

Korolec, Jerzy B.

La morale pratique au XVe siècle à Cracovie

Organon 15, 49-70

1979

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Jerzy B. Korolec (Pologne)

LA MORALE PRATIQUE AU XV^e SIÈCLE À CRACOVIE

1. On a l'habitude de dire — citons en exemple W. Seńko ou J. Domański — que les philosophes cracoviens du XV^e siècle étaient des « praticistes » et que les problèmes de l'être les préoccupaient beaucoup moins que ceux de la vie humaine. Et quoiqu'ils aient aussi pratiqué intensément les sciences de la nature, l'homme et son activité les intéressaient autant, sinon plus.

Pour expliquer en quoi consistait cette orientation vers la pratique dans la pensée cracovienne de l'époque en question, il faut avoir recours aux textes, où l'on retrouve les contenus des cours et des exercices portant sur l'*Ethique à Nicomaque*. Certains parmi ces textes furent écrits à Cracovie, d'autres proviennent de divers centres universitaires, mais ils ont tous été à la base de l'enseignement dispensé à l'université cracovienne. C'est en effet dans l'*Ethique* et dans les commentaires qui lui ont été consacrés qu'est contenu l'enseignement sur l'activité humaine, celle qu'Aristote appelle *πρᾶξις*, pour désigner une activité dont les conséquences portent uniquement sur l'agent lui-même, activité essentiellement différente de celle qui a pour fin le produit matériel et qui appartient au domaine des sciences poïétiques (sciences de la production) — *ἐπιστήμη ποιητική*. La connaissance pratique suppose une activité antérieure qu'exprime le terme *προαιρεσις*, à savoir le choix rationnel étant non seulement un désir de la volonté mais aussi une action fondée en raison. Cette activité est la seule à posséder une qualité morale, la seule grâce à laquelle l'homme, selon Aristote, réalise ses possibilités latentes; en accomplissant délibérément et sans contrainte ce genre d'actions il s'actualise et acquiert l'excellence qui lui est propre¹.

¹ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Introduction, notes et index par J. Tricot, Paris 1967, pp. 31-32.

L'influence conjointe de divers facteurs a fait que la morale pratique vers la fin du Moyen Age était plus empreinte de volontarisme — c'est-à-dire que l'on attribuait une importance plus grande à la volonté qu'à la raison dans l'acte du choix — que ne le justifiait le principe aristotélicien exprimé par la notion *προαιρεσις*. Ainsi le second trait particulier à la pensée polonaise du XV^e siècle c'est son caractère volontariste, en ce sens qu'on y attribue une importance capitale à la volonté dans l'activité morale de l'homme, en la considérant comme un facteur grâce auquel non seulement celui-ci opte pour le bien ou le mal, mais encore choisit l'orientation de cette activité, étant en quelque sorte mû par la volonté vers le bien. L'importance des facultés cognitives cède ainsi le pas à celle de la volonté — ce qui implique l'amointrissement du rôle de la contemplation².

Lorsque l'on considère dans la première moitié du XV^e siècle à Cracovie, jusqu'aux années soixante, l'ensemble des préoccupations scientifiques relatives à la métaphysique, à la logique, aux sciences de la nature ou encore à l'éthique, c'est le buridanisme au sens large qui apparaît comme orientation prédominante. Pour les cours universitaires de la morale on utilisait non seulement les *Quaestiones longae Ethicorum* de Buridan mais aussi leurs abrégés et par la suite également des commentaires qui n'étaient autre que des paraphrases de cet ouvrage, donnant une idée générale des opinions du maître. Bien qu'en étroite dépendance des « questions » de Buridan, c'étaient pourtant des œuvres personnelles autant par la façon de résoudre les problèmes particuliers qu'en ce qui concerne les procédés littéraires. Pour ce qui est de l'aspect général, Buridan ainsi que ses adeptes — ceux dont on utilisait les ouvrages à Cracovie et les maîtres cracoviens eux-mêmes — ne s'appliquaient pas tant à classer les notions propres à l'éthique, quoiqu'en commentant l'*Éthique à Nicomaque* ils fussent quand même obligés de le faire — qu'à insister, outre l'indispensable explication plus approfondie des problèmes de la vie morale de l'homme, sur le poids des fonctions éducatives de la morale. Ils estimaient que le but final des philosophes méditant sur la moralité n'est pas de systématiser les notions qui appartiennent à ce domaine, mais de servir directement l'homme qui aspire à la perfection morale. Rien d'étonnant que Buridan lui-même, dont le commentaire portait sur tous les dix livres de l'*Éthique à Nicomaque*, eût cependant consacré plus d'attention aux cinq premiers, lesquels contiennent : l'enseignement sur le bonheur que l'homme peut acquérir en s'adonnant à une activité sociale ou individuelle qui demande l'accom-

² Il en était question chez J. Domański dans son introduction au premier tome de *700 lat myśli polskiej* (700 ans de la pensée polonaise), Warszawa 1978, pp. 1-38.

plissement des choix moraux (προαιρεσις), l'enseignement sur les dispositions qui rendent l'homme apte à exercer une activité conforme au jugement sain dans diverses circonstances de sa vie — enseignement qui pour la plupart des cas professe la règle du moyen terme, et enfin la problématique de l'acte humain choisi librement³.

2. A Cracovie, les *Quaestiones longae Ethicorum* de Buridan étaient connues dès les premières années qui suivirent la rénovation de l'université, grâce à Lucas de Wielki Koźmin qui avait rapporté de Prague l'ouvrage du grand nominaliste. Notons que l'on connaissait au début du siècle celui-ci des deux exemplaires conservés à Cracovie (ms. BJ 664) où figurait — à l'encontre de l'autre qui jadis avait appartenu à la bibliothèque de Paul de Worczyn (ms. BJ 658) — la déclaration préliminaire de Buridan, empruntée aux *Lettres* de Sénèque, sur le rôle éducatif détenu par la philosophie de la moralité : « Elle façonne et forme l'esprit, ordonne la vie, commande toute activité, indique ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter »⁴.

L'orientation « praticiste » des *Quaestiones longae Ethicorum* de Buridan subissait des modifications dues autant à l'infidélité des abrégés de Prague connus à Cracovie au début du XV^e siècle (avant 1415) et à l'apport personnel des maîtres cracoviens qu'aux commentaires écrits par les partisans de Buridan et utilisés dans l'enseignement universitaire depuis environ 1415 jusqu'aux années 1460. Pour mieux exposer cette façon pratique de concevoir la morale dans sa version buridanienne nous citerons ici à titre d'exemple quelques faits significatifs.

Si le commentaire anonyme qui avait appartenu à Nicolas de Głogów et fut connu à Cracovie après 1407 ne contient pas la déclaration sur le rôle de la philosophie de la moralité citée à la suite de Sénèque par maître Jean de Béthune, il trahit cependant l'orientation pratique de son auteur; par le seul fait de s'en tenir aux cinq premiers livres de l'*Ethique*; ceux qui expliquent les principes de l'activité humaine désignée par le terme aristotélien de προαιρεσις. Cette même problématique de la morale apparaissait aux cracoviens dans une optique un peu différente lorsqu'ils considéraient les questions anonymes de Prague (ms. BJ 2643), elles aussi demeurant en étroite dépendance du commentaire de Buridan. Ces questions-là élargissaient considérablement la problématique par rapport au commentaire contenu dans le manuscrit BJ 718, et pourtant pas un seul des trois blocs de questions du manuscrit BJ 2643 ne prenait pas en considération le livre X, celui qui traite du

³ C'est une caractéristique de la philosophie morale qui tire ses origines du buridanisme.

⁴ Cf. ms. BJ 664, f. 1.

bonheur contemplatif. Grâce aux *Quaestiones longae* on connaissait, il est vrai, à Cracovie l'enseignement du Stagirite contenu dans le dernier livre de l'*Ethique*, mais d'une façon incomplète, la mort n'ayant pas permis à Buridan d'achever l'ouvrage et son exposé des problèmes dont traite ce livre se trouvant ainsi considérablement réduit. Cette double réduction de la problématique morale dans ses sources aux questions pratiques — d'abord dans l'œuvre de Buridan lui-même et ensuite dans les commentaires de Prague — a rétréci le champ d'intérêt des maîtres cracoviens. Les deux commentaires-questions (BJ 714, 3352) ont limité la problématique discutée pendant les séances d'exercices à celle des quatre premiers livres de l'*Ethique*, à savoir aux problèmes du bonheur, à la problématique générale des vertus morales et du libre choix, enfin à l'enseignement aristotélicien sur les vertus particulières comme dispositions capables de choix de quelque moyen entre l'excès et le défaut. Prague (ms. BJ 480/L.52) fut la cause immédiate de cette limitation, mais la motivation commune, antérieure, de cet état de choses pour Prague et pour Cracovie remonte au XIII^e siècle et vient de Paris. En effet, dans le règlement concernant le programme des études à la faculté des arts de l'Université de Paris nous lisons que les cours consacrés à l'*Ethique* doivent durer douze semaines et porter sur les quatre premiers livres⁵.

3. Dans le plus ancien des commentaires cracoviens sur l'*Ethique* connus (ms. BJ 3352, composé vers 1415) ce point de vue spécial à la morale pratique réside non seulement dans le choix des textes commentés, puisés uniquement dans les quatre premiers livres, mais surtout dans celui des définitions de cette partie de la philosophie qu'est la morale : le commentateur adopte celles qui soulignent ses fonctions éducatives en la nommant instrument actif. La morale est considérée comme la plus parfaite des sciences pratiques, parfois même comme plus parfaite que certaines sciences théoriques telles que les mathématiques. Selon ce commentateur la morale occupe dans la hiérarchie des sciences un échelon si élevé qu'il n'y a que la métaphysique à lui être supérieure.

Suivant le même commentateur la morale contribue à l'éducation de l'homme et le rend apte à accomplir des actions toujours meilleures. En outre elle exerce une influence sur le monde extérieur puisqu'elle donne un sens plus profond à la production humaine. Et bien que ses préoccupations concernent surtout l'individu, elle insiste quand même sur la nécessité de perfectionner l'homme en tant que membre de la société. Cette position du commentateur anonyme reflète fidèlement celle de Buridan

⁵ Cf. ms. BJ 718, ff. 1-46; ms BJ 2643, ff. 3-86 v°, 89 v°-112 v°, 134-135 v°; ms, de la Bibliothèque du Chapitre de Prague 480/L. 52, ff. 229-286 v°.

qui distinguait, comme l'avait déjà fait Albert le Grand, la sphère du bonheur terrestre de la sphère du bonheur éternel, chacune ayant sa nature spécifique, et du même coup autonomisait en quelque sorte la sphère de la vie temporelle. Cette position s'écarte de la ligne de pensée de saint Thomas d'Aquin pour qui n'avaient de sens que les efforts en vue de rendre l'homme heureux après la mort. Selon le même anonyme le bonheur peut s'obtenir dans la vie terrestre à condition d'acquérir de la connaissance systématisée, de contracter au moyen de l'exercice l'habitude d'une conduite conforme à la volonté. Le bonheur éternel, par contre, est une récompense que l'homme reçoit de Dieu. Le commentateur résume sur ce point, sans y changer grand'chose, l'enseignement de Buridan pour qui le bonheur éternel et le bonheur terrestre, quoiqu'il les désignât par le même terme, ne coïncidaient nullement. Le premier était une récompense, le second résultait du mérite rachetant le mal dont on s'est rendu coupable, sans pourtant écarter le châtement divin. Cette distinction constituait une sorte de compromis entre l'enseignement d'Aristote, suivant lequel la vie ne se joue que sur le plan terrestre, et la théologie chrétienne laquelle professait que l'unique véritable félicité c'est l'union de l'homme à Dieu après la mort, dans un monde plus parfait.

Le bonheur est donc pour l'homme une fin qu'il devrait poursuivre comme son propre bien. Voilà pourquoi le hasard favorable n'est pas en mesure d'assurer le bonheur. Selon l'anonyme, bien qu'il ait à l'instar de Buridan adopté la distinction entre les deux sphères des aspirations humaines : terrestre et éternelle, l'ultime fin des aspirations humaines c'est Dieu considéré comme le bonheur objectivisé, à l'opposé de l'acte libre de contrainte qu'est l'accomplissement des vertus, auquel l'auteur donne le nom de bonheur subjectivisé. L'activité au moyen de laquelle l'homme peut acquérir le bonheur est une activité délibérée et le bonheur dans son essence c'est non seulement la possession des vertus, mais leur exercice (*operatio virtutis*), la mise en œuvre des dispositions de l'homme, en quelque sorte son auto-actualisation consciente. Il y a une différence dans la façon de concevoir le bonheur entre Sénèque et Cicéron d'une part et de l'autre — Aristote et son école. Pour les deux premiers le bonheur s'identifie à la vertu tout en étant un bien en soi, donc digne de louange, et en même temps une force morale qui fait que l'homme acquiert de la perfection surhumaine par une vie conforme à la nature, c'est-à-dire à l'ordre déterminé par la raison qui gouverne l'univers et l'homme. Selon Aristote le bonheur c'est la réalisation de ces dispositions individuelles que sont les vertus développées par l'exercice d'une activité libre de contrainte.

Cette dernière façon de concevoir le bonheur est spéciale à tous les

commentateurs de l'*Ethique à Nicomaque* — cracoviens ou étrangers, ceux dont les textes ont servi de base pour l'enseignement universitaire à Cracovie. Elle est l'expression de la *via communis* aristotélicienne, autre que celle proposée par la tradition du stoïcisme. Ceci concerne non seulement la notion du bonheur comme *operatio virtutis*. La *via communis* aristotélicienne dans l'exercice et l'enseignement de la morale à Cracovie s'exprimait aussi par la façon de concevoir la vertu comme disposition capable de choix moral. La conduite de l'homme vertueux dans les situations les plus diverses de la vie est orientée vers le bien; son activité se caractérise par l'aptitude à choisir le moyen terme entre l'excès et le défaut. Ce modèle de la vertu comme faculté de choix du juste milieu est le seul admis par l'anonyme commentateur lequel, comme on a vu, s'est contenté de commenter quatre livres, sans considérer des vertus telles que la justice et la prudence qui dans leur sens le plus large visent à choisir des solutions extrêmes. L'homme peut être juste ou injuste, prudent ou imprudent. La justice au sens étroit c'est une vertu qui permet d'effectuer un partage équitable d'honneurs et d'argent selon la proportion géométrique, ou de régler les obligations d'homme à homme; elle tend par conséquent, comme les autres vertus, à choisir le moyen terme.

En enseignant que la vertu est une disposition à tenir en tout le juste milieu, l'auteur en question donne une interprétation d'Aristote différente de celle qu'offrait au Moyen Age la tradition stoïcienne selon laquelle la vertu présenterait un caractère radical exigeant de l'homme une conduite empreinte d'héroïsme. La médiété dont il s'agit ne détermine pourtant pas de seule et commune mesure pour tous, indépendamment des circonstances, elle ne détermine pas de norme univoque. La norme est en quelque sorte proportionnelle, conforme aux aptitudes individuelles. Agir vertueusement veut dire développer en soi une disposition qui porte vers le bien non hétérogène, en d'autres termes vers une activité qui correspond à la nature de chacun. Car il n'y a pas de bien univoque : le bien est quelque chose de propre à chaque individu. Toutefois les désirs de la volonté conformes au sain jugement ne suffisent pas pour que l'on réalise les dispositions possédées et devienne heureux : il est indispensable d'accomplir des actes extériorisés. Le rôle essentiel dans l'élaboration de cette disposition qu'est la vertu incombe au choix opéré d'une part par la libre volonté et de l'autre par la raison. La liberté de l'homme est limitée par sa tendance vers le bien : la volonté ne peut pas s'opposer au bien, elle peut pourtant ne pas le désirer. En continuant sur ce point le commentateur parle de deux sortes de volonté. La première, c'est la liberté de choix, la seconde — la liberté de poursuivre une fin. Lorsqu'il s'agit de choix,

la volonté humaine est beaucoup plus indépendante que l'intellect. Cette indépendance de la volonté n'entre cependant en jeu que dans son second acte, c'est-à-dire au moment où elle désire activement ou rejette, et non dans le premier, celui où de son contact avec l'objet du désir naît le sentiment de plaisir ou de contrariété; dans cet acte-là la volonté n'est pas autonome. L'autre liberté, celle de l'activité orientée vers un but, offre une plus grande autonomie à l'intellect duquel dépend le choix de la fin poursuivie. Quoiqu'en parlant des deux genres de liberté l'anonyme n'ait pas admis explicitement que la liberté de choix est plus parfaite que la liberté d'orienter l'activité humaine vers des buts déterminés et du même coup ne paraît pas estimer que la volonté soit plus parfaite que l'intellect, son manque d'intérêt pour le second problème trahit aux yeux du lecteur son penchant vers le volontarisme.

Le commentaire cracovien du manuscrit BJ 3352 offre non seulement une vulgate aristotélicienne : on y retrouve également des éléments de l'interprétation buridanienne de la doctrine du Stagirite, tels que la distinction établie entre les deux sortes de bonheur, la définition expliquant comment faut-il concevoir l'objet de la morale, la présentation de l'enseignement buridanien sur les deux genres de liberté. En citant parfois mot à mot les solutions de Buridan, le commentateur le fait cependant en parfaite connaissance de cause; la façon dont il les présente est tout à fait personnelle : il justifie les thèses du maître en les comparant aux solutions proposées pour les mêmes problèmes par d'autres penseurs ⁶.

4. Le commentaire inclus dans le manuscrit BJ 714 (ff. 87-238v^o) transcrit par Mathias de Labiszyn, fut considéré par Jerzy Rebeta comme une autre version de celui qui se trouve dans le manuscrit BJ 3352. Compte tenu des grandes similitudes existant entre les commentaires particuliers composés au XV^e siècle, construits tous selon le même cliché, il semble que les deux commentaires en cause proviennent de la même école, et quoique très rapprochés, ils sont pourtant écrits par deux maîtres universitaires différents. Cela se voit dans la succession différente des arguments « pour » et « contre », dans un autre ordre des conclusions et dans l'omission ou l'adjonction de certains problèmes singuliers. Le commentaire copié par Mathias de Labiszyn ne contient pas entre autres d'analyse plus approfondie du terme « monastique » qui se trouve dans l'autre commentaire en question. Le fait que ce problème eût captivé le premier commentateur cracovien de l'*Ethique*

⁶ Cf. ms. BJ 3352, ff. 5-264.

peut s'expliquer par l'influence qu'exerça sur lui très probablement saint Thomas d'Aquin, lequel nourri lui-même d'Eustrace avait écrit que la monastique est une science qui a pour objet l'action délibérée de l'individu; ce fut lui la source à laquelle les maîtres cracoviens avaient puisé pour leur enseignement de la monastique⁷. L'influence du commentaire de saint Thomas sur le milieu scientifique cracovien au début du XV^e siècle est hors de doute. On sait qu'au début de ce siècle et peut-être même vers la fin du précédent il y avait déjà à Cracovie une copie de ce commentaire, inscrite comme gloses dans les marges d'un exemplaire de l'*Ethique* (ms. BJ 501) rapporté de Prague par Bartholomée de Jasło. Un second commentaire se trouvait à la bibliothèque du Collegium Juridicum à partir des premières années du XV^e siècle et servait aux maîtres cracoviens qui s'intéressaient aux problèmes juridiques (ms. BJ 672, livres IV–X). Enfin, le troisième exemplaire du commentaire de saint Thomas sur l'*Ethique à Nicomaque* est arrivé en Pologne vers 1420, probablement par l'intermédiaire d'un ami de Hus, Jean dit le cardinal de Ravenstein (ms. BJ 767). L'influence de saint Thomas sur le milieu cracovien de la première moitié du siècle, quoique certainement pas égale à celle de Buridan, avait pourtant été considérable, et les éléments de sa doctrine inclus dans le commentaire sur l'*Ethique* se retrouvent dans les œuvres de la seconde génération des maîtres cracoviens. Parmi ceux-ci, il faut citer Paul de Worczyn lequel probablement avait enseigné l'*Ethique* pour la première fois vers 1415 (cf. le ms. BJ 502)⁸. Par l'intermédiaire du commentaire de Jean Versor Thomas façonnait aussi les opinions des étudiants à la faculté des arts libéraux à Cracovie, à partir des années 1460⁹.

Les premiers commentateurs cracoviens de l'*Ethique*, bien que subissant aussi l'influence de Thomas qui représentait pourtant une orientation opposée, tendaient visiblement vers la morale pratique puisqu'ils limitaient leurs préoccupations aux quatre premiers livres de cet ouvrage et mettaient en lumière l'idéal du bonheur actif, comme en témoignent les deux commentaires cités plus haut, ainsi qu'un commentaire cracovien inclus dans le manuscrit BJ 683 et entièrement fondé sur les *Quaestiones longae Ethicorum*. Ce dernier fut la propriété de Bernard de Strzałkowo lequel, devenu maître en 1420, l'avait probablement préparé pour sa maîtrise¹⁰.

⁷ Cf. ms. BJ 714, ff. 87–228 v^o.

⁸ Cf. ms. BJ 501, ff. 1–67 v^o; ms. BJ 672, ff. r^o–80 v^o; ms. BJ 767, ff. 1–98 v^o et ms. BJ 502, ff. 1–121 v^o.

⁹ Cf. infra, p. 64.

¹⁰ Cf. ms. BJ 683, ff. 2–94 v^o.

5. En 1424 Paul de Worczyn termina son très ample commentaire, écrit sous forme de questions, sur tous les dix livres de l'*Ethique*. Il avait déjà commenté l'*Ethique à Nicomaque* en 1415 en dotant un exemplaire de nombreuses gloses marginales et interlinéaires (ms. BJ 502). Il fut le premier savant cracovien à y traiter des vertus telles que la justice, la prudence, la sagesse, la modération, le premier à parler de l'amitié et à considérer le problème du rapport entre le bonheur contemplatif et le bonheur actif. Paul, à qui le commentaire de Buridan avait incontestablement servi de modèle, subdivise cependant les questions buridaniennes en formulant les problèmes d'une manière plus détaillée; outre le commentaire de Buridan il s'appuie sur celui dont il fut question plus haut (ms. BJ 3352), sur la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin et sur le commentaire de Gérard Odonis. Le fait que Paul ait compris dans ces questions toute la problématique exposée par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* constituait une innovation capitale à Cracovie. La justice telle que Paul la conçoit ne sert pas tant, comme le voudrait Platon, à régler l'action des trois vertus correspondant aux trois parties de l'âme humaine : la modération, le courage et la sagesse, qu'elle constitue la base de la vie sociale, tandis que l'amitié établit des liens interhumains. On comprend aisément l'intérêt de Paul pour la problématique sociale en sachant que huit ans plus tôt il avait commenté la *Politique* et l'*Economie* d'Aristote.

En plus de ses préoccupations sociales il est remarquable que Paul ait porté son attention sur la dépendance mutuelle du bien et de la sagesse. Il estimait que l'on ne peut pas réaliser en soi des vertus morales n'étant pas sage, ni être sage n'ayant pas des dispositions morales développées. Il a été le premier en Pologne à formuler cette opinion; sa façon d'envisager ce problème fait songer à Gerson et à Jean Artzen de Langenfeld, un maître de Prague vivant vers la fin du XIV^e siècle; André Grzymała de Poznań avait tenu après 1447 à Cracovie des séances de cours portant sur le commentaire de l'*Ethique* écrit par ce dernier.

En parlant de l'objet de la morale, Paul de Worczyn reproduisait en grandes lignes l'enseignement de Buridan. Comme lui il estimait que l'objet de la philosophie de la moralité c'est l'homme capable d'assurer son propre bonheur. Paul cependant ne s'intéressait pas tant à l'homme solitaire, héroïque dans son cheminement vers Dieu, mais, ainsi qu'il a déjà été dit, à l'homme considéré dans ses rapports sociaux. Lorsqu'en 1424 Paul commentait l'*Ethique*, étant bachelier en théologie il possédait une vaste connaissance des problèmes de la théologie morale. Ainsi, en interprétant l'énoncé d'Aristote que le bonheur est un présent divin, Paul écrivait que le bonheur est le don du Dieu suprême;

il nous est assuré par les vertus théologiques reçues de Dieu directement et d'une façon surnaturelle : la foi, l'espérance et la charité.

En sa qualité de professeur à la faculté des arts Paul s'intéressait également à l'éthique autonome, donc à ce genre de bonheur que l'homme acquiert lui-même par l'éducation, par la faculté de distinguer le bien du mal et par son zèle. Comme ses prédécesseurs (cf. p.ex. le ms. BJ 3352) Paul avait adopté la leçon de Buridan sur les deux genres de bonheur : celui que l'homme acquiert du fait de son propre mérite et l'autre, qui est une récompense que l'homme reçoit de Dieu. La vie humaine selon Paul se joue sur deux plans : terrestre et éternel, ce qui fait que pour désigner le bonheur terrestre il emploie le terme de « félicité » (*felicitas*) en réservant pour le bonheur éternel celui de « béatitude » (*beatitudo*). Ayant discerné ces deux sortes de bonheur Paul attribue à chacun un autre genre de perfection. Le premier — comme chez Buridan — est parfait à la mesure de l'homme et — comme chez Thomas d'Aquin — consiste dans la contemplation de Dieu laquelle est un avant-goût de la perfection future. Le bonheur proprement humain, que l'on peut mériter soi-même, est accessible sur la terre; Dieu cependant peut offrir à l'homme dans la vie extra-terrestre un bonheur infiniment plus parfait.

La distinction entre ces deux ordres que l'on opérerait communément depuis le XIII^e siècle en commentant l'*Étique à Nicomaque*, était chez Paul, comme chez beaucoup d'autres, une démarche méthodologique. Paul connaissait non seulement la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin et les commentaires sur l'*Éthique* de Gérard Odonis et de Buridan mais aussi le traité averroïste *De summo bono* écrit par Boèce de Dacie et le *De quatuor virtutibus* de Martin de Braga (ms. BJ 1685), il avait donc un aperçu des solutions diverses apportées au problème de la félicité humaine. Or, en distinguant les ordres de pensée philosophique du théologique il n'a fait qu'exposer deux façons de considérer le problème du bonheur humain; ses énoncés ne signifiaient aucune prise de position idéologique, aucune reconnaissance de la théorie averroïste de la double vérité. Car, ne l'oublions pas, en écrivant en 1424 son commentaire sur l'œuvre d'Aristote Paul était déjà bachelier en théologie et desservait par conséquent deux facultés.

En épousant l'opinion d'Aristote lequel identifiait le bonheur humain au bien moral, Paul distinguait d'une part le bonheur objectivé en Dieu, et d'autre part le bonheur subjectivé, c'est-à-dire l'acte humain choisi librement, au moyen duquel se réalisent les vertus ou dispositions de l'homme. L'aspiration au bonheur peut se réaliser sur deux plans : soit par l'accomplissement des actes vertueux, soit par la contemplation. En poursuivant le bonheur terrestre par l'exercice des

vertus et par ses actes moraux l'homme éprouve un plaisir d'autant plus grand s'il s'accompagne de circonstances extérieures favorables : de prospérité, de succès, etc. Mais l'action ne peut pas apporter à l'homme de félicité comparable à celle que représente la contemplation.

On voit donc que Paul adopte finalement l'enseignement aristotélien sur la prééminence de la contemplation par rapport à l'activité, quoiqu'il ait tellement insisté dans son commentaire sur l'importance de l'action et estimé que dans la vie sociale la contemplation n'est d'aucune utilité. Les vertus sont l'élément indispensable au bonheur. Paul établit une distinction entre les vertus intellectuelles et les vertus morales; il s'attarde aussi dans son commentaire sur le problème des vertus théologiques bien que cela dépasse la tâche d'un commentateur de l'*Ethique* aristotélienne. Les vertus morales dont parlait le Stagirite existent en état de germe dans l'âme humaine comme prédispositions qui requièrent pour se développer un long effort consistant dans l'accomplissement répété des choix d'ordre moral. La vertu peut s'acquérir progressivement; elle n'est donc pas une forme indivisible que l'homme recevrait une fois pour toutes de l'extérieur, mais on la gagne lentement et patiemment. Il n'en est pas de même pour les vertus théologiques : la foi, l'espérance et la charité — que l'homme reçoit directement de Dieu. Paul expose dans son commentaire l'enseignement aristotélien sur la vertu morale comme disposition à choisir des solutions intermédiaires dans diverses circonstances de la vie. La quête du moyen terme ne s'applique suivant Aristote qu'à certaines vertus morales et ne concerne pas les autres, telles que la justice et les vertus intellectuelles. En envisageant cette partie de l'enseignement aristotélien Paul a trahi l'original. Il avance en effet entre autres que les vertus intellectuelles sont des dispositions à rechercher des solutions intermédiaires qui permettent la connaissance correcte des choses, sans que l'objet connu soit exagéré ni amoindri. Une telle conception des vertus intellectuelles semble dûe à la volonté de les rapprocher des vertus morales qui déterminent l'activité humaine. Ce moyen terme que proposait Aristote et dont parlent dans leurs écrits Paul de Worczyn et plusieurs autres commentateurs cracoviens n'est pas un seul et même pour tous; il est propre à chaque individu selon ses particularités, tout comme la santé n'est pas un état d'équilibre biologique strictement déterminé mais un état analogique, correspondant aux différentes complexions individuelles. La vertu donc selon Aristote et après lui Paul — opinion qui était d'ailleurs communément professée par les scolastiques — est une disposition à choisir quelque moyen entre l'excès et le défaut, et à accomplir ce choix de la façon dont l'accomplirait un homme sage. En d'autres termes, la vertu est une disposition qui permet d'agir con-

formément — précision due à Paul — à un jugement correct qui admet comme règles de la conduite humaine les lois de la nature, les tâches de l'homme et la loi positive.

La vertu détermine la façon dont l'homme agit, et l'acte qu'il choisit librement le rend capable de réaliser les dispositions qui sont en lui. Paul estime que la différence entre le libre choix et la volonté est uniquement verbale, car la volonté détermine la fin vers laquelle on aspire, c'est-à-dire le bien que poursuit l'homme, et le libre choix porte sur les moyens en vue de la fin. On peut les distinguer l'une de l'autre, mais au fond la volonté et le libre choix ne font qu'un. En comparant les degrés de perfection de la volonté et de l'intellect, Paul estime que l'objet de l'intellect est plus simple, et par conséquent plus parfait, si nous considérons les deux facultés telles quelles (*simpliciter*). Par contre, si nous les envisageons dans leurs rapports particuliers, à savoir sous un angle déterminé, lorsqu'il s'agit par exemple d'opérer un choix, l'objet de la volonté est plus parfait que celui de l'intellect et de ce fait la volonté elle-même l'emporte sur l'intellect. Cette solution du problème n'est pas d'ailleurs la seule que Paul propose. Il avançait aussi en effet qu'il existe une triple relation entre la volonté et l'intellect. Lorsqu'il s'agit de l'ordre dans lequel ils se succèdent, l'intellect est plus parfait que la volonté car celle-ci se crée en quelque sorte grâce à lui. Lorsqu'ils désirent ou connaissent, la volonté et l'intellect deviennent égaux, car les possibilités du désir autant que celles de la connaissance sont illimitées.

Mais, finalement, si l'on considère l'activité orientée vers une fin, l'intellect se trouve être plus parfait que la volonté lorsqu'il s'agit de choses dont l'excellence est relativement faible, choses qu'il faut apprécier afin de choisir entre ce qui est bon et ce qui est mauvais; par contre, lorsqu'il s'agit de choses vraiment parfaites, la perfection de l'amour et de la volonté prévaut sur celle de l'intellect. En abordant ce sujet Paul s'écarte — non sans hésitations — de l'enseignement de Buridan, en se décidant d'accorder la supériorité à la volonté même lorsqu'il s'agit de poursuivre une fin, car c'est elle qui porte l'homme vers le bien. Quant à la liberté de choisir les moyens d'action Paul présente un exemple emprunté aux *Quaestiones longae Ethicorum* en le mettant dans un contexte familier au lecteur polonais. Buridan parlait du libre choix d'un des deux chemins qui mènent de Paris à Avignon, chez Paul il est question de deux chemins qui vont de Cracovie à Prague. Paul était porté vers le volontarisme, malgré l'inspiration puisée dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. Conformément à la leçon de Buridan, il estimait que la volonté accomplit deux sortes d'actes : ceux spontanés de plaisir ou déplaisir et ceux délibérés d'ac-

ceptation ou de refus. Si les premiers ne sont pas indépendants, les seconds sont libres de toute contrainte et c'est par leur moyen seulement que l'homme peut jouir de sa liberté.

A l'instar de Buridan Paul s'intéressait plutôt au bonheur actif que contemplatif et appréciait particulièrement la conduite socialement engagée, ce qui le place parmi les adeptes de la morale pratique laquelle tient en haute estime l'activité humaine. Son adhésion au volontarisme a été démontrée plus haut. Sa philosophie accuse le désir de considérer chaque cas suivant différents points de vue, désir souvent incompatible avec une prise de position ferme et définitive; ce symptôme est significatif et intéressant du point de vue philosophique, mais la valeur didactique de son enseignement s'en trouve diminuée ¹¹.

6. L'ascendant du buridanisme s'était prolongé à l'Université de Cracovie jusqu'aux années 1460; nous avons pour le prouver deux manuscrits qui contiennent les *Puncta Ethicorum* : (le ms. BJ 1903 et le manuscrit 36 conservé aux Archives de l'Archevêché de Poznań). L'auteur du texte, comme Buridan, distinguait dans la problématique morale le point de vue philosophique du théologique. L'essentielle innovation de ces *Puncta* consiste dans la distinction établie entre la morale en acte et la connaissance pratique de la morale. La morale en acte c'est l'activité humaine conforme ou non au jugement correct et évaluable dans l'ordre du bien et du mal. La morale comme partie de la philosophie c'est par contre une science pratique qui a pour objet d'éclairer l'homme sur cette façon d'agir, et qui est en même temps l'amour de la sagesse pratique. L'analyse du problème de la morale en acte se retrouve ici pour la première fois dans les commentaires cracoviens de l'*Ethique*; ce fait prouve le vif intérêt que les milieux universitaires de cette ville portaient à la question de l'activité humaine nommée par Aristote $\pi\rho\alpha\tilde{\nu}\xi\iota\varsigma$. Cet intérêt pour l'activité humaine ayant son but propre, n'étant plus considérée comme le cheminement vers Dieu, explique l'attention marginale que l'auteur anonyme des *Puncta* accorde au problème de la monastique lorsque, conformément à la tradition aristotélicienne, il discerne dans la philosophie de la moralité l'éthique, la politique et l'économie.

En parlant des deux sortes de bonheur, l'un étant l'effet du mérite et l'autre une récompense, l'anonyme reproduit l'enseignement de Buridan. Le bonheur selon lui c'est la perfection propre à l'homme, mais qui ne lui est pourtant pas innée; elle lui vient par fortune et fait que l'homme s'améliore moralement. Cette position contredit entre autres

¹¹ Ms. BJ 720, ff. 1-194 v°; ms. BJ 741, ff. 11-209 v°; ms. BJ 2000, ff. 1-317 v°.

celle d'Albert le Grand qui posait le bonheur dans une activité essentielle de l'âme humaine. Le bonheur humain est une fin spécifique à l'homme. Comme dans le macrocosme gouverné par les lois universelles, où tout tend vers un but, en ce microcosme qu'est l'homme exerçant une activité libre et réfléchie, l'importance essentielle revient à la poursuite délibérée d'un fin.

Le bonheur, selon l'anonyme, c'est aussi la faculté d'éprouver de la joie. Ce bonheur-là, qu'il appelle bonheur formel, n'est pas un don de Dieu : l'homme peut y accéder au moyen de l'action. Comme l'enseignait Aristote, il est la réalisation des vertus, une actualisation des dispositions permanentes. La vertu n'est pas la seule condition de la félicité. Le bonheur suppose aussi la satisfaction qu'apporte la jouissance des biens extérieurs tels que la santé, la prospérité, etc. En outre l'anonyme commentateur avance que pour être heureux il est non seulement nécessaire d'être prudent mais il faut aussi avoir la volonté proprement formée. L'ensemble des facteurs qui constituent le bonheur humain ne comprend pas toutefois l'habileté dans l'exercice des arts libéraux ni mécaniques : seules la vertu et l'activité vertueuse mènent l'homme vers le bonheur. Les arts, à condition d'être subordonnés à la vertu, facilitent l'accession au bonheur; s'ils deviennent par contre une fin en soi des aspirations humaines — en vue du gain ou par vaine curiosité — ils ne sont pas en mesure d'assurer le bonheur. L'effort entrepris pour parvenir à l'excellence dans l'exercice des arts est justifié seulement lorsqu'il est dicté par le bien de la société. Cet accent mis sur la valeur sociale du savoir et de la production humains est extrêmement important et d'autant plus significatif qu'on le retrouve dans un commentaire écrit sous forme de « *puncta* », c'est-à-dire un manuel qui possédait une grande valeur didactique et connaissait probablement une diffusion active pendant quarante années du XV^e siècle à Cracovie ¹².

7. L'enseignement portant sur l'*Ethique à Nicomaque* spécial à l'école cracovienne offre une division très complexe des vertus qui met en lumière la place que les vertus morales détiennent dans l'ensemble des dispositions humaines. Cette façon de présenter le problème des vertus a été probablement empruntée à Prague ¹³.

Conformément à l'enseignement d'Aristote, les vertus sont en principe des dispositions à choisir les solutions intermédiaires lesquelles varient selon les individus. Cette proportionnalité du moyen terme peut

¹² Cf. ms. BJ 1903, ff. 2-73 r^o; ms. des Archives de l'Archevêché de Poznań 36, ff. 1-60.

¹³ Cf. ms. BJ 1899, ff. 1-165 v^o.

s'exprimer selon l'auteur anonyme, et avec lui des nombreux commentateurs cracoviens, par la proportion géométrique qui situe pour chaque homme ce juste milieu un peu plus près de la solution extrême vers laquelle il tend le plus. L'homme est capable d'accéder au bonheur en faisant des choix moraux libres de contrainte, dans lesquels la volonté joue un rôle essentiel. Cet accent mis sur l'importance de la volonté est une prise de position plus explicitement volontariste que celle adoptée par Jean Buridan dans son commentaire¹⁴.

8. Parmi les commentaires cracoviens de l'*Ethique à Nicomaque* il faut encore mentionner les *Puncta Ethicorum* anonymes dont une copie faite vers 1460 par Balthazar de Poznań est incluse dans le manuscrit BJ 2008. Manque dans ce commentaire l'avant-propos sur les tâches et l'objet de la morale. Les thèses de l'auteur sont proches de celles de Buridan qu'il imite lorsqu'il parle de bonheur et de vertu. Il accorde une importance toute particulière à la prudence et s'évertue aussi à distinguer, lorsqu'il est question de la vertu morale, l'acte bon du point de vue moral d'avec un acte bien accompli. Le premier n'est qu'une résolution interne de la volonté, le second — un acte dans l'universalité du terme. Cette distinction entraîne celle de la vertu imparfaite que l'on peut acquérir au moyen des résolutions continuellement répétées de la volonté, et de la vertu parfaite qui s'acquiert lorsque l'agent choisit ce qui est bon; en finalisant son choix par l'acte on est capable de résister à ses passions et de combattre ses faiblesses. En ce qui concerne les autres problèmes traités, le maître anonyme reproduit fidèlement la leçon de Buridan. Toutefois aux définitions aristotéliennes de la vertu il ajoute encore une qu'il attribue à saint Augustin. Suivant cette définition, la vertu serait une propriété de l'esprit permettant de vivre conformément à la droite règle, car c'est par son intermédiaire que Dieu agit en l'homme et le rend bon. L'enseignement de l'anonyme en question rappelle celui de Paul de Worcester, avec cette différence que le premier considère ensemble les vertus morales et les vertus théologiques. On pourrait aussi le qualifier de volontariste, car ayant d'abord distingué, à l'exemple de Buridan, les actes premiers de la volonté, c'est-à-dire la complaisance ou l'aversion, des actes seconds — ceux du choix, en comparant la liberté de la volonté à celle de l'intellect, il accorde la primauté à cette première. La suprématie de la volonté sur la raison s'étend sur ses jugements particuliers; il lui est cependant impossible de contrarier ses jugements généraux. Quoique plus parfaite que la raison, la volonté est pourtant

¹⁴ Cf. supra, pp. 51-52.

incapable de désirer des choses inconnues, car cela aurait été irrationnel et opposé à sa nature même ¹⁵.

A l'école buridaniennne appartient aussi le commentaire sur l'*Ethique* composé par Jean Artzen de Langenfeld qui a servi de texte de base dans l'enseignement disposé à Cracovie, probablement après 1447, par deux maîtres : un certain Nicolas (?) et André Grzymała de Poznań. On remarque dans ce commentaire la distinction établie entre l'action morale et la science pratique de la moralité ¹⁶.

9. Le versorisme qui après 1462 avait exercé une forte influence sur le milieu scientifique cracovien en ce qui concerne la philosophie de la moralité, était beaucoup moins différencié que le courant buridaniennne. Les maîtres cracoviens qui représentaient cette tendance — très nombreux, comme en témoignent les gloses interlinéaires et marginales sur les manuscrits conservés et les abrégés connus du commentaire de Versor sur l'*Ethique à Nicomaque* — adoptaient les thèses de ce savant sans modifications importantes.

Le commentaire de Jean Versor était d'habitude exposé intégralement, comme le prouvent entre autres les annotations que l'on retrouve dans les marges du manuscrit BJ 2018 et dans certains incunables, ou encore un commentaire écrit d'après Versor (ms. BJ 623). Rares sont les cas où l'on résumait ou raccourcissait le commentaire de Versor (ms. BJ 2009, livres I–III; ms. BJ 2072, livres I–VII) ¹⁷.

Dans son commentaire, Jean Versor reste fidèlement dans le sillage de Thomas d'Aquin et d'Albert le Grand; là où apparaissent certaines différences il s'efforce de les aplanir ou de les esquiver. Les maîtres de Versor enseignaient que la morale est une science comme tant d'autres sciences spéculatives, qui a pour objet d'expliquer les notions morales. En insistant sur la nécessité de pratiquer l'éthique comme on pratique les autres sciences, ils la classaient parmi les disciplines scientifiques et lui attribuaient de ce fait un caractère cognitif. Cette position ne concorde pas bien sûr avec celle de Buridan. Les partisans de Versor estimaient en outre à la suite de Thomas d'Aquin que l'importance de la contemplation dans la vie humaine prévaut sur celle de l'activité. Ils professaient aussi que le bonheur, le plus durable des biens que l'on puisse gagner, vient de Dieu qui est la cause indirecte de la félicité humaine, l'homme lui-même en étant la cause directe. Suivant cette conception, autrement que pour les buridanistes qui sé-

¹⁵ Cf. ms. BJ 2008, ff. 53–107.

¹⁶ Cf. ms. BJ 1899, f. 1.

¹⁷ Cf. ms. BJ 2018, ff. 1–186; ms. BJ 623, ff. 1–132; ms. BJ 2009, ff. 111–134 v°; ms. BJ 2072, ff. 208–230.

parent la vie temporelle de l'éternelle, la vie humaine forme un tout homogène; l'homme accède au bonheur par les bonnes actions, mais le bonheur véritable lui est donné par Dieu, s'il s'efforce toutefois de le mériter. Les actes vertueux ne suffisent pas à eux seuls pour assurer le bonheur, il faut aussi poursuivre les biens extérieurs. Versor avait mis en lumière dans son commentaire les fins propres à l'activité vertueuse; le bonheur, le bien et le but se confondent dans sa doctrine. Les adeptes de Versor insistent aussi particulièrement sur le fait que l'homme est capable de se perfectionner; l'homme heureux c'est celui qui cherche à parachever ses dispositions pour les rendre parfaites. Ces dispositions ne sont ni facultés ni états affectifs de l'âme, elles sont des prédispositions naturelles dont le développement demande de l'effort. La nature spécifique de ces dispositions c'est qu'elles tendent à choisir en tout la mesure intermédiaire, différente pour chaque cas, individualisée. Les versoristes reproduisaient fidèlement dans leur enseignement la doctrine d'Aristote, mais le faisaient d'une autre manière que Buridan. La différence devient particulièrement saillante lorsque l'on considère le problème de la liberté humaine. Les partisans de Versor n'accordaient pas autant d'importance au choix entre le bien et le mal ni aux rôles de l'intellect et de la volonté dans l'exercice de ces actes; ils considéraient ce qui demeure à la base de la liberté de l'action humaine. En choisissant, l'homme se sert de son intellect, facteur qui le distingue le mieux d'entre les autres êtres animés et qui seul stimule la volonté d'agir lorsque l'homme effectue des choix moraux et choisit le bien. En outre le choix moral dans cet enseignement n'est pas identique à la volonté qui tend vers le bien absolu; il est nommé appétit rationnel. Et ce n'est pas la volonté mais la raison qui dans l'activité humaine libre de contrainte joue un rôle essentiel, constituant ainsi la garantie de la liberté humaine.

10. Le versorisme avait transfiguré l'Université de Cracovie en provoquant l'abandon de la morale pratique et du volontarisme puisqu'il proclamait l'importance capitale de la connaissance et la nécessité de classifier les notions morales, plutôt que l'importance des fonctions éducatives de l'éthique — et se prononçait pour la supériorité des facultés intellectuelles par rapport aux facultés appétitives en prétendant qu'elles déterminent toute activité de l'homme puisqu'elles sont les plus parfaites parmi ses facultés¹⁸. Le courant versoriste n'a pourtant pas entièrement subjugué la pensée morale à Cracovie dans la seconde moitié du XV^e siècle. Parallèlement aux commentaires des ver-

¹⁸ Cf. supra, p. 61.

soristes il existait toute une série d'*auctoritates*, le commentaire d'Albert le Grand sur l'*Ethique* et le commentaire sur l'œuvre humaniste de Léonardo Bruni *In moralem disciplinam introductio* composé par Jean de Stobnica.

L'ouvrage de Léonardo ainsi que sa paraphrase suivent une ligne de pensée tout à fait différente des commentaires dont il a été question plus haut. En s'appuyant sur l'ouvrage de Bruni Jean s'efforçait d'exposer non seulement la doctrine d'Aristote mais aussi celles des écoles stoïcienne et épicurienne. Donc, pour Jean comme pour Léonardo, les problèmes discutés par les commentateurs scolastiques en marge de l'*Ethique* ne comptaient pas; l'essentiel c'était de présenter l'enseignement des trois écoles philosophiques mentionnées sous son aspect authentique, libéré de l'apport scolastique et de toute influence théologique, malgré quelques références aux solutions proposées par Duns Scot. En marchant sur les traces de Bruni Jean de Stobnica a marqué par son œuvre un retour vers l'esprit pratique qu'avaient abandonné les partisans de Versor. Il écrivait que la morale est en premier lieu une science pratique, capable de gouverner la morale en acte, à savoir l'activité humaine évaluable dans l'ordre du bien et du mal. La morale en acte consiste selon lui dans l'activité d'une faculté humaine autre que l'intellect, naturellement postérieure à celui-ci et conforme au raisonnement correct. La faculté cognitive garantit la rectitude de la conduite tandis que la volonté crée ses propres actes, ce qui est conforme à la tradition scotiste représentée par Jean de Stobnica. Selon Jean, la différence entre la science pratique et les sciences spéculatives consiste dans sa fin: elle n'a pas pour objet la connaissance en soi mais veut donner à l'homme des règles de conduite. Cette différence de fins ou d'objets n'est d'ailleurs pas la seule: il y a aussi celle de substance, qui fait qu'une science peut gouverner la pratique et une autre non. Cette position est incompatible avec celle par exemple de Paul de Worcester. En divisant la morale en trois parties Jean de Stobnica imite Aristote, mais en analysant le problème du bonheur et des vertus morales il s'en écarte, pour tâcher de résumer et de concilier l'enseignement des trois grandes écoles: l'aristotélisme, l'épicurisme et le stoïcisme¹⁹.

Si le versorisme représentait une tendance différente du buridanisme puisqu'il abandonnait en même temps la morale pratique (en n'insistant pas sur les aspects éducatifs de la morale) et le volontarisme (en soulignant l'importance de l'intellect dans l'acte du choix et l'importance de la spéculation comme constituante du bonheur suprême),

¹⁹ Cf. Leonardi Aretini, *In moralem disciplinam introductio...*, Cracovie 1511.

Jean de Stobnica a effectué un retour vers le « praticisme ». Il admettait que la volonté n'obéit qu'à elle-même, sans pourtant nier l'importance des facultés cognitives.

Comme on voit, la thèse qui pose l'ascendant de la morale pratique et du volontarisme sur le milieu scientifique cracovien au XV^e siècle semble confirmée. Ces deux courants relatifs à la philosophie de la moralité ont régné dans les chaires universitaires pendant les sept premières décennies; vers la fin du siècle la morale pratique revint de nouveau après une période d'éclipse, sous l'influence du scotisme d'une part et de l'autre grâce à Léonardo Bruni.

11. Quant aux cours et aux exercices portant sur l'*Ethique à Nicomaque*, il existait une *via communis* ayant son origine dans le buridanisme. Il s'agissait d'une morale pratique qui insistait sur l'importance de la volonté et que l'on peut par conséquent qualifier de volontariste. Elle s'est développée dans la première moitié du siècle et son influence a duré certainement jusqu'aux années 1470 sinon plus longtemps — cette question requiert encore des études plus approfondies — car des éléments de l'éthique buridanienne se retrouvent encore dans les *Suppléments de l'Ethique* composés par Sébastien Petricius de Plzen²⁰. Les commentaires sur l'*Ethique* dans lesquels la morale pratique tenait un rôle capital étant également des manuels, ils façonnaient l'opinion des étudiants à la faculté des arts et avaient par conséquent une importance fondamentale pour la formation de l'atmosphère « praticiste » à Cracovie puisqu'ils inspiraient des sermons, de courts traités ou des polémiques. Comme en leur qualité de manuels ils contenaient une somme de connaissances rudimentaires, rien d'étonnant si l'on décèle une certaine similitude — due à l'orientation nominaliste qui leur était commune — entre l'enseignement de Buridan et celui de Mathieu de Cracovie (lequel avait d'ailleurs connu déjà à Prague des textes appartenant à l'école buridanienne) en ce qui concerne les tâches qui s'imposent à la philosophie et à la théologie. Comme Buridan en songeant à la philosophie, Mathieu estimait que la théologie doit servir avant tout à l'amélioration morale de l'homme²¹. Cette attitude a trouvé des imitateurs tels que Mathias de Labiszyn et en partie Jean de Dąbrówka²². Le premier avançait que les fins de la théologie sont avant tout

²⁰ Cf. Sebastian Petrycy z Pilzna, *Przydatki do Etyki Arystotelesowej*, éd. par W. Wąsik, t. I, Warszawa 1956, pp. 284-285.

²¹ Mateusz z Krakowa, *O praktykach kurii Rzymskiej* (De praxi Curiae Romanae). Traduction, préface et notes de W. Seńko, Warszawa 1970, p. XXXVI sqq.

²² B. Chmielowska, Z. Włodek, *Maciej z Labiszyna* (Mathias de Labiszyn), Stan badań, « Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce » II/XIV (1971), pp. 35-37; Z. Włodek, *Krakowski komentarz z XV wieku do Sentencji*

pratiques et qu'elles mènent l'homme vers Dieu, renforçant en lui la foi et les bonnes mœurs²³. Mathieu avait développé cette pensée aristotélicienne sur la valeur du monde extérieur en affirmant que la beauté charnelle est digne de désir à même titre que le bien spirituel, car l'homme n'est point qu'esprit, et qu'aucun progrès spirituel ou moral ne peut se passer des soins du corps²⁴.

Les influences étaient pourtant mutuelles : non seulement les manuels universitaires formaient l'opinion des maîtres, exprimée ensuite dans leurs traités scientifiques, mais de leurs œuvres se nourrissaient ensuite les commentaires scolaires. Dans ses sermons, Mathieu envisageait les plus importantes et les plus actuelles questions de la vie religieuse et s'intéressait également aux problèmes éducatifs et sociaux²⁵.

Cette orientation prosociale se retrouve dans tous les commentaires cracoviens de l'*Ethique* écrits sous forme de questions, composés dans la première soixantaine d'années après la rénovation de l'université. Mathieu de Cracovie n'était pas le seul penseur dont les préoccupations se concentraient autour des questions sociales. Les aspects moraux de la problématique politique la plus actuelle, pressante même, étaient considérés aussi par le premier recteur de l'université rénovée, Stanislas de Skarbimierz et par Paul Włodkowic²⁶. Bénédict Hesse, à l'exemple de Mathieu de Cracovie, s'occupait des problèmes économiques urgents non par intérêt théorique pour les questions monétaires mais eu égard aux besoins économiques de la cité²⁷.

L'idéal éducatif de la morale professé par Buridan et son école fut aussi adopté par Lucas de Wielki Kozmin lequel estimait que par la volonté l'homme est porté à chérir la sagesse et à chercher comment, au moyen du raisonnement, il pourrait obtenir l'amélioration de sa propre conduite, le perfectionnement de sa puissance d'action et la sagesse²⁸.

De même que dans les commentaires sur l'*Ethique*, dans les com-

Piotra Lombarda (Un commentaire cracovien du XV^e siècle sur les Sentences de Pierre Lombard), 1^{re} partie, « *Studia Mediewistyczne* » 7 (1976), pp. 132-133.

²³ B. Chmielowska, Z. Włodek, *op. cit.*, p. 36.

²⁴ W. Seńko, *La philosophie médiévale en Pologne. Caractère, tendances et courants principaux*, « *Mediaevalia Philosophica Polonorum* » XIV (1970), p. 10.

²⁵ Z. Kałuża, *Eklezjologia Mateusza z Krakowa (L'ecclésiologie de Mathieu de Cracovie)*, « *Studia Mediewistyczne* » 18 (1977), pp. 51-174.

²⁶ W. Seńko, *op. cit.*, pp. 12-14; P. Czartoryski, *La notion d'Université de Cracovie dans la première moitié du XV^e s.*, « *Mediaevalia Philosophica Polonorum* » XIX (1970), pp. 24-30, 36-37.

²⁷ W. Seńko, *Myśl społeczno-polityczna w Polsce (La pensée sociale et politique en Pologne)*, dans : *Filozofia polska XV wieku (La philosophie polonaise au XV^e s.)*, Warszawa 1972, p. 26.

²⁸ P. Czartoryski, *La notion...*, *op. cit.*, p. 27.

mentaires sur la *Politique* d'Aristote on soulignait aussi la prééminence de l'activité sur la spéculation; on mettait également en lumière — ce qui en l'occurrence n'étonne pas — l'importance des sciences sociales²⁹. Parmi ceux qui insistaient sur la valeur sociale de la connaissance humaine on compte aussi un prédicateur anonyme (ms. BJ 513) qui affirme dans ses textes que la morale a pour objet d'enseigner à l'homme, comment devrait-il diriger la vie familiale et celle de l'Etat, tout en observant les prescriptions de la loi. La philosophie sociale, à savoir la politique, est une science utile dans la vie humaine, et non seulement une recherche de la vérité sur la vie des hommes unis par des liens communs. Elle enseigne comment discerner le bon système social du mauvais — ce qui entraîne d'importantes conséquences pratiques pour la vie en société³⁰. C'est dans cette tradition qu'il faut chercher l'origine de l'œuvre de Jean Ostroróg lequel dans son *Monumentum de Rei Publicae ordinatione* déclarait qu'il faut renforcer le pouvoir de l'Etat et proposait un programme de réformes sociales³¹. Parmi les exemples de préoccupations sociales du milieu savant cracovien citons aussi le sermon de Stanislas de Dąbrówka où il est dit en quoi consiste un bon régime étatique:

Stanislas démontre des analogies qui existent entre l'ordre de la nature et celui de la vie sociale, en insistant sur la relation entre le macro et le microcosme. Pour écrire son sermon Stanislas avait non seulement eu recours aux œuvres d'Aristote mais il a emprunté aussi beaucoup à Sénèque, surtout pour parler de l'importance de la vertu dans la vie humaine³².

Cet utilitarisme incontestable de la science, cette mise à profit de la sagesse dans la vie quotidienne se retrouve aussi chez Jean de Ludzisko, auteur des sermons d'inspiration humaniste et scolastique composés vers la moitié du XV^e siècle³³. A l'origine du commentaire de Jean de Dąbrówka sur la Chronique de Vincent Kadłubek il y a une autre tradition que celle dont tirent leur origine les cours et les sermons universitaires. Jean de Dąbrówka, comme Buridan, quoique ce dernier emploie une autre formule pour l'exprimer, est d'avis que son œuvre doit servir à l'éducation. Il écrit: « Le présent livre se propose d'ordonner par écrit les nobles paroles et les hauts faits des anciens Polonais

²⁹ P. Czartoryski, *Wczesna recepcja « Polityki » Arystotelesa na Uniwersytecie krakowskim* (La première réception de la *Politique* d'Aristote à l'Université de Cracovie), Wrocław 1963, pp. 100-114.

³⁰ P. Czartoryski, *Wczesna...*, *op. cit.*, pp. 183-186.

³¹ Jan Ostroróg, *Żywot i pismo « O naprawie Rzeczpospolitej »* (Vie et traité *Monumentum de Rei Publicae ordinatione*), Warszawa 1884.

³² P. Czartoryski, *Wczesna...*, *op. cit.*, pp. 201-207.

³³ Joannis de Ludzisko, *Orationes*, éd. par H. S. Bojarski, Wrocław 1971.

afin d'inciter les générations qui vont suivre aux exploits de guerre qui seraient hardis, vaillants et glorieux »³⁴. Le « praticisme » de Jean de Dąbrówka n'est pas indentique cependant à celui de Buridan et de son école : il s'inspire de l'histoire et emprunte des exemples à la vie, cette maîtresse qui enseigne les bonnes mœurs — les deux auteurs pourtant représentent les tendances si vives à Cracovie au XV^e siècle, conformément auxquelles on enseignait que grâce à ses choix répétés entre le bien et le mal l'homme accède par degrés à une perfection morale qui va grandissant et il se crée ainsi lui-même.

³⁴ M. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrówki do Kroniki mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem* (Commentaire de Jan de Dąbrówka sur la Chronique de maître Vincent dit Kadłubek), Wrocław 1969.