



Sur la distinction sénéchienne idea/idos au XIIème siècle

Irene Caiazzo

► To cite this version:

Irene Caiazzo. Sur la distinction sénéchienne idea/idos au XIIème siècle. Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales, 2005, 3-4, pp.91-116. halshs-00157691

HAL Id: halshs-00157691

<https://shs.hal.science/halshs-00157691>

Submitted on 26 Jun 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

χώρα

CHÔRA

REVUE
D'ÉTUDES
ANCIENNES
ET MÉDIÉVALES

philosophie
théologie
sciences

3-4 / 2005-2006
revue annuelle

POLIROM

SUR LA DISTINCTION SÉNÉCHIENNE *IDEA/IDOS* AU XII^e SIÈCLE

Irene Caiazzo
(CNRS, Paris)

1. Introduction

Il est des questions philosophiques qui incitent à se pencher sans cesse sur les documents et à affiner au fur et à mesure les analyses et les conclusions qui pourraient en être tirées¹. Ce n'est pas la première fois que j'essaie de comprendre le rôle que celle qu'on a appelée la «doctrine des formes natives» a joué chez les philosophes du XII^e siècle : le repérage de cette formulation – *formae nativae* – dans maints textes inconnus et inédits du XII^e siècle m'avait jadis exhortée, d'une part, à réexaminer le dossier des occurrences et, d'autre part, à évaluer la place de cette doctrine dans l'historiographie philosophique du XX^e siècle, de E. Gilson à J. Jolivet, de E. Garin à T. Gregory. En cette occasion, c'est un commentaire inédit sur le *Timée*, l'*Apparatus super Thimeum Platonis* conservé dans un manuscrit de Salamanque, sur lequel je souhaite attirer l'attention, puisqu'on y utilise la distinction *idealidos*, dont l'origine sénéchiennne ne fait désormais pas de mystère, distinction qui est souvent associée avec la dite doctrine des formes natives depuis et d'après Jean de Salisbury. Le témoignage de l'*Apparatus super Thimeum* m'a poussée à chercher et à réunir les diverses attestations, datées du XII^e siècle, de la distinction *idealidos*, compte tenu du fait que les *Epistulae ad Lucilium* de Sénèque avaient toujours été considérées par les historiens de la philosophie comme une rareté à l'apanage de quelques «humanistes», esprits lettrés et éclairés du XII^e siècle. L'inventaire, commenté, de ces attestations que je présente ici n'est sans doute pas complet :

1. Cet article est issu d'un travail commencé aux journées d'études «Calcidius et le *Timée* : état de la question» (CNRS-Villejuif, 13-14 mai 2004) organisées par B. Obrist et moi-même dans le cadre du «Séminaire de philosophie au Moyen Âge latin». Je remercie vivement Anca Vasiliu d'avoir accepté cet article dans la revue *Chôra*.

d'autres auteurs pourraient avoir utilisé cette distinction empruntée à Sénèque. Mais ce n'est pas l'exhaustivité qui est ici recherchée, mon propos étant de tester ces citations pour connaître dans quel contexte la distinction sénéchiennne était évoquée et surtout si elle était accompagnée de la formulation *formae nativae* ou bien *species nativae*. Avant de plonger dans la lecture des textes, j'ai une dernière précision à faire : je n'ai pris en considération que les textes où cette distinction est clairement et expressément formulée, en laissant de côté toutes les autres références possibles et voilées aux images, icônes, simulacres. J'accorde en effet beaucoup d'importance au vocabulaire et il serait faux de penser que les chers auteurs du XII^e siècle ont utilisé de manière indifférente un terme plutôt qu'un autre, et qu'au fond une forme est une espèce ou une image ou un simulacre. La compréhension profonde de la signification de ces différents termes qui, je le répète, ne peuvent pas être considérés d'emblée comme des synonymes absolument interchangeables, ne peut pas se faire dans un court essai. Dire que les images des idées sont présentes dans les choses créées et sensibles n'est pas la même chose qu'affirmer que des formes qui proviennent des formes principales ou éternelles sont présentes dans les choses créées et sensibles ; la première affirmation ayant une coloration davantage platonicienne, la seconde davantage aristotélicienne. Cependant, je ne suis pas naïve au point de croire que les auteurs du XII^e siècle avaient pleinement conscience de ce qu'ils faisaient : faut-il donc éviter l'autre piège qui consiste à sur-interpréter et à penser que chaque terme était choisi et employé, à chaque fois, en toute connaissance de cause. La vérité, comme toujours, n'est pas saisissable au premier abord. Les mots *species*, *forma* et *idos* sont tous les trois une traduction/translittération correcte et plausible du mot grec *eidos*² ; de plus, il faut également avoir à l'esprit que le mot grec *idea* est traduit en latin, à partir de Cicéron, tantôt par *forma* tantôt par *species* et que Sénèque fut le premier à translittérer le mot *idea* et à le faire passer dans la langue philosophique latine, sans qu'il rencontre beaucoup de succès d'ailleurs, puisqu'il est toujours accompagné d'une explication, par exemple : *ideae id est formae exemplares*. Le platonisme du XII^e siècle, comme celui des siècles antérieurs, est tout en nuance. Il est vrai que les auteurs utilisent et mettent ensemble plusieurs sources anciennes, vénérables, pour élaborer leurs théories des formes/idées – Boèce, Calcidius, Sénèque, Augustin et bien d'autres –, mais ce serait aussi une grave erreur de croire qu'ils ont tous lu et compris de la même manière ces sources vénérables afin d'élaborer à peu près la même ontologie platonicienne. Si un exemplarisme platonico-augustinien

2. D'ailleurs, la question est encore ouverte chez Platon, comme l'indiquent plusieurs études ; cf. par exemple M. Dixsaut, « *Ousia, eidos, idea* dans le *Phédon* », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 4 (1991), pp. 479-500.

semble avoir été adopté par la plupart des auteurs, le statut des idées n'est pourtant pas le même chez tous les auteurs, et surtout le rapport existant entre les idées/formes exemplaires et les choses sensibles est conçu de plusieurs manières différentes : ressemblance, participation, émanation, et encore bien d'autres distinctions subtiles pourraient être mises en évidence.

Malgré le fait que dans le titre j'annonce une étude de la distinction *ideal/idos* chez les auteurs du XII^e siècle, c'est l'*idos* qui prend le dessus et qui est le fil rouge de cette contribution qui voudrait poser les jalons d'un travail futur.

2. Jean de Salisbury et Bernard de Chartres

Le point de départ des observations qui suivent a été le *Metalogicon* de Jean de Salisbury qui, dans un passage bien connu et cité à satiété par les historiens, explique, avec beaucoup d'humour, que Bernard de Chartres et ses auditeurs ont essayé d'accorder Platon et Aristote. Par la suite un autre (*porro alius*) pour expliquer Aristote (tentative que Boèce avait lui aussi effectuée), avec Gilbert évêque de Poitiers³, avait attribué l'universalité aux formes natives. Suit l'illustration de la doctrine des formes natives, avec un vocabulaire emprunté donc de Sénèque :

*Egerunt operosius Bernardus Carnotensis, et auditores eius, ut componerent inter Aristotilem et Platonem, sed eos tarde venisse arbitror, et laborasse in vanum, ut reconciliarent mortuos, qui quamdiu in vita licuit dissenserunt. Porro alius ut Aristotelem exprimat, cum Gilleberto episcopo Pictavensi, universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa, originalis exemplum, et quae non in menti Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur idos, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar. Sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis. Singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis.*⁴

Pour reconstituer la pensée de Bernard de Chartres, les historiens de la philosophie se sont toujours fondés sur ce récit de Jean de Salisbury qui a été le seul à fournir un témoignage net, ou du moins explicite, sur la doctrine des formes natives, qu'il semble mettre donc sous l'autorité de Bernard de Chartres et de Gilbert de la Porrée. Afin de trouver une médiation entre les idées intelligibles et les choses sensibles, tout en gardant une nette séparation entre elles, on avait supposé l'existence, dans les choses créées, d'une copie

3. D'ailleurs, l'*alius* pourrait avoir essayé d'expliquer Aristote à l'aide de Gilbert de la Porrée, c'est-à-dire que les deux auraient cherché à comprendre la pensée d'Aristote, sans que Gilbert soutienne lui aussi la doctrine des formes natives.

4. Jean de Salisbury, *Metalogicon* II, 17, éd. J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout, 1991, p. 83.

(*exemplum* ou *idos* en grec) du modèle intelligible (*exemplar* ou *idea* en grec) : cette copie est la forme native⁵ qui informe la matière, qui se retrouve ancrée dans la chose sensible et périt avec elle. Cette doctrine était sans aucun doute inspirée par Boèce – comme le montre Jean de Salisbury dans un autre endroit du *Metalogicon* – qui, dans le *De Trinitate*, suggère que les images des idées doivent être présentes dans les *res formatae* :

*Materiam quippe advenientes formae disponunt et quodam modo motui reddunt obnoxiam, et item formae materiei contactu quadam ratione variantur et, ut ait Boetius in arismetis, in vertibilem transeunt inconstantiam. Ideas tamen quas post Deum primas essentias ponit, negat in se ipsis materiae admisceri, aut aliquem sortiri motum. Sed ex his formae prodeunt nativae, scilicet imagines exemplarium, quas natura rebus singulis concreavit. Hinc in libro de Trinitate Boetius. Ex his formis, quae praeter materiam sunt, illae formae venerunt, quae in materia sunt, et corpus efficiunt.*⁶

A vrai dire, Boèce n'est pas la seule source possible dans l'élaboration de la doctrine des formes natives. Premièrement, la distinction *idealidos*, à laquelle Jean de Salisbury fait allusion, a son origine dans les écrits de Sénèque. Ensuite, T. Gregory l'avait jadis indiqué : Calcidius, dans sa traduction latine du *Timée* 52A, avait introduit le terme *nativum*, mais en le référant au monde sensible, qui est né, engendré par rapport au monde intelligible qui est, quant à lui, éternel et non-engendré⁷. Le mot *nativum* se trouve aussi dans le *Commentarius* de Calcidius sur le *Timée*, chapitre 344,

5. Jean de Salisbury, *Metalogicon* II, 17, éd. cit., p. 82 ; E. Gilson, «Le platonisme de Bernard de Chartres», *Revue néo-scholastique de philosophie*, 25 (1923), pp. 5-19 ; J. Jolivet, «Quelques cas de platonisme grammatical du VII^e au XII^e siècle», dans P. Gallais, Y.-J. Riou (éds.), *Mélanges René Crozet*, I, Poitiers, 1966, pp. 93-99 ; *Idem*, «Vues médiévales sur les paronymes», *Revue internationale de Philosophie*, 113, 3 (1975), pp. 222-242 ; *Idem*, «Rapports entre la grammaire et l'ontologie au Moyen Âge», dans *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale* (Bonn, 29. August-3. September 1977), Berlin-New York, 1981, pp. 135-164 ; *Idem*, «Platonisme et sémantique, de Bernard de Chartres aux Porrétaïns», dans C. Marmo (éd.), «*Vestigia*», «*Imagines*», «*Verba*», *Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts* (XIth-XIVth century). *Acts of the XIth Symposium on Medieval Logic and Semantics* (San Marino, 24-28 May 1994), Turnhout, 1997, pp. 9-17 ; P. Annala, «The Function of the *formae nativae* in the Refinement Process of Matter: a Study of Bernard of Chartres's Concept of Matter», *Vivarium*, 35/1 (1997), pp. 1-20 ; I. Caiazzo, «Le glosse a Macrobio del codice Vaticano Latino 3874», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 64 (1997), pp. 213-234 ; *Ead.*, *Lectures médiévales de Macrobie*, Paris, 2002, pp. 132-141.

6. *Metalogicon* IV, 35, éd. cit., p. 173 ; cf. Boèce, *De Trinitate* 2, éd. R. Peiper, Leipzig, 1871, pp. 153-154.

7. Le terme *nativum* est employé par Calcidius en d'autres endroits du *Timée*, en 28^a par exemple.

où on le retrouve transfiguré dans la formulation *species nativa*, à côté de la *species principalis*⁸, sans pour autant avoir d'explication sur le statut ontologique de cette *species nativa* et sur le rôle qu'elle joue dans la formation de la chose sensible. Cependant, je voudrais insister sur le fait que c'est Platon lui-même (du moins le Platon « latin » de Calcidius) dans le *Timée* 50B-C qui est à l'origine du problème, lorsqu'il affirme que les *simulacra* des choses qui existent vraiment, c'est-à-dire les idées, entrent et sortent de la matière d'une manière merveilleuse et qui est difficile à expliquer. J'ajoute qu'il est également question de cette *species secunda*, qui est faite à la similitude de la *species prima*, dans *Commentarius*, chap. 337, de Calcidius, tandis que dans *Commentarius*, chap. 330, nous avons la *species generata*; ces différentes formulations allouées par Calcidius et leurs significations mériteraient une étude approfondie qui ne peut pas trouver sa place ici⁹. Le passage du *Commentarius*, chap. 344, est obscur : la plupart des philosophes du XII^e siècle seront enclins à identifier la *species nativa* avec la chose née et sensible, alors que Bernard de Chartres et son disciple Gilbert de la Porrée auraient élaboré la théorie des *formae nativae*, causes des choses sensibles ; sans oublier que, à travers la médiation de Calcidius, Bernard et ses contemporains avaient à leur disposition une théorie selon laquelle la matière était conçue en termes partiellement aristotéliens. Il ne faudrait probablement pas négliger non plus l'influence du *De Platone et eius dogmate* d'Apulée, dans lequel on devine une autre ébauche possible de la doctrine des formes natives¹⁰. Cette doctrine était une solution intelligente pour expliquer les relations entre la copie et son modèle, et elle semblait enfin réconcilier l'idée platonicienne et la forme aristotélienne. Cependant, une lecture à la loupe du *Metalogicon* révèle que Jean de Salisbury ne soutient pas que Bernard de Chartres a « inventé » les formes natives. De plus, bien que Jean semble affirmer que Gilbert de la Porrée attribuait l'universalité (*universalitas*) aux formes natives, on ne discerne jamais la formulation *formae nativae* dans les ouvrages

8. *Timaeus* 52A dans *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, éd. J.H. Waszink, London, 1975², pp. 14-15 : « Porro quod ab hoc secundum est, nativum, sensibile, sustentabile, consistens aliquo in loco, et rursum cum immutatione et interitu recedens : sensibus et opinione noscendum ». Cf. *Commentarius*, chap. 337, éd. cit., p. 330, et chap. 344, éd. cit., p. 336. Cf. T. Gregory, « Note sul platonismo della scuola di Chartres. La dottrina delle specie native », *Giornale critico della filosofia italiana*, 8 (1953), pp. 358-362 ; *Idem*, « Anima mundi ». *La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, 1955, pp. 76-79 ; *Idem*, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma, 1958, pp. 112-117.

9. Je remercie Gretchen Reydam-Schils de ses remarques très pertinentes lors des journées sur le *Timée* (voir note n. 1).

10. Apulée, *De Platone et eius dogmate* I, 6, 192-194, dans *Opusculs philosophiques*, éd. J. Beaujeu, Paris, 1973, p. 65.

de Gilbert ; en revanche, *nativum* s'y trouve mais, conformément au *Timée*, ce terme désigne les choses sensibles et nées¹¹.

S'appuyant principalement sur le récit du *Metalogicon*, P. Dutton a récemment publié, sous le nom de Bernard de Chartres, des gloses sur le *Timée*, transmises sous forme anonyme dans les manuscrits, qui développent la doctrine des *formae nativae* dans les mêmes termes que Jean de Salisbury l'avait indiqué. Les formes natives sont semblables aux idées et elles gardent cette similitude en procédant dans la substance ; mais elles sont aussi *affines* à la *hylè*, car elles s'unissent aux corps et changent avec eux, comme la *hylè*. On dit en effet que les formes natives sont la cause principale des corps et non pas la *hylè*, car elles tiennent lieu de père : ainsi que la semence du père produit le fils dans le ventre de la mère, les formes natives survenant dans la *hylè* engendrent les corps sensibles :

*Nativae enim ideis similes sunt, quia ex earum similitudine in substantia processerunt. Affines etiam sunt hyle, quia incorporantur et ibi mutantur, sicut hyle...*¹². *Dicitur enim a quibusdam hylem non esse principalem causam corporum, sed solas nativas formas quae obtinet vicem patris, quia sicut semen patris in alvo matris efficit filium, ita formae nativae venientes in hylem generant corpora...*¹³. *Quia posita sunt tria dividenda, igitur doceamus quibus obtineant SIMILITUDINEM singula : hyle obtinet vicem MATRIS, AT VERO UNDE OBVENIT, id est archetypus mundus, vicem PATRIS, non quod ideae commisceantur hyle in efficientia sensibilis, sed nativae formae, quae sunt imagines idearum. ILLI VERO, id est sensili mundo danda est comparatio PROLIS*¹⁴.

Néanmoins, l'attribution de ces gloses sur le *Timée* à Bernard de Chartres ne fait pas l'unanimité entre les spécialistes. Il n'est évidemment pas possible d'exposer ici les détails de cette discussion : on retiendra ici seulement que la doctrine des *formae nativae* n'est pas une exclusivité des *Glosae super Platonem* attribuées à Bernard, puisqu'elle se retrouve dans de nombreux textes de la première moitié du XII^e siècle¹⁵. Ce qui veut dire que la doctrine des formes

11. Gilbert de la Porrée, *Expositio in Boecii librum De Trinitate* I, 2, 26, éd. N.M. Häring, *The commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, 1966, p. 83. Cf. J. Jolivet, « Rhétorique et théologie dans une page de Gilbert de Poitiers », dans J. Jolivet, A. De Libera (éds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la « logica modernorum »*. Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales (Poitiers, 17-22 juin 1985), Napoli, 1987, pp. 188-194 ; cf. B. Maioli, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Roma, 1979, pp. 259-268.

12. Bernard de Chartres, *Glosae super Platonem* 5.69-71 (*Tim.* 34c), éd. P.E. Dutton, Toronto, 1991, p. 175.

13. Bernard de Chartres, *Glosae super Platonem* 8.6-9 (*Tim.* 47e), éd. cit., p. 218.

14. Bernard de Chartres, *Glosae super Platonem* 8.198-202 (*Tim.* 50d), éd. cit., pp. 225-226 ; 8.354, éd. cit., p. 231.

15. L'attribution de ces gloses à Bernard de Chartres est discutée dans Caiazzo, *Lectures médiévales de Macrobie*, pp. 132-141.

natives était très répandue au XII^e siècle et que sa seule présence dans un texte ne suffit pas à prouver que le texte en question est de Bernard de Chartres.

Venons-en à Sénèque. Jean de Salisbury cite de manière explicite dans *Metalogicon* II, 17 pour donner une définition de l'idée platonicienne :

*Ille [id est Gausterus de Mauritania] ideas ponit, Platonem aemulatus, et imitans Bernardum Carnotensem, et nihil preter eas genus dicit esse vel speciem. Est autem idea, sicut Seneca definit, eorum quae natura fiunt exemplar aeternum*¹⁶.

Les références à Sénèque du *Metalogicon* proviennent de l'*Epistula ad Lucilium* 58, comme il a déjà été indiqué par d'autres historiens de la philosophie bien avant moi ; la présence de Sénèque avait toujours intrigué les spécialistes car on ne connaissait pas de nombreux textes 'philosophiques' du Moyen Âge qui affichent des marques manifestes des *Epistulae ad Lucilium*. Il y a plus de cinquante ans maintenant, E. Garin avait mis en avant la distinction entre *idos* et *idea* qu'on trouve chez Sénèque ; il avait également signalé, dans un manuscrit conservé à Florence, une glose marginale à la *Consolation de la philosophie* de Boèce, qui évoque la distinction *idea/idos* d'après l'*Epistula ad Lucilium* 65, où Sénèque expose sa théorie des cinq causes dans la formation de l'univers. Le glosateur inconnu, afin de concilier les quatre causes dont parle Calcidius et les cinq causes énumérées par Sénèque, explique que ce dernier a tout simplement séparé en deux la cause formelle, ce qui a donné lieu à la cause exemplaire – l'*idea* – et à la cause formelle au sens strict – l'*idos* :

*Quinque sunt causae universitatis : scilicet efficiens, materialis, exemplaris, formalis et finalis. Calcidius autem tantum quatuor esse voluit... et quintam praetermisit. Seneca autem formalem in duas dividit, scilicet in ideam et idos, appellans ideam exemplarem, idos formalem, et est idea eorum quae naturaliter fiunt...*¹⁷

Les passages du *Metalogicon* de Jean de Salisbury et les indications d'E. Garin sont à l'origine de ma quête d'*idos* : j'ai alors fait un bond quand j'ai lu d'abondantes références à Sénèque dans l'*Apparatus super Thimeum*, commentaire anonyme à lemmes, toujours inédit, sur le *Timée* de Platon, et dans le *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* d'Achard de Saint-Victor.

16. *Metalogicon* II, 17, éd. Hall-Keats-Rohan, p. 82 ; *ibid.* : «Hae autem ideae id est exemplares formae, rerum primaevae omnium rationes sunt, quae nec diminutionem suscipiunt, nec augmentum, stabiles et perpetuae, ut et si mundus totus corporalis pereat, nequeant interire».

17. Les points de suspension ne sont pas de mon cru, je reproduis le texte de la glose d'après E. Garin, *Studi sul platonismo medievale*, Firenze, 1958, pp. 52-53. Cf. également le brillant article de G. Spinosa, «*Idea e idos nella tradizione latina medievale*», dans M. Fattori, M. L. Bianchi (éds.), «*Idea*». VI Colloquio Internazionale, Roma 5-7 gennaio 1989, Roma, 1990, pp. 43-61.

3. Les *Epistulae ad Lucilium* 58 et 65

Avant d'illustrer les *Epistulae ad Lucilium* 58 et 65, quelques brèves remarques préliminaires sur le vocabulaire s'imposent. Comme l'indique M. Armisen-Marchetti, chez Sénèque l'application des termes est régulière : *translatio* pour la métaphore et *imago* ou *similitudo* pour la comparaison¹⁸. Relativement au mot *imaginarius*, M. Armisen-Marchetti insiste davantage sur le caractère illusoire des objets évoqués par Sénèque : «un emploi très technique – et isolé – du terme apparaît une fois : sans doute à cause de ce sens de 'illusoire', et parce qu'étymologiquement *imaginarius* est à *imago* ce qu'en grec *eikonikos* est à *eikon*, l'adjectif sert à qualifier l'une des formes de l'être dans la philosophie platonicienne, celle des objets sensibles, 'images' dégradées des réalités éternelles (*Ep.* 58, 27) ; c'est là une initiative de Sénèque»¹⁹ ; et :

«*imaginaria* traduit le grec *eikonika*, et désigne les objets sensibles «images» des êtres éternels, les Idées. Or ces réalités que l'ontologie platonicienne qualifie d'*imaginaria* sont aussi celles qui, dans la morale du Portique, constituent les faux biens auxquels s'attachent les passions. Ce que Sénèque veut donc montrer ici, c'est que platonisme et stoïcisme s'entendent pour refuser aux *imaginaria* une pleine existence, le premier du point de vue de l'ontologie, le second du point de vue de la théorie des valeurs. La faiblesse ontologique de l'image platonicienne sert ainsi à conforter la leçon éthique stoïcienne»²⁰.

Il est temps de regarder de près les *Epistulae* 58 et 65, et d'en exposer le contenu de manière synthétique²¹.

Dans l'*Epistula* 65²², Sénèque explique avec une grande clarté les différentes théories sur la causalité – vu qu'elle faisait l'objet d'une controverse entre les péripatéticiens, les stoïciens et les platoniciens – sans utiliser guère de termes techniques, puisqu'il tient à se faire comprendre par Lucilius ; tout particulièrement, concernant la notion de *causa*, il exprime son agacement devant la dialectique chrysippéenne (*Ep.* 65, 15)²³. Pour cette raison, Sénèque se

18. M. Armisen-Marchetti, «*Sapientiae facies*», *Étude sur les images de Sénèque*, Paris, 1989, pp. 22-29. L'étude d'A. Pittet, *Vocabulaire philosophique de Sénèque* (1^{re} livraison), Paris, 1937, examine les mots *Aberrare-Computatio* ; les autres livraisons n'ont jamais vu le jour.

19. Armisen-Marchetti, *ibid.*, p. 31.

20. *Ibid.*, p. 34.

21. Plusieurs exégètes se sont attachés à ces deux *Epistulae* de Sénèque. Je ne citerai ici que P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, pp. 156-163 ; S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, I, Notre Dame (Ind.), 1986, pp. 155-195, surtout pp. 181-195.

22. G. Scarpât, *La lettera 65 di Seneca*, Brescia, 1970².

23. M. Armisen-Marchetti, «Sénèque et la divination», dans *Seneca e il suo tempo. Atti del Congresso internazionale di Roma-Cassino (11-14 novembre 1998)*, a cura di P. Parroni, Roma, 2000, pp. 193-214 (212).

sert d'expressions rentrées dans la langue philosophique latine et, à son tour, il introduit des termes nouveaux qui connaîtront une discrète fortune par la suite : par exemple, la divinité est appelée *prima et generalis causa* (Ep. 65, 12), ou bien notre *idos* dont l'usage restera tout de même assez confidentiel. Sénèque rappelle à Lucilius que les stoïciens (*stoici nostri*) affirment qu'il y a deux principes dans la nature des choses (*in rerum natura*) : la cause et la matière ; la première, autrement dit la raison, façonne la matière qui est passive, inerte et immobile. Ce qui se produit dans l'univers est valable aussi pour la production humaine, puisque l'art imite la nature : l'artisan qui fabrique la statue n'est rien d'autre que la cause, le bronze utilisé pour réaliser la statue étant la matière, passive, qui attend d'être modelée. Dans toutes les choses il y a en effet deux composants ou principes : *quod fit* et *quod facit*²⁴. Sénèque continue en expliquant que si les stoïciens ont parlé d'une seule cause, celle qui crée, Aristote, lui, a parlé d'une cause qui peut se dire de trois manières différentes (en fait trois plus une, selon Sénèque). Il s'agit, bien sûr, de ce que les historiens de la philosophie appellent les quatre causes aristotéliennes – matérielle, efficiente, formelle et finale – et que Sénèque énumère ici²⁵ : 1) la première cause est la matière, 2) la deuxième cause est l'ouvrier, 3) la troisième cause est la forme qui est imposée à l'œuvre, qu'Aristote appelle *idos* (calque du grec *eidōs*), 4) enfin une quatrième cause s'ajoute à ces trois premières à savoir le but (*propositum*) de l'œuvre qui précède la fabrication même de l'œuvre : sans le but il n'y aurait pas d'œuvre. Pour que la cause aristotélienne soit comprise correctement, Sénèque propose l'exemple, classique, de la fabrication de la statue : le bronze est la première cause de la statue, la seconde cause est l'artisan qui travaille le bronze, la troisième cause est la forme imprimée dans le bronze, la quatrième cause est la finalité pour laquelle la statue a été réalisée, telle que l'argent ou la gloire ou la foi²⁶. Platon, quant à lui (Ep. 65, 8-10), aurait ajouté une cinquième cause,

24. *Epistula* 65, 2-3, texte établi par F. Préchac, traduit par H. Noblot et corrigé par C. Rambaux, Paris, 1993, p. 106 : « Dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiunt, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat : causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult uersat, ex illa varia opera producit. Esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde a quo fiat : hoc causa est, illud materia. Omnis ars naturae imitatio est : itaque quod de universo dicebam, ad haec transfer, quae ab homine faciendae sunt. Statua et materiam habuit, quae pateretur artificem, et artificem, qui materiae daret faciem : ergo in statua materia adest, causa opifex. Eadem condicio rerum omnium est : ex eo constant, quod fit, et ex eo, quod facit ».

25. E. Gilson, « Notes pour l'histoire de la cause efficiente », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 29 (1962), pp. 7-31, tout particulièrement pp. 7-12.

26. *Epistula* 65, 4-6, éd. cit., p. 107 : « Stoicis placet unam causam esse, id quod facit. Aristoteles putat causam tribus modis dici : prima, inquit, causa est ipsa materia, sine qua nihil potest effici ; secunda opifex ; tertia est forma, quae unicuique operi inponitur tamquam statuae ; nam hanc Aristoteles idos uocat. Quarta quoque, inquit, his accedit, propositum totius operis. Quid sit hoc, aperiam. Aes prima statuae causa est ; numquam enim facta esset,

l'*exemplar* qu'il appelle idée, aux quatre causes d'Aristote (cette affirmation fait bondir tous les platoniciens!). Selon Sénèque, l'artisan dirige son regard vers ce modèle exemplaire, et peu importe si ce modèle se trouve hors de lui ou en lui parce qu'il l'a conçu lui-même. Les *exemplaria* de toutes les choses sont en Dieu – continue Sénèque – qui contient aussi le nombre et les dimensions des choses singulières qui doivent être réalisées; ces *exemplaria* Platon les appelle idées: elles sont immortelles, immuables et impassibles. Si tous les hommes meurent, l'humanité, le modèle sur lequel l'homme est forgé, elle, persiste, et si les hommes travaillent et souffrent, l'humanité, elle, ne ressent rien de cette souffrance. Voici donc les cinq causes platoniciennes: 1) *id ex quo* (*aes*): cause matérielle, 2) *id a quo* (*artifex*): cause efficiente, 3) *id in quo* (*forma*): cause formelle (il s'agit de l'*idos*, mais Sénèque n'utilise pas ce terme en cette occasion, cf. note 27), 4) *id ad quod* (*exemplar*): cause exemplaire, 5) *id propter quod* (*propositum*): cause finale. L'*id in quo* est la cause formelle posée par ceux qui distinguent les *ideai* (les formes *ad quod* ou idées séparées) des *eide* ou *idos* (formes concrètes). Sénèque introduit la métaphore de l'artisan pour illustrer ces cinq causes et leurs relations dans la formation du monde sensible: la cause efficiente est le dieu, la cause matérielle est la matière à partir de laquelle le dieu réalise les choses et à laquelle il confère les formes (cause formelle) que nous percevons dans le monde sensible; pour que le monde soit beau, il a pris modèle sur les idées (cause exemplaire), son but (cause finale) étant la bonté – la référence est bien évidemment au démiurge du *Timée* 29E, qui a comme but la bonté et qui a forgé le monde selon le modèle exemplaire²⁷. Sénèque n'approuve pas les théories de Platon et d'Aristote sur la causalité, qu'il a exposées dans le seul but de les critiquer; il est dérangé par

nisi fuisset id, ex quo funderetur ducereturve. Secunda causa artifex est: non potuisset enim aes illud in habitum statuæ figurari, nisi accessissent peritæ manus. Tertia causa est forma: neque enim statua ista doryphoros aut diadumenos vocaretur, nisi hæc illi esset inpressa facies. Quarta causa est faciendi propositum: nam nisi hoc fuisset, facta non esset».

27. *Epistula* 65, 7-9, éd. cit., pp. 108-109: «His quintam Plato adicit exemplar, quam ipse idean uocat: hoc est enim, ad quod respiciens artifex id, quod destinabat, effecit. Nihil autem ad rem pertinet, utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus, quod ibi ipse concepit et posuit. Hæc exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum, quæ agenda sunt, et modos mente complexus est: plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat, immortales, inmutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet, et hominibus laborantibus, intereuntibus illa nihil patitur. Quinque ergo causæ sunt, ut Plato dicit: id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod: novissime id quod ex his est. Tamquam in statua, – quia de hac loqui coepimus –, id ex quo aes est, id a quo artifex est, id in quo forma est, quæ aptatur illi, id ad quod exemplar est, quod imitatur is qui facit, id propter quod facientis propositum est, id quod ex istis est ipsa statua. Hæc omnia mundus quoque, ut ait Plato, habet: facientem, hic deus est; ex quo fit, hæc materia est; formam, hæc est habitus et ordo mundi quem vedimus; exemplar, scilicet ad quod deus hanc magnitudinem operis pulcherrimi fecit; propositum, propter quod fecit».

la «turba causarum» et il estime que les deux philosophes ont négligé certaines causes telles que le temps, le lieu, le mouvement.

Pour les stoïciens – il faut le garder à l'esprit – les causes aristotéliennes et platoniciennes ne sont que des causes auxiliaires, puisque pour eux la cause est une seule : la cause efficiente. L'agent est la cause unique qui possède en elle-même la justification de toutes les choses, de son œuvre, la finalité n'étant qu'un accessoire confiné parmi les événements secondaires qui peuvent ou non se réaliser. Si dans le système stoïcien les principes éternels de l'univers (les *archai* qui n'ont ni début ni fin) sont deux – dieu/cause et matière –, ici, dans l'*Epistula* 65, Sénèque semble vouloir nettement privilégier dieu sur la matière. Il n'existe donc qu'une seule «cause» de l'univers, *prima et generalis causa*, à savoir la raison créatrice ou dieu (*ratio scilicet faciens, id est deus*²⁸), à partir de laquelle les multiples causes énumérées par les aristotéliens et les platoniciens procèdent. Ainsi, la forme que l'artisan impose à son œuvre n'est pas une cause, mais seulement une partie de la cause première ; le modèle exemplaire n'est pas non plus une cause, mais un instrument nécessaire de la cause première. Même la finalité (*propositum*) n'est pas une cause effective, mais seulement une cause accessoire (*superveniens*) qui s'ajoute, comme une sorte de complément, à l'œuvre. Ce qui intéresse le philosophe Sénèque n'est pas le nombre de causes, mais ce qu'est la cause, en l'occurrence la cause générale²⁹. Après un excursus sur l'âme et le but de la vie humaine, à la fin de la lettre, Sénèque offre une synthèse de sa pensée qui, à mon avis, sera largement assimilée par les philosophes du XII^e siècle :

*Nempe universa ex materia et ex deo constant. Deus ista temperat, quae circumfusa rectorem secuntur et ducem. Potentius autem est ac pretiosius, quod facit, quod est deus, quam materia patiens dei*³⁰.

L'autre endroit où Sénèque parle, diffusément, de l'*idos* et de sa distinction par rapport à l'*idea* est l'*Epistula* 58 qui a comme objectif d'illustrer à l'intention de Lucilius la métaphysique de Platon. Pour ce faire, dans une sorte de préambule, Sénèque explique que le grec *ousia* peut être facilement traduit en latin par *essentia* tandis que *to on* peut se rendre en latin, au mieux, par *quod est*, «ce qui est», traduction peu heureuse dont il faudra bien se contenter³¹. Platon emploie le terme *on* en six acceptions différentes – ajoute Sénèque – mais avant d'exposer ces six acceptions, il faut chercher le premier genre auquel toutes les espèces sont subordonnées, ce premier genre qui est à l'origine de toute division, ce premier genre qui comprend toutes les choses (*quo universa comprehensa sunt*). D'abord, il faut remonter de «homme»

28. Conformément à ce que Sénèque affirme dans les *Questions naturelles* 2, 45, 1-3.

29. *Epistula* 65, 12-14, éd. cit., p. 110. Cf. Scarpat, *La lettera* 65, pp. 131-132.

30. *Epistula* 65, 23, éd. cit., p. 114.

31. M. Armisen-Marchetti, «La langue philosophique de Sénèque : entre technicité et simplicité», *Antike und Abendland*, 42 (1996), pp. 76-84.

(ou «chien» ou «cheval») qui est une espèce selon Aristote, au genre «animal», ensuite au genre «être vivant», et puis au genre «corps» et ensuite au genre suprême et général, le *quod est* qui comprend les corporels et les incorporels. Et Sénèque ajoute que certains stoïciens ont placé au-delà de ce genre suprême un genre encore plus général, le «quid», le «quelque chose», qui embrasse les choses qui sont et les choses qui ne sont pas. Ensuite, pour illustrer les six modes du *quod est* selon Platon, il prend comme point de départ le premier genre suprême pour descendre vers les particuliers. Le premier genre n'est que concevable, puisqu'il est un pur objet de la pensée et ne peut pas être vu ni touché à travers les sens sensibles; en guise d'exemple, Sénèque ajoute qu'il y a entre ce *quod est* et les particuliers la même relation qui existe entre la notion d'homme et Caton ou Cicéron, ou bien entre la notion d'animal et un chien ou un cheval. Le deuxième mode du *quod est* est dieu, le *quod est* par excellence, le troisième est celui des choses qui sont au sens propre, les choses qui existent séparément de notre pensée et de notre perception, c'est-à-dire les idées immortelles, immuables et inviolables³². Le quatrième mode est l'*idos*, à savoir la forme que l'artisan prend pour son modèle (*exemplar*) et impose à son œuvre; l'*idos* est dans l'œuvre, l'idée précède l'œuvre³³. Pour que le troisième et le quatrième modes soient compris de façon correcte, Sénèque propose un exemple: le peintre veut réaliser un portrait ressemblant d'une personne et pour cela il doit reproduire la *facies* contenue dans son modèle: la *facies* qui guide et instruit le peintre est précisément l'*idea*, l'*idos* est la *facies* que le peintre a extraite de son modèle et fait passer dans son œuvre. Le cinquième mode est celui de ceux qui sont communément, comme les hommes, les brebis, et enfin le sixième mode est de ceux qui ont une quasi-existence, tel que le temps, le vide.

32. A l'énumération de ces trois premiers degrés exposés dans les chapitres 16-18, Sénèque ajoute un chapitre pour expliquer ce qu'est l'idée selon Platon, *Epistula* 58, 19, éd. cit., p. 76: «Quid sit idea, id est, quid Platoni esse videatur, audi: *Idea est eorum quae natura fiunt, exemplar aeternum*. Adiciam definitioni interpretationem, quo tibi res apertior fiat: volo imaginem tuam facere. Exemplar picturae te habeo, ex quo capit aliquem habitum mens nostra, quem operi suo imponat: ita illa quae me docet et instruit facies, a qua petitur imitatio, idea est. Talia ergo exemplaria infinita habet rerum natura, hominum, piscium, arborum, ad quae quodcumque fieri ab illa debet, exprimitur».

33. *Epistula* 58, 20-21, éd. cit., pp. 76-77: «Quartum locum habebit idos. Quid sit hoc idos, adtendas oportet et Platoni inputes, non mihi, hanc rerum difficultatem: nulla est autem sine difficultate subtilitas. Paulo ante pictoris imagine utebar: ille cum reddere Vergilium coloribus vellet, ipsum intuebatur. Idea erat Vergilii facies, futuri operis exemplar: ex hac quod artifex trahit et operi suo imposuit, idos est. Quid intersit, quaeris? Alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita: Habet aliquam faciem statua: haec est idos. Habet aliquam faciem exemplar ipsum, quod intuens opifex statuam figuravit: haec idea est. Etiamnunc si aliam desideras distinctionem, idos in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus».

Il est inutile de préciser que Platon n'a parlé nulle part des six modes du *quod est* et qu'il s'agit là d'une interprétation propre à Sénèque qui puise dans plusieurs sources et plusieurs schémas que certains exégètes contemporains ont voulu tirer du côté du stoïcisme (P. Hadot, S. Gersh)³⁴, la tentative d'E. Bickel de retrouver tous les six modes dans le *Timée* n'ayant pas convaincu les spécialistes de la philosophie ancienne³⁵. Selon P. Hadot, le troisième, le quatrième et le cinquième modes ont, quant à eux, une matrice indéniablement platonicienne et correspondent à une division à trois termes de la réalité. L'*idos*, le quatrième mode du *quod est*, est la forme prise du modèle et imposée à l'œuvre dans la matière sensible, c'est-à-dire l'intermédiaire entre l'intelligible et le sensible ; cette notion de forme se retrouve chez un auteur postérieur, Albinus³⁶. Cependant, il faut noter que l'*idos* est mis sur le compte de Platon et qu'on pourrait admettre, avec E. Bickel, qu'il s'agit en effet d'une citation du *Timée* 50B-51A, où Platon affirme que les idées entrent dans le réceptacle. Or, dans l'*Epistula* 65, Sénèque utilise le terme *idos* pour parler de la forme aristotélicienne tout court, tandis que, dans l'*Epistula* 58, l'*idos* est employé pour expliquer un mode du *quod est* selon Platon, à savoir pour distinguer l'idée qui est dans l'œuvre par rapport à l'idée qui se trouve avant l'œuvre (cette distinction se lit dans le *Timée* 48E³⁷ et sera commentée par Calcidius). Que Platon lui-même ait utilisé tantôt *eidos* tantôt *idea* de manière indifférente, comme synonymes, dans ses dialogues est un fait bien connu des historiens de la philosophie ancienne. Chez Sénèque, l'*idos* a une acception aristotélicienne (*Epistula* 65) et une acception platonico-aristotélicienne (*Epistula* 58). L'idée platonicienne est conçue de manière dynamique : elle est la cause unique de la réalité sensible puisqu'elle est à la fois la cause «formelle» dans le sens où elle est dans la matière (*idos*) et à la fois la cause «exemplaire» de la réalité sensible. L'*exemplar* ou idée est la cinquième cause dans l'*Epistula* 65 et le troisième mode du *quod est* dans l'*Epistula* 58 : *ideas vocat, ex quibus omnia quaecumque videmus fiunt et ad quas cuncta formantur*. La façon dont Sénèque a lu le *Timée* de Platon, à savoir à travers un prisme aristotélicien ou à travers un prisme stoïcien ou encore avec la médiation de doxographies, est encore un chantier ouvert. Sans oublier que Sénèque affirme aussi que dieu (le dieu platonicien !) contient en lui-même ces *exemplaria* : ce qui ne se trouve évidemment nulle part chez Platon. Peut-être Augustin s'est-il inspiré de ces pages de Sénèque pour sa *Quaestio* 46, *De ideis* ; E. Gilson avait été tellement frappé en lisant ces pages de Sénèque sur les *exemplaria* en Dieu qu'il avait écrit : *on croirait lire du saint Augustin*³⁸. Ce

34. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, pp. 156-163 ; Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism*, I, pp. 180-195.

35. Hadot, *ibid.*, p. 158 ; Gersh, *ibid.*, pp. 184-185.

36. Hadot, *ibid.*, p. 162.

37. Scarpit, *La lettera* 65, pp. 112-115.

38. Gilson, «Notes», pp. 10-11.

qui doit être souligné ici est l'insuccès du néologisme sénèque *idos* – simple translittération du grec *eidos* – parmi les auteurs latins du I^{er} siècle avant J.-C. jusqu'au V^e siècle après J.-C., comme l'a indiqué P. Innocenti³⁹. Cela parce que le terme grec *idea*, rendu par les auteurs latins tantôt par *species* tantôt par *forma*, aurait recouvert les deux champs sémantiques, opposés, de l'*idea* et de l'*eidos*. Comme il sera explicité dans les pages suivantes, *idos* est attesté avant la «renaissance du XII^e siècle», mais c'est seulement en ce siècle que les auteurs commencent à intégrer ce mot dans leurs écrits en lui prêtant et la signification plus proprement aristotélicienne et celle platonico-aristotélicienne. En effet, le récit de la philosophie platonicienne que Sénèque avait livré était, d'une part, compatible et en accord avec ce qu'on pouvait lire dans la traduction latine du *Timée* accompagnée du commentaire de Calcidius et, d'autre part, certaines affirmations allaient dans la même direction de la *Quaestio* 46, *De ideis*, d'Augustin: ce cocktail explosif ne pouvait pas laisser indifférents les esprits les plus acuminés du XII^e siècle.

Comment les *Epistulae ad Lucilium* 58 et 65 ont-elles été transmises au Moyen Âge? La tradition manuscrite des *Epistulae ad Lucilium* de Sénèque a fait l'objet d'un livre de L. D. Reynolds devenu désormais un classique, le point de départ de toutes les études qui ont suivi sur les manuscrits sénéchiens⁴⁰. Sans rentrer dans des détails philologiques, il faut tout de même avoir en tête que le recueil des *Epistulae ad Lucilium* a été coupé à une époque ancienne en deux parties: la première comporte les *Epistulae* 1-88 et la seconde les *Epistulae* 89-124. Ces deux parties ont été réunies seulement au XII^e siècle, avec deux exceptions: un manuscrit de la fin du IX^e siècle (Bamberg, Staatsbibl., Class. 46) et un autre du X^e siècle (Brescia, Bibl. Civica Querin., B. II. 6). Avant leur réunion, les deux parties présentaient chacune une tradition manuscrite différente et séparée, la première partie étant de toute manière plus répandue et lue que la seconde. Pour la période comprise du IX^e au XI^e siècle, huit manuscrits sont conservés de la première partie, contre deux manuscrits, plus haut mentionnés, comportant la totalité des *Epistulae*, plus un fragment du X^e siècle de la seconde partie; pour le XII^e siècle, il faut noter presque soixante-dix manuscrits de la première partie et sept de la seconde, dont cinq manuscrits comportent aussi la première partie. En somme, c'est la première partie, celle qui comporte précisément les *Epistulae* 58 et 65 et qui nous intéresse ici, qui a circulé le plus, du moins jusqu'à la fin du XII^e siècle⁴¹. Aucun commentaire à lemmes sur les *Epistulae ad*

39. P. Innocenti, «ΕΙΔΟΣ – ΙΔΕΑ. Le premissa di un conflitto», *Atti e memorie dell'Accademia Toscana di scienze e lettere «La Colombaria»*, 37, n. s. 23, (1972), pp. 2-14.

40. L.D. Reynolds, *The Medieval Tradition of Seneca's «Letters»*, Oxford, 1965, et *idem*, «The younger Seneca, Letters» in *Idem* (éd.), *Texts and Transmission. A Survey of Latin Classics*, Oxford, 1983, pp. 369-375.

41. Je me permets de renvoyer le lecteur aux travaux de J. Fohlen publiés, pour la plupart, dans la *Revue d'Histoire des Textes* (Paris); cf. l'article de synthèse de J. Fohlen,

Lucilium datant des IX^e-XII^e siècles n'a été ni conservé ni, fort probablement, jamais écrit ; ce sont surtout des commentaires de l'époque humaniste qui survivent. En revanche, il y a toute une série d'aides à la lecture qui se rencontrent dans les manuscrits, qui ont été classées par J. Fohlen de la manière suivante⁴² : les *Indices capitulorum* qui permettent de repérer l'*Epistula* recherchée, grâce à un titre, ajouté à son tour, en marge de la lettre correspondante, les plus anciens index étant du XII^e siècle ; les *Indices notabilium* qui classent en ordre alphabétique les mots remarquables avec des explications plus ou moins longues, le plus ancien index conservé étant daté seulement du XIII^e siècle ; enfin les *Prologi* qui parlent de l'auteur ou de l'intérêt des *Epistulae*, le plus ancien prologue étant du XII^e siècle. Pour acquis de conscience, je mentionne juste la courte attaque en vers d'Honorius scholasticus contre les *Epistulae ad Lucilium*, qui figure dans cinq manuscrits datant des IX^e-XI^e siècles⁴³. Avant de conclure ce bref aperçu, je voudrais signaler que j'ai consulté trois manuscrits des *Epistulae* conservés à Paris, dans le fonds latin de la Bibliothèque nationale de France, et qu'aucun d'entre eux ne présentait de gloses marginales ou interlinéaires ou de marques intéressantes : BnF, lat. 8539 (XI^e siècle)⁴⁴, lat. 8540 (IX^e siècle) et lat. 15085 (XII^e siècle, provenant de Saint-Victor de Paris).

4. *Idos*, de Sénèque à la fin du XII^e siècle

Malgré l'insuccès relatif du néologisme sénéchien *idos*, on en trouve tout de même un petit nombre d'attestations, comme par exemple chez Fulgence le Mythographe, à la fin du V^e siècle, qui glose *idos* par *species*. Peu importe que l'étymologie du mot *idolum* proposée par Fulgence soit fausse :

*Denique idolum dictum est, id est idos dolu, quod nos latine species doloris dicimus. Namque universa familia in domini adolatione aut coronas plectere aut flores inferre aut odoramenta simulacro succendere consuevit*⁴⁵.

«La tradition manuscrite des *Epistulae ad Lucilium* (IX^e siècle-XVI^e siècle)», *Giornale italiano di Filologia*, 52 (2000), pp. 113-162. Cf. également l'excellente mise au point de B. Munk Olsen, «Les florilèges et les abrégés de Sénèque au Moyen Âge», *Giornale italiano di Filologia*, 52 (2000), pp. 163-183.

42. J. Fohlen, «Biographies de Sénèque et commentaires des *Epistulae ad Lucilium* (V^e-XV^e siècle)», *Italia medioevale e umanistica*, 43 (2002), pp. 1-90.

43. *Ibid.*, pp. 22-23, pp. 52-53 : «n° 32 = Honorius scholasticus, *Rescriptum ad Iordanem contra epistulas Senecae* (Anthol. Lat. 666)».

44. Ce manuscrit comporte juste le nom «Bernardus» dans les marges inférieures des f. 83v et 84r.

45. Fulgentius Mythographus, *Mythologiarum libri tres* I, 1, éd. R. Helm, Leipzig, 1970, p. 16.

Dans son *De universo*, composé au début du IX^e siècle, Raban Maur (780?-856) critique l'étymologie du mot *idolum* avancée par certains ignorants qui font dériver *idolum* du verbe *souffrir* (comme Fulgence l'avait fait!) et il traduit aussi le grec *idos* par *forma*:

*Idolum autem est simulacrum, quod humana effigie factum et consecratum est, iuxta vocabuli interpretationem. Idos enim Graece formam sonat, et ab eo per diminutionem idolum deductum, aequae apud nos formulam facit. Igitur omnis forma vel formula idolum se dici exposcit. Inde idololatria omnis circa omne idolum famulatus et servitus. Quidam vero Latini, ignorantes Graecam linguam, imperite idolum ex dolo dicunt sumpsisse nomen, quod diabolus creaturae cultum divini nominis invexit*⁴⁶.

Si l'on se tourne maintenant vers les dictionnaires médiévaux⁴⁷, on constate que dans son *Elementarium*, écrit à la fin du XI^e ou au début du XII^e siècle (la date de composition de 1041 étant contestée par quelques spécialistes de renom), Papias rédige une entrée très élaborée comportant plusieurs définitions du mot *idea* – entrée qui a déjà été commentée par J. Hamesse et G. Dahan⁴⁸ – et une entrée avec deux définitions du mot *idolum*. Dans la seconde entrée il explique, lui aussi, que le mot grec *idos* signifie forme:

*Idolum est simulacrum quod humana effigie factum et consecratum est iuxta vocabuli interpretationem, idos enim graece formam sonat; ab eo est per diminutionem idolum deductum quod apud nos formulam facit. Omnis igitur forma vel formula idolum se dici exposcit; alias dicunt qui ignorant graecum*⁴⁹.

Uguccione de Pise, qui rédige un dictionnaire à la fin du XII^e siècle (vers 1180), les *Derivationes*, distingue l'*idos* de l'*idea* et semble donc connaître la distinction opérée par Sénèque, mais, dans un retournement de situation pour le moins étonnant, fait dériver *idea* de... *ydos*:

YDOS grece, latine dicitur forma; et inde hec idea -e, idest forma vel exemplum, unde Plato voluit quod idee omnium rerum fuissent in divina mente antequam prodirent in corpora, quod ipse si intellexit per provisionem, verum dixit et catolice: ab eterno quidem providit Deus formam cuiuslibet rei, idest que res cuius forme

46. Raban Maur, *De universo*, PL 111, c. 426. A peu près les mêmes précisions chez Haimon d'Auxerre, *Expositio in D. Pauli epistolas*, PL 117, c. 549: «Idos Graece, Latine dicitur species vel forma, inde diminutive idolum, id est formula ex aliquo metallo aut ex lignis sive lapidibus. Ideo ergo idolum nihil est, quia videtur imaginem hominis habere, et non est homo, videtur imaginem alicuius bestiae habere, et non est bestia». Cf. également Atton de Vercelli, *Expositio epistolarum S. Pauli*, PL 134, c. 361.

47. Sur les lexicographes, voir l'article de J. Hamesse, «*Idea* chez les philosophes des 12^e et 13^e siècles», dans Fattori, Bianchi, «*Idea*». VI *Colloquio Internazionale*, pp. 99-135.

48. G. Dahan, «Éléments philosophiques dans l'*Elementarium* de Papias», dans H.J. Westra (éd.), *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, Leiden, 1992, pp. 225-245.

49. Papias Vocabulista, *Elementarium doctrinae rudimentum*, éd. Venise, 1496.

*deberet esse. Si vero intellexit essentialiter, scilicet quod forma asini ab eterno esset et per essentiam in mente divina, mentitus est et heresim sapuit*⁵⁰.

Uguccione distingue également l'*idos* de l'icône : si le premier est une forme, la seconde est une image :

*Hec YCON -nis et hec ycona -e et hec yconia -e, idest imago vel signum, et est ycon personarum inter se vel eorum que personis accidunt comparatio, scilicet cum figuram rei ex consimili genere conamur exprimere, ut (Verg. Aen. 4, 558), «omnia Mercurio similis, vocemque coloremque» et cetera*⁵¹.

Il est donc un peu surprenant de lire dans les *Distinctiones* d'Alain de Lille seulement une courte référence à l'*idos* dans l'entrée consacrée à l'*idolum* :

*Idolum, proprie, et dicitur ab idos, id est forma, idos est exemplar ad cuius similitudinem aliquid fit lignum calceri, idolum vero est illud formatum ut calcerus*⁵².

En revanche, dans le *Sermo de sphaera intelligibili*, Alain de Lille introduit l'*ydos* à côté de l'*ycos* dans la deuxième sphère de son palais imaginaire des formes, celle où exultent les *yconie* : *Ibi idem diversum, individuum dividuum,*

50. Uguccione de Pise, *Derivationes*, éd. E. Cecchini, G. Arbizzoni, S. Lanciotti, G. Nonni, M.G. Sassi, A. Tontini, Firenze, 2004, p. 599. Cf. *ibid.* : «Item ab ydos hoc idolum -i, idest simulacrum quod humana effigie factum et consecratum est ; ...». Cf. *ibid.* : «Item ab ydos idoneus -a -um, idest irreprehensibilis, aptus, utilis, conveniens, quasi conformis cuilibet ; ...».

51. *Ibid.*, p. 598.

52. Alain de Lille, *Distinctiones*, PL 210, c. 815. Malgré le fait d'avoir affirmé de ne traiter que de l'*idea/idos*, je ne peux pas ne pas citer l'entrée *forma*, *ibid.*, c. 796 : «Forma proprie idem est quod figura, scilicet illa proprietas quae consideratur secundum dispositionem lineamentorum. Dicitur humana natura, unde dictum est de Christo quod formam servi assumpsit, id est humanam naturam. Dicitur divina natura omnia formans et a nullo informata, unde Apostolus : *Qui cum in forma Dei esset*. Dicitur etiam plenitudo gratiarum, unde de Christo in Psalmo dicitur speciosus forma. Dicitur sapientia divina, illa scilicet praeordinatio sive praeconceptio quae fuit in mente divina ab aeterno de rebus creandis, unde Boetius : *Non oportet nos deduci ad imaginarias formas, sed ad formas aeternas ex quibus aliae sunt*. Dicitur similitudo, unde Dionysius in Hierarch. : *Oportet sursum erigi ad anagogicas et symbolicas formas, id est figurativas, quae sine materia esse non possunt*. Dicitur proprietas rei, unde Boetius : *Considerat enim corporum formas, id est proprietates*. Dicitur informatio, unde : *Praelatus est forma gregis, id est subditos informare debet bono exemplo*. Cf. également l'entrée *imago*, *ibid.*, c. 815-816 : «Imago, proprie, natura divina ; unde in Gen. : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, id est juxta naturam nostram divinam. Dicitur homo ibi secundum aliam expositionem : *Faciamus hominem*, etc., id est ut sit imago nostra. Dicitur Filius Dei, unde Apostolus : *Qui est imago Dei*. Dicitur similitudo sive umbra, unde in Psalmo : *Verumtamen in imagine pertransit homo*, in similitudine imaginis speculi vel umbrae, quae cito evanescit. Dicuntur naturalia, ut ibi secundum aliam expositionem ; quia, quamvis admittat similitudinem, id est gratuita, tamen in imagine, id est in naturalibus pertransit. Dicitur ratio, unde : *Reformatur imago Dei in nobis*».

*celeste caducum, ycos ydos, immortale fit caduce proprietatis mortalitas*⁵³. Et Raoul de Longchamp, dans son commentaire sur l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, rédigé dans la deuxième décennie du XIII^e siècle, écrit : *Ideas id est praeconceptiones; idos formas dicitur, icos ipsum formatum*⁵⁴.

L'héritage stoïcien au Moyen Âge, et au XII^e siècle en particulier, a fait l'objet d'une belle contribution de M. Lapidge⁵⁵ qui cependant n'avait pas étudié de près les *Epistulae* 58 et 65. Les travaux concernant l'influence de Sénèque sur les auteurs médiévaux, tout particulièrement sur les auteurs du XII^e siècle, mettent en avant surtout son apport dans le domaine de l'éthique, et accessoirement, de la philosophie naturelle grâce à la 'redécouverte' des *Quaestiones naturales* qui s'est opérée précisément au XII^e siècle⁵⁶. La fortune des *Epistulae* 58 et 65 est en revanche esquissée par K.-D. Nothdurft⁵⁷ dans un bel essai qui porte sur l'influence de Sénèque sur la philosophie et la théologie du XII^e siècle : Thierry de Chartres, Jean de Salisbury, Achard de Saint-Victor (que K.-D. Nothdurft nomme et cite d'après A. Combes

53. Alain de Lille, *Sermo de sphaera intelligibili*, éd. M.-T. d'Alverny, *Textes inédits*, Paris, 1965, p. 303. Pour une analyse doctrinale du *Sermo*, cf. A. Vasiliu, «L'économie de l'image dans la sphère intelligible (sur un sermon d'Alain de Lille)», *Cahiers de civilisation médiévale*, 41 (1998), pp. 257-279.

54. Raoul de Longchamp, *In Anticlaudianum Alani commentum*, éd. J. Sulowski, Wrocław-Varsavie-Cracovie-Gdansk, 1972, p. 69.

55. M. Lapidge, «The Stoic Inheritance», dans P. Dronke (éd.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, 1988, pp. 81-112 ; I. Dionigi (éd.), *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano, 1999 : à l'exception de Martin de Braga et de Dante, ce volume ne contient pas d'essais sur le Moyen Âge. Un peu trop rapide et superficielle la section sur le Moyen Âge dans l'ouvrage de V. Trovato, *L'œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, Paris, 2005. Cf. également A. Setaioli (éd.), *Seneca e la cultura*, Perugia, 1991 ; I. Gualandri, G. Mazzoli (éds.), *Gli Annei, una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale. Atti del Convegno internazionale di Milano - Pavia, 2-6 maggio 2000*, Como, 2003 ; P. Fedeli (éd.), *Scienza, cultura, morale in Seneca. Atti del Convegno di Monte Sant'Angelo (27-30 settembre 1999)*, Bari, 2001. Enfin, cf. A.P. Martina (éd.), *Atti del Convegno Internazionale «Seneca e i cristiani», Università Cattolica del S. Cuore - Biblioteca Ambrosiana (Milano, 12-14 ottobre 1999)*, Milano, 2001, qui contient l'article de P. Smiraglia, «Presenza di Seneca nella cultura del XII secolo», pp. 265-281 (surtout Sénèque, le moraliste). Pour un aperçu rapide de la présence des œuvres de Sénèque, voir G. Brugnoli, «La *Lectura Senecae* dal tardo-antico al XIII secolo», *Giornale italiano di Filologia*, 52 (2000), pp. 225-247.

56. G.M. Ross, «Seneca's Philosophical Influence», dans C.D.N. Costa (éd.), *Seneca*, Boston, 1974, pp. 116-165 ; K.A. Blüher, *Seneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII, versión española de Juan Conde, edición corregida y aumentada*, Madrid, 1983.

57. K.-D. Nothdurft, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, Leiden-Köln, 1963 ; en particulier, voir *Der Metaphysiker Seneca*, pp. 182-201.

pseudo-Anselme) et Guillaume de Saint-Thierry y trouvent leur place. Il a déjà été remarqué par d'autres avant moi que Thierry de Chartres a sans aucun doute utilisé l'*Epistula* 65 pour élaborer sa théorie des quatre causes de la *mundana subsistentia*: 1) *causa efficiens*: *Deus*, 2) *causa formalis*: *sapientia*, 3) *causa finalis*: *benignitas*, 4) *causa materialis*: *quattuor elementa*. Bien d'autres traces d'une lecture sénéchienne pourraient être indiquées, mais contentons-nous de l'*idos* pour l'instant.

Guillaume de Conches n'accueille pas la doctrine des formes natives dans ses écrits, bien qu'il ait été l'élève de Bernard de Chartres – selon le témoignage de Jean de Salisbury; dans ses *Glosae super Platonem* il réfère l'adjectif *nativum* du *Timée* 52A au monde né, sensible et engendré⁵⁸. Cependant, il y a une exception, puisque dans la *versio longior* de ses *Glosae sur Macrobie*, toujours inédites, on décèle la fameuse distinction *idea/idos*: la figure de la chose est présente dans la chose sensible (*idos*) et dans la *scientia* (faut-il lire *sapientia*?) de l'artisan (*idea*)⁵⁹. Le passage en question est trop court, et à vrai dire il n'est pas clair si l'artisan est dieu lui-même ou si Guillaume de Conches fait référence à la métaphore de la production artistique employée par Sénèque dans les *Epistulae* 58 et 65, métaphore très répandue parmi les auteurs du XII^e siècle.

Thierry de Chartres, tantôt dans son *Commentum* tantôt dans ses *Lectiones* – je laisse de côté les problèmes d'attribution que ces textes posent – sur le *De Trinitate* de Boèce, explique que seules les *imagines formarum* se trouvent dans la matière, lesquelles proviennent des vraies formes qui sont dans la *mens divina*. Et c'est uniquement d'une manière abusive – ajoute-il – que parfois l'on appelle «formes» celles qui sont en réalité les «images des

58. Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem* 78, éd. E. Jeuneau, Paris, 1965, p. 284: «PORRO id est sed QUOD EST SECUNDUM AB HOC, scilicet sensilis mundus, est NATIVUM quia habet principium, SENSIBILE quia potest sentiri, SUSTENTABILE quia aliquo sustinetur scilicet a Deo, per se enim existere non potest»; cf. Gregory, *Platonismo medievale*, pp. 115-116.

59. Guillaume de Conches, *Glosae super Macrobius* I, 2, 14 (*versio longior*), Munich, Bayerische Staatsbibl., Lat. 14557, f. 108r-v: «AD SUMMUM PRINCIPIUM: ad ipsum creatorem scilicet qui summus est quia omnia vides ab ipso habent esse, ipse vero a nullo. Princeps etiam quia omnia regit et disponit et hoc idem ostendit postea grecis nominibus: TOGATON id est summus, PROTOPATON id est primus sive princeps omnium, quia proton primus vel princeps, pan totum sive omne interpretatur, ton [iton *ms.*] est articulus. AUDET: magna enim est audacia de summo creatore tractare. AD MENTEM divinam scilicet, QUAM GRECI APPELLANT SIC NOYN, scilicet postea proprietatem ipsius subiungit. CONTINENTEM scilicet SPECIES, id est figuras RERUM QUE DICTE SUNT IDEE. Figura enim ipsius rei est et in scientia artificis [est] et in materia. In scientia autem artificis dicitur idea, ipsa autem <in> materia dicitur idos [idai? *ms.*]. Scientia autem hominis paucas in se continet ideas. Scientia autem creatoris ideas omnium rerum ab eterno simul in se comprehendit. ORIGINALIS, quia ex eis scilicet figure que sunt in materia contrahunt esse. NATAM A SUMMO DEO. Hoc non est facultatis in hac vita exponere. Hoc autem solummodo nostrum est credere».

formes» dans la matière⁶⁰. Mais c'est dans sa *Glosa* sur le *De Trinitate* que Thierry, en évoquant la fameuse distinction, avec une terminologie empruntée à Sénèque écrit que la forme qui se trouve dans la matière est une image de la forme, que les philosophes nomment *ydos* et non pas *ydea* :

*Diximus igitur superius quod forma inmateriata non est forma sed imago. Non enim in se veritatem habet sed ex fluxu materie variatur. Ideoque a philosophis ydos non ydea nominatur*⁶¹.

4.1. L'*Apparatus super Thimeum Platonis*

G. Beaujouan avait été le premier à signaler l'*Apparatus super Thimeum Platonis* dans le manuscrit de Salamanque, Bibliothèque universitaire, 2322, f. 158r-191r⁶², qu'il avait identifié comme étant le commentaire de Guillaume de Conches sur le *Timée* de Platon, mutilé de la fin, le titre *Apparatus super Thimeum Platonis* ayant été ajouté au XIV^e siècle. En 1985, P. Dutton et J. Hankins ont montré, dans un brillant article⁶³, que le manuscrit en question est un recueil factice qui comprend trois parties hétérogènes d'un point de vue codicologique : la première du XIV^e siècle, la deuxième du XIII^e siècle et la troisième, contenant l'*Apparatus*, du XII^e siècle. De plus, cette

60. Thierry de Chartres, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II, 64-65, dans *Commentaries on Boethius by Thierry de Chartres and his School*, éd. N.M. Häring, Toronto, 1971, p. 88 : «EX HIS ENIM FORMIS et cetera. Ac si diceret : EX FORMIS QUE PRETER MATERIA SUNT i.e. que in mente divina sunt defluunt iste que materiam informant et corpora efficiunt. Et hoc est : QUE SUNT IN MATERIA i.e. que illam informant et cetera. NAM CETERIS QUE IN CORPORIBUS SUNT et cetera. Sole inquit forme que in mente divina sunt merito forme dicuntur. Abusio namque loquendi est cum illas que corpora informant formas vocamus. Neque enim forme dici veraciter possunt sed, ut dictum est, IMAGINES quedam et representationes formarum sunt... Vere, he que forme putantur non forme sed formarum imagines sunt. Quodam modo enim illis formis sunt similes et eas representant que extra materiam posite in mente divina sunt» ; *Idem, Lectiones in Boethii librum De Trinitate* II, 65, éd. cit., p. 176 : «HIS ENIM et cetera. Vere, imago esset si esset in materia. Nam he forme que sunt in materia non sunt vere forme sed veniunt in materiam ex veris formis que sunt in mente divina et vocantur ydee ex quarum scilicet coniunctione cum materia fiunt ista actualia. Et hoc est quod habetur in littera».

61. *Glosa super Boethii librum De Trinitate* II, 30, éd. cit., p. 275 ; Cf. également *Glosa* II, 49, éd. cit., p. 279 : «Inde est quod nec vere forma est quia inmateriata est. Sed ea et consimilibus ABUTIMUR vocando eas FORMAS cum potius SINT IMAGINES formarum. Non enim sunt ydee sed ydos. His itaque de causis NULLA est in deo DIVERSITAS nullus NUMERUS quia nec substantiali nec accidentali aliquo DEUS DIFFERT A DEO cum non nisi unus deus sit nec sit subiectum nec in subiecto». Cf. G. Spinoza, «Idea e idos nella tradizione latina medievale», pp. 54-55.

62. G. Beaujouan, *Manuscripts scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque et de ses «Colegios Mayores»*, Bordeaux, 1962, pp. 142-143.

63. P.E. Dutton, J. Hankins, «An Early Manuscript of William of Conches' *Glosae super Platonem*», *Mediaeval Studies*, 47 (1985), pp. 487-494.

troisième partie comporte deux commentaires distincts sur le *Timée* : un commentaire anonyme, l'*Apparatus*, et une partie du commentaire de Guillaume de Conches. Dans ce même article, J. Hankins annonçait une édition de l'*Apparatus*, commentaire rédigé, selon lui, dans une école de la France du Nord dans la seconde moitié du XII^e siècle ; cette édition n'a jamais vu le jour. Quelques années plus tard, dans un autre article, P. Dutton a fourni quelques précisions codicologiques supplémentaires sur la partie du manuscrit de Salamanque contenant l'*Apparatus*⁶⁴. L'*Apparatus*, commentaire anonyme sur le *Timée* 17A-46D, recopié dans une écriture que P. Dutton date de la seconde moitié du XII^e siècle, occupe les f. 158r-183v et s'arrête brusquement au milieu d'une phrase, pendant l'analyse d'un lemme du *Timée* 46D : *Quippe corpora*. Aux f. 184r-191r (un *quaternion*), se trouve le commentaire de Guillaume de Conches, recopié par une main de la fin du XII^e siècle, qui débute précisément avec l'analyse du même lemme du *Timée* 46D : *Quippe corpora*. Sans aucun doute il s'est produit un accident matériel, puisqu'il est clair que l'auteur de l'*Apparatus* ne peut pas avoir arrêté son travail au milieu d'une phrase, sans aucune explication. Le commentaire de Guillaume de Conches est, à son tour, incomplet : il comporte les chapitres 146-176, suivis des chapitres 2 et 3 de l'*accessus* et du début du chapitre 7 (selon la subdivision de l'édition Jeuneau). Le commentaire de Guillaume de Conches a été ajouté exprès dans la but de compléter l'*Apparatus* par la personne qui a confectionné la troisième partie du manuscrit de Salamanque. Plusieurs questions surgissent : qui est l'auteur de l'*Apparatus* ? Est-il quelqu'un d'important ? L'*Apparatus super Thimeum Platonis* doit être édité et étudié avec soin avant de conclure par des réponses hypothétiques. Contentons-nous, pour l'instant, de mettre en avant le rôle que les *Epistulae* 58 et 65 ont joué dans ce commentaire. Dans l'*accessus*, l'auteur de l'*Apparatus* explique que le *Timée* relève de la philosophie naturelle, puisqu'il traite de la création du monde, selon le schéma des cinq causes illustré par Sénèque :

*Docet naturalem philosophiam tractando de mundo. Hoc autem tractat ostendendo a quo et ex quo et propter quod [quid MS] et cuiusmodi et secundum quod [quid MS] mundus creatus sit. Hoc autem modo tractat iuxta quinque causas quas distinguit Seneca in quadam epistula sua ad Lucilium quarum primam appellat efficientem, secundam materialem, terciam finalem, quartam formalem, quintam exemplarem*⁶⁵.

Avant d'illustrer la lettre du *Timée* 27D-28A, c'est-à-dire avant le début du récit sur la formation du monde sensible, l'auteur de l'*Apparatus* explique que *Timée* a parlé de l'ouvrier, de la matière, de l'exemplaire, du but et de la forme du monde sensible, et il évoque à nouveau la théorie des cinq causes tirée de

64. P.E. Dutton, «Material Remains of the Study of the *Timaecus* in the Later Middle Ages», dans C. Lafleur, J. Carrier (éds.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, Turnhout, 1997, pp. 203-230.

65. *Apparatus super Thimeum*, f. 158rb (*Accessus*).

l'*Epistula* 65, qu'il tient à accorder avec la théorie des quatre causes que Boèce a exposée dans ses *Topiques* et Calcidius dans son commentaire sur le *Timée*. L'auteur de l'*Apparatus* explique donc que Sénèque a parlé de cinq causes, parce qu'il a divisé en deux la cause formelle : la cause exemplaire, c'est-à-dire l'*idea*, et la cause formelle à proprement parler, c'est-à-dire l'*idos*. Cette même scission avait été proposée par l'auteur de la glose marginale à la *Consolatio* découverte par E. Garin, que nous avons mentionnée et discutée plus haut :

SIT Igitur. Ex predictis facile patere potest de quo incipiat Timeus hic tractare, de constitutione <scilicet> sensibilis mundi quem appellat tum celum tum omne tum universum tum universitatem. De hac autem universitate tractat hoc modo ostendendo scilicet ex quo, a quo, secundum quod [quid MS] et propter quod [quid MS] et cuiusmodi sit illa universitas, et eius ostendit opificem, materiam, exemplar, finem et formam. Tractat autem sic quinque causas Seneca in epistula quadam ad Lucilium, ut sepe dictum est, distinctas scilicet iuxta efficientem, materialem, exemplarem, finalem et formalem causam. Sufficientius enim et patentius genera causarum in quinque distinguit Seneca quas [quam MS] vel Boetius vel Calcidius quorum alter in Topicis alter in Commentariis super librum hunc IIIor tantum demonstrat; quintam reiciunt [reicias MS] causam scilicet quam appellat Seneca exemplarem. Dividit enim Seneca formalem in ydon, ydeam; appellat scilicet ydon formalem, ydeam vero exemplarem causam. Et est exemplaris causa ea forma secundum quam fit aliquid: forma vero hec tum est in re subiecta ad cuius formam fit aliquid, tum vero est tantum mente artificis; ydos vero est forma illa quam suscipit res illa que ad alterius fit exemplar. Has autem duas causas dicit idem Seneca Platonem preter tres quas diximus distinxisse. Rectissime ergo introducit hic, Timeus tractans de mundo, iuxta has quinque causas que nunc dicte sunt. Ideo hic in primo loco duo <genera> rerum distinguit, ut sic melius demonstrare possit sub quo genere rerum contineatur id de quo tractabat hic, et sic melius demonstrare possit quid sit mundus⁶⁶.

L'auteur de l'*Apparatus* fait preuve d'une grande originalité : les auteurs du XII^e siècle essaient en effet de concilier entre elles les autorités qu'ils citent, cependant harmoniser Boèce, Calcidius et Sénèque n'est pas une pratique courante. Dans un autre endroit, il répète que la cinquième cause, la cause exemplaire, est appelée *idea* par Sénèque : *quintam causam scilicet exemplarem prelibare, de qua facit mentionem Seneca, ut dictum est, eam appellat ydeam*⁶⁷. L'*Apparatus super Thimeum Platonis* conservé à Salamanque est un commentaire très élaboré et original : une pièce maîtresse dans l'histoire de l'exégèse médiévale du *Timée* platonicien.

66. *Apparatus super Thimeum*, f. 165vb (*Timée* 27D). Voir p. 93.

67. *Apparatus super Thimeum*, f. 166rb-va (*Timée* 28A-B) : « Operi porro fortunam dat opifex suus; quippe ad immortalem quidem et in statu genuino persistentis exempli similitudinem atque aemulationem formans operis effigiem honestum efficiat simulacrum necesse est, at vero ad nativum respiciens generatumque contemplans minime decorum ».

4.2. *Achard de Saint-Victor*

L'ouvrage d'Achard de Saint-Victor intitulé *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* mérite aussi une attention toute particulière⁶⁸. Même s'il n'est pas possible de rentrer dans le détail de l'analyse de cet ouvrage très complexe qui, malgré quelques contributions remarquables, n'a pas été suffisamment exploité par les médiévistes, il faut citer les passages où la distinction *ideal/idos* y est exposée, puisqu'elle semble constituer le pivot de toute la spéculation métaphysique d'Achard de Saint-Victor⁶⁹. Tout d'abord, un mot sur la découverte rocambolesque de cet ouvrage et de son auteur. A. Combes avait remarqué qu'au XIV^e siècle le théologien parisien Jean de Ripa citait abondamment dans son *Commentaire sur les Sentences*, inédit, un ouvrage intitulé *De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum*, qu'il mettait sous l'autorité de saint Anselme. Intrigué par cet inédit anselmien inconnu, A. Combes décida de publier les fragments de ce texte perdu d'après Jean de Ripa et de les analyser ; il conclut son essai doctrinal en affirmant que le texte en question ne pouvait pas être l'œuvre de saint Anselme⁷⁰. Par la suite, M.-T. d'Alverny retrouva ce même ouvrage dans un manuscrit de la bibliothèque du couvent de saint Antoine à Padoue, avec pour titre *De unitate et pluralitate creaturarum* ; elle comprit qu'il s'agissait du même ouvrage que Jean de Cornouailles citait comme étant le *De Trinitate* d'Achard de Saint-Victor⁷¹. Depuis, diverses études ont été consacrées à cet ouvrage dont l'attribution à Achard, abbé de Saint-Victor de 1155 à 1161 et ensuite évêque d'Avranches jusqu'à sa mort (1170 ou 1171), n'a jamais été remise en doute⁷².

Dans son *De unitate*, Achard veut montrer que la pluralité des créatures dérive de la pluralité divine, en particulier de la pluralité des raisons éternelles ;

68. J'utilise le titre employé par l'éditeur : Achard de Saint-Victor, *L'unité de Dieu et la pluralité des créatures* («*De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum*»), texte latin inédit du manuscrit de Padoue (Antoniana, Scaff. V, 89) établi, traduit et présenté par Emmanuel Martineau, chargé de recherches au CNRS, suivi de la traduction française du traité achardien «*Du discernement entre âme, spiritus et mens*», Authentica, 1987. Cette édition est très rare et hors commerce ; il serait souhaitable de republier cet ouvrage.

69. E. Martineau, «L'ontologie de la spécificité», *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 119/3 (1994), pp. 337-349 ; M. Ilkhani, *La philosophie de la création chez Achard de Saint-Victor*, Bruxelles, 1999.

70. A. Combes, *Un inédit de saint Anselme ? Le traité «De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum» d'après Jean de Ripa*, Paris, 1944.

71. M.-T. d'Alverny, «Achard de Saint-Victor, *De Trinitate-De unitate et pluralitate creaturarum*», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21 (1954), pp. 299-306.

72. Pour un récit complet des vicissitudes historiographiques de l'ouvrage d'Achard de Saint-Victor, cf. Ilkhani, *La doctrine de la création*, «Introduction. Pour la vie et les œuvres d'Achard», cf. Achard de Saint-Victor, *Sermons inédits*, éd. J. Chârrillon, Paris, 1969, «Introduction».

seul audacieux parmi ses contemporains, il a introduit la pluralité en Dieu. Le *De unitate* comporte le nombre d'occurrences le plus élevé de la distinction *idealidos* parmi les traités du XII^e siècle. Etant donné que ce traité est peu diffusé, j'ai décidé de livrer sinon tous, du moins un bon nombre de passages où la distinction *idealidos* apparaît. La première occurrence se rencontre dans un chapitre fondamental du *De unitate*, où Achard explique que Sénèque distingue les formes principales des choses, c'est-à-dire les idées, des *idoi*, ces derniers étant dans l'acte et dans la matière de l'œuvre, les premières étant dans l'esprit et dans l'intellect de l'artisan. Mais aussitôt posée cette distinction, d'après l'*Epistula* 58, Achard établit un pont entre les deux formes, radicalement séparées : les *idoi* se trouvent aussi, d'une certaine manière, dans l'acte essentiellement, parce qu'ils ont l'*esse* par les formes principales et, dans ces mêmes formes principales, qui sont naturellement dans l'intellect, les *idoi* sont intelligés. Tout en revendiquant son adhésion à la tradition platonicienne et sa fidélité à Platon, Augustin et Sénèque, Achard ne sépare pas d'un coup net le modèle de la copie, comme tout bon platonicien orthodoxe aurait dû faire, mais il affirme que les *idoi* sont aussi, d'une certaine façon, dans l'intellect de l'artisan :

*Has principales rerum formas, id est ideas, Seneca distinguit ab hiis quae idos nominat, illas constituens in actu et materia illius operis, has in mente et intellectu artificis, ubi etiam et illae quae in actu essentialiter sunt dici possunt quoquo modo esse propter has et in hiis quae naturaliter ibi sunt et in quibus illae intelliguntur*⁷³.

Ensuite, Achard enchaîne sans solution de continuité avec l'exégèse de Genèse 1, 3, *Deus dixit : Fiat lux, et facta est lux*, où on parle, d'après lui, de trois sortes de formes : 1) la première forme est immuable, éternelle et non formée ; or, dans cette première forme – qui est le Verbe même de Dieu (et non pas dans le Verbe de Dieu) – la chose, sensible, peut être dite formée intellectuellement depuis toujours mais non en acte ; 2) quant à la seconde forme, elle est formée mais pas en acte ; elle peut être qualifiée d'éternelle et immuable seulement à cause de son mode d'exister dans la première forme, c'est-à-dire à cause de sa manière d'être intelligée, et non pas à cause de sa substance qui est créée : la seconde forme n'est pas le Verbe ou dans le Verbe mais *ex Verbo* et elle n'est pas encore réalisée en acte ; 3) la troisième forme est temporelle, variable et, surtout, elle est en acte, tant dans sa substance que dans son mode d'exister⁷⁴. Dans le chapitre qui suit, Achard s'empresse d'expliquer que la distinction *idealidos* qu'il avait jadis adoptée n'est pas incompatible avec la tripartition des formes qu'il vient d'exposer, puisque les formes dans les choses et les formes qui sont intelligées, c'est-à-dire les

73. *De unitate*, II, 13, éd. Martineau, p. 172.

74. Sur la triple forme, cf. Combes, *op. cit.*, pp. 130-132, et Ilkhani, *op. cit.*, pp. 349-351. La vraie signification de ce chapitre et de la triple forme devient manifeste, à mon avis, au début du chapitre 14 que je cite après.

mêmes raisons éternelles des choses, doivent se comprendre comme ayant des modes différents d'existence et d'intelligibilité et non pas comme s'il s'agissait de trois formes séparées selon la multiplicité numérique :

Considerandum est an forte bipertita illa quae praemissa est formarum divisio, in ideas videlicet et idos, vel illa etiam tripertita, in formas prout sunt in rebus subiectis et formas prout intelliguntur, quae sunt ipsae rerum rationes aeternae secundum varios earum status existendi et intelligendi modos magis quam secundum ipsarum numerositatem formarum, intelligendo sic ut omnino sit verum si et expresse et proprie dictum quia quod factum est, in Verbo erat vita⁷⁵.

Achard pousse encore un peu plus loin son raisonnement, puisqu'il explique que la forme telle qu'elle est intelligée est en effet la forme exemplaire éternelle, et que cette même forme est ici-bas, dans la matière, temporelle, créée et muable. Il ajoute des explications pour qu'on comprenne dans quel sens on peut dire que la même forme est créée ou incréée, temporelle ou éternelle. Il prend l'exemple d'un vers qui est *exemplar* dans l'esprit d'un écrivain avant que le livre soit écrit, encore une métaphore de la production artistique si chère à Sénèque :

Quamvis autem eadem forma sit hic facta, ibi infecta, hic temporalis, ibi aeterna, non tamen simpliciter verum est quod sit facta et infecta, temporalis vel aeterna, vel quod forma facta et temporalis forma sit infecta et aeterna... Quamvis etiam versus in mente sit exemplar secundum quod ipse idem versus scriptus est in libro ante exemplum quod scriptum est secundum eundem ipsum, prout est in mente, ut dici posset quod hoc est exemplum ibi hic exemplar, vel e contrario, non tamen quare, ut supra determinavimus, sine adiuncto dici poterit: exemplum est exemplar, vel exemplum hoc; nec etiam convenienter satis dicitur exemplar versus in libro est exemplum ipsum, vel exemplum in mente est exemplar, sed sic magis dicendum videtur quod exemplum hic est exemplar ibi, vel e contrario, id est quia exemplar ibi est exemplum hic; nec idcirco, quamvis vere dici possit et intelligi, tam proprie et distincte dicitur, quemadmodum si sic dicatur: versus qui ibi est exemplar est hic exemplum, vel quod hic est exemplum, ibi est exemplar, et e contrario⁷⁶.

Pour que ce raisonnement soit clair – continue Achard de Saint-Victor – il suffira d'appeler la chose qui est dans l'esprit *idea* et la chose qui est dans l'œuvre *idos* :

Quod manifestius erit, si sub nominibus ideae et idos idem proponatur. Non enim dici potest idos est idea, vel idea idos, nec adeo apte dicitur idos in opere est idea in mente, vel idea in mente est idos in opere, vel si ita pronuntietur: forma quae in opere est idos ipsa in mente est idea, vel quae in mente est idea ipsa in opere est idos. Apertius etiam idipsum significare videtur si absque vocabulo formae simpliciter quis huiusmodi protulerit quia quod hic est idos ibi est idea, vel quod ibi idea hic idos...⁷⁷

75. II, 14, éd. cit., p. 174.

76. II, 15, éd. cit., pp. 176-178.

77. II, 15, éd. cit., p. 178.

Conclusions

Alors que les citations des *Epistulae* dans le *Metalogicon* pouvaient sembler, à première vue, de la pure érudition de la part de Jean de Salisbury, lui, amant des belles-lettres dont l'«humanisme» a souvent été mis en avant par les historiens, nous savons maintenant que Sénèque a été lu, compris et utilisé par plusieurs auteurs, au XII^e siècle : entre autres, par Achard de Saint-Victor, pour qui la distinction *idealidos*, lue dans l'*Epistula* 58, constitue le pivot de sa conception, très originale, des idées platoniciennes, et par l'auteur de l'*Apparatus super Thimeum Platonis* qui utilise la théorie des cinq causes et la distinction *idealidos* illustrées dans l'*Epistula* 65. Il est intéressant aussi de souligner le fait que, du moins pour l'instant, il n'y a pas de textes connus qui comportent côte à côte l'*idos* et la *forma* (ou la *species*) *nativa* entendue comme «forme» qui se trouve dans la matière. Jean de Salisbury semble avoir été le seul à les rapprocher et à concevoir l'*idos* sénèqueien et la *forma nativa*, issue d'une lecture du *Timée* orientée par le *Commentarius* de Calcidius, comme des synonymes : Jean nous livre, dans son *Metalogicon*, une belle page d'histoire philosophique de la philosophie du XII^e siècle.