

# DÉSIR DE PERSÉVÉRER DANS L'ÊTRE ET MORT VOLONTAIRE CHEZ

NICOLE ORESME

AURÉLIEN ROBERT

Nicole Oresme, né autour de 1320-1330 dans la région de Caen et mort à Lisieux en 1382, occupe une place singulière dans le paysage intellectuel du XIV<sup>e</sup> siècle. En raison de ses compétences scientifiques exceptionnelles, et plus particulièrement dans le domaine des mathématiques, d'aucuns considèrent qu'il a «la taille d'un Descartes»<sup>1</sup>. D'autres le considèrent même comme un précurseur de Galilée<sup>2</sup>. Mais par-delà ses qualités d'homme de science, que personne aujourd'hui ne conteste, il a en outre laissé une œuvre polymorphe, dans laquelle il s'intéresse autant à la physique qu'à la psychologie, l'astrologie, l'économie, l'éthique ou encore la politique. Dans ces deux derniers domaines, on lui doit la traduction française d'une partie du corpus aristotélicien et notamment de *l'Éthique à Nicomaque*, des *Politiques* et des *Économiques*. Force est de constater que si son œuvre scientifique a fait l'objet d'études nombreuses, si son *Traité des monnaies* a suscité de longue date un grand intérêt chez les historiens, l'éthique de Nicole Oresme est restée

---

1 GUENÉE 1987, 133.

2 Pour une discussion critique de ces jugements, voir CAROTI 1977.

quelque peu dans l'ombre de son génie mathématique<sup>3</sup>. Hormis des analyses littéraires du texte français de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>4</sup>, on dispose seulement de quelques rares études consacrées à l'idée de bonheur<sup>5</sup>, à l'amitié<sup>6</sup>, à l'amour de soi et des autres<sup>7</sup>, ou encore au plaisir<sup>8</sup>. Les gloses ajoutées par Nicole Oresme à sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque* mériteraient pourtant que l'on s'y intéresse de plus près et surtout de manière systématique. Ce n'est pas l'ambition du présent article, dont le but, plus modeste, sera d'apporter un éclairage extérieur sur l'éthique de Nicole Oresme en partant de son commentaire de la *Physique* d'Aristote, récemment édité par Stefano Caroti, Jean Celeyrette, Stefan Kirschner et Edmond Mazet<sup>9</sup>.

Ce commentaire contient en effet une *quaestio* surprenante consacrée à l'existence, dans tout étant, d'un désir de subsister et de persévérer dans l'être (*Utrum omne ens appetat sui permanentiam et durationem*)<sup>10</sup>. À notre connaissance, on ne trouve aucune trace d'une telle *quaestio* dans les commentaires de la *Physique* d'Aristote antérieurs à celui de Nicole Oresme. Avant lui, on trouve à cet endroit du texte de brèves *quaestiones* sur la tendance de la matière vers la forme (*Utrum materia appetit formam*)<sup>11</sup>. Après Nicole Oresme, en revanche, la formulation qu'il a choisie deviendra canonique jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle au moins – on la trouve encore dans le commentaire de

---

3 En témoignent les trois ouvrages collectifs consacrés à Nicole Oresme. Voir SOUFFRIN, SEGONDS 1988; QUILLET 1990(1); et plus récemment CELEYRETTE, GRELLARD 2014.

4 KNOPS 1952.

5 QUILLET 1990(2)

6 SÈRE 2007, passim.

7 GRELLARD 2012(1).

8 GRELLARD 2017.

9 ORESME 2013.

10 NICOLE ORESME 2013 *Qu. Phys.*, I, q. 20, 152-160.

11 C'est encore le cas chez JEAN BURIDAN 2015 *Qu. Phys.*, I, q. 24, 231-240.

Pietro Pomponazzi par exemple<sup>12</sup>. Avec le texte de Nicole Oresme, on passe donc d'une simple question de physique à celle, plus large, de l'existence d'une forme de *conatus* (le mot se trouve dans le texte d'Oresme) qui anime non seulement les mouvements naturels au niveau ontologique des rapports entre matière et forme, mais constitue en outre un élan, un désir même, chez les êtres humains, de persévérer dans l'être. Analyser ce texte en l'éclairant par certaines gloses sur l'*Éthique à Nicomaque* nous permettra donc à la fois de mieux comprendre certains principes à l'œuvre dans la pensée morale de Nicole Oresme, et de décrire plus précisément les conditions historiques et philosophiques de l'avènement d'un nouveau *topos*, dont les échos se font encore entendre dans les théories modernes du *conatus*, aussi bien chez Thomas Hobbes que chez Spinoza. Gageons donc que la présente étude fournira les premiers jalons d'une archéologie du *conatus* moderne.

Le problème soulevé par Nicole Oresme s'inscrit au départ dans une réflexion d'ordre physique et métaphysique, mais il se tourne rapidement vers ses répercussions immédiates dans le domaine de l'éthique. Car l'existence d'un tel désir dans la nature, et plus particulièrement dans la nature humaine, pourrait entraîner une double antinomie: entre loi naturelle et liberté d'une part (comment rendre compte des cas de mort volontaire si nous sommes naturellement inclinés vers l'être et donc vers la vie?) et entre bien personnel et bien commun d'autre part (ce désir personnel de survie ne contredit-il pas le devoir moral de se sacrifier pour le bien commun?). L'enjeu est donc particulièrement important pour Nicole Oresme, dont on connaît

---

12 On peut citer, par exemple, les commentaires d'Albert de Saxe, Marsilius d'Inghen, Blaise de Parme, Johannes Marsilii ou encore Laurent de Lindores, qui s'inscrivent dans la lignée du commentaire de Nicole Oresme. Pour le commentaire de Blaise de Parme, voir ROBERT 2019, quant à PIETRO POMPONAZZI *In Physicam*, ff. 85v-86v.

l'attachement à la liberté humaine, comme cela apparaît notamment dans son combat contre le déterminisme des astrologues<sup>13</sup>. Mais l'existence d'un tel *conatus* pourrait aussi aller à l'encontre du bien commun, notion omniprésente dans la philosophie pratique de Nicole Oresme. Il s'agit probablement ici d'une ligne de fracture avec l'éthique de Jean Buridan, dont il est pourtant proche à d'autres égards. Car Nicole Oresme défend systématiquement la supériorité du bien commun sur le bien individuel et privé, tandis que Jean Buridan accorde un primat à l'individu dans la sphère éthique<sup>14</sup>. Comment Oresme le physicien peut-il résoudre cette double antinomie entre loi naturelle et liberté d'un côté, et entre intérêt personnel et bien commun de l'autre? C'est ce que nous allons tenter d'expliquer dans les pages qui suivent.

## 1. Le désir de la matière pour la forme

La *quaestio* de Nicole Oresme porte sur un passage extrêmement difficile de la *Physique* d'Aristote (I, 9, 192a13-26). À ce moment précis du texte, le Stagirite arrive au terme de sa recherche des principes nécessaires à une science du mouvement et du changement. Il a montré, contre les monistes, la nécessité de poser une pluralité de principes. Car sans contrariété, point de changement. Contre Platon, il a montré qu'il n'était pas nécessaire de poser l'unité – c'est-à-dire ce qui ne change pas – en dehors des réalités sensibles et changeantes. Pour qu'il y ait changement, il faut certes que quelque chose reste un et le même, mais il suffit pour cela de poser l'existence d'un substrat du changement dans la chose elle-même. Par conséquent, dans la plupart des change-

---

13 Voir CAROTI 1979.

14 Voir GRELLARD 2012(1).

ments naturels, on dira que c'est une substance, une et la même, qui change selon l'une ou l'autre des neuf catégories accidentelles distinguées dans les *Catégories*: la quantité (croissance/décroissance), la qualité (altération), le lieu (mouvement local), etc. Mais la question du changement substantiel, c'est-à-dire de la génération et de la corruption, pose de nombreux problèmes que ni les *Catégories* ni la *Métaphysique* ne peuvent résoudre seules, malgré le cadastre ontologique qu'elles délimitent en amont de la *Physique*. Si ce sujet occupe aussi un chapitre de la *Métaphysique* et parcourt l'ensemble du *De generatione et corruptione*, c'est bien à la fin du livre I de la *Physique* que se nouent véritablement la métaphysique de la substance et l'analyse de détail des mouvements de génération et de corruption.

Comment la substance peut-elle subir elle-même un changement dès lors qu'elle est le substrat des principaux changements de la *Physique*? La réponse d'Aristote, on le sait, consiste à décaler d'un cran l'analyse du substrat du changement, en se déportant au niveau de la structure hylémorphique de la substance, c'est-à-dire au niveau de la relation entre la matière et la forme. Puisque la génération consiste en l'émergence d'un nouveau composé hylémorphique, c'est la matière qui joue le rôle du substrat. Une question demeure: comment une forme peut-elle advenir à une matière informe?

Il serait trop long de rappeler ici la démonstration qui permet à Aristote de parvenir à sa conclusion principale, selon laquelle trois principes sont nécessaires au changement substantiel: la matière, la forme et la privation. Rappelons simplement que l'un des enjeux philosophiques majeurs dans ce texte consiste à éviter le retour du platonisme à ce niveau précis du changement. La difficulté est grande, car comment s'assurer que la matière n'existe jamais dans la nature sans forme? Comment penser la transition d'un composé hylé-

morphique à l'autre? Ne faut-il pas supposer que la matière est toujours déjà informée, au moins par une forme accidentelle, avant de recevoir la forme de la substance? Si tel était le cas, cela ne reviendrait-il pas à dire que la forme advient à la matière de l'extérieur, une fois la matière bien disposée et préparée à la recevoir, comme le suggère Avicenne par exemple? Aristote et Averroès refusent toute solution d'inspiration platonicienne et tentent de maintenir l'immanence du changement jusque dans la génération et la corruption. La solution d'Aristote consiste à poser un troisième principe en plus de la matière et la forme: la privation.

Le concept de privation est difficile à appréhender, du moins d'un point de vue ontologique, mais son rôle fonctionnel dans l'ordre de la nature est relativement clair. Pour Aristote, la privation n'explique pas seulement la corruption – lorsque la matière est réellement privée de sa forme – mais aussi et avant tout la génération. Car – et c'est le point qui nous intéresse – la contrepartie de l'existence de cette privation du côté de la matière est un élan, un appétit, voire un désir de la matière pour la forme. Voici la formulation qu'en donne Aristote:

En effet, étant donné qu'il existe quelque chose de divin, bon et désirable, nous disons que le contraire de cela existe, et qu'<existe> aussi ce qui par nature tend par le désir selon sa propre nature vers celui-là. Mais selon eux il en résulte que le contraire désire sa propre corruption. Pourtant ce n'est pas la forme qui est susceptible de tendre vers elle-même puisqu'elle n'est pas en état de manque, ce n'est pas non plus son contraire parce que les contraires se détruisent mutuellement, mais c'est la matière, comme si la femelle <tendait> vers le mâle et le laid vers le beau.<sup>15</sup>

L'ontologie hylémorphiste de la *Métaphysique* se trouve ainsi complétée dans

---

15 *Phys.*, I, 9, 192a16-22, dans ARISTOTE 2000, 112.

la *Physique* par ce qui ressemble à une loi: la matière est toujours en puissance de diverses formes, elle tend toujours vers une forme, elle ne peut donc exister sans une forme, en raison d'un lien entre matière et forme qui est comparable à un appétit, une inclination, une tendance naturelle (*epheisis* et *ephiestai* en grec), que la traduction latine va rendre par un seul mot, *appetitus*, qui peut signifier aussi bien l'appétit que le désir en un sens plus fort (même si le latin utilise aussi le mot *desiderium*).

On pourrait paraphraser le propos d'Aristote comme suit: parce qu'elle s'accompagne toujours de cette privation au niveau le plus fondamental de l'ontologie, la matière est en état de manque permanent. Elle est, pourrait-on dire, en état de dépendance ontologique: il lui faut sa forme. Il s'agit bien là d'un appétit, au sens d'un désir de combler un manque, de même que la faim nous pousse à chercher de la nourriture. Mais c'est aussi un désir, en un sens plus fort et plus positif, dans la mesure où la matière, par cet *appetitus*, est en quelque sorte attirée par la forme, comme une femme est attirée par un homme dit le texte.

Le flou sémantique qui entoure ce passage tient notamment aux nombreuses métaphores utilisées par Aristote, lesquelles semblent parfois singer de manière ironique le vocabulaire de Platon. Aristote évoque tour à tour la malfaisance et la bonté, la laideur et la beauté et parle même de divinité à propos de la forme, comme si le cosmos tout entier était animé des mêmes élans que ceux qui gouvernent les actes humains. Mais le fond de l'argument est bien anti-platonicien, et dans ce texte, on l'aura compris, Aristote s'oppose à un dualisme qu'il juge simpliste. La matière n'est pas la privation (thèse que l'on retrouvera depuis le néo-platonisme jusque dans le gnosticisme). Elle n'est pas non plus l'opposé de la forme, au sens d'une négation de la forme.

La privation est par ailleurs distincte de la matière, mais l'accompagne toujours. De manière paradoxale, cette privation menace sans cesse de rompre l'ordre naturel et garantit en même temps la préservation de l'être par le truchement du désir naturel qu'elle suscite. Car ce désir ne s'éteint jamais. Sans cesse il fait passer la matière d'une forme à une autre.

Ce passage de la *Physique* est d'une densité rare et l'on comprend aisément que nombre de commentateurs latins n'aient consacré à ce mystérieux désir agissant au plus profond de la structure de l'être qu'une modeste *quaestio* consacrée exclusivement à la thèse physique d'Aristote. Sans doute les Latins se contentaient-ils de lire le résumé qu'en donnent les *Auctoritates Aristotelis*, dans lesquelles deux propositions résument l'ensemble du passage: la forme est quelque chose de divin, de parfait et de désirable (*Forma est divinum quoddam, optimum et appetibile*) et la matière désire la forme comme la femme désire l'homme et comme le mauvais désire le bon (*Materia appetit formam sicut femina virum et turpe bonum*)<sup>16</sup>. Les opposés s'attirent et la forme, plus parfaite, plus divine, attire la matière comme un aimant. Mais si l'on ne retient que cela, on ne comprend plus comment l'*appetitus* de la matière pour ou vers la forme engendre et détruit à la fois le composé. La matière tend vers ce qu'il y a de plus divin, par l'attraction des contraires, mais comment se fait-il qu'il y ait corruption dans ce processus que l'on pourrait qualifier de processus de divinisation de la matière?

Face à l'obscurité de ce passage de la *Physique*, les Latins pouvaient toutefois s'appuyer sur le commentaire d'Averroès, qui consacre de belles pages à ce désir de la matière pour la forme. Chez le Commentateur, ce désir acquiert en effet un rôle inédit, qui n'est plus seulement celui de garant du fonc-

---

<sup>16</sup> *Auctoritates Aristotelis* 1974, 142.



tionnement général de la nature et de l'éternité des espèces. Car chez les êtres animés, et singulièrement chez l'homme, cet appétit de la matière pour la forme se transforme en véritable désir de persévérer dans l'être. Suivons les principales étapes de son raisonnement.

Alors qu'il [Aristote] montrait de quelle manière il apparaît à celui qui considère que, au premier abord, la privation n'a aucun mérite dans la génération avec la matière, il commence à montrer qu'elle a un rôle dans la génération et de quelle manière, et que son mélange avec la matière est la cause du fait que la matière a un désir naturel pour la forme (*desiderium naturale ad formam*). Et cela est la cause du fait que les choses matérielles sont engendrables et corruptibles.<sup>17</sup>

À ce stade, Averroès s'en tient à la thèse générale d'Aristote concernant le rôle du désir dans la génération. Mais le traducteur a jugé utile d'introduire ici le terme *desiderium naturale* à la place d'*appetitus*. Il s'agit en effet d'un véritable désir, parce qu'il ne fait pas simplement suite à un état de manque. Il s'agit aussi d'acquérir quelque chose et se rapprocher du divin.

Et il a dit: en effet, étant donné qu'il existe quelque chose de divin, etc., et que la privation appartient à la matière par nécessité et qu'il y a ici une perfection divine maximale à laquelle tous les étants désirent s'assimiler (*appetunt assimilari*) et à partir de laquelle ils désirent acquérir ce que leur nature leur permet de recevoir, nous disons que la matière, dans la mesure où la privation se trouve en elle, désire par nature s'assimiler au premier principe, autant qu'elle le peut. C'est cela désirer (*appetere*) la réception d'une forme. Et il entend ici par désir (*appetitur*) ce que la matière possède de mouvement pour recevoir une forme.<sup>18</sup>

17 AVERROÈS 1562 *In Phys.*, I, t.c. 81, f. 46ra: «Cum declaravit quomodo apparet consideranti primo aspectu quod privatio non habet dignitatem in generatione cum materia, incoepit declarare ipsam habere introitum in generationem et quomodo et quod mixtio eius cum materia est causa in hoc quod desiderium naturale est in materia ad formam, et haec est causa in hoc quod res materiales sunt generabiles et corruptibiles.»

18 AVERROÈS 1562 *In Phys.*, I, t.c. 81, f. 46ra-rb: «Et dixit quoniam quia est hic aliquid divinum etc. et quia privatio accidit materiae de necessitate, et est haec perfectio divina maxima, cui omnia entia appetunt assimilari, et ex qua [46rb] appetunt acquirere secun-

Comme l'a bien montré Cristina Cerami, au niveau métaphysique cette tendance naturelle correspond aussi à un désir du composé de s'assimiler à l'acte pur, à la forme des formes, c'est-à-dire à l'intellect séparé et finalement à Dieu<sup>19</sup>. Par ce désir de la forme, la matière et même toute la substance matérielle veulent non seulement subsister dans l'être, au sens d'exister toujours en acte, mais désirent aussi se joindre à Dieu, c'est-à-dire qu'ils désirent devenir une pure forme. Ce désir, inscrit dans la matière en raison de la privation qui l'accompagne nécessairement, est donc d'une certaine manière le premier pas de cet élan naturel qui mène les individus à la jonction avec l'intellect séparé dans la doctrine d'Averroès. Car ce désir se transforme en fonction des substances dans lesquelles il se trouve, puisqu'il dépend essentiellement de la forme qui attire en quelque sorte la matière. Dans les êtres animés, il est à l'origine de l'appétit pour la nourriture qui nous permet de nous maintenir en vie et chez les êtres rationnels, il devient même un véritable désir de persévérer dans l'être.

Avant d'affirmer définitivement l'existence d'un tel désir chez l'homme, Averroès précise encore que cet élan est unidirectionnel. Il ne concerne que la matière, puisque la forme, elle, ne désire pas la matière. C'est pourquoi il ne suffit pas de dire que les contraires s'attirent ou qu'ils se désirent mutuellement. Il faut en outre poser un principe supplémentaire, qui se situe du côté de la matière seule, à savoir la privation.

---

dum quod natura eorum potest recipere, dicimus nos quod materia, secundum quod accidit ei privatio, est innata appetere se assimilari primo principio secundum quod potest et hoc est appetere receptionem formae. Et intelligit hic per appetitum illud quod materia habet de motu ad recipiendum formam.»

19 CERAMI 2015, 383-395.

Celui qui n'admet pas que la privation est liée à la matière ne peut pas dire pourquoi ce désir naturel de recevoir une forme après l'autre se trouve dans les étants. En effet, puisqu'ils n'admettent pas que la privation est mélangée à la matière – raison pour laquelle cette dernière n'est pas en acte –, il leur arrive de dire que ce désir naturel (*desiderium naturale*) se trouve dans les étants naturels en tant qu'ils ont une existence complète en acte. De là il leur arrive <de dire> que quelque chose désire son contraire qui le corrompt et ainsi que quelque chose désire se corrompre. Et ce qu'il [Aristote] a dit est manifeste, car s'il n'existait pas ici quelque chose n'ayant pas de forme, il n'y aurait pas quelque chose désirant une forme après une autre forme. Et si tel était le cas, la nature agirait en vain, puisqu'elle aurait posé dans les étants, en tant qu'ils sont en acte, une puissance pour les corrompre. Or tout cela est impossible. En effet, tout étant, comme on l'a dit, aime (*diligit*) demeurer <dans l'être>, mais la matière aime se revêtir d'une forme après l'autre, en raison de la déficience qui l'affecte. Et la matière désire la forme comme la femelle le mâle.<sup>20</sup>

Il n'y a donc pas, à proprement parler, de désir de corruption dans la nature. La forme, qui est en acte, pourrait se passer de la matière, même si *de facto* elle lui est toujours attachée. La forme ne tend pas vers la matière. C'est l'inverse qui se produit. Par ce *desiderium naturale*, totalement asymétrique, la matière n'a de cesse de désirer une forme. Mais à défaut de rencontrer la forme parfaite – Dieu – à laquelle elle ne se joindra jamais, elle passe sans cesse d'une forme à l'autre, au point que Jean-Baptiste Brenet a parlé de «donjuanisme métaphysique» et de «papillonnage ontologique» à propos de ce désir tou-

---

20 AVERROËS 1562 *In Phys.*, I, t.c. 81, f. 46rb-va: «Qui autem non concedit privatione coniungi cum materia, non potest dicere quare iste appetitus naturalis est in entibus ad recipiendum formam post formam, quoniam, cum non concedunt privationem esse mixtam cum materia, quapropter non est in actu, continget eis dicere quod istud desiderium naturale in entibus naturalibus, secundum quod sunt completa existentia in actu, ex quo continget eis aliquid appetere suum contrarium corrumpens ipsum, et sic aliquid appetet se corrumpi. Et hoc quod dixit manifestum est, quoniam, si non esset hic aliquid non habens formam, non esset hic aliquid appetens formam post formam, et si esset, tunc natura ageret ociose, quia poneret in entibus potentiam ad corruptionem eorum, secundum quod sunt in actu, et totum hoc est impossibile. Omne enim ens, ut dictum est, diligit se permanere, sed materia diligit induere formam post aliam propter diminutionem contingentem sibi. Sed materia appetit formam sicut foemina marem.»

jours insatisfait<sup>21</sup>.

Maïmonide, dans le *Guide des égarés*, ajoute quant à lui une nouvelle connotation aux métaphores d'Aristote, en comparant la matière à une femme adultère:

Tous les corps qui naissent et périssent ne sont sujets à la corruption que du côté de leur matière; du côté de la forme et en considérant la forme en elle-même, ils ne sont point sujets à la corruption, mais sont permanents (...) Il est dans la véritable nature de la matière que celle-ci ne cesse jamais d'être associée à la privation; c'est pourquoi elle ne conserve aucune forme [individuelle], et elle ne discontinue pas de se dépouiller d'une forme pour en revêtir une autre. Salomon donc, dans sa sagesse, s'est exprimé d'une manière bien remarquable en comparant la matière à une femme adultère; car la matière, ne pouvant, en aucune façon, exister sans forme, est toujours comme une femme mariée, qui n'est jamais dégagée des liens du mari et qui ne se trouve jamais libre. Mais la femme infidèle, quoique mariée, cherche sans cesse un autre homme pour le prendre à la place de son mari, et elle emploie toutes sortes de ruses pour l'attirer, jusqu'à ce qu'il obtienne d'elle ce qu'obtenait son mari. Et c'est là aussi la condition de la matière; car, quelle que soit la forme qu'elle possède, celle-ci ne fait que la préparer pour la réception d'une autre forme, et elle [la matière] ne cesse de se mouvoir pour se dépouiller de la forme qu'elle possède et pour en obtenir une autre. Quand elle l'a obtenue, c'est encore la même chose.<sup>22</sup>

L'idée est bien la même que chez Averroès, malgré quelques différences de détail. Maïmonide insiste ici sur la succession des désirs de la matière, sur l'alternance des formes qui se succèdent en elle. La matière n'est jamais rassasiée et à peine a-t-elle acquis une forme qu'elle veut s'en séparer pour se joindre à une autre. Averroès écrivait que la matière les désirait l'une après l'autre (*alternatim*). Tout se joue ici dans l'adverbe. La matière ne désire pas la forme, ni même une forme précise, mais une forme puis une autre. C'est pourquoi la privation n'est pas simplement le moteur de la génération, mais

---

21 BRENET 2015, 135.

22 MAÏMONIDE 2012 *Le guide*, 844.

aussi, quoique de manière indirecte, une des causes de la corruption, qui n'est finalement qu'un effet secondaire de la boulimie de la matière. Cette dernière est attirée par la forme mais ne la retient pas.

Dans ce processus, la matière ne s'oppose pas à la forme en la rejetant, comme un principe négatif qui détruirait la forme. Le composé est dissout, mais la forme, elle, ne disparaît pas. Comme le résume parfaitement Jean-Baptiste Brenet, «la mort de l'individu manifeste la vie générale de la matière comme puissance de toutes les formes possibles», ou, pour le dire autrement, «le *thanatos* de l'étant, c'est l'*eros* de cette matière globale»<sup>23</sup>. La génération et la corruption proviennent donc toutes deux d'un même désir, qui n'est rien d'autre qu'un élan vers l'être et un désir de perfection, désir qui n'est jamais satisfait ici-bas.

Il paraît difficile, en suivant le texte d'Aristote, d'échapper totalement aux métaphores. Averroès en est d'ailleurs conscient et remarque que «bien que l'on ne se serve pas souvent de comparaison dans une science démonstrative, on s'en sert cependant pour les choses non sensibles, qui ne peuvent être intelligées autrement que par comparaison»<sup>24</sup>. Nul doute, pourtant, que l'usage de ces figures de style a fini par rendre ce texte de *Physique* I quelque peu opaque. On pourrait même affirmer que le Commentateur a ajouté une nouvelle difficulté au texte original. Car si une telle loi naturelle existe, non seulement au niveau des lois générales de la physique, mais aussi au niveau des désirs individuels humains, comment se peut-il que certains êtres humains désirent mourir? Aristote lui-même ne louait-il pas dans l'*Éthique à Ni-*

---

23 BRENET 2015, 136.

24 AVERROÈS 1562 *In Phys.*, I, t.c. 81, f. 46va: «Et licet non usitetur comparatio in doctrina demonstrativa, tamen usitatur in rebus non sensibilibus, quae non intelliguntur nisi per comparationem.»

*comaque* le caractère vertueux de certaines morts courageuses<sup>25</sup>? Pour le dire autrement: comment concilier l'existence de cette tendance naturelle sur le plan physique et métaphysique avec la liberté du choix d'un point de vue éthique?

De ce point de vue, les questions posées par le texte d'Aristote et son commentaire par Averroès croisent de manière inattendue des problématiques abordées de longue date dans la tradition chrétienne, comme le suicide, le martyr et plus généralement la question de l'immortalité de l'âme. L'exemple de saint Augustin suffira à montrer cette convergence entre la doctrine chrétienne et la théorie aristotélicienne du *conatus*.

## 2. Augustin et la mort volontaire

Dans plusieurs textes, Augustin condamne le suicide comme une violation du sixième commandement: «tu ne tueras point»<sup>26</sup>. Ce qu'il refuse en premier lieu est la valeur morale accordée au suicide dans l'Antiquité païenne, notamment chez les stoïciens, dont la doctrine est souvent illustrée par l'exemple de Caton. Pour l'évêque d'Hippone, aucun motif ne saurait justifier le suicide d'un point de vue moral, même si l'injonction divine à ne pas se tuer n'exclut pas que l'on puisse souhaiter ou du moins accepter de mourir dans certaines circonstances. Pour démontrer cela, il adopte une double argumentation, en montrant d'un côté la supériorité morale de ceux qui résistent à tout désir morbide, de l'autre en montrant la contradiction entre l'affirmation d'un tel choix et le désir de persévérer dans l'être qui, selon Augustin, ne disparaît jamais, ni au niveau ontologique ni au niveau pratique, y compris chez le suici-

---

25 *Eth. Nic.*, III, 1115a26-b5.

26 Pour une présentation générale de l'attitude d'Augustin sur ce sujet, voir BELS 1975.

daire.

Dans la *Cité de Dieu*, Augustin oppose donc au modèle de Caton celui du général romain Regulus, très souvent cité par Cicéron, et celui de Job<sup>27</sup>. Le premier – un païen – accepta d’endurer les pires souffrances plutôt que de se tuer après la guerre avec les Carthaginois; le second – un fidèle – endura ce qui paraissait aux yeux de tous illustrer la plus grande injustice. Selon Augustin, ces deux cas montrent clairement qu’il est plus courageux et donc plus vertueux de supporter la souffrance que de se tuer pour y échapper. Car Regulus accepte de mourir pour défendre la patrie, mais ne se tue pas. La mort, dans ce cas, n’est qu’une conséquence secondaire de son raisonnement moral qui ne dépend pas de lui. En se soumettant à la mort sans se suicider, Regulus laisse en quelque sorte la responsabilité du meurtre à l’ennemi et ne vise que le bien. Son intention est donc droite et remplit parfaitement son devoir moral.

Dans le *De libero arbitrio*, Augustin s’attaque à ce problème sous un angle plus métaphysique<sup>28</sup>. Comme tout essai de théodicée, le but de ce traité est de montrer que Dieu n’est pas à l’origine du mal et que tout ce qu’il a créé est un bien. C’est pourquoi l’homme tend naturellement vers le bien. Quant au mal, il provient de l’usage libre, par l’homme, de ces biens et plus encore de leur négation, voire de leur néantisation. Être bon, vivre moralement, c’est orienter sa volonté vers le bien, c’est-à-dire vouloir droitement, ce qui revient à vouloir ce que Dieu a voulu que nous voulions. Au contraire, le mal s’immisce dans nos délibérations lorsque la volonté s’écarte de cette norme, de cette droiture édictée par Dieu. Ce modèle moral, que l’on pourrait qualifier

---

27 AUGUSTIN 2000 *De civitate Dei*, I, XX-XXIV, 31-36.

28 AUGUSTIN 1998 *De libero arbitrio*, III, 18-23, 505-510

de déontologique, au sens où le critère principal de moralité peut toujours se ramener à l'observance d'une loi ou d'un commandement, s'accompagne d'une contrepartie dans l'ordre de la nature. Parmi les biens créés par Dieu se trouve le désir de persévérer dans l'être. Dieu a voulu que nous voulions persévérer dans l'être et pour ce faire a inscrit un tel désir en nous. Le suicide, dans les diverses formes qu'un tel acte peut revêtir, s'oppose donc non seulement au commandement divin, mais aussi à une loi inscrite dans la nature de l'homme et même au cœur du fonctionnement de la nature en général.

Il suit de ce double raisonnement que celui qui veut mourir parce qu'il est malheureux ou parce qu'il souffre ne désire pas vraiment ne pas être. Il se ment à lui-même, nous dit Augustin. Car en réalité il désire encore être, mais autrement, c'est-à-dire tranquille, au repos, sans tracas. Pour véritablement fuir le malheur, Augustin l'invite donc à aimer ce vouloir-être qu'il a en lui, de sorte qu'il s'approche ainsi de celui qui est suprêmement, c'est-à-dire Dieu. Mais Augustin va plus loin, en affirmant que son raisonnement vaut aussi pour celui qui ne croit pas en l'existence d'une vie après la mort. Celui-là, dit Augustin, a une croyance erronée, mais cette croyance est contredite par le sentiment engendré par le désir naturel de persévérer dans l'être. Personne, continue Augustin, en se tuant ou en désirant la mort de quelque façon que ce soit, n'a le sentiment qu'il n'existera plus après sa mort. En d'autres termes, Augustin nous invite à écouter ce sentiment qui préexiste à nos croyances, fussent-elles justes ou erronées.

Sur ce point, les vues d'Augustin, d'Aristote et même d'Averroès convergent de manière surprenante. Il existe dans la nature un désir de persévérer dans l'être qui nous fait tendre vers ce qu'il y a de plus divin et de plus



séparé des contingences matérielles. Mais avec Augustin, une dimension morale nouvelle vient s'ajouter. L'explication physique liée à l'insatisfaction de la matière pour expliquer la corruption ne suffit plus. Il s'agit de savoir comment raisonne celui qui décide librement de se tuer et donc de corrompre sa substance, malgré l'existence de ce désir et de son appréhension, même subtile et confuse, à un niveau plus phénoménologique.

Voici donc le terreau du débat médiéval sur la possibilité d'un désir de mort, qui ne fait que s'accroître à partir du XIII<sup>e</sup> siècle avec la réception du corpus aristotélicien et en particulier de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote loue la mort volontaire des héros à la guerre<sup>29</sup>. Un panorama complet de ces débats devrait passer en revue les commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* qui se multiplient à Paris à partir du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>, relire la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, dans laquelle le désir de persévérer dans l'être sert à la fois de preuve de l'immortalité de l'âme<sup>31</sup> et d'argument contre le suicide<sup>32</sup>, ou encore les *Quodlibeta* d'Henri de Gand<sup>33</sup>, lequel pose en outre la question du sacrifice pour le bien commun. Il nous est impossible d'effectuer un tel parcours dans l'espace qui nous est ici imparti. Nous réservons donc cela à une

---

29 *Eth.Nic.*, III, 9, 1115a23 et suiv.

30 Par exemple: GILLES D'ORLÉANS, *Qu. Eth.*, III, q. 48, f. 205ra-rb: «Utrum homo preeligere debeat mori antequam perpetret turpifaculum aliquod sustinendo durissima tormenta»; ANONYME, *Qu. Eth.*, III, f. 41: «Utrum premoriendum sive preeligendum sit mori antequam homo perpetret turpissima et inhonestissima»; RAOUL LE BRETON 2008 *Qu. Eth.*, III, q. 64, «Utrum sint aliqua peccata talia que antequam homo faciat debeat pati mortem»; JEAN BURIDAN 1513 *Qu. Eth.*, III, 18, ff. LVrb-LVrb: «Utrum fortis aliquando magis debeat eligere mori quam fugere ubi per fugam salvaretur». Voir l'analyse de quelques-uns de ces commentaires dans GAUTHIER 1947-1948.

31 THOMAS D'AQUIN 1984 *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 75, a. 6, 660.

32 Voir, par exemple, le texte célèbre de THOMAS D'AQUIN 1984 *Sum. theol.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 64, a. 5, qui sera encore discuté par David Hume.

33 HENRI DE GAND 1979 *Quodlibet I*, q. 20, 157-170: «Utrum magis sit eligendum non esse omnino quam in miseria esse»; et HENRI DE GAND 1987 *Quodlibet XII*, q. 13, 67-79: «Utrum non sperans vitam futuram debeat, secundum rectam rationem, eligere mori». Voir le commentaire de FIORAVANTI 2002.

future étude et nous nous contenterons ici de quelques remarques sur l'arrivée de cette problématique dans les commentaires de la *Physique* d'Aristote à partir de Nicole Oresme.

### 3. Le désir de persévérer dans l'être dans la physique de Nicole Oresme

La *quaestio* de Nicole Oresme suit les codes traditionnels du genre et contient donc une première partie dialectique comprenant des arguments *pro et contra*, puis une *determinatio* dans laquelle il donne sa propre solution, et enfin des réponses aux arguments opposés. Les arguments *contra* se divisent eux-mêmes en deux séries distinctes: la première concerne les êtres animés et connaissants, l'autre les êtres inanimés. Nous limiterons notre analyse à la première, laquelle se compose essentiellement de *casus* contraires à ce que nous pourrions appeler «la loi d'Averroès», selon laquelle tout étant désire persévérer dans l'être.

On argumente d'abord en sens contraire :

Parmi les étants doués de connaissance, certains choisissent de mourir pour éviter la misère; donc ils préfèrent ne pas persister dans l'être. L'antécédent est évident à partir du cas des désespérés qui se pendent; et puisqu'il en est parmi eux qui croient qu'ils vont vivre une autre vie après la mort <mais que ce n'est pas le cas de tous>.

De plus, il existe des petites vieilles qui disent qu'elles sont fatiguées de vivre et qui veulent aussi mourir.

De plus, Robert Grosseteste raconte que Pline dans ses <*Histoires*> *naturelles* et <Solin> dans son traité *Sur les merveilles du monde* et de nombreux autres auteurs décrivant diverses régions disent que dans certaines montagnes, comme les montagnes hyperboréales, près du pôle, des hommes vivent dans un air extrêmement salubre et tempéré, et ils vivent si longtemps qu'ils sont dégoûtés de la vie et se précipitent dans la mer du haut des falaises<sup>34</sup>.

---

34 NICOLE ORESME 2013 *Qu. Phys.*, I, q. 20, 152: «Et arguitur primo quod non, quia in cognoscentibus aliqui eligunt mori propter miseriam evitandam, ergo non diligunt permanere. Antecedens patet primo de quibusdam desperatis, qui suspendunt se; et cum sint

Le premier contre-exemple est donc celui du suicide pur et simple, *propter miseriam evitandam*, selon la formule d'Augustin. Des gens se pendent pour échapper à leur malheur. Cette vie-ci ne vaut rien, il vaut mieux en finir. La fin de cet argument n'est pas absolument claire et il n'est pas certain qu'il faille ajouter que certains suicidaires ne croient pas en une vie après la mort, comme le suggèrent les éditeurs. Car cet élément ne semble pas jouer un rôle important dans la réponse qu'apporte Nicole Oresme à cet argument dans la dernière partie de sa *quaestio*. On a plutôt l'impression que la croyance en une vie après la mort ne change rien à l'argument et que Nicole Oresme souhaite surtout insister, à la manière d'Augustin, sur la nature du raisonnement pratique qui préside à ce choix: les désespérés ne choisissent pas la vie future, ils désirent mourir pour supprimer un état particulier de la vie présente.

Le second exemple fait appel à une figure récurrente dans la philosophie médiévale: la *vetula*. La figure de la vieille femme à plusieurs fonctions dans la littérature médiévale, mais elle sert souvent à désigner une personne simple, croyante, mais dont la foi est irréfléchie<sup>35</sup>. Sa foi l'empêche de se suicider, mais, fatiguée par la vie, elle désire tout de même mourir. Il s'agit donc d'une personne qui croit probablement en l'existence d'une vie après la mort. On pourrait donc s'opposer au désir naturel de persévérer dans l'être sans se

---

aliqui tales qui credunt postea vivere alia vita <non tamen omnes>. Iterum, sunt aliquae vetulae quae dicunt quod sunt attediate vivere, etiam quod vellent mori. Iterum, recitat Lincolniensis quod Plinius in *Naturalibus* et [Solinus] *De mirabilibus mundi* et multi alii describentes regiones dicunt quod in quibusdam montibus, ut in montibus hyperboreis iuxta polum, sunt homines habentes aerem saluberrimum et temperatissimum, qui tam diu vivunt quod fastidiunt vitam, et se precipitant in mare a rupibus.»

35 Pour l'usage que fait Jean Buridan, par exemple, de cette figure, voir GRELLARD 2014. On retrouve aussi cette figure dans d'autres types de discours. Voir à ce sujet AGRIMI, CRISCIANI 1993; DELAURENTI 2010; et plus récemment BOUDET 2012.

suicider pour autant. Dans ce cas, ce désir de mort ne contredit pas la volonté et les commandements de Dieu, mais seulement le désir naturel de subsister dans l'être.

Le dernier cas est particulièrement intéressant et connaîtra d'ailleurs une longue fortune durant la Renaissance – Montaigne le discute encore dans ses *Essais* – dans la mesure où il présuppose, sinon la possibilité d'une vie éternelle ici-bas, du moins une vie très longue et en pleine santé. Plus encore, dans les représentations antiques, ce peuple mythologique des hyperboréens est associé au bonheur suprême. Homère compare ses habitants à ceux des Champs-Élysées; Pindare en fait une nation sainte; Eschyle leur attribue le bonheur le plus haut que l'on puisse atteindre<sup>36</sup>. Même dans ce pays de Cognac les habitants désirent écourter leur vie, par dégoût, nous dit ce résumé du récit de Pline et de Solin. Cela signifie donc qu'il est possible de désirer mourir pour autre chose que pour éviter des douleurs corporelles ou d'autres malheurs. Sans se soucier d'une vie future, puisque la leur est déjà quasi-éternelle, les hyperboréens exercent leur liberté en choisissant, de manière apparemment collective et ritualisée, de mettre fin à leurs jours.

Dans ces trois cas, l'espoir d'une vie future n'entre pas ou peu en ligne de compte, à part peut-être pour la *vetula*. Le choix de ces personnes n'est pas guidé par l'envie de vivre une autre vie, dans un autre monde, mais par la volonté d'en finir avec celle-ci ou plutôt avec un certain état de celle-ci. La vie présente étant devenue insupportable pour cette galerie de personnages, du pendu aux tribus qui ritualisent leur suicide en passant par la petite vieille qui attend sagement la mort, tous choisissent de la quitter. Ces exemples illustrent donc des cas envisagés par Augustin de personnes qui souhaitent

---

36 Voir DION 1976.

d'abord nier un état présent, sans nécessairement désirer ne plus être du tout. Ils exemplifient aussi des cas de choix qui ne sont pas totalement rationnels, dans la mesure où ils sont le plus souvent guidés par une passion, une émotion, un sentiment, comme le dégoût, la fatigue ou le désespoir.

La seconde étape de l'argumentation *quod non* entend cette fois montrer un exemple de choix délibéré de mort, c'est-à-dire un choix qui n'est pas seulement volontaire – c'est-à-dire non contraint – mais qui est en outre rationnel. Il s'agit de la mort volontaire pour la *bona fama*, pour la bonne réputation, exemple qui connaîtra une fortune considérable jusqu'à Pietro Pomponazzi.

Deuxièmement, de nombreuses personnes choisissent de mourir pour acquérir une bonne réputation (*bonam famam*) ou en perdre une mauvaise, et cela par un raisonnement droit (*recta ratione*); ils ne désirent donc plus subsister dans l'être; de plus, puisqu'ils n'espéraient pas une autre vie – le cas des martyrs n'est donc pas pertinent ici – donc, etc. L'antécédent est évident à partir du cas des bons militaires; de plus, Aristote dit au troisième livre de l'*Éthique à Nicomaque* qu'il est meilleur de mourir que de commettre quelque chose de honteux, comme fuir bassement ou quelque chose de ce genre. On raconte aussi qu'une femme, Lucrece, s'est tuée à Rome et les Romains louèrent cela, comme le raconte Ovide dans les *Fastes* et Augustin <dans la *Cité de dieu*>.<sup>37</sup>

Dans les trois premiers cas, on pouvait encore arguer, comme Augustin, que ces hommes désespérés raisonnent mal. Ils croient désirer mourir alors qu'ils désirent autre chose. Ils se mentent à eux-mêmes et sont prisonniers d'une

---

<sup>37</sup> NICOLE ORESME 2013 *Qu. Phys.*, I, q. 20, 152: «Secundo, multi propter bonam famam acquirendam et malam deperdenda eligunt mori, et hoc recta ratione; ergo non appetunt plus permanere. Etiam quia tales fuerunt qui non sperabant aliam vitam, et ideo non esset ad propositum de martiribus, ergo etc. Antecedens patet de quibusdam bonis militibus; etiam dicit Aristoteles tertio *Ethicorum* quod melius est mori quam committere aliquod turpe, sicut fingere viliter vel aliquid tale. Etiam narratur quod quedam mulier, sicut Lucretia in Roma se interficit; et romani ni hoc laudaverunt eam sicut narrat Ovidius *Fastorum* et etiam Augustinus.»

croissance erronée. Mais dans le cas présent, celui qui se sacrifie pour sa patrie raisonne bien, il a une *recta ratio*. Car il choisit délibérément de mourir pour quelque chose de positif (la *bona fama*) et non seulement pour supprimer quelque chose de négatif (la *miseria*). Ce raisonnement reste droit même chez ceux qui ne croient pas en une vie après la mort, puisqu'ils peuvent croire à une autre forme d'immortalité à travers la mémoire collective de leurs actes héroïques. Il s'agirait donc d'un cas dans lequel on désire réellement mourir tout en désirant se rendre immortel, du moins par procuration.

Le cas du suicide de Lucrece à Rome illustre à lui seul plusieurs aspects importants du raisonnement de Nicole Oresme. Après avoir été violée par Sextus Tarquinius, lequel la menaçait de lui faire porter la responsabilité du meurtre d'un esclave, Lucrece décide de raconter la situation à son mari et à son père, en leur demandant à tous deux de la venger. À peine a-t-elle terminé son discours qu'elle se tue d'un coup de poignard. Ce faisant, elle voulait certes éviter le risque d'une mauvaise réputation, mais elle savait aussi quelles seraient les conséquences de son acte. Immédiatement après le suicide, le corps de Lucrece fut apporté dans le forum par son père et son mari, lesquels enjoignirent la foule à se révolter contre la tyrannie des Tarquins. Face au soulèvement populaire, ils durent fuir la ville et furent condamnés à l'exil, laissant ainsi la place aux parents de Lucrece. Ce fut, dit-on, un nouveau départ pour la République romaine. L'acte suicidaire n'avait donc pas pour seule fin le rétablissement de la réputation de Lucrece, mais aussi, de manière concomitante, le bien commun des citoyens, les deux étant intimement liés, dans la mesure où la mémoire de Lucrece est désormais liée au retour de la République.

Dans sa propre réponse, Nicole Oresme suit scrupuleusement le com-

mentaire d'Averroès et distingue un désir naturel et sans connaissance (*appetitus naturalis et sine cognitione*), qui correspond à une simple inclination naturelle (*inclinatio*), toujours portée vers un bien, et un désir avec connaissance (*cum cognitione*), un désir animal, qui peut même être rationnel chez l'homme. Tout en conservant la validité générale de la loi *omnis res appetit se permanere* au niveau de la simple inclination naturelle, du *conatus*, il précise que dans le cas des êtres animés, et plus particulièrement des êtres humains, la mort volontaire peut être le fruit d'un désir délibératif fondé sur une connaissance. Selon les cas, le raisonnement pratique qui préside à un tel choix peut être erroné et mauvais ou bon et valide. Par conséquent, seule une véritable casuistique peut permettre de répondre à la question éthique posée par la liberté que nous avons *de facto* de nous opposer à cette inclination naturelle à persévérer dans l'être.

Sur le plan physique, Oresme suit pleinement Aristote et Averroès.

Je pose donc des conclusions. La première est que toute chose désire se maintenir dans l'être. On le prouve, car toute chose permanente peut subsister, comme on l'a dit, elle possède donc une inclination à subsister. Et ceci n'est rien d'autre qu'un désir (*appetitus*), comme on l'a dit. La conséquence est aussi évidente, car autrement une chose subsisterait contre son inclination et contre sa nature. C'est pourquoi Averroès dans le commentaire 81 dit que «la nature aurait produit une telle chose sans but (*otiose*), du fait qu'elle serait contraire à elle-même». [...] Deuxièmement, être est un bien, parce que l'être et le bien sont convertibles; il est donc meilleur d'être plus et plus longtemps, comme il apparaît au livre III des *Topiques*; il suit donc qu'il est bon de subsister dans l'être, et aussi meilleur de subsister longtemps; mais tout le monde désire le bien, comme cela apparaît dans le premier livre de l'*Éthique*, donc tout le monde désire subsister dans l'être. Troisièmement, le premier étant divin et parfait, c'est-à-dire Dieu, est maximalelement permanent, parce qu'éternel, comme cela apparaît au livre VIII de la *Physique*; mais tous les étants désirent lui être semblables dans la mesure du possible; ils désirent donc tous subsister dans l'être. Averroès pose la mineure dans le commentaire 81 lorsqu'il affirme «tous désirent s'assimiler au maximum à la perfection divine selon ce que leur nature leur permet de recevoir». C'est pourquoi Platon, dans le *Timée*: «Dieu a produit toute chose sem-

blable à lui de sorte que chaque nature soit capable de bonheur».<sup>38</sup>

À la loi physique d'Averroès, Nicole Oresme ajoute donc l'argument de la convertibilité de l'être et du bien, ce qui lui permet de réintroduire une thèse augustinienne dans un cadre aristotélicien. Car selon Augustin tout ce qui est, c'est-à-dire tout ce qui a été créé par Dieu, est un bien. Or, selon Aristote, tout étant vise le bien. Donc tous les étants désirent être. Même chose pour la troisième conclusion qui rapproche Averroès et Platon, alors que le texte de la *Physique* d'Aristote était clairement anti-platonicien. L'idée est ici d'affirmer que notre désir de persévérer dans l'être vise une forme de divinisation, dans la mesure où nous désirons devenir maximalelement permanents, c'est-à-dire semblables à Dieu.

Dans la suite du texte, Nicole Oresme commente le passage du commentaire 81 dans lequel Averroès dit que nous désirons être maximalelement permanents selon ce que notre nature nous permet, c'est-à-dire selon ce qu'il nous est possible de désirer. C'est pourquoi, explique-t-il, lorsque nous ne pouvons pas subsister dans l'être par nous-mêmes, nous désirons subsister

---

38 *Ibid.*, 156: «Tunc pono conclusiones. Prima est ista: quod omnis res appetit se permanere. Probat, quia omnis res permanens permanere potest, ut dictum est, ergo habet inclinationem ad permanendum; et hoc non est aliud nisi appetitus, ut dictum est. Etiam patet consequentia, quia aliter res permaneret contra inclinationem suam et contra naturam suam. Ideo Commentator commento 81 dicit quod '<natura> fecisset talem rem otiose, ex quo esse contraria sibi ipsi'. [...]. Secundo, esse est bonum, quia ens et bonum convertuntur; ergo plus esse et diutius est melius, ut patet tertio *Topicorum*; ergo sequitur quod bonum est permanere, et adhuc melius diutius permanere; sed omnia appetunt bonum, <ut patet> primo *Ethicorum*, ergo omnia appetunt permanere. Tertio, primum ens divinum et optimum, scilicet Deus, est maxime permanens, quia eternum, ut patet octavo huius; sed omnia appetunt sibi assimilari secundum posse, ergo appetunt permanere. Minorem ponit Commentator commento 81, dicens 'omnia appetunt assimilari maxime perfectioni divine secundum quod natura eorum potest recipere'. Unde Plato in *Timeo*: 'Deus cuncta facit sibi similia prout uniuscuiusque natura erat capax beatitudinis'.»



par autre chose. Le désir de persévérer dans l'être serait donc aussi à l'origine du désir d'engendrer son semblable, un autre soi-même, c'est-à-dire un enfant<sup>39</sup>. Ceci explique non seulement pourquoi les individus participent à la préservation et à l'éternité des espèces, mais cela justifie en outre, à un niveau individuel, que l'on puisse désirer subsister dans l'être par procuration, c'est-à-dire dans l'être d'un autre.

Dans la troisième conclusion, Nicole Oresme ajoute même que ce désir de subsister dans l'être n'a de sens que parce qu'il existe un Dieu permanent qui est à l'origine du ciel et de toute la nature<sup>40</sup>. Mais Dieu n'est pas simplement un garant de l'ordre naturel, les étants créés sont liés à lui. Et Oresme d'ajouter, en utilisant le concept de *proportio* qui lui est cher, que le rapport des créatures à Dieu est comme le rapport des rayons de lumière avec leur source, le Soleil<sup>41</sup>. Toute proportion gardée, donc, l'homme désire se diviniser selon la mesure de ses possibilités, de même que la matière tend désespérément vers la forme et même vers la forme des formes.

Nicole Oresme admet donc pleinement l'élan de la matière vers la forme et le désir des substances animées de persévérer dans l'être, mais a-t-il répondu à la question de la mort volontaire? Pas vraiment. En répondant à un *dubium* qui lui est adressé à propos de la durée de l'existence, on comprend qu'il admet certains cas de mort volontaire. Le doute est le suivant: s'il est bon d'être et de subsister dans l'être aussi longtemps que possible, ne

---

39 *Ivi*, 157: «Secunda conclusio est quod hoc est secundum suam possibilitatem, sicut dictum est. Et ideo, quando non possunt permanere in se, saltem appetunt permanere in suo simili; et tunc ille appetitus est causa quare appetunt generare, sicut patet in secundo *De anima* per Aristotelem et Commentatorem.»

40 *Ibid.*: «Tertia conclusio est quod posito illo appetitu, adhuc nihil sufficit permanere absque Deo permanente, quia ab eo dependet celum et tota natura.»

41 *Ibid.*: «Et ideo proportio entium ad ipsum est quodammodo sicut proportio luminis ad solem, unde omnia sunt quasi radius et lumen ipsius Dei.»

faut-il pas affirmer qu'une pierre est meilleure qu'un homme? La question est sophistique, mais elle suggère malgré tout que le désir de permanence ne suffit pas pour dépasser le niveau de la physique. Nicole Oresme répond qu'il est meilleur de perdurer longtemps *ceteris paribus*, mais qu'il vaut parfois mieux vivre moins longtemps et bien que longtemps et mal, comme le dit Aristote au livre IX de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>42</sup>. Le désir est là, il est la règle, mais nous devons faire selon nos possibilités.

Que faire à présent des arguments *quod non*? Pour le cas du suicide, Nicole Oresme s'appuie une fois de plus sur la *Cité de Dieu* d'Augustin. D'abord, le désir de ceux qui mettent volontairement fin à leurs jours n'est pas naturel au sens de l'*inclinatio* qui nous fait tendre vers l'être et la permanence. Il s'agit d'un acte de volonté qui est mauvais et corrompu, explique Oresme. Et d'ajouter avec Augustin que ceux qui se suicident ne désirent pas mourir, mais désirent simplement que leur malheur cesse<sup>43</sup>. Seulement, dans la présentation qu'il fait de l'argument augustinien, le fait qu'ils ne désirent pas mourir passe pour une excuse, puisque l'on ne peut pas leur attribuer la volonté de mourir (on peut vouloir quelque chose sans vouloir sa conséquence).

---

42 *Ibid.*: «Tunc est unum dubium: si esse est ita bonum et durare et permanere, quanto aliquid diutius permanebit, tanto videtur quod sit melius; ergo lapis habebit melius esse quam sit homo vel cornix secula<ris> <que> vix moritur per nonge<n>tos annos, sicut dicit Ovidius. Respondetur quod illud debet intelligi ceteris paribus quod diutius est melius. Ideo melius est bene esse per modicum tempus quam minus bene per longum, sicut dicit Aristoteles nono *Ethicorum*.»

43 *Ivi*, 157-158: «Ad primam, de illis qui se interficiunt etc., respondeo dupliciter: primo, quod hoc non appetunt appetitu naturali, qui semper est in bonum, ut dictum est, sed appetitu voluntario malo et corrupto. Aliter respondet Augustinus in *De civitate Dei*, et dicit quod tales non appetunt se non esse, sed magis appetunt suam miseriam non esse, sed tamen eorum miseria non potest non esse nisi eorum esse tollatur, et ideo, licet consequatur, tamen non appetunt ipsi illud consequens. Ideo cum arguitur: qui appetit antecedens appetit et consequens, illud negatur, nisi appetat cum hoc quod consequatur, sicut multi appetunt <cibum> et tamen non appetunt consequens, scilicet laborem.»

Quant à la petite vieille, Nicole Oresme pense qu'elle dit cela à voix haute, mais ne le pense pas vraiment (*licet dicat in ore, non in mente*), pour les mêmes raisons que précédemment. Même chose pour les hyperboréens: ce ne sont que des histoires<sup>44</sup>. Jusqu'ici Oresme reste donc totalement augustinien.

En ce qui concerne la mort courageuse, Nicole Oresme commence par répéter l'adage d'Aristote selon lequel il est parfois meilleur de vivre peu, mais vertueusement, que longtemps et dans le vice. De ce point de vue, ceux qui choisissent de mourir à la guerre pour la patrie sont parfaitement vertueux et agissent de surcroît avec un raisonnement droit, puisqu'ils visent un plus grand bien que celui vers lequel les pousse l'inclination naturelle à persévérer dans l'être, même si celle-ci est aussi un bien.

Au second argument, à propos de ceux qui veulent mourir pour une bonne réputation, on pourrait dire, en reprenant le propos d'Aristote au livre IV de l'*Éthique*, qu'il est meilleur d'agir bien et vertueusement ou de vivre pendant peu de temps que d'agir moins bien dans un temps long. Et ainsi, lorsque ceux-là meurent en raison de tels actes vertueux, par exemple à la guerre, alors vers la fin de leur vie ils sont grandement et intensément vertueux, et ce peu de vie vaut plus que toute la vie qu'ils pourraient avoir en fuyant. On pourrait aussi dire qu'ils ne désirent pas cela par un appétit naturel, mais par un appétit avec connaissance, qui porte vers un plus grand bien que ne le pourrait leur appétit naturel. On pourrait aussi dire, et bien, qu'ils désirent cela naturellement pour la réputation qui s'ensuit; et de là on peut argumenter que l'âme est immortelle, comme l'affirme Cicéron dans les *Tusculanes*, lorsqu'il déclare ainsi: «l'homme plante un arbre et il est pourtant impossible qu'il ait à nouveau un fruit»; il souhaite par là que l'on conserve sa mémoire. Et Cassiodore, dans son traité *De l'âme*, affirme: «les auteurs de littérature profane ont démontré de bien des façons que les âmes sont immortelles»; et il dit ensuite: «car à propos de son immortalité, je veux dire de l'âme, nous devons savoir qu'elle désire penser de toute éternité; elle désire en effet que reste la réputation de son nom après la mort de son corps; elle souhaite être louée sans fin»<sup>45</sup>.

---

44 Sur l'usage des fictions chez Nicole Oresme, voir PIRON 1997 et GRELLARD 2008.

45 NICOLE ORESME 2013, *Qu. Phys.*, I, q. 20, 158: «Ad secundam, de illis qui volunt mori propter bonam famam, posset dici per dictum Aristotelis quarto *Ethicorum*, quod melius est bene <et> virtuose agere vel vivere per modicum tempus quam minus bene per longum. Et ideo, quando tales moriuntur propter tales actus virtuosos, sicut in bello, tunc

Contrairement à Augustin, Nicole Oresme donne une valeur inédite à l'argument de la *bona fama*. Mais c'est là une manière de poursuivre le raisonnement d'Augustin: s'il est vrai, comme il est dit dans la *Cité de Dieu* et le *De libero arbitrio*, que même ceux qui prétendent vouloir mourir désirent en réalité subsister dans l'être, accepter que l'infidèle puisse vouloir s'immortaliser dans la mémoire collective vient en quelque sorte renforcer cet argument, même s'il affaiblit par ailleurs la valeur morale de l'acte, dans la mesure où en visant la bonne réputation l'homme courageux n'accomplit pas l'acte vertueux pour la vertu elle-même, mais pour autre chose. La forme d'immortalité dont parlent Cicéron et Cassiodore vient donc se substituer à l'immortalité des chrétiens, mais prouve encore la réalité du *conatus*. Bien que les héros meurent, ils ne désirent pas mourir complètement, mais espèrent devenir éternels, non pas à la manière d'un étant, d'une substance complète, mais comme un souvenir ou une pensée, c'est-à-dire, d'une certaine manière, comme une forme.

On pourrait voir dans ce rapprochement entre le sacrifice du héros et l'immortalité de l'écrivain profane une relecture laïque du thème averroïste de la participation collective – et donc politique – à la pensée globale de l'in-

---

versus finem vite ipsi sunt valde intense virtuosi, et illud parum de vita prevalet toti vite quam posse<n>t habere propter fugam illius. Et etiam posset dici quod hoc non appetunt appetitu naturali, sed appetitu cognoscitivo, qui fertur in maius bonum quam posset appetitus naturalis eorum. Aliter potest dici, et bene, quod naturaliter illud appetunt propter famam sequentem; et ex hoc potest sumi argumentum quod anima est immortalis, sicut dicit Tullius in libro *De difficilibus questionibus*, quod declaratur sic: homo plantat arborem et tamen impossibile est quod de novo habeat fructum; cupit tamen <quod> ex eo eius memoria habeatur. Et Cassiodorus in libro suo *De anima* dicit: immortales animas auctores litterarum secularium multifarie probaverunt; et postea dicit: nam cum de immortalitate eius, scilicet anime, debemus cognoscere quod appetit de eternitate cogitare; desiderat enim post corporis sui mortem relinquere sui nominis famam, cupit sine fine laudari.»

tellect unique. Comme le rappelle fort justement Jean-Baptiste Brenet, dans une perspective averroïste, l'individu, la personne ne compte plus: «Nul n'est justifié comme personne, en particulier. Pas d'élus – même s'il faut une élite. Ce qui vaut, c'est l'espèce. C'est la permanence supra-individuelle de l'intelligible en acte, laquelle ne demande rien sinon la succession ininterrompue de corps humains quelconques»<sup>46</sup>. Ne pouvant devenir Dieu ou se fondre totalement dans l'intellect séparé, il ne reste à l'homme que deux voies pour satisfaire son désir de subsister dans l'être, toujours par procuration: engendrer d'autres étants semblables à lui-même (la génération) ou fournir à la collectivité un exemple moral ou une pensée intellectuelle qui subsistera à un niveau supra-individuel. Mourir au champ de bataille pour que l'on se souvienne de ce qu'est le courage ou mourir à son lutrin pour qu'on se souvienne de ses idées.

L'image d'un Nicole Oresme scientifique, occupé à mathématiser les changements qualitatifs, a quelque peu occulté celle du philosophe lecteur d'Augustin et des classiques latins, fin connaisseur d'Averroès, et intéressé très tôt à des questions d'éthique et de théologie. En effet, quoique son commentaire de la *Physique* soit probablement antérieur à son accession au grade de maître en théologie en 1355<sup>47</sup>, l'influence d'Augustin, dont il cite à plusieurs reprises *La cité de Dieu*, est très importante dans cette *quaestio* 20 sur le premier livre de la *Physique*. Il paraît même raisonnable d'affirmer que c'est la lecture d'Augustin qui a probablement poussé Nicole Oresme à transformer le questionnaire traditionnel des commentateurs sur ce passage d'Aristote et

---

46 BRENET 2015, 136-137.

47 Il ne reste quasiment rien de son œuvre théologique, à part une question de son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard (Voir BÖHNER 1947) et un sermon (CAESAR 2002 et CAESAR 2008).

non seulement sa lecture d'Averroès. De manière générale, Sylvain Piron a parfaitement raison de présenter notre auteur comme «un théologien physicien sans théologie explicite»<sup>48</sup>. Mais nous avons là, avec le commentaire de la *Physique*, un cas d'étude intéressant qui permet d'entrevoir certaines orientations théologiques. Car si sa théologie est peut-être augustinienne, son éthique, elle, est orientée vers le bien commun et laisse une place importante à une morale laïque, y compris pour ceux qui ne croient pas en une vie après la mort. Il suit donc Augustin jusqu'à un certain point, mais propose aussi de penser l'existence d'impératifs moraux purement rationnels et indépendants de nos croyances religieuses.

#### **4. Le courage et le bien commun dans les gloses sur l'Éthique à Nicomaque**

Certains thèmes abordés dans le commentaire de la *Physique* se retrouvent dans les gloses qui accompagnent la traduction française de l'*Éthique à Nicomaque* réalisée par Nicole Oresme à la cour de Charles V<sup>49</sup>. C'est notamment le cas dans le livre I, lorsqu'il commente le passage dans lequel le Stagirite se demande si les maux qui affectent nos descendants nous affectent aussi après notre mort<sup>50</sup>. Aristote doute que ce soit le cas, mais il faut attendre le livre III pour trouver la réponse la plus claire, lorsqu'il affirme sans détour que la mort est «un point final, et pour celui qui est mort, rien, selon l'opinion courante, ne peut plus lui arriver de bon ou de mauvais»<sup>51</sup>. Le mort n'éprouvant rien, on ne peut lui attribuer quelque bonheur ou malheur, quoi qu'il en soit

---

48 PIRON 1997, 3.

49 Sur l'articulation entre ses œuvres latines et françaises, voir CAROTI 2003 et GRELLARD 2012(2).

50 *Eth. Nic.*, I, 1100a10-1101b9, dans ARISTOTE 2000, 71-77.

51 *Eth. Nic.*, III, 1115a26-27, dans ARISTOTE 2000, 148.

de ses descendants. Dans ses gloses, Nicole Oresme ajoute une dimension absente du texte d'Aristote: les morts peuvent rester en vie dans la mémoire de leurs descendants ou de leurs amis, mode d'être qui, précise-t-il, n'a guère plus de consistance ontologique qu'une ombre<sup>52</sup>. Comme dans le commentaire de la *Physique* d'Aristote, Nicole Oresme aborde donc la question de la survie après la mort en terme de mémoire seulement et non d'un point de vue métaphysique ou théologique. Se plaçant du point de vue de l'aristotélicien, c'est-à-dire du point de vue de la philosophie païenne, la mort n'est rien d'autre qu'un terme, qu'une fin. Mais si la mort n'est qu'un point final, peut-on et même doit-on désirer et même choisir rationnellement de mourir dans certains cas? Comme dans la *Physique*, la réponse de Nicole Oresme est ici positive. De plus, ses choix de traduction du passage du livre III mentionné plus haut manifestent clairement ses options théoriques:

Or est il ainsi que la mort est la tres plus terrible chose qui soit, car c'est le terme et la fin de ceste vie. Et semble que celui qui est mort ne sente après la mort ne bien ne mal. Et ne sembleroit pas .i. homme estre fort ou preuz pour non craindre ou soustenir mort en chascun cas ou pour chascun negoce, si comme en la mer ou en une maladie. Mais en quelles choses, donques? Pour certain, en tres bonnes. Et telz sont ceuls qui soustiennent peril de mort en bataille *pour le bien commun*. Car c'est en un peril tres grant et tres bon<sup>53</sup>.

La traduction est globalement fidèle au texte original, à ceci près que l'idée de «bien commun» est totalement absente du texte grec et de sa traduction la-

---

52 NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques*, I, 18, glose 8, 138: «Comme il est dit devant, les mors ne sont en ceste presente vie fors tant seulement ou mémoire des vivans. Et pour ce, quant les filz du trespasé sont vaillans hommes, le memoire du pere en croist en bien et en diminue quant ils sont mauvais? Mais c'est très peu de chose et tres fragile que ce qui est tant seulement ou memoire des genz, et n'est fors comme un ombre.»

53 NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques*, III, 14, 215 (nous ajoutons les italiques).

tine<sup>54</sup>.

L'importance de cette notion dans la philosophie politique de Nicole Oresme a été remarquée de longue date, notamment par Suzan M. Babbitt<sup>55</sup> et plus récemment par Christophe Grellard en ce qui concerne l'éthique<sup>56</sup>. Ce que Nicole Oresme appelle «bien commun» est en réalité de deux sortes: d'un côté ce qui est commun par nature, à savoir la justice, la paix et le culte de dieu; de l'autre, ce qui est singulier par nature, comme les enfants, les femmes, les fruits ou le sol, mais qui participent au bien commun<sup>57</sup>. Dans le domaine de l'éthique, Oresme parle essentiellement du premier type de bien commun, qu'il nomme aussi parfois «bien public». Sur de nombreux sujets abordés par Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque*, Nicole Oresme ajoute l'idée de bien commun comme critère ultime de la décision rationnelle. Car, selon lui, une action qui participe au bien commun est toujours meilleure qu'une action qui vise le bien individuel et privé. Ce critère est tellement important à ses yeux, tant au niveau éthique que politique, que Nicole Oresme est prêt à excuser certains crimes, y compris des meurtres, dès lors qu'ils servent *in fine* le bien commun, comme dans l'exemple du suicide de Lucrece. Il reprend à ce propos un autre exemple, déjà mentionné par Albert le Grand, d'une femme commettant un adultère avec un tyran pour le tuer. Bien que l'adultère soit condamnable en soi, comme le meurtre, il est possible d'excuser cette

---

54 Le latin dit seulement: «Terribilior autem mors; finis enim, et neque amplius mortuo videtur bonum vel malum esse. Videbitur autem non circa mortem que in omni, fortis esse. Verbi gracia, si in mari vel egritudinibus. In quibus igitur? In optima. Talis autem que in bello. In maximo enim et optimo periculo.» Cf. *Aristoteles Latinus* 26.1-3.1, 37. Les révisions de Robert Grosseteste et de Guillaume de Moerbeke n'ont pas modifié le texte. Voir *Aristoteles Latinus* 26.1-3.2, 191 et 26.1-3.3, 421.

55 BABBITT 1985, en particulier 69-97. Sur les débats médiévaux sur l'idée de bien commun, voir KEMPSHALL 1999.

56 GRELLARD 2017.

57 BABBITT 1985, 78.



femme, parce qu'elle a libéré le peuple de l'oppression du tyran<sup>58</sup>.

À la lumière du passage du livre I cité plus haut, cet ajout de Nicole Oresme semble indiquer que ce n'est pas tant pour le souvenir que l'on peut laisser dans la mémoire des vivants que l'on choisit d'agir courageusement en risquant sa propre vie, que pour le bien commun qui en découlera. C'est ce qu'il explique dans son commentaire, en affirmant que pour Aristote plus le bien est commun, plus il est divin<sup>59</sup>. Oresme donne ensuite trois exemples de raisons valables de choisir ce qu'il appelle «la bonne mort»: défendre son pays pour la liberté, aider ou sauver ses amis et sa famille<sup>60</sup>. On retrouve donc dans ces gloses certains éléments présents dans le commentaire de la *Physique* d'Aristote, mais la dimension politique est ici nettement plus marquée<sup>61</sup>. On ne devrait jamais désirer mourir pour soi, mais toujours pour un autre ou pour les autres. On ne doit jamais viser qu'un bien qui nous dépasse et qui n'est jamais par essence un bien individuel. Au fond, même si ce qui compte d'un point de vue politique est la préservation de la liberté individuelle, celle-ci passe nécessairement par le maintien des structures sociales, juridiques et politiques qui la garantissent objectivement.

Selon Nicole Oresme, la vertu de courage se mesure donc à la fois par le degré de résistance à la souffrance de l'individu, comme chez Augustin, par

---

58 NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques*, III, 18, glose 11, 163: «Albert fait ici une objection. Car un sage appelé Ticias disoit que l'en devoit espargnier a une femme qui avoit fait adultère avecques un tyrant pour le tyrant trahir et tuer. Albert respont et dit bien que adultere ne peut estre bien fait. Mais pour le bien que la femme fist en ce que elle delivra le pays du tyrant, pour ce le mal de l'adultere li devoit estre pardonné.»

59 *Ivi*, 205-206: «Il est tres grant, car l'en y meurt de legier; et est tres bon, car c'est pour tresgrant bien. Car, si comme il fu dit ou premier chapitre du premier livre, tant est un bien plus commun, tant est meilleur et plus divin.»

60 *Ivi*, glose 13, 206: «Si comme pour la defense du pays pour garder les loys pour liberté, pour ses amis, pour sa famille.»

61 Sur l'aspect politique de la vertu de courage chez Nicole Oresme, voir l'excellent article de Sylvain Piron: PIRON 1997.

l'absence de peur de la mort, comme chez Aristote, et aussi, plus positivement, par le bien visé au moment de l'action. Selon ce dernier critère, la mesure n'est autre que celle du plus grand bien, défini non pas en termes individualistes et utilitaristes, comme chez Épicure ou John Stuart Mill, mais toujours en fonction du bien commun<sup>62</sup>. C'est pourquoi la guerre juste justifie la mort volontaire et courageuse. C'est même la seule raison valable pour mourir volontairement selon Nicole Oresme, puisque d'autres morts volontaires, pour échapper au malheur ou par simple désespoir, sont des vices et non de vertus<sup>63</sup>.

Si, au début du premier livre, Nicole Oresme était amené dans ses gloses à accepter l'idée de félicité contemplative<sup>64</sup>, si chère aux artiens parisiens depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, dès qu'il aborde les vertus sociales, comme la vertu de courage, il semble plus prompt à limiter le bonheur de l'homme à la félicité politique.

Car mourir deüement pour le bien publique est si grant bien que il est plus a eslire que les autres dessus diz, qui sont mendres. Mesmement car en tel cas, se il

---

62 NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques*, III, 18, glose 15, 206: «Car l'en n'emprunt tel chose tres viguerusement comme operacion de fortitude, ne ce n'est bien que ainsi mourir, ne pour le bien commun. L'en doit savoir que fortitude est la vertu par quoy le courage est affermé contre les maulx du corps qui pourroient retraire du bien de raison. Et est certain que quiconques peut soustenir un grant mal, il peut soustenir les mendres mauls. Et le plus grant mal du corps qui soit, c'est la mort; et pour ce, fortitude est principalement ou resgart de la mort. Item, il convient que ce soit pour bien. Et les perilz que l'en soustient en justes batailles sont perilz de mort et pour le bien commun qui est le plus grant pour quoy l'en puisse mourir. Et pour ce est fortitude principalement en fais de batailles.»

63 NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques*, III, 18, glose 12, 210: «Par ce que dit est, appert que fortitude est un habit selon lequel et par lequel l'en emprunt et soustient les perilz et batailles, tel comme il convient ou appartient et en la maniere que il le convient et ainsi des autres circonstances selon raison. Et appert par ce que morir ou soy occirre par desesperance n'est pas œuvre de fortitude et n'est pas vertu, mais est vice.»

64 Voir à ce sujet les remarques de QUILLET 1990(2).

ne se exposoit pas, il pecheroit et perdrait sa félicité<sup>65</sup>.

On le voit dans ce dernier texte, choisir de mourir pour le bien commun, défini ici comme le plus grand de tous les biens, est un impératif moral. Nous en avons le devoir, car s'y opposer serait un péché. Plus étonnante est la dernière remarque de Nicole Oresme: celui qui n'accomplit pas son devoir perdrait sa félicité. Cela prouve, semble-t-il, que la félicité humaine n'est pas seulement celle de la contemplation philosophique pour Oresme, mais contient toujours aussi une dimension politique. Il n'est pas impossible qu'il réponde ici à certains théologiens qui, tel Henri de Gand par exemple<sup>66</sup>, faisaient aussi du sacrifice pour la patrie un devoir moral, mais en tiraient la conclusion que ces impératifs de la vie politique rendaient impossible la félicité contemplative, dans la mesure où ils nous éloignent sans cesse de l'exercice doux et paisible de la philosophie. Nicole Oresme semble renverser l'argument, en faisant coïncider la félicité humaine ou du moins une partie de cette félicité avec l'action vertueuse dirigée vers le bien commun. Le plaisir pris à ce genre d'actions ainsi que ceux que l'on éprouve en philosophant participeraient ainsi à la félicité humaine.

En conclusion de ce bref parcours dans l'éthique de Nicole Oresme, nous pouvons dire qu'il accepte la réalité du *conatus*, de ce désir de persévérer dans l'être thématé par la *Physique* d'Aristote et repris dans le commentaire d'Averroès, mais qu'il en donne une interprétation globalement augustinienne. Ce désir est si fort que ceux qui choisissent de mourir, y compris les suicidaires, ne désirent pas vraiment mourir. Pour concilier cette analyse augustinienne avec les considérations éthiques d'Aristote sur la vertu de cou-

---

65 NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques*, III, 18, glose 6, 218.

66 Voir les remarques de FIORAVANTI 2002.

rage, Nicole Oresme va dans un premier temps ajouter l'argument de la *bona fama*: celui qui meurt courageusement à la guerre ne désire pas mourir, mais veut sauver quelque chose ou quelqu'un. Certes, il accepte cette mort, mais il peut cependant satisfaire son désir de persévérer dans l'être en s'immortalisant grâce au souvenir que ses actes laisseront dans la mémoire collective, comme ce général romain Regulus dont on parle encore des siècles après la bataille contre les Carthaginois. La raison qui justifie moralement ce choix n'est pas la *bona fama* elle-même, ce qui contredirait le caractère vertueux de l'acte, mais le bien qui en résulte, non pour l'individu, mais pour le collectif, c'est-à-dire pour la société. Avec tous ces éléments rassemblés de manière inédite à la croisée de la physique, de l'éthique et de la politique, Nicole Oresme ouvrait, sans le savoir, la voie à un renouveau du questionnaire éthique dont les effets se feront sentir de manière durable jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle et peut-être même au-delà<sup>67</sup>.

AURÉLIEN ROBERT

CENTRE D'ETUDES SUPÉRIEURES DE LA RENAISSANCE

CNRS – UMR 7323 – UNIVERSITÉ DE TOURS

---

<sup>67</sup> Je tiens à remercier Joël Biard, Christophe Grellard et Parwana Emamzadah pour leurs relectures attentives de cet article, ainsi que Olivier Boulnois et Jean-Baptiste Brenet pour leurs commentaires lorsque j'ai présenté une première version de ce papier dans leurs séminaires respectifs, à l'École Pratique des Hautes Études et au département de philosophie de l'Université de Paris 1 – Panthéon Sorbonne, en juin 2019.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources

ANONYME, *Qu. Eth.* = *Quaestiones super librum Ethicorum*, ms. Erfurt, Amplon. F. 13, ff. 85ra-117va.

ARISTOTE 2000 = ARISTOTE, *Physique*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion 2000.

*Aristoteles Latinus 26.1-3.1-5* = *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libr. II-III sive 'Ethica Vetus', Translationis Antiquioris quae supersunt sive 'Ethica Nova', 'Hoferiana', 'Borghesiana', Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum' (Recensio Pura et Recensio Recognita)*, 5 voll., ed. René-Antoine Gauthier, Leiden-Bruxelles, Brill-de Brouwer 1972-1974.

*Auctoritates Aristotelis 1974* = *Auctoritates Aristotelis*, éd. dans JACQUELINE HAMESSE, *Les auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Etude historique et édition critique*, Louvain-Paris, Publications Universitaires de Louvain-Béatrice Nauwelaerts 1974.

AUGUSTIN 1998 *De libero arbitrio* = AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, in *Œuvres*, I, éd. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard 1998.

AUGUSTIN 2000 *De civitate Dei* = AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, in *Œuvres*, II, éd. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard 2000.

AVERROÈS 1562 *In Phys.* = AVERROÈS, *Commentarius in libros Physicorum Aristotelis*, dans *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, t. IV, Venise, apud Juancas 1562.

BURIDAN 1513 *Qu. Eth.* = JEAN BURIDAN, *Quaestiones super librum Ethicorum*, Paris, 1513 (rep. Frankfurt a. M., Minerva 1968).

BURIDAN 2015 *Qu. Phys.* = JEAN BURIDAN, *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis (secundum ultimam lecturam)*, éd. s. Michiel Streijger, Paul. J. J. M. Bakker, Leiden-Boston, Brill 2015.

GILLES D'ORLÉANS, *Qu. Eth.* = *Quaestiones super librum Ethicorum*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16089.

HENRI DE GAND 1979 *Quodlibet I* = HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, éd. Raymond Macken, in *Opera omnia*, vol. V, Leuven, Leuven University Press 1979.

HENRI DE GAND 1987 *Quodlibet XII* = HENRI DE GAND, *Quodlibet XII*, éd. Jos Decorte, dans *Opera omnia* vol. XVI, Leuven, Leuven University Press 1987.

MAÏMONIDE 2012 *Le guide* = MOÏSE MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, trad. Salomon Munk, Lagrasse, Verdier 2012.

NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques* = NICOLE ORESME, *Livre de éthiques d'Aristote*, éd. Albert D. Menut, New York, G.E. Stechert and Co. 1940.

NICOLE ORESME 2013 *Qu. Phys.* = NICOLE ORESME, *Quaestiones super Physicam*, éd. Stefano Caroti, Jean Celeyrette, Stefan Kirschner, Edmond Mazet, Leiden-Boston, Brill 2013.

PIETRO POMPONAZZI, *In Physicam* = PIETRO POMPONAZZI, *Commentarii in Aristotelis octo Physicorum libros*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6533.

RAOUL LE BRETON 2008 *Qu. Eth.* = RAOUL LE BRETON, *Quaestiones super librum Ethicorum*, éd. Iacopo Costa, *Le questiones di Radulphus Brito sull'«Etica Nicomachea»*. *Introduzione e testo critico*, Turnhout, Brepols 2008.

THOMAS D'AQUIN 1984 *Sum. theol.* = THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Paris, Les Editions du Cerf 1984.

## Etudes

AGRIMI, CRISCIANI 1993 = JOLE AGRIMI, CHIARA CRISCIANI, «Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la *vetula* (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)», *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 48/5 (1993), 1281-1308.

BABBITT 1985 = SUSAN M. BABBITT, «Oresme's *Livre de Politiques* and the France of Charles V», *Proceedings of the American Philosophical Society* 75/1 (1985), 1-158.

BELS 1975 = JACQUES BELS, «La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin», *Revue de l'histoire des religions* 187/2 (1975), 147-180.

BÖHNER 1947 = PHILOTHEUS BÖHNER, «Eine Quaestio aus dem Sentenzkommentar des Magisters Nikolaus Oresme», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 14 (1947), 305-328.

BOUDET 2012 = JEAN-PATRICE BOUDET, «Femmes ambivalentes et savoir magique: retour sur les *vetule*», dans ANNA CAIOZZO, NATHALIE ERNOULT (éds), *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, Paris, Armand Colin 2012, 203-214.

BRENET 2015 = JEAN-BAPTISTE BRENET, *Averroès l'inquiétant*, Paris, Les Belles Lettres 2015.

CAESAR 2002 = MATHIEU CAESAR, «De la France à l'Italie: Nicole Oresme et la prédication de Niccoluccio da Ascoli OP», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 72 (2002), 161-185.

CAESAR 2008 = MATHIEU CAESAR, «Prêcher *coram papa Urbano V.* Édition et commentaire d'un sermon de Nicole Oresme», *Revue Mabillon* 19 (2008), 191-229.

CAROTI 1977 = STEFANO CAROTI, «Nicole Oresme precursore di Galileo e di Descartes», *Rivista critica di storia della filosofia* 32 (1977), 11-23 et 413-435.

CAROTI 1979 = STEFANO CAROTI, «La critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento», *Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei (Memorie di scienze morali, storiche e filologiche)*, ser. VIII, XXIII/6 (1979), 545-685.

CELEYRETTE, GRELLARD 2014 = JEAN CELEYRETTE, CHRISTOPHE GRELLARD (éds), *Nicole Oresme philosophe. Philosophie de la nature et philosophie de la connaissance à Paris au XIV<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols 2014.

CERAMI 2015 = CRISTINA CERAMI, *Génération et substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin-New York, de Gruyter 2015.

DELAURENTI 2010 = BÉATRICE DELAURENTI, «La sorcière en son milieu naturel. Démon et *vetula* dans les écrits sur le pouvoir des incantations», dans MARTINE OSTORERO, GEORG MODESTIN, KATHRIN UTZ TREMP (éds), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (xiv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles)*, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2010, 367-388.

DION 1976 = ROGER DION, «La notion d'Hyperboréens. Ses vicissitudes au cours de l'Antiquité», *Bulletin de l'association Guillaume Budé* 2 (1976), 143-157.

FIORAVANTI 2002 = GIANFRANCO FIORAVANTI, «*Pro patria mori*. Un conflitto di modelli etici nel pensiero medievale», dans MARIA BARBANTI, GIOVANNA R. GIARDINA, PAOLO MANGANARO (éds), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, CUECM 2002, 643-651.

GAUTHIER 1947-1948 = RENÉ-ANTOINE GAUTHIER, «Trois commentaires 'averroïstes' sur l'Éthique à Nicomaque», *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge* 16 (1947-1948), 187-336.

GRELLARD 2012(1) = CHRISTOPHE GRELLARD, «Dieu, les autres et moi: la hiérarchie des dilections à la fin du Moyen Âge», *Médiévales* 63 (2012), 105-121.

GRELLARD 2012(2) = CHRISTOPHE GRELLARD, «Nicole Oresme et l'élaboration d'une science pour les laïcs, entre esbatement et contemplation», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 59 (2012), 447-463.

GRELLARD 2014 = CHRISTOPHE GRELLARD «How is it possible to believe falsely? John Buridan, the *vetula* and the psychology of error», dans KANTIK GOSH, DALLAS G. DENERY II, NICOLETTE ZEEMAN (éds), *Uncertain Knowledge: Interdisciplinary Conversations about Doubt and Scepticism in the Middle Ages*, Turnhout, Brepols 2014, 91-113.

GRELLARD 2017 = CHRISTOPHE GRELLARD, «Le philosophe et le glouton. Le plaisir de boire et de manger dans les commentaires de l'Éthique à Nicomaque de Jean Buridan et Nicole Oresme», dans CHRISTOPHE GRELLARD (éd.), *Miroirs de l'amitié. Mélanges offerts à Joël Biard à l'occasion de ses 65 ans*, Paris, Vrin 2017, 371-385.

GUENÉE 197 = BERNARD GUENÉE, *Entre l'Église et l'état. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge*, Paris, Gallimard 1987.



KEMPSHALL 1999 = MATTHEW S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford, Oxford University Press 1999.

KNOPS 1952 = JAN PIETER HUBERT KNOPS, *Études sur la traduction française de la Morale à Nicomaque d'Aristote par Nicole Oresme*, La Haye, Uitgeverij Excelsior 1952.

PIRON 1997 = SYLVAIN PIRON, «Nicolas Oresme: violence, langage et raison politique», *Working Paper, European University Institute (EUI HEC)*, 1997, disponible en ligne à l'adresse URL=<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00489554/document> (consulté le 20/06/2019).

QUILLET 1990(1) = JEANINE QUILLET (éd.), *Autour de Nicole Oresme. Actes du Colloque oresme organisé à l'Université de Paris XII*, Paris, Vrin 1990.

QUILLET 1990(2) = JEANINE QUILLET, «Quelques aspects de l'idée de bonheur selon Nicole Oresme», dans QUILLET 1990(1), 235-245.

ROBERT 2019 = AURÉLIEN ROBERT, «L'éthique de Blaise de Parme dans ses *Questions sur la Physique*», dans JOËL BIARD, AURÉLIEN ROBERT (éds), *La philosophie de Blaise de Parme. Physique, psychologie, éthique*, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2019, 33-58.

SÈRE 2007 = BÉNÉDICTE SÈRE, *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, Brepols 2007.

SOUFFRIN, SEGONDS 1988 = PIERRE SOUFFRIN, ALAIN-PHILIPPE SEGONDS (éds), *Nicolas Oresme. Tradition et innovation chez un intellectuel du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres 1988.