affirme Denis, d'attirer [à soi] de manière excellente selon la communication » (*cum hoc de ratione optimi sit, ut dicit Dionysius, optime adducere secundum communicationem*)¹⁹. Cette exigence de 'communication' est immédiatement mise en relation avec le thème de l'homme animal politique et doué de la capacité de communiquer :

L'homme est en effet par nature un animal politique et, dans la mesure où il doit bien vivre en communauté, il est disposé à transmettre [*communicare*] ses biens. En l'absence [de ses prochains] à qui il transmette [*communicet*] par nature, il perdrait son état d'excellence²⁰.

Pour Albert, l'homme heureux est donc un être qui, presque à la manière d'une substance séparée, doit 'diffuser' sa bonté autour de lui, et le vecteur de cette action semble être le langage.

Toujours dans le même contexte, Albert effectue une comparaison significative entre l'homme et les autres animaux. L'homme heureux a en effet besoin d'amis vertueux pour pouvoir observer sa propre vertu en tant que celle-ci se reflète dans la leur et pour connaître ses propres actions en contemplant les leurs²¹. La 'vie en commun' (*convivere*) est meilleure si elle se réalise entre amis qu'entre des hommes qui ne sont pas unis par des liens d'amitié. Et puisque vivre avec les plus vertueux est mieux que vivre avec les moins vertueux, et que la félicité requiert toujours ce qui est mieux, l'homme heureux aura besoin d'amis aussi bons que lui avec qui partager son existence²². Ceci ne peut pas se vérifier dans le cas des animaux autres que l'homme :

Ceci ne vaut pas pour les autres animaux. En effet, la liberté n'appartient aucunement à leur nature. Leurs âmes, ainsi que leurs plaisirs corporels, ne sont liées qu'à leur intérêt privé [*privatum*], et ne concerne pas, ou ne concerne que très peu, le commun [*commune*]²³.

Absence de liberté et de langage, voici la raison qui empêchent la formation de 'communautés animales' : la liberté est en effet une composante essentielle de la vie morale, puisqu'en l'absence d'actes libres, dont l'agent est responsable, il ne saurait pas y avoir de vertu ou de vice.

Or le texte du *commentum* semble manifester une évolution par rapport à la *lectura* : ici, Albert considérerait la présence d'amis, et *a fortiori* de concitoyens, comme accidentelle vis-à-vis de la félicité spéculative ; dans le *commentum*, en revanche, la présence des amis semble

essentielle au plein développement du bonheur. Ici réside en effet le point qui différencie le premier commentaire du second : dans la *lectura*, Albert semblait considérer la vie contemplative comme la vie d'un être parfaitement auto-suffisant, entièrement réalisé dans la connaissance, n'ayant besoin de l'autre que par accident ; dans le *commentum*, l'exigence de l'autre et de la communication semble en revanche relever de la *nature* de l'être humain, pour ce qui concerne tant l'intellect pratique que le spéculatif²⁴. Dans cette évolution, le texte de la *Politique*, depuis peu accessible, semble avoir joué un rôle déterminant.

Communauté, langage naturel et surnaturel selon Thomas d'Aquin

Thomas d'Aquin semble concevoir l'existence de deux langages, un langage proprement humain et un langage sacré. Les deux ont une fonction politique, le premier permettant de fait l'existence de la communauté, le second favorisant le salut de l'Église. Leur coexistence révèle aussi un trait essentiel de la nature humaine, à savoir son être partagé entre une dimension naturelle et une dimension surnaturelle (gracieuse).

En ce qui concerne la naturalité du langage naturel et sa relation avec la naturalité de la communauté²⁵, l'enseignement de Thomas dépend essentiellement d'Aristote. L'homme, selon lui, est un animal politique ou civil, c'est-à-dire naturellement porté à vivre en communauté. Ce thème apparaît d'emblée dans le prologue de son commentaire de l'*EN*, la *Sententia libri Ethicorum* : ici, après avoir établi que l'action humaine ordonnée à une fin, ou bien l'homme agissant librement en vue de la fin, constitue le sujet de la philosophie morale²⁶, Thomas expose les raisons de la division de la philosophie morale en trois sciences à savoir l'éthique, l'économie et la politique. En effet, l'homme n'est pas un être autosuffisant : nombre d'objets, de savoirs, d'institutions lui sont nécessaires pour mettre sa vie à l'abri des risques qu'impliquerait une existence solitaire. Pour assurer sa survie, l'homme a besoin des autres mais les autres ont également besoin de lui : la communauté est composée d'individus que, par leurs différentes fonctions, contribuent chacun à sa manière à la *vie* et à l'*agir* de chacun. La première fonction de l'être politique de la nature humaine est ainsi celle d'aider le prochain : « puisque l'homme est par nature un animal social (*animal sociale*) en tant que pour vivre il a besoin de nombreuses choses qu'il ne peut pas préparer tout seul, il s'ensuit que l'homme est par nature membre (*pars*) d'une multitude par laquelle il reçoit l'aide (*auxilium*) nécessaire à une vie bonne²⁷ ».

La multitude est nécessaire sous deux respects : d'une part, elle fournit des biens *strictement nécessaires* à la vie et, d'autre part, des biens nécessaires à une vie parfaitement autonome (*vitae sufficientia perfecta*). Dans la première catégorie de biens rentrent la génération, la sustentation et l'instruction, c'est-à-dire à la fois des biens purement biologiques et d'autres venant de l'éducation ; ces biens sont dispensés par la multitude nucléaire qu'est la famille (*domestica multitudo, domestica familia*). Dans la

seconde catégorie rentrent les biens nécessaires pour que l'homme dispose de tout ce dont il a besoin pour mener une vie parfaite ; ici, le niveau biologique, ou naturel, disparaît puisque ces biens sont ceux de la technique et de la morale : les arts (techniques) sont nécessaires en tant qu'ils fournissent quantité d'ustensiles qu'une famille (*domus*) ne serait pas capable de produire ; la morale (ici prise dans le sens le plus ample, c'est-à-dire comme contenant les fondements de la politique) est nécessaire puisque le pouvoir institué (*publica potestas*) punit et réprime les jeunes indisciplinés que les réprimandes du père (*paterna monitio*) ne sauraient contenir²⁸.

Voici donc quel est, selon Thomas, la relation entre la famille et la multitude civile (ville, royaume etc.) : la seconde est en quelque sorte un prolongement de la première, et cela sur deux niveaux : ces biens qui viennent à l'homme de la nature (biens biologiques), tels que la génération et la nourriture, ont besoin des arts (la nature dispense la nourriture, les arts dispensent les ustensiles nécessaires à sa préparation) ; l'éducation dispensée par les parents a besoin des lois, dont la contrainte est plus forte que celle des règles imposés par le père. On voit ainsi que les techniques parachèvent la biologie et les lois parachèvent l'éducation parentale. Cette nécessité suppose ainsi l'existence d'au moins deux multitudes : une multitude domestique et une multitude civile.

La multitude, qu'elle soit domestique ou civile, constitue un *tout* et ainsi une *unité*. Or cette union n'est pas celle que Thomas appelle tout par composition (ou par liaison, par continuité), mais un tout produit par la relation que ses différents membres entretiennent mutuellement. Dans le premier cas, l'opération du tout est homogène, c'est-à-dire que toutes ses parties opèrent ensemble ; dans le second, un membre du tout peut avoir à lui seul une opération distincte des opérations des autres membres, même si ces différentes opérations contribuent à la même 'action collective'. La science qui étudie l'opération des tous homogènes est une seule science ; en revanche, la science qui étudie le second type doit se diviser en autant de parties que celles qui composent le tout. La philosophie morale (*philosophia moralis*) se divise ainsi en trois parties : la première (*monastica*) étudie les actions de l'homme, la seconde (*yconomica*) celles de la famille, la troisième (*politica*) celles de la multitude civile²⁹.

Dans la configuration que nous venons de décrire, le langage semble avoir un double rôle : premièrement, le langage est un signe, ou une preuve, de la naturalité de l'état au sein de la structure téléologique de la vie ; deuxièmement, il assure l'unité des différents niveaux que nous avons décrit. Ces éléments apparaissent dans la *Sententia libri Politicorum*, où Thomas commente le célèbre passage (I, 1253a1-18) dans lequel Aristote démontre la naturalité de la *polis* à partir du fait que l'homme est doué de *logos*.

En ce qui concerne le premier point, le langage signifie, en tant que phénomène, l'être politique de l'homme : Thomas observe, à la suite d'Aristote, que la nature agit toujours en vue d'une fin ; or le fait que la nature a donné à l'homme, seul parmi les animaux, le *logos*, signifie que, par nature, l'homme est destiné à vivre en communauté³⁰.

En ce qui concerne le second point, nous observerons que le langage assure, en quelque sorte, l'unité des trois niveaux distingués dans le prologue de la *Sententia libri Ethicorum*, à savoir l'existence de l'individu, de la famille et de la multitude civile ; et que cela nous permet d'apercevoir que la fonction *primaire* du langage est une fonction *morale*. Expliquant la différence entre le langage humain et la capacité, propre aux autres animaux, d'exprimer le plaisir et la douleur par des sons inarticulés de la voix, Thomas affirme :

Or il y a une différence entre le discours [*sermo*] et la simple voix. En effet, la voix exprime [*est signum*] la douleur et le plaisir, et ainsi d'autres passions telles que la rage et la peur, passions qui sont toutes en relation au plaisir et à la douleur, comme il est dit au livre II de l'*Éthique*. Pour cette raison, la voix [*vox*] est donnée aux animaux, dont la nature parvient jusqu'à cela, qu'ils peuvent éprouver plaisir et douleur et se le manifester mutuellement par des sons naturels de la voix, comme le lion par le rugissement et le chien par l'aboïement ; sons au lieu desquels nous avons les interjections. Or le langage [*locutio*] humain signifie ce qui est utile et ce qui est nuisible et, à partir de cela, ce qui est juste et ce qui est injuste : la justice et l'injustice se trouvent en effet en cela que certains maintiennent ou ne maintiennent pas l'équité dans les choses utiles et nuisibles. Pour cette raison, le langage est propre aux hommes, puisque cela est propre aux hommes, par rapport aux autres animaux, à savoir qu'ils connaissent le bien et le mal, le juste et l'injuste, et d'autres choses analogues qui peuvent être exprimées par le langage³¹.

On insistera sur deux points notables que ce texte dévoile. Tout d'abord, par ses différents niveaux de complexité³², le langage assure la communication humaine à partir des motions psychologiques les plus simples (celles relatives aux plaisirs et douleurs en général, par un mode d'expression qu'on trouve chez les animaux mais qu'on peut certainement observer aussi chez les enfants), jusqu'à l'expression de concepts complexes, comme le sont les concepts moraux (bien, mal, juste, injuste etc.). C'est donc le langage qui assure l'unité entre des communautés (*multitudo*) qui, telles que la famille, garantissent la survie et l'avenir biologique des enfants, et la collectivité civile, qui assure, à une échelle plus haute, la perpétuation de l'espèce humaine. En effet, la position d'après laquelle « le langage humain signifie ce qui est utile et ce qui est nuisible et, à partir de cela, ce qui est juste et ce qui est injuste », peut être lue à l'aune du prologue de la *Sententia libri Ethicorum*, où Thomas explique que d'abord la famille fait exister et protège l'enfant quant à ses besoins les plus essentiels et ensuite le forme en tant qu'être moral, formation à laquelle participe, par ses lois et son pouvoir, la communauté civile.

En outre, il apparaît ici que la nature du langage est avant tout politique et morale, c'est-à-dire que sa première fonction est de manifester le bien et le mal, l'utile et le nuisible, le juste et l'injuste.

Les textes que nous venons de lire, qui sont tous extraits de commentaires d'Aristote, ne prennent en compte que la dimension naturelle de l'homme : le langage, la famille, la ville ou le royaume sont des réalités naturelles. Dans ses œuvres théologiques, et notamment au sujet de la prédication, Thomas développe le thème du langage surnaturel, ou sacré. Il est intéressant de remarquer que la nature de ce second langage est, elle aussi, politique.

C'est dans cette perspective qu'on peut lire les questions de la *Somme de théologie* portant sur la *gratia linguarum* et la *gratia sermonis*.

La question 176 de la *Secunda secundae*, sur la *gratia linguarum*³³, constitue une petite unité avec la question 177, sur la *gratia sermonis sapientiae* : les deux portent sur les « grâces gratuites qui concernent la locution » (*locutio*).

Les considérations les plus intéressantes se trouvent dans la qu. 177. Ici (art. 1, *resp.*), Thomas demande si une forme de *gratia gratis data* peut se trouver dans le sermon (*sermo*), c'est-à-dire dans l'acte de la prédication³⁴. De même que la nature lie les hommes, par le moyen du langage, dans la formation des communautés politiques, de même la grâce, qui parfait la nature, lie les fidèles, par le moyen de la prédication, dans la formation de l'Église. En effet, prêtant son secours aux prédicateurs, l'Esprit-Saint produit trois effets : tout d'abord, il instruit l'intellect au moyen des contenus de la prédication ; ensuite, il touche le cœur des fidèles par le plaisir que le sermon produit ; enfin, il stimule les bonnes actions du fidèle en excitant l'amour pour le message reçu. Ainsi, l'Esprit-Saint se sert de la langue humaine (*lingua hominis*) comme d'un instrument qui permet d'agir sur les actions intérieures³⁵.

Dans le même article, Thomas clarifie la relation entre la rhétorique (science naturelle) et la prédication. Dans la première objection, il émet l'hypothèse d'après laquelle l'efficacité du sermon puisse dépendre exclusivement de l'art rhétorique :

La grâce est donnée à ce qui dépasse la puissance naturelle. Or la raison naturelle a inventé la rhétorique, par laquelle on peut instruire, faire plaisir et incliner [à agir], comme le dit Augustin au livre de la Doctrine chrétienne, IV. Or cela appartient à la grâce du sermon. Par conséquent, la grâce du sermon n'est pas *gratis data*³⁶.

En réalité, il faut distinguer soigneusement les deux plans, de la nature et de la grâce. Si la grâce peut accomplir les œuvres mêmes de la nature, elle le fait d'une manière plus noble que la nature. Cela se produit aussi dans le cas de cette réalité naturelle qu'est le langage et de ses effets :

[...] de même que, par miracle, Dieu accomplit parfois, d'une manière plus excellente, aussi les œuvres que la nature peut accomplir, de même l'Esprit-Saint par la grâce du sermon accomplit d'une manière plus excellente ce que l'art peut accomplir d'une manière moins noble³⁷.

Thomas a donc conçu deux genres de langage, un langage naturel et un langage surnaturel (gracieux), le second étant une élévation du premier par l'action de l'Esprit-Saint.

Conclusion

Nous nous étions proposé d'explorer la dimension morale de la conception aristotélicienne de l'homme comme animal politique doué de *logos* selon les interprétations d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Au terme de ce bref parcours, nous pouvons retenir quelques points importants. Les textes analysés montrent que les deux théologiens ont conçu la morale et le langage comme deux

réalités étroitement liées. Chez Albert, la capacité de communiquer constitue le moyen par lequel l'homme heureux fait répandre sa bonté comme le soleil irradie sa lumière ; il apparaît ainsi comme l'une des composantes essentielles du perfectionnement moral de l'homme et de la perfection du bonheur. Chez Thomas, le langage naturel assure la cohésion des communautés humaines (famille, royaume), et cette cohésion apparaît comme douée d'une forte connotation morale : le langage exprime le plaisir et la douleur, le juste et l'injuste, le bien et le mal ; le langage surnaturel est, quant à lui, un instrument par lequel l'Esprit-Saint assure la cohésion, et le salut, de la communauté qu'est l'Église.

Bibliographie

Sources

- Albert le Grand 1968, 1987 = Albertus Magnus, *Super Ethica*, ed. W. Kübel, Münster i. W., 1968-1987 (Alberti Magni Opera Omnia ... editio Coloniensis, 14).
- Albertus Magnus 1891 = Albertus Magnus, *Ethicorum libri X*, Paris, 1891 (Alberti Magni Opera Omnia ... cura ac labore A. Borgnet, 7).
- Aristoteles latinus 1961 = *Politica*. Translatio prior imperfecta, ed. P. Michaud-Quantin, Bruges-Paris, 1961 (Aristoteles Latinus, 29.1).
- Aristoteles latinus 1972 = *Ethica Nicomachea*, ed. R.A. Gauthier, Leiden-Bruxelles, 1972-1974 (Aristoteles Latinus, 26.1-3).
- Avicenne 1968 = *Liber De anima seu sextus de naturalibus*, ed. S. van Riet, Louvain-Leiden, 1968-1972 (Avicenna Latinus, 4-5).
- Thomas d'Aquin 1969 = Thomas de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, ed. R.A. Gauthier, Rome, 1969 (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, 47.1-2).
- Thomas d'Aquin 1971 = Thomas de Aquino, *Sententia Libri Politicorum*, ed. H.-F. Dondaine, L. J. Bataillon, Rome, 1971 (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, 48).
- Thomas d'Aquin 1899 = Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Rome, 1888-1906 (Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, 4-12).

Études

- Costa 2005 = I. Costa, *Vita activa e vita contemplativa tra Alberto Magno e Goffredo di Fontaines*, dans *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, 117, 2005, p. 53-81.
- Costa 2008 = I. Costa, *Le questionnes di Radulfo Brito sull'« Etica Nicomachea »*. *Introduzione e testo critico*, Turnhout, 2008 (*Studia Artistarum*, 17).
- Costa 2015 = I. Costa, *Le fonti filosofiche nei sermoni di Tommaso d'Aquino*, dans *Memorie domenicane*, 46, 2015, p. 581-596.
- Faes de Mottoni 2007 = B. Faes de Mottoni, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Florence, 2007 (*Micrologus' Library*, 18).
- Lizzini 2009 = O. Lizzini, *Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne*, dans Ch. Trottmann (dir.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Rome, 2009 (*Collection de l'École Française de Rome*, 423), p. 207-239.
- Lockwood 2014 = Th. Lockwood, *Competing Ways of Life and Ring Composition* (NE x 6-8), dans R. Polansky (dir.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, 2014 (*Cambridge Companions to Philosophy*), p. 350-369.
- Rosier-Catach 2011 = I. Rosier-Catach, *Civilitas*, dans I. Atucha et al (éd.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, 2011 (*Textes et Études du Moyen Âge*, 57) p. 163-174.

Notes

- ¹ Voir, dans ce même recueil, les études de Carla Casagrande, Marco Toste et Irene Zavaterra, qui contiennent toutes des considérations importantes pour la philosophie morale.
- ² Autour de la datation du texte, voir Albert le Grand 1968, p. VI.
- ³ Voir *Aristoteles latinus* 1961, p. XII : l'éditeur, Pierre Michaud-Quantin, infère, sur la base du témoignage offert par Thomas d'Aquin,

que la *translatio imperfecta* de la *Politique* (I-II.11) a dû être effectuée entre 1260 et 1264. On s'accorde à attribuer cette première traduction à Guillaume de Moerbeke.

⁴ Sur ce point particulièrement problématique de la morale d'Aristote, on peut se reporter à l'étude récente de Lockwood 2014. Auteur du premier commentaire latin portant sur la totalité de l'*EN*, Albert est le premier à se confronter avec le livre X.

⁵ Albert le Grand 1987, p. 761.

⁶ *Ibid.*, p. 761, 42-51 : [...] *felicitas contemplativa et civilis dupliciter possunt considerari : aut secundum dignitatem et honestatem, et sic multo dignior est contemplativa felicitas, quia est secundum id quod optimum est hominis et minus referibilis ad aliud. Aut secundum utilitatem necessitatis vitae, et sic civilis potior est, et hoc est esse potius secundum quid. Et similis solutio est in theologia, quando quaeritur, quae vita sit potior, utrum activa vel contemplativa*. Les théologiens discutent de la relation entre les deux genres de vie à partir de la Genèse (Lia et Rachel : 29, 17-18), de l'évangile de Luc (épisode de Marie et Marie : 10, 38-42), et de l'évangile de Jean (saint Jean et saint Pierre : 21, 20). Voir, à ce sujet, les études recueillies dans Faes de Mottoni 2007, ainsi que Costa 2005.

⁷ Avicenne 1968, p. 70, 12-14 : *unus autem homo, si in esse non esset nisi ipse solus et ea quae sunt eius naturaliter, moreretur, aut vita eius esset mala et peior quam esse posset*.

⁸ Albert le Grand 1987, p. 761, 24-28 : [...] *sicut dicit Avicenna, vita unius hominis solius est 'peior, quam potest esse' ; sed hanc vitam perficit felicitas contemplativa, unde dicitur eremitica felicitas ; ergo videtur esse minus principalis*.

⁹ Albert le Grand 1987, p. 761, 62-67 : [...] *vita solitarii dicitur esse pessima per accidens, in quantum non sufficit sibi necessaria vitae, sed Aristoteles supponit, quod contemplativus habeat necessaria vitae, alias indigenti melius est ditari quam philosophari* (cf. Aristote, *Top.* III, 118a10-11).

¹⁰ Avicenne 1968, p. 80, 54-57 : *Intellectus vero activus eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas ; contemplativus autem intellectus eget corpore et virtutibus eius sed nec semper nec omni modo ; sufficit enim ipse sibi per seipsum*.

¹¹ Avicenne 1968, p. 80, 65-72 : *Sed substantia humanae animae ex seipsa apta est perfici aliquo modo perfectionis, ita ut non sit ei aliquid necessarium extra ipsam : hanc autem aptitudinem habet ab illo qui vocatur intellectus contemplativus. Et iterum est apta ad conservandum se ab impedimentis sibi accidentibus ex consortio [...] et ut in consortio sic se agat prout melius poterit : hanc autem aptitudinem habet ex intellectu qui vocatur activus, qui est principalis inter alias virtutes quas habet circa corpus*.

¹² Sur la relation entre vie active et vie contemplative chez Avicenne, voir Lizzini 2009.

¹³ Albert le Grand 1987, p. 690, 70-75 : [...] *felix contemplative indiget amicis, non quantum ad operationem contemplationis, sed quantum ad demonstrationem felicitatis et scientiae, quia 'signum scientis est posse docere', ut dicitur in principio Metaphysicae*.

¹⁴ Voir Costa 2008 (édition critique de la première rédaction) ; la publication de la seconde rédaction est prévue pour 2020.

¹⁵ Radulfus Brito, en préparation : [félicité pratique parfaite] *Quia indigentia est respectu carentie. Set iste qui sic est felix non caret talibus amicis, ipsos tamen presupponit sicut aliqua necessario requisita ad suam felicitatem continuandam. Ideo etc. [...] [félicité pratique imparfaite] Quia ille qui sic est <felix> felicitate practica imperfecta, possibile est quod per infortunium bona utilia que habet amittat, in quorum acquisitione dolorem et laborem [et] habuit et in quorum amissione dolet et tristatur, in cuiusmodi dolore et tristitia impeditur ut secundum uirtutem operetur. Set ad hoc quod bona utilia que amisit recuperet, indiget amicis utilibus qui sibi huiusmodi bona utilia administrent ; set ut a dolore quem habuit in amissione talium bonorum utilium releuetur, indiget amicis delectabilibus ; ut autem in operibus uirtuosus finiat uitam suam, indiget amicis uirtuosis qui ipsum dirigant in talibus ut non plus quam necesse sit in prosperis gloriatur nec in suis aduersitatibus deprimatur. Ideo etc. [félicité spéculative] Si autem questio querat utrum felix felicitate speculatiua indigeat talibus amicis, dicendum est quod non. Et primo declaratur quod non indiget amicis utilibus. Quia ille qui minus bonis utilibus contentus est non indiget amicis utilibus. Set felix felicitate speculatiua est huiusmodi, quia sicut apparet I Metaphysice, sufficit tali habere necessaria ad uitam secundum cursum nature, et hoc satis innuit Philosophus in X huius. Ideo etc. Dico tamen secundo quod huiusmodi amicos presupponit iste felix. Quia sicut apparet I Metaphysice [981b13-26], summi sacerdotes in Egipto, acquisitis necessariis ad uitam, inceperunt philosophari. Tales autem erant felices felicitate huiusmodi. Ergo cum ista ad uitam necessaria sunt bona particularia et per amicos utiles bona talia*

acquiruntur et conseruantur, uidetur quod felix tali felicitate presupponit huiusmodi amicos utiles. Secundo declaratur quod non indiget talis felix amicis delectabilibus. Quia ille qui sibi habet delectationem semper annexam amicis delectabilibus non indiget. Set talis felix est huiusmodi, sicut apparet in X huius. Ergo talis felix non indiget amicis delectabilibus. Dico tamen quod tales amicos presupponit. Quia huiusmodi felix presupponit delectabilia bona que ipsum continue condelectant. Set amici delectabiles huiusmodi bona delectabilia tali felici subministrant. Ideo etc. Tertio declaratur quod non indiget amicis honestis. Quia indigentia est respectu carentie. Set talis felix non caret amicis uirtuosis. Ideo talis felix non indiget amicis uirtuosis. Ideo etc. Dico tamen quod presupponit huiusmodi amicos. Cuius ratio est quia ille cuius operatio propria est secundum supremam eius potentiam secundum supremum eius habitum presupponit operationes aliarum potentiarum in ipso existentium et habitus ipsarum. Set operatio istius felicitatis tali felicitate est secundum intellectum speculatum qui est suprema potentia in ipso existens secundum habitum sapientie qui est eius supermus habitus. Ergo talis felix necessario presupponit ipsas uirtutes alias ab ipsa sapientia que sunt habitus potentiarum inferiorum in ipso existentium. Set huiusmodi felix qui tales uirtutes presupponit, <presupponit> etiam amicos uirtuosos, quia per tales amicos iuuatur quantum ad esse intensius istarum uirtutum et per consequens quantum ad intensius esse sue felicitatis. Et ad istam intentionem satis prope loquitur Philosophus in VIII huius [1155a14-16], ubi dicit quod simul duo uenientes ad intelligere et agere efficiuntur potentiores. Et sic quantum ad esse intensius sue felicitatis talis felix aliquo modo indiget amicis uirtuosis propter rationem huiusmodi immediate dictam (Vat. lat. 2173, fol. 63ra-63rb).

¹⁶ Albert le Grand 1891, p. 587b-588a : [...] sicut infortunatus indiget benefactoribus ad supplementa necessitatis, ita benefortunatus indiget quibus benefaciat, vel erit quasi dormiens in seipso et sopitus, nullam habens boni operationem [...] hoc ipso quod benefortunatus est, necesse est quod habeat quibus benefaciat.

¹⁷ *Ibid.*, p. 588a.

¹⁸ 1169b16-17 (Aristoteles latinus 1972, p. 337, 25).

¹⁹ Albert le Grand 1891, p. 588a. Le texte cependant continue : *Bonum enim semper est diffusivum sui, et melius meliora diffundet, et optimum optima. Sicut lux solis diffusiva est sui luminis.*

²⁰ *Ibid.* : *Est enim homo politicum animal natura, et secundum hominis bene convivere est aptus natus et communicare bona. Si igitur desit cui communicet secundum naturam destituetur optimum (cf. EN, 1169b18-22 ; Aristoteles latinus 1972, p. 337-338, 27-1).*

²¹ Albert le Grand 1891, p. 589a : *Sequitur ex hoc quod amicorum studiosorum speculari actiones, valde delectabile est bonis. Ambo enim amici studiosi nihil habent nisi ea quae a natura et secundum se delectabilia sunt, et uterque speculatur seipsum in altero. Beatus itaque talibus indiget amicis. Semper enim eligit et maxime vult speculari studiosas actiones, et quae optimis propriae sunt. Tales autem sunt actiones amici qui vere bonus est : propria enim est quae secundum optimum hominis convertibilis est.*

²² *Ibid.*, p. 588a : *Hic [sc. felix] autem maxime habet quae secundum naturam bona sunt. Manifestum autem est, quod optimum convivere est cum amicis convivere. Et quoniam convivere cum his qui epieikees sive superboni sunt, melius est quam convivere cum extraneis, et melius commorari cum amicis et superbonis quam quibuscumque nullo foedere amicitiae copulatis. Opus est ergo felici amicis, eo quod sint amicus perfectae virtutis perfectam non attingit operationem, quae foelicitas est (légèrement modifié).*

²³ *Ibid.* : *Haec enim in aliis animalibus non est. Nihil enim in natura habent liberum. Animae enim eorum et deliciae corporales sunt ad privatam obligatae, et ad commune vel nihil vel parum respicientes.*

²⁴ Il faut cependant relever que le terme *communicatio* n'indique pas uniquement le langage mais, plus en général, l'interaction entre individus, que ce soit au niveau linguistique, juridique ou politique. Voir la contribution d'Irene Zavertero dans ce volume, qui insiste sur ce point.

²⁵ Rosier-Catach 2011 fournit une introduction précieuse aux conceptions philosophiques de la communauté au Moyen Âge.

²⁶ Thomas d'Aquin 1969, p. 4, 50-54 : *Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.*

²⁷ Thomas d'Aquin 1969, p. 4, 55-60 : *Sciendum est autem quod, quia homo naturaliter est animal sociale utpote qui indiget ad suam vitam multis quae sibi ipse solus praeferre non potest, consequens est quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum.*

²⁸ Thomas d'Aquin 1969, p. 4, 60-78 : *Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest ; et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo cuius est pars, nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli qui sunt partes domesticae familiae se invicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine cuius est pars ad vitae sufficientiam perfectam, scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam ; et sic homini auxiliatur multitudo civilis cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia, in quantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae quos paterna monitio corrigere non valet.*

²⁹ Thomas d'Aquin 1969, p. 4, 78-106 : *Sciendum est autem quod hoc totum quod est civilis multitudo vel domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum ; et ideo pars huius totius potest habere operationem quae non est operatio totius [...]. Est autem aliud totum quod habet unitatem non solum ordine sed compositione aut colligatione vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter ; et ideo nulla est operatio partis quae non sit totius. Et ideo oportet quod ad eandem scientiam pertineat consideratio talis totius et partis eius, non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem et partes ipsius. Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur, quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem quae vocatur monastica, secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae quae vocatur oconomica, tertia autem considerat operationes multitudinis civilis quae vocatur politica.*

³⁰ Thomas d'Aquin 1971, p. A 79, 147-154 : *Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc quod homines sibi invicem communicent in utili et nocuo, iusto et iniusto et alia huiusmodi : sequitur, ex quo natura nichil facit frustra, quod naturaliter homines in hiis sibi communicent. Set communicatio in istis facit domum et ciuitatem ; ergo homo est naturaliter animal domesticum et ciuile.*

³¹ Thomas d'Aquin 1971, p. A 79, 127-146 : *Est autem differentia inter sermonem et simplicem uocem. Nam uox est signum tristitiae et delectationis, et per consequens aliarum passionum ut ire et timoris, quae omnes ordinantur ad delectationem et tristitiam, ut in II Ethicorum dicitur. Et ideo uox datur aliis animalibus quorum natura usque ad hoc peruenit, quod sentiant suas delectationes et tristitias et hec sibi invicem significant per aliquas naturales uoces, sicut leo per rugitum et canis per latratum ; loco quorum nos habemus interiectiones. Set locutio humana significat quid est utile et quid nocivum, ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum : consistit enim iniustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adequantur uel non equantur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo locutio est propria hominibus, quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, iusti et iniusti, et aliorum huiusmodi quae sermone significari possunt.*

³² L'interjection étant le niveau le moins complexe.

³³ La *gratia linguarum* (Actes, 2, 4), c'est-à-dire la faculté de parler et de comprendre toutes les langues, a été octroyée aux apôtres comme une sorte de compensation aux conséquences de la tour de Babel (Genèse, 11). Puisqu'elle devait permettre la propagation de la foi, cette faculté avait une fonction à la fois politique et salutaire, c'est-à-dire la réunion des peuples dans la vérité de l'évangile. En effet, la *gratia linguarum* doit permettre de ramener les hommes à l'unité perdue par le péché.

³⁴ Voir Costa 2015.

³⁵ Thomas d'Aquin 1899, p. 414 : *gratiae gratis datae dantur ad utilitatem aliorum [...]. Cognitio autem quam aliquis a Deo accipit, in utilitatem alterius converti non possit nisi mediante locutione. Et quia Spiritus Sanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Ecclesiae utilitatem, etiam providet membris Ecclesiae in locutione : non solum ut aliquis sic loquatur ut a diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum ; sed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ad instruendum intellectum : quod fit dum aliquis sic loquitur quod doceat. – Secundo, ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei : quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditores delectet. Quod non debet aliquis quaerere propter favorem suum : sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. – Tertio, ad hoc quod aliquis amet ea quae verbis significantur, et velit ea implere : quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus Sanctus utitur lingua hominis quasi quodam instrumento : ipse autem est qui perficit operationem interius.*

³⁶ Thomas d'Aquin 1899, p. 414 : *Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturae. Sed ex naturali ratione adinventum est ars rhetorica,*

per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat : sicut Augustinus dicit, in IV de Doct. Christ. Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

³⁷ Thomas d'Aquin 1899, p. 414 : *Ad primum ergo dicendum quod, sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quae natura potest operari, ita etiam Spiritus Sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.*