Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 28 (1978)

Heft: 4

Artikel: Chronique de philosophie : le (néo-)platonisme médiéval, proclus latin et l'école dominicaine allemande

Autor: Imbach, Ruedi

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381128

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 110 (1978), P. 427-448

CHRONIQUE DE PHILOSOPHIE

LE (NÉO-)PLATONISME MÉDIÉVAL, PROCLUS LATIN ET L'ÉCOLE DOMINICAINE ALLEMANDE *

RUEDI IMBACH

1. « Un néoplatonisme chrétien est une contradiction dans les termes, car, au niveau des principes métaphysiques constitutifs, ..., des thèses les plus décisives, le christianisme et le néoplatonisme sont en opposition absolue. » Ce jugement dogmatique — conclusion d'un ouvrage sur la crise du XIIIe siècle[1] — me semble être le reflet d'une certaine conception de la pensée chrétienne en général et de la pensée médiévale en particulier : la pensée scolastique serait la synthèse heureuse de la révélation et de la *philosophie aristotélicienne*[2]. Cette vision elle-même repose sur l'idée qu'Aristote est le maître de ceux qui savent, comme le dit Dante[3]. De là, on peut définir la philosophie médiévale tout entière comme l'apogée de l'aristotélisme. Ainsi F. Van Steenberghen, par exemple, pense que le mouvement philosophique du XIIIe siècle — considéré lui-même comme l'achèvement de l'évolution de la pensée médiévale — « coïncide en somme avec l'histoire de l'aristotélisme »[4]. Si l'on ne peut guère nier que l'introduction en Occident de l'ensemble des écrits du Stagirite constitue un fait historique capital, il me semble toutefois abusif d'y voir le seul facteur de l'émancipation de la pensée. La thèse diamétralement opposée — à savoir que Plotin est le véritable maître de la pensée médiévale — proposée par F. Picavet[5], en 1907 déjà, est sans aucun doute tout aussi partiale ; elle permettait cependant de voir le Moyen Age philosophique sous un autre jour. En approfondissant certaines intuitions de Ch. Huit[6], de H. von Stein[7] et de D. Tarozzi[8], F. Picavet a eu le mérite d'attirer l'attention sur la nécessité d'une analyse de la tradition néoplatonicienne au Moyen Age. C. Baeumker[9] et M. Grabmann[10] ont rendu possible une étude sérieuse de cette nouvelle dimension. La nouvelle étape importante de cette découverte fut la parution en 1939 de l'ouvrage essentiel de R. Klibansky, *The continuity of Platonic Tradition during the Middle Age* (Londres). Cet écrit n'était pas seulement un éloquent plaidoyer en faveur du platonisme médiéval ; il

* Nous citons les Revues selon les abrévations du Répertoire philosophique de Louvain. Pour les ouvrages parus après 1959, nous indiquons la maison d'édition. BGPM = *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.*

** *Voir notes en fin d'article.*

contenait en même temps le projet du *Corpus Platonicum Medii Aevi*[11]. Depuis lors, le thème du Plato latinus a été développé par plusieurs chercheurs, notamment par F. Brunner[12], E. Garin[13], T. Gregory[14], J. Koch[15], A. Koyré[16] et E. von Ivanka[17]. Le fait de concevoir le (néo-)platonisme comme un courant d'une importance égale à celle de l'aristotélisme entraîne une modification, non seulement de l'évaluation du Moyen Age en général, mais aussi de l'idée qu'on peut se faire de l'évolution de la pensée médiévale. Dans cette perspective, les philosophies de Scot Erigène, des maîtres de Chartres et de tous les auteurs de la Renaissance du XIIe siècle ne doivent plus être considérées comme une simple préparation du XIIIe siècle, mais comme des synthèses qui méritent d'être étudiées pour elles-mêmes[18]. De même, les auteurs qui ont délibérément adhéré à la tradition néoplatonicienne après l'entrée d'Aristote en Occident ne peuvent plus automatiquement être qualifiés de conservateurs, réfractaires à une nouvelle philosophie.

2. Le volume *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* (Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, WDF CXCVII, 1969), édité par W. Beierwaltes, réunit 16 articles parus entre 1916 et 1966. Ce recueil précieux permet de suivre le développement de la recherche sur le platonisme médiéval au XXe siècle. A côtés d'études consacrées à certains auteurs particuliers (saint Augustin[19], Boèce[20], Clarembaud d'Arras[21], Jean Scot Erigène[22], Thierry de Chartres[23] et Tauler[24]), ce volume contient trois articles fort remarquables sur la signification générale du platonisme médiéval. Tout d'abord le « Platonisme au Moyen Age » (1916) de C. Baeumker (p. 1-55), conférence dans laquelle l'auteur montre que ce courant était déterminant non seulement pour l'humanisme médiéval, mais encore pour la philosophie de la nature (cf. p. 23). Et malgré l'entrée d'Aristote en Occident, certains thèmes platoniciens ont persisté également en théologie, même chez des auteurs dont la sympathie pour Aristote est incontestable (cf. p. 44-49). B. évoque dans ce contexte un problème, déjà abordé par Ch. Huit[25], et qui depuis n'a cessé d'intéresser les médiévistes : *les éléments néoplatoniciens dans la doctrine de Thomas d'Aquin.*

C'est précisément ce sujet que J. Hirschberger traite dans l'article « Platonisme et Moyen Age » (1955/p. 56-72) au moyen d'une analyse de la conception du savoir[26]. Selon H. seule une interprétation empiriste de la pensée thomiste méconnaît l'arrière-plan platonicien de cette théorie de la connaissance : *intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit* (I, 86,6, ad 3). N'est-on pas en présence d'une réminiscence platonicienne, quand Thomas parle de *iudicare de rebus per rationes immutabiles* (De ver. 10,6 ad 6) ? Il ne s'agit point de faire de saint Thomas un platonicien, mais de découvrir les sources profondes de sa philosophie (cf. p. 72).

(Ce que H. veut démontrer quant à la théorie de la connaissance, d'autres historiens l'ont fait pour d'autres philosophèmes[27] : p. ex. L.-B. Geiger[28] et C. Fabro[29] pour la participation, K. Kremer[30] pour la philosophie de l'être. Un travail récent de P. Faucon cherche à dégager une vue synthétique du néoplatonisme thomasien : *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin* (Lille-Paris, H. Champion, 1975). Selon F. dans la synthèse thomiste « Aristote entre au service du platonisme » (p. 285 ; 287 et passim). Cette « fonction ancillaire » de l'aristotélisme (p. ex. p. 76 ; 117 ; 241) se vérifie pour le problème de l'origine du monde, l'ontologie, la christologie et la méthodologie théologique, même pour la noëtique, où saint Thomas intègre l'exemplarisme issu de saint Augustin et de Boèce, de telle sorte que « le Thomisme se présente à nous comme une tentative de conciliation des sources platoniciennes et aristotéliciennes » (p. 73). La métaphysique de l'Aquinate identifie l'Etre absolu de l'Exode et le Bien divin des platoniciens (p. 285) avec l'acte pur d'Aristote (p. 285, 641, 664, 668). Assumant la thèse du primat du Bien, la synthèse thomiste est « dominée par la représentation du Dieu de l'Exode » (p. 661) et constitue une « nouvelle étape dans le développement du néoplatonisme » (p. 641). Il faut remercier P. Faucon d'avoir tenté cette synthèse que les recherches ultérieures sur le dominicain italien ne pourront pas ignorer[31]. Des affirmations comme celles de C. Tresmontant que Thomas a « choisi d'utiliser l'aristotélisme plutôt que le platonisme »[32] devront désormais être nuancées.)

La troisième étude qu'il faut mentionner ici est celle de J. Koch sur le néoplatonisme augustinien et dionysien (1956-57/p. 317-342). Selon K. le néoplatonisme est parvenu aux auteurs médiévaux par deux courants assez différents : saint Augustin a légué à l'Occident une philosophie de l'être, dérivée de l'hénologie plotinienne, tandis que Denis l'Aéropagite a transmis l'orthodoxie proclienne : la primauté de l'Un parmi les noms divins est fondamentale pour Denys[33], alors que saint Augustin, inspiré par Exode 3,14[34], a donné la priorité à l'être. A partir de cette différence, on peut donc distinguer, selon K., deux courants néoplatoniciens tout au long du Moyen Age. Jean Scot Erigène, Thierry de Chartres, Maître Eckhart, ainsi que Nicolas de Cues, s'inscrivent dans le courant d'une métaphysique de l'unité. Même si l'on ne peut accepter cette hypothèse qu'avec certaines réserves[35], l'étude de K. montre combien la tradition néoplatonicienne est multidimensionnelle et complexe[36].Une étude d'ensemble de cette tradition — elle n'existe malheureusement pas encore[37] — devra faire ressortir cette diversité à l'intérieur de l'unité d'un même courant. Sans tenir lieu de ce travail de synthèse, la publication de W. Beierwaltes permet d'en voir les grandes lignes et fournit à la recherche un indispensable outil de travail.

3. Dans l'ouvrage *Platonismus im Mittelalter. Eine Einführung* (Rombach Hochschul Paperback 47, Freiburg, Rombach, 1972), G. von Bredow veut illustrer au moyen de deux thèmes — les idées et l'unité — la survivance de motifs platoniciens tout au long du Moyen Age : comment, par exemple, saisir le sens du réalisme des universaux — chez Scot Erigène, saint Anselme ou Adélard de Bath — en dehors du postulat de l'identité de l'être et du connaître[38] ? Et que dire du problème de la participation, qui est si fondamental, même pour la pensée thomiste[39] ? A la suite de Koch, l'auteur juge utile de distinguer deux mouvements néoplatoniciens (cf. p. 59) : la métaphysique de l'être et l'hénologie. Cette dernière est directement liée à la dialectique que v. B. interprète comme l'unité dynamique de thèses opposées (p. 60). On trouve des exemples notables d'une telle dialectique chez Maître Eckhart, quand il affirme, dans son commentaire du Livre de la Sagesse, que l'Absolu est ce qui se distingue du fini par son indistinction[40] : *deus est distinctissimus ab omni et quolibet creato*[41] et en même temps *nihil tam unum et indistinctum quam deus et omne creatum*[42]. Des paradoxes de ce genre ne sont scandaleux que pour ceux qui ignorent la profondeur de la dialectique platonicienne. Le livre de v. B. est riche en exemples montrant la continuité du platonisme — *e.g.* par *Les noms divins* de Denys certaines structures de pensée du *Parménide* de Platon ont été transmises[43] — et l'on se rend compte que, si pour le Moyen Age Aristote était *le philosophe*, la tradition platonicienne n'en était pas moins restée vivante[44]. L'extraordinaire fortune du γνῶθι σιαυτόν, dont P. Courcelle vient d'écrire l'histoire jusqu'au milieu du XIIe siècle[45], les contributions sur le néoplatonisme médiéval du Colloque de Royaumont en 1969[46], ne font que confirmer la constatation suivante : « A l'idée longtemps reçue d'un Moyen Age aristotélicien, une analyse plus exacte et mieux informée a substitué une représentation moins simple »[47]. Et ce que P. Hadot dit de l'histoire des idées en général n'est pas moins vrai de la pensée médiévale en particulier : « C'est peut-être en effet le meilleur moyen de comprendre la pensée européenne que de la concevoir comme une immense exégèse, consciente ou inconsciente, critique ou enthousiaste, de l'œuvre de Platon »[48].

4. Les sources indirectes du platonisme médiéval sont multiples et diverses : Apulée[49], saint Augustin, Avicébron[50], Boèce[51], Denys[52], Macrobe[53], le *Liber de causis*[54], le platonisme arabe[55] et juif[56]. Dans une lettre célèbre (du 12 juin 1484), Marsile Ficin recommande la lecture des ouvrages platoniciens suivants, tout en rappelant qu'ils étaient connus bien avant ses propres traductions de Platon, Plotin, Hermès Trismégiste et Jamblique : *interrogas, qui rursus apud Latinos inveniantur Platonici libri. Dionysii Aeropagitae omnia sunt Platonica, Augustini multa, Boetii Consolatio, Apulei De daemonibus, Calcidii commentarium in Timaeum,*

Macrobii expositio in Somnium Scipionis, Avicebron De fonte vitae, Alpharabius De causis[57]. Immédiatement après cette énumération significative, Ficin rend hommage à celui que l'on peut considérer comme l'un des principaux propagateurs du platonisme au Moyen Age : *Proclus*[58]. Ce rôle de médiateur revient à Proclus surtout grâce aux traductions latines d'une grande partie de ses œuvres : (a) La στοιχείωσις φυσική — déduction des principes fondamentaux du mouvement physique, du continuum, du temps — fut traduite autour de 1160 par un auteur inconnu[59]. Les traductions entreprises par le dominicain flamand Guillaume de Moerbeke[60] au XIIIe siècle sont cependant bien plus importantes : (b) la version de la στοιχείωσις θεολογική achevée en 1268[61], (c) celle des *Tria opuscula* terminée en 1280[62], (d) celle du second livre du Commentaire du *Timée*[63], et finalement (e) celle du Commentaire du *Parménide* (peu avant 1286)[64].

Malheureusement, l'influence de ces traductions est encore trop peu étudiée, mais on peut quand même indiquer quelques aspects de la question[65] : (a) M. Grabmann prétendit plusieurs fois que Denys le Chartreux avait écrit un commentaire de l'*Elementatio physica*[66], affirmation erronée comme l'a montré H. Boese[67]. Berthold de Moosburg OP toutefois (cf. infra 7) cite abondamment cet écrit. S'il n'existe donc aucun commentaire des *Eléments*, un texte du Cod. Vat. Reg. lat. 1382 (fol. 57r ss.) dépend directement de cette œuvre et en donne une sorte d'abrégé[68]. (b) La traduction de l'*Elementatio theologica* a permis à Thomas d'Aquin d'identifier la véritable source du *Liber de causis*[69], et, en général, ce livre fondamental a profondément marqué la philosophie de certains auteurs, comme Maître Eckhart — dont l'*Opus propositionum* est comme l'*Elementatio* une *metaphysica more geometrico constructa*[70] —, Thierry de Freiberg OP et Heimeric de Campo dont le traité *Compendium divinorum*[71] doit beaucoup aux *Eléments*, autant pour sa méthode que pour son contenu. De récentes recherches ont pu prouver qu'Albert le Grand a eu connaissance de cette traduction[72]. Il existe deux commentaires médiévaux de cet écrit : la très importante *Expositio* de Berthold de Moosburg (cf. infra 7) et un abrégé d'un auteur anonyme conservé dans le ms. Vat. lat. 4567 (fol. 23v-39r)[73]. Cet abrégé étant inédit, il peut être intéressant d'en citer un extrait qui permet de se faire une idée de la manière dont cet auteur inconnu résume l'ouvrage proclien. Les premières propositions sont démontrées de la manière suivante : (23v) *Prima propositio posset hoc modo affirmative probari : Unum est ante multa, ut de se patet. Igitur est causa multitudinis, quia primum est aliorum causa. Causa autem semper influit aliquid in causato. Ergo mulitudo, cum sit ab unitate causata, oportet, quod participet ea, alias non esset effectus eius. Igitur etc. Ex quo patet, quod multitudo ut sic nihil est et quod non est nisi inquantum una est. Cum unum sit simpliciter primum et ita*

omnium causa, ita omnia causata, que sunt multa, et educantur et uniuntur per primam causam, quod non esset, nisi unirentur. Igitur etc. Secunda propositio probatur sic : Omne, quod non est primum unum simpliciter, deficit a primo per se uno et per consequens non est ita per se unum sicut primum et incidit aliquo modo in multitudinem, que est suum contrarium, et ita est unum et non unum. Ad minus est in eo multitudo potentie et actus. Ex dictis patet probatio tertie propositionis : Nam omne, quod fit unum, non fit unum nisi participatione unius, cuius ratio est, quia cum unum sit simpliciter primum omnium, oportet, quod sit omnium virtuosior et vigorosior et per consequens ad plura se extendens. Et ideo oportet, quod nihil eius causalitatem subterfugiat ; et per consequens unitatem in omnibus causabit et ita participatione eius omnia unum fient. Dicantur participare uno, quia non in tanta unitate sunt, sicut est primum per se unum.

Dans ce passage, la démonstration des trois premiers théorèmes est bien plus brève que celle que donne Proclus lui-même. Il s'agit donc plutôt d'une *abbreviatio* que d'un commentaire. Toutefois, ce texte est un témoin, mineur certes, mais intéressant, de la survie des textes procliens. Comme pour l'*Elementatio physica*, M. Grabmann a soutenu[74] plusieurs fois qu'il existait un commentaire des *Eléments* rédigé par Denys le Chartreux ; il faisait allusion à l'œuvre intitulée *Elementatio theologica seu compendium theologiae* (*Dionysii Cartusiani opera omnia*, vol. XXXIII, Tournai 1907, p. 105-231). Mais il suffit d'un bref coup d'œil pour conclure qu'il n'en est rien et il reste incompréhensible que l'érudit allemand ait pu être victime d'une telle erreur. Il est cependant indéniable que Denys connaissait les *Eléments* par une étude personnelle : sa manière de concevoir le rapport entre le principe et le principié et sa méthode philosophique en témoignent, comme l'a relevé W. Beierwaltes[75]. (c) Les *Tria opuscula* sont allégués souvent par Berthold de Moosburg dans son commentaire des *Eléments de théologie*, et même Tauler y fait allusion dans ses sermons[76]. Qui plus est, Rémi de Florence[77], dont la sympathie pour le thomisme ne fait aucun doute, se réfère maintes fois à ces textes dans son *Extractio per alphabetum ordinata* conservée dans le Cod. G 3,465 de la Bibl. Nat. de Florence. Au seul exemple noté par Grabmann[78], on peut ajouter, à titre d'illustration, trois citations. En réponse à la question, si l'âme humaine est immortelle, le dominicain italien invoque en faveur de la thèse de l'immortalité les autorités suivantes : (19vb) *et multi alii philosophi greci, ut Proclus in libro De providentia et in libro propositionum* (20ra) *propositione CLXIX : Omnis intellectus in eternitate substantiam habet.* De manière semblable, il cite Proclus en faveur d'une réponse positive à la question « Utrum deus cognoscit mala ? » : (99rb) *Patet ex auctoritate et Platonis in Tymeo et Aristotelis in I° De anima et 3° Metaphisice etc. et Procli in libro De substantia mali etc.*

Un des passages les plus intéressants est sans doute le suivant. Il s'agit du problème « Utrum deus cognoscit certitudinaliter futura contingentia ? ». Dans sa réponse, l'auteur fait appel à Proclus deux fois : (97vb) *Circa quod attendenda sunt duo, scilicet questionis difficultas et solutionis veritas. Circa primum notandum, quod difficile videtur quomodo illud, quod non est certum in se certitudinaliter cognoscatur et quod est in se indeterminatum cognoscatur determinate. Unde et Proclus in libro De X questionibus circa providentiam hic deum invocat in illuminationem sui intellectus. Tamen ista difficultas faciliter evitatur, si consideretur quomodo unumquodque cognoscitur secundum vim cognoscentis et non secundum cognitionem cogniti, ut patet per Proclum ibi et per Boetium in V^o De consolatione.* (d) Le Commentaire sur le *Timée* est longuement cité et exploité dans le *Speculum divinorum et quorundam naturalium* d'Henri Bate[79], ouvrage achevé entre 1301 et 1305. Le premier, A. Birkenmajer avait remarqué ces extraits de la traduction de Guillaume de Moerbeke et avait édité une partie de cette version[80]. Comme un survol de la table des matières de la compilation d'Henri Bate le confirme, Proclus est une source importante pour ce philosophe. Dans le XIe livre le nom de Proclus se rencontre sept fois dans le titre d'un chapitre. Les trois livres jusqu'à présent édités — il y a 23 en tout — manifestent une présence constante de Proclus et l'on souhaite disposer bientôt de la totalité de ce compendium d'inspiration néoplatonicienne, hautement estimé par Nicolas de Cues : Le ms. Bruxelles, Bibl. Royale 271 contient de nombreuses notes marginales du Cusain[81]. (e) L'influence du commentaire du *Parménide* sur Maître Eckhart est controversée. Alors que R. Klibansky a affirmé[82] que la doctrine eckhartienne de la négation de la négation est profondément redevable à Proclus, J. Koch a même nié[83] la possibilité d'une lecture de ce texte par le maître dominicain. Plusieurs contributions de W. Beierwaltes ont considérablement clarifié ce débat[84]. Il me semble peu vraisemblable que Maître Eckhart n'ait pas connu cet écrit de Proclus, cependant — les analyses de W. Beierwaltes le confirment — il y a des différences importantes entre les deux approches. Chez Proclus, la négation de la négation, par le dépassement de toute dialectique, ne peut qu'aboutir au silence[85], qui est la négation de toute pensée : l'Un est impensable. Pour Eckhart, non seulement la négation de la négation est surabondance d'affirmation[86], mais encore l'Un absolu est Pensée, Esprit, Sujet absolu. Le logos eckhartien sur Dieu est la synthèse spéculative de la pensée de la pensée du livre XII de la Métaphysique d'Aristote, du « Je suis celui qui suis » (Ex. 3,14) et de l'Un de Proclus. Seule une comparaison détaillée de la dernière partie du commentaire du *Parménide* et de certaines parties du commentaire sur l'Exode du maître thuringien permettrait de clore ce débat. — Personne ne peut contester l'influence des ouvrages procliens sur le Cusain ; les

notes marginales[87], les excerpta[88] et leur utilisation[89] en témoignent de manière éloquente. Surtout dans l'élaboration de la doctrine de la coïncidence des opposés, Proclus a joué un rôle déterminant[90]. On ne peut évidemment voir dans cette doctrine riche et complexe un simple prolongement de la pensée de Proclus[91]. Pour le cardinal, celle-ci était plutôt une des voies qui devait le guider dans son effort pour retrouver le platonisme authentique, construit sur la ruine de l'aristotélisme médiéval, ruine, dont Nicolas est très conscient : *nota Aristotelem sepe sibi videri contradicere*[92].

5. Dans le développement de la philosophie médiévale en général et de la tradition néoplatonicienne en particulier, l'école dominicaine allemande de la fin du XIIIe et du début du XIVe siècle a joué un rôle que l'historiographie traditionnelle a trop négligé jusqu'à présent. Cette école — héritière d'Albert le Grand au même titre que le thomisme — est représentée par les auteurs suivants : Ulrich de Strasbourg, Thierry de Freiberg, Maître Eckhart et Berthold de Moosburg — tous dominicains, tous allemands, tous d'une manière ou d'une autre *sectatores Platonis*[93]. Pendant les dernières années, la recherche sur ces auteurs a connu d'importants progrès, dont il est utile de recueillir les résultats. L'ouvrage *De summo bono* — et non pas « Summa de bono » — d'Ulrich de Strasbourg († 1277) est une œuvre considérable, qui, selon l'intention de l'auteur, devait contenir huit livres. De fait six livres seulement nous sont parvenus. Redécouverte par M. Grabmann[94], cette somme est remarquable à plusieurs titres, notamment pour son plan original. G. Théry OP a pu démontrer[95] que les deux premiers livres sont un commentaire des *Noms divins* de Denys l'Aréopagite. Si l'on sait qu'U. était condisciple de Thomas d'Aquin à Cologne (à partir de 1248), lorsque Albert y commentait les *Noms divins*, ce fait prend une signification historique de premier ordre : une comparaison entre les commentaires de ces trois auteurs sur l'œuvre de l'Aréopagite pourrait mettre en évidence leur manière différente de recevoir un même texte[96]. L'originalité du plan se manifeste encore dans la façon dont U. résout le problème des théologiens du XIIIe siècle, à savoir l'organisation du savoir théologique traditionnel face à la science nouvelle : après un premier livre qui traite de la connaissance de Dieu et du caractère scientifique de la théologie, le deuxième livre est consacré au problème de l'essence divine et des noms divins. Les livres III à VI développent la théologie trinitaire d'une manière assez personnelle. Comme le titre le suggère déjà, il s'agit de concevoir Dieu — bien suprême — comme le principe de tout : le Père comme origine de la création (IV), le Fils comme médiateur (V), l'Esprit en tant que centre de la vie éthique (VI). Au livre III, il est question des problèmes trinitaires en général. Contrairement à l'impression que pourrait laisser ce plan, cette somme renferme de longs développements de

caractère philosophique, par exemple la discussion étendue sur l'égalité, la similitude et l'identité (III, tract. 4). Quant à son influence, déjà M. Grabmann avait fait remarquer[97] les extraits qu'on trouve chez Denys le Chartreux, et, grâce à l'édition de L. Sturlese[98], on peut maintenant constater que Berthold de Moosburg cite la somme abondamment. Ces remarques sommaires suffiront à faire comprendre combien il est regrettable que cette œuvre ne soit publiée que de façon partielle. Seuls les livres I[99] et V[100] ont connu une édition complète. Pour le reste, on doit se contenter de fragments[101] ou de descriptions[102]. Le livre IV, fondamental pour la doctrine de l'être, de la forme, de la substance et des catégories, est résumé, assez sommairement, par Grabmann[103]. Le livre II, qui contient un traité entier sur Dieu comme intellect premier (tract. 5), ne pourra trouver une interprétation adéquate que lorsqu'il sera accessible dans sa totalité. Du point de vue de la philosophie, les études sur U., à l'exception peut-être de celle de J. Y. Kumada[104], sont à mon avis trop descriptives et historiques et négligent le sens philosophique de cette doctrine, qui toutefois ne manque pas d'intérêt, comme le montrent par exemple l'esthétique théologique[105], la solution du problème de la scientificité de la théologie[106] et la réponse à la question de la cognoscibilité de Dieu. Pour ce dernier problème, U. est partisan d'une connaissance naturelle de Dieu et il rapproche cette connaissance de celle des premiers principes, dont certains se trouvent de manière inchoative dans l'intellect et sont actualisés par l'expérience[107].

6.1. Une réponse affirmative aux questions de savoir si certains auteurs médiévaux ont explicitement réfléchi sur la fonction constitutive du sujet connaissant, et si par conséquent le problème de l'origine subjective de l'objectivité les a préoccupés, entraînerait des conséquences importantes non seulement pour l'interprétation de la pensée médiévale, mais pour l'ensemble de l'histoire de la pensée : l'idée répandue que c'est le privilège de la philosophie moderne d'avoir enfin découvert le primat de la subjectivité se trouverait ainsi mise en question. D'où l'intérêt de la pensée de Thierry de Freiberg († après 1310)[108], car cet auteur n'a pas seulement posé le problème de la fonction constitutive de l'intellect humain, mais il a donné à ce problème une réponse sans équivoque. Nous devons à K. Flasch[109] une analyse pénétrante du traité *De origine rerum praedicamentalium*[110], dans lequel Th. énonce que l'intellect humain est le principe constitutif de l'étant en tant que tel : *Cum autem ens simpliciter, quod est obiectum primum intellectus, sit ens secundum actum, alioquin non haberet rationem obiecti, igitur huiusmodi ens habet entitatem ex operatione intellectus*[111]. On peut alors conclure avec K. Flasch que « Thierry transforme l'ontologie générale ... en une métaphysique de l'intellect actif »[112]. Dans les deux traités *De visione beatifica* et *De intellectu et intelligibili*, dont B. Mojsisch présente une édition cri-

tique[113], Th. approfondit sa réflexion sur l'intellect par une interprétation de la distinction aristotélicienne de l'intellect agent et de l'intellect possible. L'intellect agent est *exemplar entis in eo, quod ens*, sa substance est opération, il sait qu'il se connaît soi-même en connaissant l'autre[114]. Cet intellect, qui réalise l'identité entre lui-même, son objet et son acte, se sait image de son propre principe : Dieu[115]. On est ici, en effet, en présence d'une théorie de la conscience de soi (*Bewusstsein*), comme le font remarquer B. Mojsisch[116] dans l'interprétation de ces deux traités et K. Flasch[117] dans son introduction à ce premier volume des *Opera omnia* de Th. C'est pourquoi, à propos du problème de la vision béatifique, Th. peut traiter de l'intellect en dévoilant que l'union entre Dieu et l'homme est déjà réalisée et que la vision béatifique sera la conscience parfaite de cette union. Il va de soi que Th. tâche de concevoir le rapport entre Dieu et l'homme en conséquence, ce qui se manifeste surtout dans l'interprétation qu'il donne de la *création* de l'intellect. Celui-ci, à la différence du reste de la réalité, émane intellectuellement de Dieu, ce que Th. explique comme suit : *Et sic intellectualiter emanat ab eo (scil. Deo) ita, quod sua substantia non est nisi quidam conceptus, quo concipit et intelligit suum principium, sine quo nec suam propriam essentiam posset intelligere*[118]. Cette conception de l'autoconstitution de l'intellect cherche à respecter pleinement l'autonomie de l'homme.

6.2. D'autres études et éditions permettent de cerner de mieux en mieux la pensée souvent difficile du maître de Freiberg. L'édition de la *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu* publiée par M. R. Pagnoni Sturlese[119] est digne d'intérêt surtout à cause de l'analyse de l'appréhension du singulier et de la discussion concernant la nature de l'intellect possible. Dans une étude historique très documentée du traité *De animatione caeli*, L. Sturlese[120] explique que ce problème de l'animation du ciel est un problème spécifique du milieu dominicain allemand. De plus, les questions débattues par Th. ne sont pas totalement indépendantes des disputes sur l'averroïsme parisien autour de 1277. C'est chose particulièrement évidente en ce qui concerne la distinction entre théologie et philosophie. Th. se base sur la distinction augustinienne entre providence naturelle et volontaire, mais *la dottrina della duplice provvidenza è una risposta al problema dei rapporti fra fede e ragione, che Teodorico probabilmente maturo fin dal periodo della sua permanenza a Parigi, intorno al 1276, negli anni cruciali delle condanne contro l'averroismo latino*[121]. Ce problème de la distinction des deux disciplines est encore au centre d'un texte découvert, identifié et édité par L. Sturlese[122], à savoir un fragment du traité *De subiecto theologiae*. Non seulement ce fragment est un document important pour le débat sur la doctrine de l'analogie chez Maître Eckhart, mais encore il explicite quel est l'objet de « notre science, que nous appelons théologie » par rapport à

la « science divine des philosophes ». Celle-ci considère la totalité de la réalité selon la nécessité de la raison, alors que celle-là regarde cette même totalité sous l'angle de l'éthique.

6.3 Cependant Thierry n'est pas seulement un penseur original, mais il s'inscrit dans une tradition, celle dont Maître Eckhart fait sans aucun doute partie. Ce qui signifie, selon K. Flasch, que « les œuvres de Th. sont une clé pour les écrits d'Eckhart »[123], et cela pour un certain nombre de questions importantes. Une recherche de L. Sturlese[124] sur la *Wirkungsgeschichte* de Th. analyse les documents prouvant que le maître de Freiberg fut considéré comme un des fondateurs de la mystique rhénane par la génération qui lui succéda. Les discussions de certaines thèses de Th. dans les *Quodlibeta* d'Henri de Lübeck OP, que le même chercheur a signalées[125], ainsi que la question anonyme de la Bibliothèque de Bâle à laquelle jadis M. Grabmann a rendu attentif[126], font croire que la pensée de Th. fut discutée même dans les cercles thomistes allemands au tournant du XIVe siècle. Il me semble donc que la philosophie de Th. ne devrait pas intéresser quelques médiévistes seulement, puisque Th. est une des figures marquantes de l'évolution de la pensée occidentale. L'étude du rapport entre la philosophie moderne et médiévale, les recherches sur la mystique rhénane et sur le Proclus latin bénéficieront d'une plus ample connaissance de cet auteur. La parution du second volume des *Opera omnia*, qui contiendra 10 traités, et l'interprétation d'H. Steffan du traité *De cognitione entium separatorum*[127] contribueront à cette tâche.

7. *Berthold de Moosburg* a écrit son *Expositio super Elementationem theologicam Procli* entre 1327 et 1361. Il est donc le dernier représentant de cette école dominicaine allemande. L'exposition de B. est une œuvre monumentale, car elle remplit dans les deux mss. qui la transmettent plus que 300 folios. Depuis sa découverte par W. Rubczynski[128] au début de ce siècle, plusieurs chercheurs ont attiré l'attention sur cette œuvre, notamment R. Klibansky qui publiait en 1929 une partie du Prologue[129]. W. P. Eckert OP y consacrait en 1956 une thèse de doctorat dont seul un extrait est publié[130]. Mais il a fallu attendre encore une vingtaine d'années avant la publication de certains extraits de l'œuvre de B. En 1971 B. de Mottoni Faes a entrepris la publication du commentaire des propositions 49-54 concernant le temps et l'éternité[131]. En 1974 L. Sturlese a présenté l'édition critique des prop. 184-211 (*De animabus*)[132]. Cette édition constitue la contribution la plus importante jusqu'à présent pour la connaissance de la vie et de la pensée du dominicain allemand. L'édition du texte, qui obéit aux critères d'une édition scientifique, est d'autant plus remarquable que de nombreuses sources inédites sont citées dans les notes. Dans une longue introduction l'auteur réussit à reconstituer — en partie au moins — la bibliothèque du dominicain.

Cette enquête nous permet de mieux saisir la formation culturelle et philosophique de B. Pour terminer ce bref *status quaestionis*, il faut mentionner encore une étude de B. de Mottoni Faes[133] sur le problème de la lumière et une contribution d'E. Paschetto[134] sur la conception de la cause chez Berthold.

Si ce commentaire est sans aucun doute le témoignage le plus important de l'influence proclienne au Moyen Age, l'intérêt de cet écrit ne réside pas seulement là et il ne me semble pas exact de dire que B. n'est qu'un collectionneur[135] ; car s'il est vrai qu'il réunit tout le matériel possible pour exposer les théorèmes de Proclus, ce travail de compilation obéit à un projet précis que l'on pourrait définir ainsi : B. veut constituer une somme philosophique *ad mentem Platonicorum* ou comme l'exprime L. Sturlese : « l'*Expositio* est une continuelle vérification du contenu philosophique des *Eléments* de Proclus à travers les écrits de la tradition »[136]. Le commentaire est très rigoureusement construit : B. expose d'abord ce qu'il appelle l'*intentio elementi*, à savoir le sens philosophique de chaque théorème. Il divise cet exposé en deux parties. D'abord il analyse à travers la tradition les implications et les présupposés du théorème (*suppositum*) et commente ensuite le sens du théorème lui-même (*propositum*). Dans une dernière partie — plus brève — la preuve proclienne du théorème est expliquée. La démonstration de l'éminence de la science de l'*âme*, dans le commentaire de la prop. 184[137], est assez significative de la tradition dans laquelle B. s'inscrit. Cette science, nous dit B., occupe une place d'honneur parmi toutes les sciences, d'abord à cause de la dignité de son objet, ensuite à cause de sa méthode, car la connaissance de soi est la plus certaine. L'utilité de cette science n'est pas moins évidente, puisqu'elle est la propédeutique de la théologie philosophique. C'est précisément pour avoir négligé cette dimension que la doctrine aristotélicienne de l'âme est insuffisante. Cette insuffisance de la perspective péripatéticienne, B. en parle encore dans le *Praeambulum libri.* Après un long et intéressant développement concernant les principes de la science, il conclut que la *theologia sapientialis* de Proclus dépasse de loin la métaphysique aristotélicienne : *Ex predictis evidenter apparet scientiam istam in suorum principiorum certitudine ratione principii cognitivi per quod circa divina versatur, non solum omnibus particularibus scientiis, sed etiam Methaphisice perypathetici, que est de ente in eo quod ens, incomparabiliter eminere.*[138] Cette sagesse de Proclus traite de l'Un et du Bien, qui dépasse et fonde l'être ; sa finalité est la déification : *Elementatio theologica importat scalarem ascensum a divinis per participationem ad divina per essentiam et, per hoc, ad divinum principaliforme ... contemplandum ; cuius contemplatione contemplator non solum efficitur beatus, ..., sed etiam Deus*[139].

8. La recherche historique est significative dans la mesure où elle nous invite à une mise en question non seulement de nos opinions sur le passé, mais encore de notre interprétation de nous-mêmes. Dans l'étude de la tradition platonicienne il ne faudrait jamais oublier cette vérité platonicienne : *perfecta sapientia est in cognitione sui*[140].

[1] C. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizième siècle*, Paris, Seuil, 1964, p. 381-382. Pour cet auteur Plotin « est le grand adversaire de l'orthodoxie chrétienne » (p. 380). Même si l'auteur dit explicitement que son projet n'est pas celui de l'historien (p. 12), mais qu'il « cherche ce qui est spécifique à la métaphysique chrétienne en tant que telle » (ibid.), cela ne le dispense pas d'une fidélité au donné historique. Il est tout de même étonnant que saint Bonaventure, qui était certainement un des plus ardents défenseurs de l'orthodoxie, ne considère nullement Plotin comme le plus dangereux ennemi du christianisme : *Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps* (*Collationes in Hexaemeron, Coll.* 6, n. 27) ; ... *nobilissimus Plotinus de secta Platonis* (*op. cit., Coll.* 7, n. 3). Si un néoplatonisme chrétien est une contradiction dans les termes, que l'on nous explique alors ce que saint Augustin voulait dire quand il affirmait — parlant des *Platonici* : *Nulli nobis quam isti propius accesserunt* (*De civ. Dei*, VIII, 5). Pour le difficile problème du néoplatonisme augustinien voir la littérature abondante citée par C. ANDRESEN, *Bibliographia augustiniana*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1973, p. 53-57, 97-98.

[2] F. EHRLE, *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, Freiburg i.B., Herder, 1933, p. 1-2 décrit l'essence de la scolastique comme suit : *Wenn wir uns auf das Wesentliche beschränken, so finden wir als Grundzug dieses geschichtlichen Gebildes : das innere, zustimmende Verhältnis zu zwei der wichtigsten Erkenntnisquellen, zu der christlichen Offenbarung und der aristotelischen Philosophie.*

[3] *Divina commedia, Inferno*, canto IV, v. 131 : *vidi il maestro di color che sanno.* Cela rappelle l'éloge que fait Averroès du Stagirite : *Credo enim, quod iste homo fuit regula in Natura, et exemplar quod Natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis (Comm. magnum in Aristotelis de anima libros*, éd. F. Stuart Crawford, Cambridge, Mass., 1953, p. 433, 142-145). Le P. Mandonnet est à peine moins élogieux quand il dit : « Dans son ensemble, en effet, l'œuvre scientifique d'Aristote représente le résultat le plus ferme de l'activité intellectuelle grecque... Il résume et clôt le travail intellectuel d'une race ; aussi ces écrits sont-ils gros d'une civilisation tout entière... Aristote étant la grande encyclopédie de la science antique, son œuvre est comme un potentiel, un capital intellectuel que vont se transmettre pendant de longs siècles les races et les sociétés qui, le trouvant sur leur chemin, voudront naître à la vie de la pensée. Aristote est ainsi devenu le pédagogue de quatre ou cinq civilisations...» dans *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, vol. I, Louvain, 1911, p. 5.

[4] *La philosophie au XIIIe siècle (Philosophes médiévaux IX)*, Louvain-Paris, Publications Universitaires — Béatrice Nauwelaerts, 1966, p. 520. L'auteur reconnaît lui-même qu'il rejoint les vues que S. Talamo avait professées il y a un siècle (*L'aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia*, Siena, 1873).

[5] *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905 (Reprint Frankfurt, Minerva, 1967) : « L'énumération rapide des philosophes et des théologiens dont l'œuvre nous a paru digne d'être étudiée au Moyen Age, ..., nous a persuadé qu'ils eurent bien d'autres maîtres qu'Aristote ; que l'influence la plus grande, c'est-à-dire la plus durable et la plus étendue, revient à Plotin et aux néoplatoniciens » (p. 97).

[6] Dans plusieurs articles parus dans les *Annales de philosophie chrétienne*, nouvelle série, 20, 1889 ; 21, 1889-1890.

[7] *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, vol. III, Göttingen, 1875 (Reprint Frankfurt, Minerva, 1964).

[8] *La tradizione platonica nel Medioevo*, Trani, 1892.

[9] « Der Platonismus im Mittelalter » (1916) dans *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze von C. Baeumker (BGPM XXV, 1/2)*, Münster, 1927, p. 139-179 ; « Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus », *op. cit.*, p. 180-193.

[10] « Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik » in *Philos. Jahrb.*, 23, 1910, p. 38-54.

[11] *The particular character of medieval Platonism and its place in the history of thought can only be judged adequatly when the texts have been collected and edited. The proposed Corpus Platonicum Medii Aevi, the programme of which is given below, is intended to provide the necessary materials for this purpose and to show the manifold forms Platonism in the period from later Antiquity to the Renaissance, op. cit.*, p. 37. Une partie seulement du vaste programme annoncé p. 51-54 a pu être réalisée jusqu'à présent : l'édition des traductions latines du Ménon, du Phédon et du Timée (*Plato Latinus* I, II, IV, Londres, 1940, 1950, 1962), ainsi qu'une partie de la traduction du Parménide (126a-142a) (*Plato Latinus* III, Londres, 1953). La collection *Plato Arabus*, également dirigée par R. Klibansky, comporte trois volumes.

[12] « Le conflit des tendances platoniciennes et aristotéliciennes au Moyen Age » in *RThPh*, 1955, III, p. 179-192 ; *Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Publications Universitaires — Béatrice Nauwelaerts, 1963.

[13] *Studi sul Platonismo medievale*, Firenze, 1958.

[14] *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma, 1958.

[15] *Platonismus im Mittelalter*, Krefeld, s.d. (1949). Dans cette étude l'auteur répond à E. HOFFMANN « Platonismus und Mittelalter » (1926), maintenant in *Platonismus und christliche Philosophie*, Zürich-Stuttgart, Artemis, 1960, p. 230-311.

[16] « Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen Age » in *Gants du ciel*, 1944, p. 75-107.

[17] *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes, 1964. — Sur le platonisme des pères voir également les pages intéressantes de R. ARNOU in *Dict. théol. cath.*, XII, col. 2258-2392. Pour l'ensemble cf. M. DE GANDILLAC « Le platonisme au XIIe et au XIIIe siècle » in *Ass. Guillaume Budé, Congrès de Tours et Poitiers 1953*, Paris, 1954, p. 266-285. Concernant certains aspects du platonisme au XIIe siècle cf. plusieurs études remarquables de E. JEAUNEAU, maintenant réunies dans *Lectio philosophorum. Recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam, Hakkert, 1973, surtout p. 77-86, 195-264, 279-300. Cf. également M.-D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle (Etudes de philosophie médiévale 45)* Paris, Vrin, 2e éd. 1966, p. 108-141.

[18] Cf. à ce propos les remarques judicieuses d'E. GARIN in *L'età nuova, Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, Morano, 1969, p. 15-27.

[19] H. DÖRRIE, « Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin » (1962), p. 410-439.

[20] P. COURCELLE, « Neuplatonismus in der Consolatio Philosophiae des Boethius » (1948), p. 73-108.

[21] N. M. HÄRING, « Die Erschaffung der Welt und ihr Schöpfer nach Thierry von Chartres und Clarembaldus von Arras » (1955), p. 161-267.

[22] T. GREGORY, « Vom Einen zum Vielen » (1958), p. 343-365 ; W. BEIERWALTES, « Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena » (1966), p. 484-516.

[23] Art. cit. note 21.

[24] P. WYSER, « Taulers Terminologie vom Seelengrund » (1958), p. 381-409.

[25] « Les éléments platoniciens dans la doctrine de saint Thomas » in *Rev. thom.*, 19, 1911, p. 724-766.

[26] Le même thème a été abordé plus récemment par J. MOREAU, « Le platonisme dans la 'Somme théologique' » in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario (Atti del Congresso internazionale 1974)*, Napoli, Edizione Domenicane, 1975, I, p. 238-247. Cf. du même auteur *De la connaissance selon saint Thomas d'Aquin (Bibl. des Archives de Philosophie n.s. 23)*, Paris, Beauchesne, 1976.

[27] Pour l'ensemble voir l'indispensable collection de textes de R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonici Texts in the writings of Saint Thomas*, La Haye, 1956 (Reprint 1970.)

[28] *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2e éd. 1953.

[29] *La nozione metafisica di participazione secondo S. Tommaso*, Turin, 1950 ; *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Publications Universitaires — Béatrice Nauwelaerts, 1961.

[30] *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie I)*, Leiden, Brill, 1966. Concernant cet ouvrage voir W. BEIERWALTES, « Neoplatonica » in *Philos. Rdsch.*, 16, 1969, p. 141-152. Cf. également K. KREMER, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969. Dans ce très beau livre l'auteur décrit la continuité d'un autre problème fondamental du néoplatonisme : le souci d'une conception adéquate du rapport entre Dieu et le monde.

[31] Le vaste ouvrage de F. me semble accorder quand même une trop grande place à Denys, dont il dit que son enseignement fut normatif pour Thomas (p. 656) : « Denys fut choisi entre tous comme le maître incontestable » (p. 391). L'importance du *Liber de causis* comme source du platonisme est sous-estimée. Pour cet aspect non négligeable, voir W. BEIERWALTES, « Der Kommentar zum 'Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin » in *Philos. Rdsch.*, 11, 1964, p. 192-215. — En plus l'auteur parle à plusieurs reprises du rôle décisif de la métaphysique de l'Exode. A notre avis celle-ci n'est pas comme le dit E. GILSON (et comme le semble admettre F.) « la pierre d'angle de la philosophie chrétienne » (*L'esprit de la philosophie médiévale (Etudes de philosophie médiévale 33)*), Paris, Vrin, 2e éd. 1969, p. 51), mais elle est elle-même issue d'une rencontre avec la pensée grecque, comme le suggère l'importante recherche de W. BEIERWALTES, « Deus est esse — esse est deus » in *Platonismus und Idealismus (Philos. Abhandlungen 40)*, Frankfurt, Klostermann, 1972, p. 5-82. Déjà K. Kremer était arrivé au même résultat (*Die neuplatonische Seinsphilosophie*, p. 390-396). Malheureusement F. ne discute à aucun endroit l'ouvrage important de Kremer, qui pourtant traite du même sujet. A force d'accentuer « l'option en faveur de la métaphysique de l'être » (p. 676), ne néglige-t-on pas d'autres aspects de la pensée de saint Thomas, p. ex. la métaphysique de l'esprit ? Cf. mon étude *Deus est intelligere (Studia friburgensia NF 53)*, Fribourg, Universitätsverlag, 1976. Concernant le platonisme de saint Thomas cf. E. v. IVANKA, « Saint Thomas platonisant » in *Tommaso d'Aquino...*, p. 256-257 ; C. GIACON, « Il Platonismo di Aristotele e S. Tommaso » in *Doctor communis*, 28, 1975, p. 153-170 : si Thomas est platonicien, c'est parce qu'Aristote l'est lui-même plus

qu'on ne le croit d'habitude, ce que l'auteur exemplifie à travers la dialectique du plus et du moins présente dans le livre XII de la Métaphysique et dans la *quarta via*. Pour ce problème voir G. MAINBERGER, *Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über 'Mehr und Weniger' als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles (Studia friburgensia NF 24)*, Freiburg, Universitätsverlag, 1959.

[32] *Op. cit.* note 1, p. 385. Le même avis est partagé par E. GILSON, « Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin » in *Arch. Hist. doctr. litt. M.A.*, 1, 1926, p. 126, et F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, p. 331.

[33] *Für ihn (Denys) ist das 'Eine' die letzte und höchste Aussage über Gott, op. cit.*, p. 331. Cf. *De divinis nominibus*, XIII, PG 3, col. 977 ss.

[34] *Op. cit.*, p. 323-328. Pour le problème de la métaphysique de l'Exode voir les ouvrages cités note 31.

[35] Il y a chez saint Augustin également des aspects qui relèvent de la métaphysique de l'unité, comme le fait remarquer K. FLASCH, « Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury im Monologion und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus » in *Analecta Anselmiana*, II, Frankfurt, Minerva, 1970, p. 35-41 ; et du même auteur *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Cues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosphie VII)*, Leiden, Brill, 1973, p. 236.

[36] Cf. E. GILSON, *Le Thomisme (Etudes de philosophie médiévale I)*, Paris, Vrin, 2e éd., 1965, p. 105-106.

[37] La constatation faite par C. BAEUMKER en 1916 (« Der Platonismus im Mittelalter », p. 8, note 17) est toujours valable : *eine zusammenhängende Geschichte des Platonismus im Mittelalter ist noch nicht geschrieben.*

[38] Cf. *op. cit.*, p. 13-39.

[39] *Op. cit.*, p. 45-48. A côté des travaux cités, notes 28 et 29, voir A. H. BERGER, « Der Partizipationsgedanke im Metaphysikkommentar des Thomas von Aquin » in *Vivarium*, 1, 1963, p. 115-140.

[40] MEISTER ECKHART, *Die deutschen und lateinischen Werke, Lat. Werke*, II, éd. H. Fischer et J. Koch, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, n. 154, p. 490, 4-5.

[41] *Op. cit.*, n. 154, p. 489, 12.

[42] *Op. cit.*, n. 155, p. 490, 11-12.

[43] Déjà R. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung (Sitzungsber. Heidelberger Akad. Wiss. 1928/29,5)*, Heidelberg, 1929, p. 11 ; *The continuity*, p. 25 ; également E. von IVANKA, *Plato christianus*, p. 234 ss ; et dans l'ouvrage cité p. 69-74.

[44] J. HIRSCHBERGER (art. cit., p. 59) résume la thèse de R. Klibansky en disant : *Die Kontinuität der platonischen Tradition ist niemals abgerissen, auch im Mittelalter nicht.* — Selon certains historiens de l'art cette présence du platonisme a été fondamentale pour le devenir de l'art gothique, cf. E. PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique (Le sens commun)*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p. 7-65 ; O. G. von SIMSON, « Wirkungen des christlichen Platonismus auf die Entstehung der Gothik » in *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters III)*, Leiden, Brill, 1953, p. 159-179 ; d'un point de vue plus philosophique, K. FLASCH, « Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst » in *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger*, éd. K. Flasch, Frankfurt, 1965, p. 265-306 ; cf. également W. PERPEET, *Ästhetik im Mittelalter (Alber-Broschur Philosophie)*, Freiburg-München, Alber, 1977, p. 26-82.

[45] *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, 3 vol., Paris, Etudes Augustiniennes, 1974/75. Pour l'interprétation du précepte delphique chez les auteurs de la mystique allemande, on consultera A. M. HAAS, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse (Dokimion 3)*, Fribourg, Universitätsverlag, 1971.

[46] *Le néoplatonisme, Royaumont 9-13 juin 1969*, Paris, Editions du CNRS, 1971. Les contributions de W. BEIERWALTES sur le concept de l'altérité (p. 365-372) et J. JOLIVET (« Schèmes néoplatoniciens chez Jean de Ripa », p. 425-433) sont spécialement intéressantes pour notre sujet.

[47] J. JOLIVET, art. cit., p. 425.

[48] *Op. cit.*, p. 1.

[49] Par ces deux œuvres 'De deo Socratis' et 'De Platone et eius dogmate' : *Apulée. Opuscules philosophiques et fragments*, texte établi, traduit et commenté par J. BEAUJEU *(Collection des Universités de France)*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

[50] C. BAEUMKER, *Avencebrolis (Ibn Gabirol) Fons vitae (BGPM I, 2-4)*, Münster, 1892-95. Il existe une traduction française de J. SCHLANGER, *Salomon Ibn Gabirol, Livre de la source de vie (Fons vitae) (Bibl. philos.)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970. Cette traduction ne remplace pas celle que F. BRUNNER a donnée du IIIe livre (Paris, 1950). Concernant la pensée d'Ibn Gabirol, voir J. SCHLANGER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Etude d'un néoplatonisme (Etudes sur le judaïsme médiéval 3)*, Leiden, Brill, 1968. Il faut lire ce livre avec précaution. Cf. les remarques critiques de F. BRUNNER « Sur la philosophie d'Ibn Gabirol. A propos d'un ouvrage récent » in *Revue des études juives*, 128, 1969, p. 317-337.

[51] Cf. P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1967. Concernant l'influence des opuscules théologiques voir G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie II)*, Leiden, Brill, 1966.

[52] Cf. la bibliographie de B. DE MOTTONI FAES, *Il 'corpus dionysianum' nel Medioevo. Rassegna di studi 1900-1972*, Bologna, Il Mulino, 1977. Pour la pensée de Denys voir les deux études récentes : B. BRONS, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 28)*, Göttingen, Vandehoeck und Ruprecht, 1976 ; W. M. NEIDL, *Thearchia. Die Frage nach dem Sinn von Gott bei Pseudo-Dionysius Areopagita und Thomas von Aquin*, Regensburg, J. Habbel, 1976.

[53] *Macrobius : Commentarii in Somnium Scipionis*, éd. J. Willis, Leipzig, Teubner, 1963. Cf. J. FLAMANT, *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IVe siècle (Etudes préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 58)*, Leiden, Brill, 1977. Sur l'influence de Macrobe voir PH. M. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des Mittelalters (BGPM XIII 1)*, Münster, 1916 ; E. JEAUNEAU, *Lectio philosophorum*, p. 279-300.

[54] Il existe une édition critique de ce texte d'A. PATTIN in *Tijdschr. Filos.*, 28,1966, p. 134-203. Cf. H.-D. SAFFREY, « L'état actuel des recherches sur le Liber de causis comme source de la métaphysique au Moyen Age » in *Miscellanea mediaevalia*, II, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 267-281. Une étude comparative des différents commentaires (Aegidius Romanus, Albertus Magnus, Guillaume de Leus, Henri de Gand, Siger de Brabant, etc.) serait fort instructive.

[55] Cf. J. VAN ESS, « Jüngere orientalische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam » in *Parusia*, p. 333-350 ; les contributions sur le

néoplatonisme arabe dans *Le néoplatonisme*, p. 293-326 ; R. WALZER, « Platonismus in der islamischen Philosophie » in *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, p. 440-461.

[56] Selon G. Vajda, le livre fondamental sur le néoplatonisme juif reste celui de A. ALTMANN et S. M. STERN, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, 1958 ; cf. H. GREIVE, *Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Ezra (Studia judaica VII)*, Berlin, De Gruyter, 1973.

[57] Cité d'après l'édition de R. KLIBANSKY, *The continuity*, p. 46-47.

[58] Pour la philosophie de Proclus voir l'interprétation magistrale de W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik (Philos. Abhandlungen 24)*, Frankfurt, Klostermann, 1965.

[59] Ce texte a été édité par H. BOESE, *Die mittelalterliche Übersetzung der* ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΦΥΣΙΚΗ *des Proclus (Deutsche Akad. Wiss. Berlin, Institut f. griech.-röm. Altertumskunde, Veröffentlichung 6)*, Berlin, Akademie-Verlag, 1958. Cette traduction n'est pas d'Henri Aristippe, comme plusieurs chercheurs l'ont cru (cf. *op. cit.*, p. 16-20).

[60] Cf. M. GRABMANN, *Guglielmo di Moerbeke O.P., il traduttore delle opere di Aristotele (Miscellanea Historiae Pontificiae XI)*, Roma, 1946, p. 147-160 ; G. VERBEKE, « Guillaume de Moerbeke et sa méthode de traduction » in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di B. Nardi*, Firenze, 1955, II, p. 779-800.

[61] C. VANSTEENKISTE en a donné une édition (non critique) sur la base de 6 mss. in *Tijdschr. Filos.*, 13, 1951, p. 263-302, 491-531.

[62] *Procli Diadochi Tria opuscula*, éd. H. BOESE *(Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 1)*, Berlin, De Gruyter, 1960. Cette traduction est d'autant plus importante que l'original grec est perdu. Grâce à de longs extraits chez Isaac Sebastocrator il est cependant possible de reconstituer certaines parties du texte grec. Cf. les corrections apportées à la reconstitution d'H. Boese par W. SPOERRI in *Freib. Philos. Theol.*, 24, 1977, p. 127-164. Cf. également : *Proclus. Trois études sur la providence, I. Dix problèmes concernant la providence*, ed. D. Isaac, Paris, Belles Lettres, 1977.

[63] Guillaume n'a traduit que le commentaire se rapportant à un bref passage du *Timée* (27c-28a). Cet extrait a été publié par G. VERBEKE in *Rev. philos. Louvain*, 51, 1953, p. 358-73.

[64] Le texte latin conservé est plus complet que le texte grec. La partie de la traduction, dont l'original grec est perdu, a été publiée par R. KLIBANSKY et C. LABOWSKY, *Plato latinus III*, London, 1953. Ce texte d'une importance capitale a été découvert par R. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund*, *op. cit.* Cf. C. STEEL, « Note sur la tradition manuscrite du Comm. in Parmenidem de Proclus dans la traduction de Guillaume de Moerbeke » in *Bull. philos. méd.*, 16-17, 1974-75, p. 90-94.

[65] Cf. surtout M. GRABMANN, « Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Bedeutung in der lateinischen Literatur des Mittelalters » in *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. II, München, 1936, p. 413-423 ; J. KOCH, *Platonismus*, p. 25-36 ; W. BEIERWALTES, *Proklos*, passim.

[66] Art. cit., p. 442 ; *Guglielmo*, p. 160.

[67] H. BOESE, *Die mittelalterliche Übersetzung*, p. 21-22.

[68] H. BOESE, *op. cit.*, p. 22-26. L'auteur publie à la page 23 un bref extrait de ce texte.

[69] Cf. *S. Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, éd. H.-D. Saffrey *(Textus philosophici frib. 4/5)*, Fribourg, 1954, p. 3, 1-10.

[70] A ce propos voir J. KOCH, *Platonismus*, p. 25-26. Il est assez étrange que cet auteur affirme en même temps (p. 28) qu'Eckhart ne connaissait les *Eléments* que

par l'intermédiaire du Commentaire du *Liber de causis* de saint Thomas. Eckhart cite plusieurs propositions que Thomas ne mentionne pas. Cf. W. BEIERWALTES, *Proklos*, p. 395. — E. VON BRACKEN, *Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg, 1943, accorde une place importante à Proclus dans son interprétation de la pensée du maître thuringien.

[71] Cf. l'édition de J. B. KOROLEC, « Compendium divinorum Heimeryka de Campo W RKP BJ 695 » in *Studia Mediewistyczne*, 8, 1967, p. 19-75 ; 9, p. 3-90. Ce traité mériterait une étude détaillée.

[72] Cf. R. KAISER, « Die Benutzung proklischer Schriften durch Albert den Grossen » in *Arch. Gesch. Philos.*, 45, 1963, p. 1-22 ; du même auteur : *Das Verhältnis Alberts des Grossen zu den Lehren des Neuplatonismus*, Diss. Bonn, 1954. Seule la *Summa theologiae* est influencée par l'*Elementatio*.

[73] Ce ms. est du XVe siècle. Il n'y a pas d'Incipit. A la fin du texte nous lisons : *Et ita patet declaratio propositionum omnium. Laudetur altissimus et virgo Maria. Explicit.* — Suivent deux questions anonymes : *Utrum possit a nobis intelligi aliqua sincera veritas sine speciali illustratione primi intelligentis* (39r-v) ; *Utrum deus sit primum cognitum a nobis* (39v-40v). Notre abrégé est précédé par la traduction des *Eléments* (1r-23r).

[74] *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. 422 ; *Guglielmo*, p. 160.

[75] « Philosophische Marginalien zu Proklos-Texten » in *Philos. Rdsch.*, 10, 1962, p. 60-64.

[76] Cf. F. VETTER, *Die Predigten Taulers (Deutsche Texte des Mittelalters XI)*, Berlin, 1910, p. 300, 27-301, 1 ; 332, 21-23 ; 347, 20-21 ; 350, 20-22 ; 358, 14-16. Il s'agit parfois de citations littérales. Cf. W. BEIERWALTES, « Der Begriff des 'unum in nobis' bei Proklos » in *Miscellanea mediaevalia*, II, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 255-266, surtout p. 264-266.

[77] Pour une première information concernant la vie et les œuvres de ce penseur, voir M. GRABMANN, « Fra Remigio de Girolami O. Pr. discepolo di S. Tommaso d'Aquino e maestro di Dante » in *Scuola cattol.*, 53, 1925, p. 267-81 ; 347-68 ; *Mittelalterliches Geistesleben*, I, München, 1936, p. 361-69.

[78] *Guglielmo*, p. 157 ; *Mittelalterliches Geistesleben*, II, p. 420.

[79] HENRICUS BATE, *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, éd. E. VAN DE VYVER *(Philosophes médiévaux IV et X)*, 2 vol., Louvain-Paris, Publications Universitaires — Béatrice Nauwelaerts, 1960/1967.

[80] « Neues zu dem Briefe der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Thomas von Aquin » dans *Xenia thomistica*, vol. III, Roma, 1925, p. 52-72 (texte 66-71).

[81] Cf. à ce propos *op. cit.* note 79, vol. I, p. 215-227.

[82] *Ein Proklos-Fund*, p. 12 ; *The continuity*, p. 26 ; « Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance » in *Medieval and Renaissance Studies*, 1, 1941-43, p. 287-88.

[83] *Platonismus*, p. 29-32.

[84] *Proklos*, p. 395-98 ; *Platonismus und Idealismus*, p. 48.

[85] Cf. W. BEIERWALTES, *Proklos*, p. 361-366.

[86] In Exod. n. 74 : *negatio vero negationis purissima et plenissima est affirmatio*, *Lat. Werke*, II, p. 77, 11 s.

[87] P. ex. les notes marginales au Comm. sur le Parménide dont une partie est éditée dans *Plato latinus* III, p. 103-106.

[88] Cf. R. HAUBST, « Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des 'Nicolaus Treverensis' in Codicillus Strassburg 84 » in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 1, Mainz, Grünewald, 1968, p. 17-51.

[89] L'exemple le plus frappant est le sermon 'Tu quis es ?' où le cardinal réutilise ses propres notes marginales : cf. R. KLIBANSKY, *Ein Proklos-Fund*, p. 35-36 ; sur l'influence de Proclus sur le Cusain voir : J. KOCH, *Platonismus*, p. 32-36 ; les remarques du même auteur à propos du traité *De principio* (*Schriften des Nikolaus von Kues, Über den Ursprung*, Heidelberg, 1949, p. 69ss.) ; cf. également K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen*, p. 188-189, 208-209, 235-237, 300-302, 319-321. R. KLIBANSKY, « Plato's Parmenides », p. 304-312.

[90] W. BEIERWALTES, « Deus oppositio oppositorum (Nicolaus Cusanus, De visione dei XIII) » in *Salzb. Jahrb. Philos.*, 8, 1964, p. 174-185.

[91] Cf. K. FLASCH, *Die Metaphysik des Einen*, p. 155-339 *passim*, qui insiste sur cet aspect.

[92] Note marginale de Nicolas à l'œuvre d'Henri Bate, *op. cit.*, vol. I, p. 225.

[93] Pour le milieu dominicain à Cologne à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle voir G. LÖHR, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*, Köln, 1947. Cet ouvrage est complété par le mémoire de licence de W. SENNER OP, *Johannes von Sterngassen OP. Studien zu seiner Person und zu seinem Sentenzenkommentar*, Louvain, Université Catholique, Institut Supérieur de Philosophie, 1976, p. 104-170. Je remercie le P. Senner de m'avoir confié une copie de ce travail.

[94] « Studien über Ulrich von Strassburg. Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Grossen » in *Mittelalterliches Geistesleben*, I, p. 147-221 ; cf. C. BAEUMKER, *Der Anteil des Elsass an den geistigen Bewegungen des Mittelalters*, Strassburg, 1912, p. 23-26.

[95] « Originalité du plan de la 'Summa de bono' d'Ulrich de Strasbourg » in *Rev. thom.*, 27, 1922, p. 376-397.

[96] Le commentaire de S. Albert est maintenant édité : *Alberti Magni opera omnia*, vol. XXXVII, 1, éd. P. Simon, Münster, Aschendorff, 1972. Cf. F. RUELLO, *Les 'noms divins' et leurs 'raisons' selon S. Albert le Grand commentateur du 'De divinis nominibus' (Bibl. thom. 35)*, Paris, Vrin, 1963.

[97] « Studien... », p. 215-218.

[98] L'édition dont il sera question au n. 7.

[99] *Ulrich de Strasbourg : La 'Summa de bono', Livre I. Introduction et édition critique par* J. DAGUILLON *(Bibl. thom. 12)*, Paris, 1930.

[100] I. BACKES, *Die Christologie, Soteriologie und Mariologie des Ulrich von Strassburg. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 13. Jahrhunderts (Trierer Theol. Studien 29/1)*, Teil I, Trier, Paulinus Verlag, 1975.

[101] Livre II : (a) tract. 2, c. 1, 3-4 ; tract. 3, c. 1-2 par F. COLLINGWOOD in *Nine Medieval Thinkers (Pontifical Institute of Medieval Studies, Studies and Texts 1)*, éd. J. R. O'Donnell, Toronto, 1955, p. 293-307 ; tract. 3, c. 4 par M. GRABMANN, *Des Ulrich Engelberti von Strassburg O.P. Abhandlung 'De pulchro'. Untersuchungen und Texte (Sitzungsber. Bayer. Akad. Wiss. phil.-hist. Klasse)*, München, 1925, p. 73-84 ; tract. 3, c. 5 in J. Y. KUMADA, *Licht und Schönheit. Eine Interpretation des Artikels 'De pulchro' aus der Summa de bono, lib. II, tract. 3, cap. 4 des Ulrich Engelbert von Strassburg*, Diss. Würzburg, 1966, p. XII-XVI (transcription) ; tract. 3, c. 13 par B. DE MOTTONI FAES, « Il problema del male nella 'Summa de bono' di Ulrico di Strasburgo » in *Medioevo*, 1, 1975, p. 51-61. Livre VI : tract. 1. c. 1-5 par W. BREUNING, *Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Strassburg (Trierer Theol. Studien 10)*, Trier, 1959 ; tract. 4, c. 7-11 par J. DAGUILLON in *La vie spirituelle, Supplément*, 14, n. 2, 1926, p. (19)-(37), n, 3, p. (89)-(102), 15, n. 2, 1926, p. (56)-(67). Pour la tradition manuscrite, voir I. BACKES, « Die Edition des Summe Ulrichs von Strassburg » in *Hist. Jahrb.*, 69, 1949, p. 359-386. Concernant le traité 'De anima' cf. L. A. KENNEDY, « The 'De homine' of

Ulrich of Strasbourg» in *Med. Stud.*, 27, 1965, p. 344-347. — Un sermon allemand a été publié par J. DAGUILLON dans *Vie spirituelle, Supplément*, 17, 1927, p. (84)-(98).

[102] Pour le livre III cf. A. STOHR, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg mit besonderer Berücksichtigung zu Albert dem Grossen und Thomas von Aquin (Münst. Beiträge zur Theologie 13)*, Münster, 1928.

[103] « Studien... », p. 202-213.

[104] *Op. cit.* note 101 ; cf. aussi L. THOMAS, « Ulrich of Strasbourg : his Doctrine of the Divine Ideas» in *Mod. Schoolman*, 30, 1952-53, p. 21-32 ; C. PUTNAM, « Ulrich of Strasbourg and the Aristotelian Causes» in *Studies in Philosophy and History of Philosophy*, 1, 1961, p. 139-159.

[105] Cf. M. GRABMANN, *Des Ulrich Engelberti...*, p. 22-73 ; H. u. von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, III/1 : Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, Johannes, p. 350-352 ; W. PERPEET, *Mittelalterliche Ästhetik*, p. 92-96 ; W. HÜBENER, « Malum auget decorem in universo. Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik », in *Miscellanea mediaevalia XI*, Berlin, 1977, p. 5-26.

[106] Cf. M. GRABMANN, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin (Thom. Studien IV)*, Fribourg, 1948, p. 237-245.

[107] Cf. Livre I, tract. 1, c. 3, éd. Daguillon, p. 10-13.

[108] Depuis la parution de l'ouvrage d'E. KREBS, *Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (BGPM V, 5-6)*, Münster, 1906, notre connaissance de la biographie de Dietrich s'est enrichie : cf. L. STURLESE, « Dietrich von Freiberg» à paraître in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, éd. K. Ruh, Berlin, De Gruyter. Je remercie L. Sturlese d'avoir bien voulu m'envoyer une copie de ce manuscrit, ainsi que les manuscrits des articles cités plus loin (notes 120, 124). Concernant le rapport entre Thierry et la philosophie moderne voir : K. FLASCH « Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perspektiven» in *Phil. Jahrb.*, 85, 1978, p. 1-18.

[109] « Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens ? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg» in *Kant-Studien*, 63, 1972, p. 182-206.

[110] Ed. F. STEGMÜLLER in *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.*, 24, 1957, p. 115-201.

[111] Ed. cit., p. 185.

[112] Art. cit., p. 205.

[113] DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia, tomus I : Schriften zur Intellekttheorie*, mit einer Einleitung von K. FLASCH, herausgegeben von B. MOJSISCH, Hamburg, Meiner, 1977.

[114] Pour ces thèses voir éd. cit., *De visione beatifica*, 1.1-1.5, p. 13-63.

[115] Ed. cit., *De vis. beat.*, 1.2., p. 36-52.

[116] *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg (Beihefte zu Dietrich von Freiberg Opera omnia 1)*, Hamburg, Meiner, 1977, p. 70-71. Il s'agit d'une interprétation véritablement philosophique des textes de Thierry.

[117] Ed. cit., p. X-XII.

[118] Ed. cit., *Vis. beat.*, 1.2.1.1.7., p. 43, 21-23.

[119] In : *Xenia Medii Aevi Historiam illustrantia oblata Thomae Kaeppeli O.P. (Storia e Letteratura 142)*, Roma, Storia e Letteratura, sous presse, p. 101-174. Je remercie Mme Sturlese pour la photocopie de ce texte.

[120] « Il 'De animatione caeli' di Teodorico di Freiberg» in *Xenia Medii Aevi*, p. 175-245. L'édition de ce même texte paraîtra prochainement dans la même collection.

[121] Art. cit., II 2 ; cf. également IV 2.

[122] BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. 184-211 (De animabus)* a cura di L. STURLESE *(Temi e Testi 18)*, Roma, Storia e Letteratura, 1974, p. LXXXIX-XCII ; cf. XXI-XXXIV.

[123] DIETRICH VON FREIBERG, *Opera*, I, p. XIX. Concernant le rapport Eckhart-Thierry voir : K. FLASCH, « Kennt die mittelalterliche Philosophie », p. 206 ; « Die Intention Meister Eckharts » in *Sprache und Begriff. Festschr. für B. Liebrucks*, Meisenheim, Hain, 1974, p. 307-18 ; et l'introduction déjà citée, p. XIX-XXV. — On trouvera dans l'édition de B. Mojsisch, p. XXVIII-XXXVIII , la liste des œuvres de Thierry et de leurs éditions ; p. L-LI on trouve une bibliographie jusqu'en 1977. Il faut cependant y ajouter : W. WALLACE, « Gravitational Motion according to Thierry of Freiberg » in *Thomist*, 24, 1961, p. 327-72 ; « Thierry of Freiberg on the Structure of Matter » in *Ithaca*, 1962, p. 591-97.

[124] « Alle origine della Mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg » à paraître dans *Medioevo*.

[125] « Gottebenbildlichkeit und Beseelung des Himmels in den Quodlibeta Heinrichs von Lübeck OP » in *Freib. Philos. Theol.*, 24, 1977, p. 191-233.

[126] *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom* ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ *nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel (Sitzber. Bayer. Akad. Wiss., philos. hist. Abt. 4)*, München, 1936.

[127] *Studie zu Dietrich von Freiberg. De cognitione entium separatorum (Beihefte zu Dietrich von Freiberg 2)*, sous presse.

[128] « Studia neoplatońskie » in *Przeglad Filozoficzny*, 3, 1900, p. 41-69.

[129] *Ein Proklos-Fund*, p. 33.

[130] « Berthold von Moosburg. Ein Vertreter der Einheitsmetaphysik im Spätmittelalter » in *Philos. Jahrb.*, 65, 1957, p. 120-133 ; *Berthold von Moosburg O.P. und sein Kommentar zur Elementatio Theologica des Proklos*, Diss. München, 1956 (dact.)

[131] « Il commento di Bertoldo di Moosburg all' 'Elementatio theologica' di Proclo. Edizione delle proposizione riguardante il tempo e l'eternità » in *Studi med.*, 12, 1971, p. 417-61 (p. 431-61 texte).

[132] Cf. note 122.

[133] « Il problema delle luce nel commento di Bertoldo di Moosburg all' 'Elementatio theologica' di Proclo » in *Studi med.*, 16, 1975, p. 325-52. L'auteur analyse le commentaire des prop. 36 et 37 et publie en appendice un extrait de la Somme d'Ulrich de Strasbourg (livre II, tract. 3, c. 5).

[134] « L' 'Elementatio theologica' di Proclo e il commento di Bertoldo di Mosburgo. Alcuni aspetti della nozione di causa » in *Filosofia*, 27, 1976, p. 353-78. La transcription des prop. 87-96, annoncée dans *Bull. philos. méd.*, 7, 1965, p. 42, n'a pas encore vu le jour à ma connaissance.

[135] W. P. ECKERT, *Berthold von Moosburg* (Diss.), p. 124.

[136] L. STURLESE, éd. cit., p. LXXIX.

[137] *Op. cit.*, p. 3-7.

[138] *Praeambulum libri* (C). Ce texte est encore inédit. Je le cite selon la transcription de L. Sturlese.

[139] *Expositio tituli* (L), cité par L. Sturlese, *op. cit.*, p. LXXVIII.

[140] *Op. cit.*, p. 6.