

La tempérance dans les questions scolastiques et humanistes sur l'Éthique à Nicomaque (1494-1530)

Tristan VIGLIANO (Université Lyon 2 – IHRIM)

[Pour citer cet article, on voudra bien se reporter au volume *La Vertu de tempérance entre Moyen Âge et âge classique*, édité par Giuliano Ferretti, François Roudaut et Jean-Pierre Dupouy, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 183-222.]

Si l'on en croit le *Trésor de la langue française*, la première occurrence répertoriée du mot *tempérance* date de 1230 environ. Elle apparaît dans un poème allégorique sur la Vierge Marie intitulé *Le Château d'amour*. L'auteur de ce poème est Robert Grosseteste, évêque de Lincoln, aussi connu pour ses travaux philosophiques, et notamment pour une influente traduction latine de l'*Éthique à Nicomaque*, couramment désignée comme l'*antiqua translatio*, par opposition aux versions humanistes du même texte que composent Leonardo Bruni l'Arétin et Jean Argyropoulos au XV^e siècle, cette traduction est ensuite révisée par Guillaume de Moerbeke. Elle nous est parvenue par deux cent quatre-vingts manuscrits, ce qui est tout à fait considérable¹. Du milieu du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle, la plupart des commentateurs y ont recours quand ils veulent citer Aristote².

Dans *Le Château d'amour*, la notion de tempérance désigne l'une des quatre vertus cardinales héritées du stoïcisme et depuis longtemps assimilées par la morale chrétienne :

Ce est Force e Temperance
E si rest Justice e Prudence³.

Mais il est intéressant que le *Trésor de la langue française* glose ainsi cette première acception : « modération dans les plaisirs des sens ». Cette glose est inexacte car elle restreint trop le champ de la tempérance, telle que décrite dans le *Château d'amour*. Elle est tout à fait conforme, en revanche, à la définition aristotélicienne de la σωφροσύνη. L'*Éthique à Nicomaque* présente en effet cette dernière comme « une médiété par rapport aux plaisirs » (III, 1117 b 25) et précise qu'elle « ne saurait s'appliquer qu'aux plaisirs corporels » (III, 1118 a 1), avant d'ajouter un peu plus loin qu'elle ne concerne en fait que « les plaisirs du toucher et du goût » (III, 1118 a 25). Or, dans la version française moderne de Jules Tricot, le terme grec σωφροσύνη est rendu par *modération*. Mais Robert Grosseteste, lui, traduit par *temperantia* : « *medietas circa delectationes temperantia* » et « *circa corporales erit utique temperantia* ». Cette traduction est une nouveauté, puisque son prédécesseur Burgundio de Pise, premier traducteur latin de l'*Éthique* en 1150, choisissait de rendre σωφροσύνη par *castitas*⁴. La comparaison avec le *Château d'amour* indique que cette nouveauté résulte probablement d'une contamination entre deux classements d'origines différentes. Et cette contamination ne peut rester sans conséquences. Elle jette un trouble sur le statut et les limites d'une notion intrinsèquement plurivoque. Il n'y a pas lieu de s'étonner, dans ces conditions, que les questions sur la tempérance occupent une place importante parmi les préoccupations de la morale scolastique.

¹ David Lines, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1350-1600). The Universities and the problem of moral education*, Leyde, Brill, 2002, p. 47.

² C'est, en particulier, le cas de Thomas d'Aquin et l'on doit rectifier sur ce point, qui ne fait pas débat, une erreur passée (T. Vigliano, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais. Essai de critique illusoire*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 58).

³ Robert Grosseteste, *Le Château d'amour*, éd. Jessie Murray, Paris, Champion, 1918, v. 704-705.

⁴ Auguste Pelzer, *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Louvain / Paris, Publications universitaires / Béatrice-Nauwelærts, 1964, p. 159.

Dans le cadre limité de ce chapitre, notre propos ne peut être d'étudier la manière dont s'est articulé le système des vertus cardinales avec la définition aristotélicienne de la tempérance : on voudra bien se reporter, sur ce point, à une étude récente et très complète d'István Bejczy⁵. Notre objectif, bien plus modeste, sera de présenter les questions sur la tempérance soulevées par le commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, III, 1117 b 23 – 1119 b 18 : dans ce passage, dont on vient de citer quelques phrases, Aristote définit la σωφροσύνη, entendue comme deuxième vertu morale particulière. L'empan temporel sur lequel nous ferons porter l'analyse va de 1494 à 1530. Cette période nous a paru intéressante en ceci, que certaines habitudes de pensée scolastiques sont alors bousculées par l'irruption d'intérêts et de méthodes humanistes. Nous voudrions comprendre comment ces deux forces apparemment contradictoires, nouveautés humanistes et traditions scolastiques, interagissent dans nos commentaires, en nous demandant si la tempérance est un terrain privilégié de cette interaction. Notre angle d'approche sera sensiblement différent de celui qu'a adopté naguère Sigrid Müller, bien que le corpus de cette commentatrice soit assez semblable et qu'elle s'interroge sur les tensions liées au passage du Moyen Âge tardif à l'ère pré-moderne⁶ : son point de vue est celui d'une théologienne médiéviste, le nôtre celui d'un seizième siècle littéraire ; nos analyses seront complémentaires, mais ne se superposeront pas, puisqu'elle s'intéresse plutôt à la nature de la vertu et à la connexion des vertus entre elles qu'à telle vertu particulière⁷.

On mettra d'abord en parallèle deux volumes caractéristiques de la façon dont l'*Éthique à Nicomaque* est enseignée à la fin du xv^e siècle. Le premier, dont la publication initiale date de 1496 ou 1497, est intitulé : *Textus Ethicorum... cum commento familiarissimo... et compendiosis questionibus ac dubiis circa litteram emergentibus ad mentem doctissimorum virorum et magistrorum Martini magistri et Johannis buridani maiori pro parte decisis*. Son auteur reste anonyme, même s'il s'agit peut-être du docteur en théologie Claude Félix, qui signe l'épître liminaire. Les questions présentées dans ce volume sont principalement extraites de deux sources : les *Questiones super decem libros Ethicorum* du célèbre nominaliste Jean Buridan (1300-1358) et les *Questiones de temperantia* d'un autre nominaliste, Martin Le Maistre (ca. 1433-1483), imprimées pour la première fois en 1490⁸. Le second recueil, que nous étudierons parallèlement à celui-là, s'intitule *Questiones super sex libros Ethicorum* et il est publié par le scotiste Pierre Tateret en 1496⁹.

On présentera ensuite, dans la partie centrale du propos, les travaux de Jacques Lefèvre d'Étaples et de son disciple Josse Clichtove, qui développent au collège du Cardinal Lemoine un enseignement original, influencé par les idées nouvelles venues d'Italie : contrairement aux précédents, qui ressortissent à la scolastique la plus traditionnelle, ces travaux paraissent relever clairement du mouvement humaniste¹⁰. Trois textes seront ici examinés. L'*Ars moralis in Aristotelis ethica Nicomachea introductoria* composée par Lefèvre est, comme son titre l'indique, une introduction à la morale qui résume l'*Éthique à Nicomaque* : elle paraît en

⁵ I. Bejczy, « The cardinal virtues in medieval commentaries on *Nicomachean Ethics*, 1250-1350 », *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, éd. I. Bejczy, Leyde / Boston, Brill, 2008, p. 199-222.

⁶ S. Müller, « From virtue ethics to normative ethics ? Tracing paradigm shifts in fifteenth-century commentaries on the *Nicomachean Ethics* », *Between Creativity and Norm-Making. Tensions in Early Modern Era*, éd. S. Müller et Cornelia Schweiger, Leyde / Boston, Brill, 2013, p. 9-30.

⁷ On ajoutera que la présente étude prolonge certaines observations formulées dans *Humanisme et juste milieu*, p. 58-132 et p. 276-284.

⁸ Sur Martin Le Maistre, on consultera Hubert Élie, « Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500 », *AHDLM* XVIII (1951), p. 195-196.

⁹ Sur Pierre Tateret, voir la notice de James K. Farge, « Pierre Tartaret » (autre orthographe possible), *Contemporaries of Erasmus, Erasmus : a bibliographical register of the Renaissance and Reformation*, Toronto / Buffalo / Londres, 1985, t. 3, p. 310-311.

¹⁰ Sur Lefèvre, on consultera Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976 ; sur Clichtove : Jean-Pierre Massaut, *Josse Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé*, Paris, Les Belles Lettres, 1968, 2 t.

1494. En 1497, le même auteur donne un commentaire familier à la traduction de l'*Éthique* par Jean Argyropoulos, présentée avec les versions de Grosseteste et Bruni, dans un volume intitulé *Decem librorum moralium... tres conversiones*. Enfin, en 1501, il fait paraître une nouvelle édition de l'*Ars moralis*, désormais intitulée *Artificialis introductio* et enrichie des commentaires de Clichtove.

Dans le troisième et dernier temps, on étudiera l'*Éthique à Nicomaque* commentée par le philosophe et théologien nominaliste John Mair : *Ethica Aristotelis Peripateticorum principis, cum Joannis Majoris Theologi Parisiensis Commentariis*¹¹. Ce commentaire paraît en 1530. Il est donc séparé des textes précédents par trois décennies environ. Mais cette distance temporelle permet précisément de mesurer jusqu'à quel point les innovations de l'humanisme ont pénétré les ouvrages scolastiques.

Le *Textus Ethicorum* et les *Questiones* de Pierre Tateret

Dans les deux premiers ouvrages qui forment notre corpus, le texte de l'*Éthique à Nicomaque* est cité d'après l'*antiqua translatio*, que l'on tient alors pour l'œuvre du dominicain Henri de Kosbein. Cette version est présentée intégralement dans le *Textus Ethicorum*, et seulement de façon très abrégée dans les *Questiones* de Tateret.

Dans le *Textus Ethicorum*, elle est suivie par un commentaire littéral, puis par des questions, alors que Tateret en vient directement à ces dernières, ce qui explique sans doute qu'il lui paraisse inutile de présenter la traduction latine dans son intégralité.

Les questions du *Textus* suivent un ordre plutôt clair, dont le caractère systématique semble résulter d'une intention pédagogique : dans les pages qui nous occupent, le propos est ainsi divisé en deux *questiones*, dont la résolution appelle elle-même trois *dubia*. Chez Tateret, l'ordre est un peu moins systématique et les questions plus nombreuses. Elles sont subdivisées en deux *sciendum est quod...*, dont le second consiste souvent dans une difficulté. Les problèmes soulevés dans les deux volumes sont les suivants :

<i>Textus Ethicorum</i> ¹²	<i>Questiones super sex libros Ethicorum</i> ¹³
Q.1 : si la tempérance est une vertu spéciale, spécifiquement unique, portant sur les plaisirs du goût et du toucher D.1 : <i>s'il peut y avoir péché dans les désirs naturels</i> D.2 : si l'intempérance est le vice le plus blâmable D.3 : <i>si l'insensibilité est un vice</i> Q.2 : si [la tempérance] doit être réglée sur les besoins de la présente vie D.1 : si tout premier mouvement vers l'intempérance est un péché D.2 : si la chasteté est une vertu spéciale D.3 : <i>si la virginité est une vertu</i>	Q.1 : si la tempérance est une vertu morale Difficulté : <i>s'il peut y avoir péché dans les désirs naturels</i> Q.2 : <i>si l'insensibilité est un vice</i> Difficulté : si la tempérance porte seulement sur les plaisirs du goût et du toucher Q.3 : <i>si la virginité est une vertu</i> Q.4 : si la chasteté est une partie de la tempérance Difficulté : comment comprendre « sobriété » ? Doute : peut-on renoncer à l'abstinence en cas d'extrême nécessité ?

¹¹ Sur John Mair, de premières indications dans H. Elie, « Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500 », p. 205-212, et Thomas F. Torrance, « La philosophie et la théologie de Jean Mair », *Archives de philosophie* XXXII (1969), p. 531-533. Mais on consultera surtout un volume récemment paru : *A Companion to the Theology of John Mair*, éd. John T. Slotemaker et Jeffrey C. Witt, Leyde / Boston, Brill, 2015, en particulier pour l'article de James K. Farge, « John Mair : An Historical Introduction », p. 13-24.

¹² « *Queritur primo utrum temperantia sit virtus specialis, una secundum speciem circa delectationes gustus et tactus existens [...] Dubitatur primo utrum in concupiscentiis naturalibus possit esse peccatum [...] Dubitatur secundo utrum intemperantia sit vicium maxime exprobrabile [...] Dubitatur tertio utrum insensibilitas sit vicium [...] Queritur secundo utrum regula temperantie sumenda sit secundum presentis vite necessitatem [...] Dubitatur primo utrum omnis primus motus ad intemperantiam sit peccatum [...] Dubitatur secundo utrum castitas sit virtus specialis [...] Dubitatur tertio utrum virginitas sit virtus* » (*Textus ethicorum...*, Paris, Jean Petit, 1505, f. 39 r^o – 41 v^o).

¹³ « *Utrum temperantia sit virtus moralis [...] Utrum in concupiscentiis naturalibus possit esse peccatum [...] Utrum insensibilitas sit vicium [...] Utrum temperantia sit solum circa delectationes gustus et tactus [...] Utrum virginitas sit virtus [...] Utrum castitas sit pars temperantie [...] Quid per sobrietatem possumus intelligere [...] Utrum abstinentia possit de[s]e[r]i in casu extreme necessitatis* » (Tateret, *Questiones super sex libros Ethicorum*, f. 40 v^o – 45 r^o).

Les italiques soulignent ici les questions qui reviennent d'un recueil à l'autre. Ils mettent en évidence une assez forte proximité entre les deux volumes.

Cette proximité tient à des sources communes. Dans ses *Questiones de temperantia*, voici en effet les premiers problèmes que Martin Le Maistre se propose de résoudre :

(1) Si la tempérance est une vertu spéciale. (2) Si la tempérance est une vertu cardinale. (3) Si la tempérance est une vertu spécifiquement unique. (4) Si la tempérance porte seulement sur les plaisirs du goût et du toucher. (5) S'il peut y avoir péché dans les désirs naturels. (6) Si la tempérance doit être réglée sur les besoins de la présente vie. (7) Si le péché d'intempérance est le plus blâmable. (8) Si tout premier mouvement vers l'intempérance est un péché mortel. (9) Si l'insensibilité est un vice. (10) Si la chasteté est une vertu spéciale. (11) Si quelqu'un peut atteindre la perfection de la chasteté dans cette vie, de telle sorte que tout acte de désir soit éteint en lui.

En conséquence de quoi il faut traiter des espèces de la chasteté. Et en premier lieu de la virginité, au sujet de laquelle on se demande si elle consiste dans l'intégrité de la chair. (2) Si la virginité est une vertu. (3) Si la virginité est plus excellente que toutes les autres vertus. (4) Si une vierge corrompue par violence perd sa virginité. (5) Si la virginité de la glorieuse Vierge fut entre toutes excellente. (6) Si la modération des habitus et des signes extérieurs est un acte de virginité. (7) Si la viduité est une vertu. (8) Si un vœu est exigé pour le statut de viduité.

Puis il est question de la chasteté conjugale. Et l'on se demande si l'acte d'accomplir son devoir est un acte de chasteté conjugale.

Une fois qu'on a traité de la chasteté, il faut parler de la luxure [...] ¹⁴.

Buridan, quant à lui, pose les questions suivantes sur le passage de l'*Éthique à Nicomaque* qui nous occupe :

Si la tempérance est une vertu morale. Si l'insensibilité est un vice. Si la tempérance porte seulement sur les plaisirs du toucher et du goût. Si la tempérance est une vertu spécifiquement unique. S'il peut y avoir péché dans les désirs naturels. Si la virginité est une vertu ou un vice. Si l'intempérance est un vice pire que la lâcheté ¹⁵.

Certaines de ces questions se trouvent déjà, sous la même forme ou sous une forme à peine différente, dans le chapitre « *De temperantia* » de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, II^a II^æ. On relèvera notamment :

- qu. 141, art. 2 : « La tempérance est-elle une vertu spéciale ? »
- qu. 142, art. 1 : « L'insensibilité est-elle un péché ? » et art. 4 : « Le péché d'intempérance est-il le plus déshonorant ? »
- qu. 149, art. 1 : « Quelle est la matière propre de la sobriété ? » et art. 2 : « La sobriété est-elle une vertu spéciale ? »

¹⁴ « *Prima questio utrum temperantia sit virtus specialis. Secunda questio utrum temperantia sit virtus cardinalis. Tertia questio utrum temperantia sit una virtus secundum speciem. Quarta questio utrum temperantia sit solum circa delectationes tactus et gustus. Quinta questio utrum in concupiscentiis naturalibus possit esse peccatum. Sexta questio utrum regula temperantie sit sumenda secundum necessitatem presentis vite. Septima questio utrum peccatum intemperantie sit maxime exprobrabile. Octava questio utrum omnis primus motus ad intemperantiam sit peccatum mortale. Nona questio utrum insensibilitas sit vitium. Decima questio utrum castitas sit virtus specialis. Undecima questio utrum quis possit in hac vita ita attingere perfectionem castitatis ut in eo sit omnis actus libidinis extinctus.*

Consequenter agendum est de speciebus castitatis. Et primo de virginitate. Circa quam queritur primo utrum ipsa consistat in integritate carnis. Secundo questio utrum virginitas sit virtus. Tertia questio utrum virginitas sit ceteris virtutibus excellentior. Quarta questio utrum virgo per violentiam corrupta virginitatem perdat. Quinta questio utrum virginitas gloriose virginis fuerit inter omnes excellentissima. Sexta questio utrum habituum et signorum exteriorum moderatio sit actus virginitatis. Septima questio utrum viduitas sit virtus. Octava questio utrum ad statum viduitatis exigatur votum. Deinde agitur de castitate coniugali. Et queritur utrum actus reddendi debitum sit actus castitatis coniugalis.

Postquam dictum est de castitate dicendum est de luxuria [...] » (Martin Le Maistre, *Questiones de temperantia in generali*, Paris, Jean Petit et Poncet Lepreux, 1511, table des matières, [f. 158 r^o]).

¹⁵ « *Utrum temperantia sit virtus moralis. Utrum insensibilitas sit vitium. Utrum temperantia sit circa delectationes tactus et gustus solum. Utrum temperantia sit una virtus secundum speciem. Utrum in concupiscentiis naturalibus possit esse peccatum. Utrum virginitas sit virtus vel vitium. Utrum intemperantia sit vitium peius timiditate »* (Jean Buridan, *Questiones super decem libros Ethicorum*, Paris, Jacques et Jean Petit, 1518, table des matières, f. 2 v^o).

- qu. 151, art. 2, « La chasteté est-elle une vertu générale ? »
- qu. 152, art. 3, « La virginité est-elle une vertu ? »¹⁶

Les deux dernières questions indiquent que la chasteté et la virginité appartiennent bien à ces « parties de la tempérance » que l'Aquinat examine sous les numéros 143 à 169.

Ce que montrent ces rapides relevés, c'est que nos deux recueils n'innovent guère et ne cherchent pas vraiment à se singulariser : toutes les questions du *Textus ethicorum* sont déjà présentes chez Martin Le Maistre, et les questions communes au *Textus ethicorum* et au volume de Tateret se trouvent déjà chez Buridan. Entre nos deux ouvrages mêmes, on observe certaines similitudes troublantes. Ainsi, la question « Si la virginité est une vertu » appelle l'examen des mêmes objections : aucune vertu n'est présente en nous par un fait de nature et aucune ne se corrompt par suite d'une bonne action¹⁷. Ces objections appellent à leur tour l'exposé des trois mêmes acceptions : la virginité s'entend soit comme une intégrité corporelle, soit comme l'intention de conserver une intégrité corporelle, soit comme l'intention de n'abandonner cette intégrité que par un acte permis et licite¹⁸. Et cette définition triple aboutit aux mêmes propositions, fondées sur des arguments semblables, sinon identiques : la virginité est une vertu dans sa deuxième et sa troisième acception ; dans son premier sens, elle n'est ni une vertu ni un vice¹⁹. Or, il est intéressant de noter que Le Maistre, répondant à la même question, convoque à titre d'objection l'impératif biblique « Croissez et multipliez »²⁰, dont ni l'auteur du *Textus Ethicorum* ni Tateret ne font état. Buridan, lui, réfute huit raisons – et non pas trois – de croire que la virginité n'est pas une vertu²¹. Dans ces conditions, l'un des deux ouvrages paraît bien s'inspirer de l'autre, même si les dates de publication très rapprochées ne permettent pas de dire précisément qui est l'inspirateur, qui est l'imitateur.

Ces points communs n'empêchent nullement que ne s'expriment des préférences propres à chacun. En grossissant un peu le trait, on pourrait dire que l'auteur du *Textus Ethicorum* fait le choix d'une certaine modernité aux dépens de l'originalité²². Ainsi, sa préférence pour les

¹⁶ « *utrum [temperantia] sit virtus specialis [...] utrum insensibilitas sit peccatum [...] utrum vitium intemperantiæ sit maxime opprobriosum [...] quæ sit materia sobrietatis [...] utrum sit specialis virtus [...] utrum [castitas] sit virtus generalis [...] utrum [virginitas] sit virtus* » (Thomas d'Aquin, *Summa Theologica [...] Secunda Secundæ*, citée d'après le texte de l'édition léonine, Rome, Forzani, 1894, p. 917, p. 926, p. 965, p. 974, p. 978).

¹⁷ « *Dubitarum tertio utrum virginitas sit virtus ? Et arguitur quod non. Quia nulla virtus inest nobis a natura : sed virginitas inest nobis a natura : igitur. Secundo arguitur. Nulla virtus corrumpitur ex operatione bona : sed virginitas corrumpitur ex operatione bona : igitur. Maior probatur : quia corruptio boni non est bonum. Minor patet de corruptione virginitatis per copulam matrimonialem* » (*Textus Ethicorum*, f. 41 v^o) ; « *Queritur utrum virginitas sit virtus. Et arguitur primo quod non : quia virtus non inest nobis a natura. Sed virginitas inest nobis a natura. Igitur. Arguitur secundo : Virtus non corrumpitur ex operatione bona : sed virginitas corrumpitur ex operatione bona. Igitur virginitas non est virtus* » (Tateret, *Questiones...*, f. 43 r^o).

¹⁸ « *virginitas accipitur tripliciter. Uno modo pro integritate corporis opposita corruptioni que solet fieri per opus libidinosum. Secundo modo accipitur pro proposito servande integritatis corporalis perpetue. Tertio proposito non deserendi eam nisi per opus concessum et licitum* » (*Textus Ethicorum*, f. 41 v^o) ; « *virginitas potest capi tripliciter. Uno modo pro integritate corporis opposita corruptioni que solet fieri per opus libidinosum. Secundo modo capitur pro proposito servande virginitatis perpetue. Tertio modo pro proposito non destruendi eam nisi per opus concessum et licitum* » (*ibid.*, f. 43 r^o-v^o).

¹⁹ « *Prima [propositio] est. Virginitas primo modo nec est virtus nec vicium. Probatur : quia talis virginitas est in corpore et non in anima, et inest a natura* » (*Textus Ethicorum*, f. 41 v^o) ; « *Prima [propositio]. Virginitas primo modo non est virtus neque vicium : quia talis integritas inest nobis a natura et non per assuefactionem* » (*ibid.*, f. 43 v^o). Pour les deux autres acceptions, voir les lignes suivantes.

²⁰ « *Queritur secundo utrum virginitas sit virtus. Arguitur quod non : virginitas non est licita, igitur virginitas non est virtus. Antecedens patet quia est contraria precepto legis nature quod ponitur Gen. 1. Crescite et multiplicamini et replete terram* » (Le Maistre, *Questiones de temperantia*, f. 24 r^o).

²¹ Buridan, *Questiones super decem libros Ethicorum*, f. 46 v^o.

²² On prend ici le mot de modernité dans un sens extra-technique, qui ne renvoie pas à l'opposition de la *via moderna* et de la *via antiqua*. En effet, tous les commentateurs étudiés ici se rattacheront plutôt à la première qu'à la seconde, s'il fallait utiliser cette distinction depuis longtemps discutée (voir en particulier Stefan Swiezawski, « Le problème de la *via antiqua* et de la *via moderna* au XV^e siècle et ses fondements idéologiques », *Antiqui und Moderni, Traditionsbewusstsein und Fortschrittssbewusstsein im späten Mittelalter*, éd. Albert Zimmermann, Berlin / New York, 1974, p. 484-493).

questions de Le Maistre, plus récentes que celles de Buridan, ressort clairement de notre relevé sommaire : on notera cependant qu'il ne reprend pas la question « si la tempérance est une vertu cardinale », que rien n'appelle en effet dans le texte de l'*Éthique*. Le tropisme du *Textus* pour Le Maistre se manifeste aussi dans le point de départ choisi, à savoir une définition triple de la tempérance :

Il faut d'abord savoir que le nom de tempérance s'entend de trois façons. Dans un premier sens, il signifie toute forme de modération et d'équilibre établi par la raison sur les actions et les passions humaines. Et comme cette modération est commune à toute vertu, la tempérance ainsi entendue n'est pas une vertu spéciale, mais commune. Dans un deuxième sens, elle s'entend comme un habitus modérant les plaisirs et les peines non difficiles. À noter, qu'on précise : « non difficiles », en sorte que la tempérance englobe la mansuétude, la libéralité, la modestie, l'affabilité, la vérité et l'eutrapélie, tout en différant du courage, envisagé en lui-même comme du point de vue de ses espèces, puisque le courage doit modérer des plaisirs difficiles et convenant à peu d'individus. Dans sa troisième acception, la tempérance est prise au sens strict. Elle modère alors les plaisirs et les peines du goût et du toucher, dans le sens où l'entend Aristote dans [le] troisième livre [de l'*Éthique à Nicomaque*] ²³.

Ce sont, presque au mot près quoique dans un ordre légèrement différent, les définitions par lesquelles Martin Le Maistre ouvrait lui-même son traité²⁴. Mais la relative modernité du *Textus Ethicorum* se remarque aussi, de façon plus anecdotique, à une fugitive ouverture vers l'humanisme : au moment d'expliquer ce qu'est la *gastrimargia*, c'est-à-dire la glotonnerie, l'auteur signale que « selon Lorenzo Valla, on doit l'écrire avec un g et non un c²⁵ ». Soit qu'il soit moins sensible aux observations philologiques de l'humaniste italien, soit qu'il ne connaisse pas cette remarque précise, Pierre Tateret continue quant à lui d'écrire *castrimargia*, forme en effet fautive²⁶.

De fait, par comparaison avec le *Textus Ethicorum*, on pourrait dire que les réflexions de Tateret sont plus originales que modernes. Chez lui, la filiation buridienne est plus évidente, au moins dans les pages sur la tempérance. En témoigne par exemple la formulation de la première question, qui est aussi la première question de Buridan : « si la tempérance est une vertu morale ». En témoigne également, quelques lignes plus bas, la mention de Mahomet comme parangon de ces intempérants qu'Aristote dépeint comme pires que des bêtes :

²³ « Sciendum primo quod temperantie nomen accipitur tripliciter. Uno modo ut significat omnem moderationem et temperiem quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus ; et quia hec moderatio omni virtuti communis est : ideo temperantia hoc modo non est virtus specialis : sed communis. Secundo modo accipitur pro habitu moderatiuo delectationum et tristitiarum non arduarum. Dicitur notanter non arduarum, ut temperantia contineat sub se mansuetudinem, liberalitatem, modestiam, affabilitatem, veritatem, et eutrapeliam, et ut differat a fortitudine secundum se et secundum omnes suas species, cui conuenit moderare delectationes arduas et paucis hominibus conuenientes. Tertio modo capitur temperantia stricte, et sic temperantia est moderatiua delectationum et tristitiarum gustus et tactus, quomodo accipit eam Aristoteles in hoc tertio libro » (*Textus Ethicorum*, f. 39 r^o).

²⁴ « Notandum quod temperantie nomen accipitur tripliciter. Uno modo ut significat omnem moderationem et temperiem quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus, et quia hec moderatio omni virtuti communis est : quia omnis virtus habet modum pro circumstantia, ideo hoc modo temperantia non est virtus specialis sed communis [...] Secundo modo accipitur temperantia strictissime et sic temperantia est moderatiua delectationum et tristitiarum gustus et tactus : quomodo accipit eam Aristoteles tertio ethicorum. Tertio modo accipitur temperantia pro habitu moderatiuo delectationum et tristitiarum non arduarum : dixi autem non arduarum ut temperantia contineat sub se mansuetudinem, liberalitatem, modestiam, affabilitatem, veritatem, eutrapeliam, et ut per illud differat a fortitudine secundum se et secundum omnes suas species, cui conuenit moderare delectationes arduas et paucis hominibus conuenientes » (Martin Le Maistre, *Questiones de temperantia*, f. 2 r^o).

²⁵ « debet scribi per g : non per c : secundum Laurentium Vallensem » (*Textus Ethicorum*, f. 39 v^o). Cf. Lorenzo Valla, *In errores Antonii Raudensis adnotationes*, dans *Opera nunc primo in unum volumen collecta*, Bâle, Henric Petri, 1540, p. 426.

²⁶ Tateret, *Questiones*..., f. 41 v^o.

Il faut savoir en premier lieu que des méchants et même des scélérats, comme semblent l'avoir été le fameux Mahomet et d'autres avec lui, ont déclaré que la félicité humaine résidait dans les délices et que les plaisirs devaient être recherchés autant que possible. Et ils ont de nombreux sectateurs²⁷.

C'est une reprise de Buridan, qui s'exprime en ces termes :

Il faut savoir, comme le rapporte Eustrate, qu'un certain vaurien du nom de Pseudos – d'autres disent qu'il s'agit de Mahomet – établit et déclara que la félicité humaine résidait dans les plaisirs et qu'il fallait pour cette raison tous les rechercher autant que possible, sans se réfréner²⁸.

On cite ici les deux textes car leur comparaison nous renseigne sur la nature du volume publié par Tateret. Il reprend mais simplifie l'argument de Buridan, en supprimant sa source supposée, Eustrate de Nicée²⁹, ainsi que les scrupules érudits qui s'ensuivent sur l'identité du vaurien intempérant. Cette simplification participe sans doute du désir d'aller rapidement à l'essentiel : comme celles du *Textus Ethicorum*, les questions de Tateret sont volontairement *compendiosæ* ; elles cherchent le raccourci. Si l'on y remarque tout de même une forme d'originalité, c'est que l'insertion d'un développement spécifique sur la sobriété ne paraît pas avoir d'antécédent. Du moins n'en a-t-on pas trouvé la trace dans les commentaires antérieurs relatifs aux pages de l'*Éthique* qui nous occupent. Il serait malaisé, en revanche, de reconnaître ici des traits caractéristiques du scotisme de l'auteur : cette affiliation philosophique ne se manifeste pas à propos de la tempérance comme au sujet de la prudence ou de la connexion des vertus, objet de discussions assez âpres. De manière générale, les questions sur la tempérance ne paraissent pas être le lieu de débats très aigus entre écoles.

L'intérêt des deux recueils que nous venons de présenter est plutôt qu'ils nous laissent deviner comment la notion devait être ordinairement enseignée dans les classes, à la fin du XV^e siècle. Une certaine progression semble ainsi être attendue : on traite d'abord de la *temperantia* proprement dite, puis des vertus chrétiennes qui lui sont traditionnellement associées, comme la chasteté ou la virginité, sans être apparemment gêné de ce qu'Aristote n'aborde pas ces dernières, du moins en tant que telles. À cet égard, la volonté d'introduire les élèves aux méthodes et aux ouvrages de la scolastique médiévale l'emporte sur la fidélité au texte d'Aristote – ce que le traitement de la version latine, chez Tateret, tendait déjà à indiquer. Cela ne veut pas dire pour autant que l'écrit du Stagirite n'exerce pas une certaine influence sur le questionnement : on a montré comment la discussion autour des vertus cardinales était ici évacuée. Dans le même ordre d'idées, ni l'auteur du *Textus Ethicorum* ni Tateret ne se demandent si l'intempérance est un péché « mortel », comme le faisait Le Maître, parce que cela n'aurait pas de sens dans un contexte strictement aristotélien.

Toujours pour dégager les traits communs et principaux des deux recueils, on remarquera que la discussion porte avant tout sur des problèmes de définition, ainsi que le signale l'emploi majoritaire du verbe *esse* dans la proposition interrogative : « *utrum temperantia sit virtus specialis* », par exemple. Les questions comprenant un adjectif verbal ou le verbe *posse* dans son sens fort sont beaucoup plus rares. Dans les textes étudiés, on n'en compte même que deux : « si la tempérance doit être réglée sur les besoins de la présente

²⁷ « *Sciendum est primo quod aliqui fuerunt mali et pessimi sicut videtur fuisse ille Machometus et multi alii qui predicauerunt humanam felicitatem consistere in voluptatibus et delectationes esse consequendas tantum quantum poterat et isti multos habent sequaces* » (*ibid.*, f. 40 v^o).

²⁸ « *Sciendum est ut recitat Eustratii quod quidam valde nequam nomine Pseudo et alii dicunt quod fuit Machometus posuit et predicauit humanam felicitatem consistere in voluptatibus et ideo omnes esse prosequendas delectationes quantum erat possibile absque omni refrenatione* » (Buridan, *Questiones super decem libros Ethicorum*, f. 61 v^o).

²⁹ On ajoute « supposée », parce qu'Eustrate de Nicée ne fait état d'aucun Pseudos, si l'on en juge par l'index de Gustav Heylbut à son édition (*Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, Berlin, Reimer, 1892, p. 670). Il s'agit sans doute d'une confusion sur le « pseudo-prophète » dont il est question à propos de VI, 1139 a 17-20 et qui désigne en effet Muhammad (*ibid.*, p. 277, l. 5).

vie », « peut-on renoncer à l'abstinence en cas d'extrême nécessité ? » C'est que la réflexion n'entend pas donner lieu à des prescriptions directes et se maintient, par conséquent, sur un plan abstrait.

Cette abstraction se remarque encore au nombre très limité des exemples, qui peut également s'expliquer par la volonté d'être synthétique, ainsi que par un certain refus des postures auctoriales trop voyantes. Dans les *Questiones super decem libros Ethicorum* de Buridan, on trouve cette anecdote, destinée à montrer que les plaisirs s'usent progressivement et que la tempérance est la seule cure efficace contre ce mal :

On raconte qu'un certain abbé fort délicat, ayant abusé des bonnes choses, avait perdu l'appétit et qu'il ne trouvait pas de médecin capable de le lui rendre, vu qu'il ne voulait pas faire abstinence. Il se mit en chemin vers Montpellier, croyant trouver là des médecins plus compétents, et tomba sur un soldat : un parfait tyran. Comme celui-ci l'interrogeait sur son état et qu'il lui avait répondu la vérité, le soldat lui dit : « monsieur l'abbé, je prends votre argent et je vous soignerai ». Il l'emmena de force et le jeta dans une geôle, le nourrissant seulement d'une portion de pain et d'un peu d'eau pendant un mois. Puis il vint vers lui et lui dit : « monsieur l'abbé, comment allez-vous ? » Et l'abbé de répondre : « très cher monsieur, je meurs de faim ». Le soldat demanda : « n'avez-vous pas eu assez de pain ? » Comme l'autre répondait que non : « vous pourriez en dévorer ? » « Monsieur, jamais des nourritures délicates n'eurent pour moi meilleur goût : je suis guéri ! Gardez l'argent et laissez-moi rentrer. » « Volontiers », dit le soldat, « et revenez chaque fois que vous aurez besoin de mon remède »³⁰.

Digne des meilleurs recueils d'*exempla*, cette anecdote n'est pas vraiment tournée vers un agir. Elle a surtout une fonction divertissante et vaut pour une signature, tant elle paraît caractéristique de cet humour auquel Buridan doit une partie de sa célébrité, jusque dans notre imaginaire collectif. Il est significatif qu'elle ne soit reproduite ni dans le *Textus Ethicorum* ni dans les *Questiones* de Tateret, et qu'elle n'ait aucun équivalent dans les pages que nous venons d'étudier. Car on touche là aux limites de l'originalité évoquée ci-dessus. Dans nos deux textes, cette originalité n'atteint jamais à une personnalité de type littéraire, que leurs auteurs recherchaient. On pourrait d'ailleurs mettre en rapport l'impersonnalité de leurs questions sur la tempérance avec la dépersonnalisation qu'ils font subir aux travaux de leurs prédécesseurs, notamment lorsqu'ils donnent à entendre la voix commune des « Docteurs », sans préciser à quels penseurs ou à quels livres ils se réfèrent exactement : l'omission du nom d'Eustrate, relevée un peu plus haut, n'en est qu'une manifestation parmi bien d'autres.

Les questions de Lefèvre d'Étaples et de Clichtove

Avec les travaux de Jacques Lefèvre d'Étaples et Josse Clichtove se produit un véritable changement de paradigme, tant ils mettent en scène une claire rupture avec les méthodes d'enseignement ayant cours dans les autres collèges.

En 1494 puis 1501, l'humaniste et son disciple inventent deux nouveaux genres, sans précédent dans la littérature pédagogique, imprimée en tout cas. L'*Ars moralis introductoria*, ou *Artificialis introductio*, constitue en effet le premier exemple connu d'introduction synthétique à l'*Éthique à Nicomaque*. À plus forte raison, aucun commentaire semblable à celui de Clichtove n'a-t-il été publié sur une introduction de cette espèce. La rupture avec la

³⁰ « narratur de quodam abbate delicatissimo. Cum pre nimio voluptuosorum usu defedatum haberet appetitum et medicum non inueniret qui sibi sciret reddere appetitum, quia nolebat abstinere, iter arripuit apud montem pess[u]lanum credens ibi medicos inuenire meliores et obuiauit militi tyranno fortissimo. Quia de statu suo petenti cum disseruisset veritatem, milles ille dixit. Domine abbas ego vestram habeo pecuniam et curabo vos et abbatem inuitum duxit secum et incarceratum sola panis et aqua modica per mensem portione nutriuit quo transacto venit ad eum dicens. Domine abbas, quomodo est vobis ? Cui respondit : fame morior, domine carissime. Miles petiit. Nonne panem satis habuisti ? Respondente quod non, petiit. Potestis vos comedere panem ? Et respondit. Domine michi plus sapit quam unquam sapuerunt michi cibaria delicata. Sanatus sum. Retineatis pecuniam et permittatis me abire. Et dicit miles : libenter. Et redeatis quotienscunque mea indigueritis medicina » (Buridan, *Questiones super decem libros Ethicorum*, f. 41 v^o).

scolastique est, à cet égard, une rupture paradoxale. Car la glose engendre ici la glose : en quoi le fabrisme – nom que l’on donne à la pensée, aux travaux et aux méthodes de Lefèvre d’Étaples et des siens – élargit au champ moral une pratique qui prévalait au Moyen Âge dans d’autres domaines de la connaissance, et au terme de laquelle le lecteur est éloigné de la source première par plusieurs degrés successifs. En ce sens, on peut dire que l’objectif poursuivi est anti-scolastique, mais que les moyens employés pour l’atteindre sont au contraire sur-scolastiques et, d’un certain point de vue, anti-humanistes, si l’humanisme consiste bien à rechercher un accès le plus direct possible aux origines.

Mais la profonde singularité de cette entreprise est qu’elle témoigne en même temps d’un humanisme incontestable. D’une part, Lefèvre d’Étaples donne aussi un commentaire familier sur le texte proprement dit de l’*Éthique à Nicomaque*. D’autre part, dans son *Ars moralis*, il suit d’assez près l’ordre du texte qu’il synthétise et qu’il résume : comme dans l’*Éthique*, les premières pages sont consacrées à la vertu en général ; l’exposé des vertus morales particulières s’ensuit, à l’intérieur duquel la tempérance est présentée entre le courage et la libéralité, selon plan d’Aristote³¹. Cette fidélité au Stagirite est importante, car elle justifie également la suppression de tout développement relatif à la virginité ou à la chasteté, seulement mentionnées de manière rapide, comme figurant parmi les cinq espèces de la tempérance. De fait, comme on l’a rappelé précédemment, il n’est question ni de chasteté ni de virginité dans l’*Éthique à Nicomaque*. L’étude de la tempérance fait donc l’objet d’une réaristotélisation qui est aussi une repaganisation, même si Lefèvre d’Étaples, appelé à devenir le chef de l’évangélisme français, n’aurait certainement pas employé un tel terme.

Toutefois, la nouveauté la plus frappante n’est pas là. L’*Ars moralis* surprend surtout par l’invention, pour chacune des notions étudiées, d’un ordre de présentation tout à fait différent de celui qu’on rencontre dans les ouvrages contemporains. Lefèvre propose toujours, en premier lieu, une définition des termes. Elle est brève, ce qui ressortit visiblement à une recherche de la clarté. Ainsi, pour la tempérance :

La tempérance est un juste milieu dans les plaisirs et les peines du goût et du toucher. Si elle a trait à la nourriture, on l’appellera abstinence et alimentation honnête. À la boisson : sobriété. Aux baisers, aux embrassements et à tous autres actes qui provoquent l’amour : pudicité. Aux choses de l’amour : chasteté. À l’intention de garder sa pudeur intacte : virginité. ¶ L’intempérant est celui qui fait preuve d’excès dans les plaisirs et les peines des sens concernés. Dans l’alimentation, c’est un goinfre, un goulu, un bâfreur, un glouton, un gourmand. Dans la boisson, un soiffard, un buveur et un ivrogne. Dans ce qui provoque l’amour, un effronté et un libidineux. Dans les choses de l’amour, un impudique et un séducteur. ¶ L’insensible est celui qui n’a pas assez de plaisir, relativement aux sens concernés. ¶ Parmi les plaisirs de l’âme, certains portent sur le désir d’honneur et de connaissance, certains sur les propos que tiennent les hommes, certains sur les biens extérieurs. ¶ Parmi les plaisirs du palais, certains sont communs, que tous recherchent, pour subvenir aux besoins de la nature ; mais d’autres sont des plaisirs propres, que tout le monde ne recherche pas et qu’on appelle eux aussi naturels³².

Lefèvre d’Étaples évite d’employer le substantif *péché*, pourtant très présent dans les traités de ses collègues, mais qui rend un son plus chrétien qu’aristotélien. Pour les principales

³¹ Lefèvre d’Étaples, *Artificialis introductio per modum Epitomatis in decem libros Ethicorum Aristotelis adiectis elucidata commentariis*, Paris, Wolfgang Hopyl et Henri Estienne, 1502, respectivement f. 2 v^o – 10 r^o (vertu), f. 10 r^o – 26 v^o (vertus morales particulières), f. 12 v^o – 14 v^o (tempérance).

³² « *Temperantia est voluptatum tristitiarumque gustus ac tactus mediocritas. Que si circa cibum fuerit : abstinencia cibique honestas vocetur. Circa potum : sobrietas. Circa oscula, amplexus et cetera venerem prouocantia : pudicitia. Circa venerea : castitas. Circa intacti pudoris propositum : virginitas. ¶ Intemperans est : qui circa horum sensuum voluptates atque tristitias exuperat. Qui circa cibum : manducus, eluo, vorax, gastrimargus, leccatorque vocetur. Circa potum : bibulus, ebriosus, ac vinolentus. Circa venerem prouocantia : impudicus atque procus. Circa venerea : procax atque libidosus. ¶ Insensibilis est : qui circa hos sensus delectando deficit. ¶ Voluptatum anime : quedam sunt circa honoris et scientie cupiditatem : quedam in hominum dictis : quedam in exterioribus bonis. ¶ Voluptatum gule quedam sunt communes : quas omnes homines nature subueniendi gratia desiderant. Alie vero proprie, quas non omnes desiderant : que et naturales dicuntur » (ibid., f. 12 v^o). La dernière proposition relative s’éclaire à la lecture de l’*Éthique à Nicomaque*, III, 1118 b 13-14.*

notions, il propose plusieurs synonymes, si bien que son manuel de morale peut aussi se lire comme une sorte de lexique contribuant à l'élégance, ce qui constitue un trait parfaitement humaniste. On notera enfin, pour ce qui est de la virginité, que « garder sa pudeur intacte » fonctionne comme un euphémisme et lui évite d'entrer dans des considérations sur l'intégrité corporelle qui, sans doute, lui semblent trop scabreuses : autre trait caractéristique d'un certain humanisme évangélique.

Après la définition des termes viennent les questions proprement dites, qui contrastent avec celles des ouvrages scolastiques par leur nombre, par le fait qu'elles sont présentées ensemble, mais aussi, dans le texte latin, par l'absence de proposition principale (*queritur, dubitatur*) et du verbe *esse* dans l'interrogative indirecte, ce qui souligne encore la recherche d'une certaine brièveté :

- 1) Ce que c'est [que la tempérance].
- 2) Combien elle a d'espèces.
- 3) Sur quoi elle porte.
- 4) Si elle porte sur les plaisirs de l'âme, de l'ouïe, de la vue, de l'odorat.
- 5) Sur quoi elle porte surtout.
- 6) Ce qui lui est contraire.
- 7) Ce qui lui est le plus contraire.
- 8) Quel est l'extrême le pire.
- 9) De quelle nature sont ses actions.
- 10) Qui pèche et de combien de façons, en ce qui a trait aux plaisirs communs de la nourriture.
- 11) Si l'intempérant s'afflige de l'absence de plaisirs.
- 12) Quand il faut agir avec tempérance.
- 13) Et où³³.

Si ces questions croisent nécessairement un certain nombre de problèmes soulevés dans le *Textus Ethicorum* ou le commentaire de Tataré, on remarquera cependant que Lefèvre a procédé à une complète reformulation, au terme de laquelle il est impossible de retrouver l'ordre habituellement suivi dans les collèges. Au lieu de s'inscrire dans une tradition, l'humaniste exhibe la cohérence du système qui lui est propre, puisque les questions sur la tempérance sont en fait très proches des questions sur les autres vertus, le courage par exemple :

- 1) Ce que c'est [que le courage].
- 2) Combien il a de formes.
- 3) Avec quoi elles s'accordent.
- 4) De quoi elles diffèrent.
- 5) Sur quoi il porte.
- 6) Sur quoi il porte surtout.
- 6) Ce qui lui est contraire.
- 7) S'il porte sur la crainte du déshonneur, de la pauvreté, de la maladie, des injustices ou des coups.
- 8) Ce qui lui est contraire.
- 9) Ce qui lui est le plus contraire.
- 10) Quel est l'extrême le pire.
- 11) Quel est le statut de celui qui désire se suicider ou se suicide à cause de la pauvreté, par amour ou par chagrin.
- 12) Si un homme courageux qui supporte les douleurs y trouve plaisir.
- 13) S'il n'est pas triste de mourir.
- 13) Quand on agit avec courage.
- 14) Où l'on agit avec courage³⁴.

La reprise du même schéma pour chacune des vertus morales a peut-être l'inconvénient d'estomper la singularité de la tempérance, mais Lefèvre d'Étaples recherche plutôt un procédé mnémotechnique efficace et, de ce point de vue, son manuel est tout à fait réussi.

Aux questions posées font suite des éléments de réponse, ou *elementa*, dont la brièveté tient au même dessein pédagogique. Ces éléments ne sont développés que s'ils ne résultent pas trop évidemment de la définition initiale des termes, ou que si chaque vertu n'appelle pas des réponses identiques : ainsi, aux questions « quand » et « où », la réponse est nécessairement « quand il faut » et « où il faut », en sorte que Lefèvre ne l'explique qu'à propos du courage³⁵. Peut-être requiert-il en outre la participation de l'élève-lecteur, en ne répondant pas sur les points les plus faciles :

³³ « 1. Quid. 2. Quot eius species. 3. Circa que. 4. Numquid circa voluptates anime : auditus, visus, odoratus. 5. Circa quod magis. 6. Quid ei contrarium. 7. Cui magis. 8. Utrum deterius. 9. Quales eius operationes. 10. Qui peccant et quot modis : circa gule communes voluptates. 11. Nonne voluptatum absentia intemperans tristetur. 12. Quando temperate agendum est. 13. Et ubi » (*ibid.*, f. 13 v^o).

³⁴ « 1. Quid. 2. Quot eius modi. 3. Quo conueniunt. 4. Quo differunt. 5. Circa que. 6. Circa quod magis. 7. An circa timorem infamie, inopie, egritudinis, iniuriarum aut flagellorum. 8. Quid ei contrarium. 9. Cui magis. 10. Utrum deterius. 11. Qualis qui ob paupertatem, amorem, aut molestiam mortem sibi optat ac consciscit. 12. Nonne fortis sustinens dolores delectetur. 13. Nonne in morte tristetur. 14. Quando fortiter agitur. 15. Ubi fortiter agitur » (*ibid.*, f. 12 r^o).

³⁵ Sur ce point, on pourra se reporter à notre *Humanisme et juste milieu...*, p. 114-121.

2) Cinq. L'abstinence, la sobriété, la pudicité, la chasteté, la virginité. 3) Sur les plaisirs et les peines du goût et du toucher. 4) La tempérance ne porte pas sur ceux des plaisirs à propos desquels on ne parle pas d'hommes tempérés. 5) Sur les plaisirs. ¶ Il est plus difficile de ne pas être attiré par un plaisir qu'on a à sa disposition que de ne pas s'attrister de quelque chose qu'on n'a pas. Car ce dont on dispose exerce plus de force. 8) L'intempérance. ¶ Plus un vice est volontaire, plus il est répréhensible et digne de blâme. ¶ Le vice le pire est celui par lequel les hommes commettent la plus grande faute et la commettent en plus grand nombre. 9) Cf. propriétés des devoirs. 10) Ce sont les gloutons qui pèchent, en grand nombre, à propos des plaisirs communs de la nourriture, et cela d'une unique façon : en se remplissant le ventre de nourriture superflue. 11) Celui qui désire ardemment quelque chose qu'il n'a pas n'échappe pas à la tristesse³⁶.

La discussion souvent pointilleuse des scolastiques est ici simplifiée à l'extrême. Les syllogismes disparaissent, au profit d'énoncés courts, dans lesquels la tautologie ou le truisme affleurent parfois, comme en témoignent ici les éléments 4 et 10. Et pour cause : la précision spéculative n'est manifestement pas le but premier poursuivi par Lefèvre d'Étaples.

À l'impératif sont enfin présentés des préceptes qui, pour la tempérance, sont les suivants :

Réprime les caresses des sens. Fais preuve de tempérance lorsque tu te nourris. Sois sobre quand tu bois. Sois pudique. Sois chaste. Conserve ton innocence. Rappelle-toi que tu es né pour la vertu. Fuis l'intempérance.³⁷

Ces *precepta* n'ont aucun équivalent dans le *Textus Ethicorum* ni chez Pierre Tateret. Sans doute s'agit-il de la partie la plus originale de l'*Ars moralis*. Placés en dernière position, ils donnent à voir un projet ou, si l'on veut, une destination : Lefèvre entend moins composer un traité qu'une sorte de vade-mecum de l'homme de bien. La réussite de l'ouvrage devra être évaluée d'après son efficacité morale sur le lecteur. En ceci, il manifeste de nouveau sa fidélité à Aristote, qui écrit ces lignes, au livre II de l'*Éthique à Nicomaque* :

le présent travail n'a pas pour but la spéculation pure comme nos autres ouvrages, car ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette étude ne servirait à rien³⁸.

L'écriture, chez Lefèvre d'Étaples, est clairement tournée vers un agir.

Nul doute que cette manière d'aborder le texte de l'*Éthique*, si manifestement contraire aux préoccupations scolastiques les mieux ancrées, fut pensée comme un coup d'éclat. La dimension critique de ce coup d'éclat se trouve presque explicitée dans le commentaire de Josse Clichtove, quand il fait cette remarque lapidaire, sur les cinq espèces de la tempérance relevées par Lefèvre dans l'élément 2 : « ce point n'a pas à être prouvé ; il doit être, pour ainsi dire, présupposé³⁹ ». En une phrase cinglante, et ô combien polémique, sont évacués des siècles et des siècles de débats autour des questions « si la chasteté est une partie de la

³⁶ « *Elementa*. ¶ *Quinque. Abstinencia, sobrietas, pudicitia, castitas, virginitas*. ¶ 3. *Circa voluptates atque tristitias gustus ac tactus*. ¶ 4. *Circa quas voluptatum non dicuntur temperati : neque temperantia ipsa est*. ¶ 5. *Circa delectationes*. ¶ *Difficilius est presentium voluptate non allici : quam absentibus non tristari. Nam presentia fortius mouent*. ¶ 8. *Intemperantia*. ¶ *Vicium quo magis voluntarium : eo magis vituperabile ac reprehensione dignum est*. ¶ *Vicium quo magis et plures delinquant homines : deterius est*. ¶ 9. *Proprietates officiorum*. ¶ 10. *Circa communes gule voluptates multitudine peccant gastrimargi : et uno modo, superfluo ventrem refartientes*. ¶ *Qui rem absentem desiderat et ardet : tristitiam non vacat* » (Lefèvre d'Étaples, *Artificialis introductio...*, f. 13 v^o).

³⁷ « *Sensuum illecebras reprimito. Cibo temperate utitor. Potu sobrius esto. Esto pudicus. Esto castus. Candorem servato. Virtuti te natum memento. Intemperantiam fugito* » (Lefèvre d'Étaples, *Artificialis introductio...*, f. 13 v^o).

³⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1103 b 26-28, trad. Jules Tricot. Cette sentence, qui n'est pas sans faire penser au « Science sans conscience » de Rabelais, figure aussi dans les recueils d'autorités publiés à la même époque (voir T. Vigliano, *Humanisme et juste milieu...*, p. 135).

³⁹ « *Et id probandum non est : sed tanquam principium supponendum* » (Clichtove, comment. à l'*Artificialis introductio...*, f. 13 v^o).

tempérance », « si la virginité est une vertu », et ainsi de suite. Du reste, en commentant le texte de son maître, Clichtove rallonge nécessairement l'ensemble, mais il simplifie beaucoup la discussion. On aimerait expliquer comment procède cette simplification, par la comparaison de ce commentaire et du *Textus Ethicorum*.

Soit deux questions différentes, mais qui portent sur un objet assez proche, l'intempérance : « quel est l'extrême le pire [entre intempérance et insensibilité] », « si l'intempérance est le vice le plus blâmable ». La première est traitée par Clichtove de la façon suivante :

Réponse : l'intempérance. Premièrement, le vice le plus opposé au bien est le pire. Mais l'intempérance est le vice le plus opposé à la tempérance, comme cela vient d'être démontré⁴⁰. Donc l'intempérance est pire [...] Deuxièmement, plus un vice est volontaire, plus il est répréhensible et digne de blâme. Or, l'intempérance est plus volontaire que l'insensibilité, puisque les hommes sont par nature plus enclins à celle-là qu'à celle-ci⁴¹. Donc l'intempérance est plus répréhensible et digne de blâme : raison pour laquelle elle est pire. Troisièmement, le vice par lequel les hommes fautent le plus et en plus grand nombre est le pire. En effet, la concupiscence est sujette et encline aux vices les pires. Or, l'intempérance est le vice par lequel les hommes fautent le plus et en plus grand nombre, car ils sont très nombreux à souffrir du mal d'intempérance, mais très peu nombreux à souffrir de cette souillure qu'est l'insensibilité. Donc l'intempérance est pire que l'insensibilité⁴².

On remarquera le caractère univoque de la réponse : le commentaire de Clichtove ne nuance pas l'élément 8 de Lefèvre d'Étaples, il se contente de le prouver. Tous les arguments invoqués par le commentateur vont par conséquent dans le même sens, comme si le lecteur ne devait pas avoir de doutes : le vice le pire ne peut être que l'intempérance. Aucune objection ne se fait ici entendre. Il ne s'agit pas d'exercer l'esprit critique, mais bien plutôt de confirmer la leçon.

La seconde question que nous voulons étudier est traitée dans le *Textus Ethicorum*, qui expose d'abord les thèses à réfuter. C'est justement cette partie qui a entièrement disparu dans l'*Ars moralis* et dans son commentaire :

On objecte que [l'intempérance n'est pas le vice le plus blâmable], parce que le péché d'intempérance est un péché puéril : donc il n'est pas le plus blâmable.

Deuxièmement, la lâcheté est un vice plus blâmable que l'intempérance. L'antécédent⁴³ est prouvé, puisque le vice le pire est celui qui s'oppose à la meilleure vertu et que c'est le cas de la lâcheté. La mineure est prouvée, puisque la lâcheté est opposée au courage et la tempérance à l'intempérance ; or, Aristote, au livre I de la *Rhétorique*, préfère le courage et la justice à toutes les vertus⁴⁴.

⁴⁰ Dans la réponse précédente, à la question 9.

⁴¹ Il faut sans doute se reporter à l'*Éthique à Nicomaque*, 1119 a 21 sq. pour comprendre cet argument, qui peut sembler elliptique et même paradoxal. L'intempérance, dit Aristote, a pour cause le plaisir et c'est en ceci qu'elle est plus volontaire que la lâcheté, par exemple, qui a pour cause la souffrance. Il y aurait donc en elle une sorte d'inclination positive, et c'est à cette inclination que Clichtove semble ici faire référence.

⁴² « *Responsio. Intemperantia. Primo. Viciū magis oppositum bono deterius est. Sed intemperantia est viciū magis oppositum temperantiae: ut modo probatum est. Igitur temperantia est deterior [...]. Secundo. Viciū quo magis voluntarium: eo magis vituperabile ac reprehensione dignum est: intemperantia autem est magis voluntaria quam insensibilitas: cum ad illam quam hanc natura propensiores sint homines. Igitur intemperantia vituperabilior et reprehensione dignior: quare et deterior. Tertio. Viciū quo magis et plures delinquant homines: deterius est. Concupiscentia enim ad deteriora magis est proclivis atque prona. Atqui intemperantia viciū est quo magis et plures delinquant homines. Quamplurimi enim intemperantem morbo laborant. Insensibilitatis autem labe perquam pauci. Igitur intemperantia quam insensibilitas deterior est » (Clichtove, comment. à l'*Artificialis introductio*, f. 14 r^o).*

⁴³ Nous dirions la majeure. Le syllogisme, ici, est le suivant : « le vice le pire est celui qui s'oppose à la meilleure vertu [majeure, ou antécédent] ; or, le courage, auquel s'oppose la lâcheté, est une meilleure vertu que la tempérance, à laquelle s'oppose l'intempérance [mineure] ; donc la lâcheté est pire que l'intempérance ».

⁴⁴ « *Arguitur quod non quia peccatum intemperantiae est peccatum puerile: igitur non est maxime exprobrabile. Secundo. Timiditas est viciū exprobrabilius quam intemperantia: igitur. Antecedens probatur: quia illud viciū est peius quod meliori virtuti opponitur: sed timiditas est huiusmodi: igitur. Minor probatur: quia timiditas opponitur fortitudini: et intemperantia temperantiae. Sed Aristoteles primo Rhetorice profert ceteris virtutibus fortitudinem et iustitiam: igitur » (*Textus Ethicorum*, f. 39 r^o – 40 v^o).*

Une fois ces objections exposées, l'auteur peut présenter et démontrer ses propres propositions. On remarquera qu'elles font souvent l'objet d'enthymèmes, soulignés dans le texte latin par l'adverbe *igitur*, quand Clichtove préfère des syllogismes en bonne et due forme, sans doute dans un souci de plus grande clarté :

Première proposition : l'intempérance n'est pas un vice pire et plus coupable que tous les autres vices. Car l'homicide, le blasphème et beaucoup d'autres crimes sont pires qu'elle.

Deuxième proposition : les péchés de l'intempérance sont plus blâmables que tous les autres vices humains, car de tels péchés font déchoir l'homme, n'étant pas présents en lui en tant qu'il est un homme, mais en tant qu'il est un animal, comme le dit Aristote.

Troisième proposition : l'intempérance est plus blâmable que la bestialité habituelle, car l'intempérant a le choix et raisonne, mais la partie rationnelle en lui est corrompue. Dans le cas de la bestialité habituelle, au contraire, il n'y a pas de choix, ni de raisonnement, ni d'usage de la raison.

Quatrième proposition : la bestialité habituelle est plus blâmable que l'intempérance. Pour le comprendre, il faut noter que la bestialité est double [...] Elle peut n'être pas habituelle, lorsqu'elle est causée par une mauvaise complexion, la perte d'un parent, la maladie, ou quelque autre passion puissante à cause de laquelle l'individu privé de l'usage de sa raison désire des plaisirs non naturels. Elle peut être habituelle, quand elle ne résulte pas des accidents mentionnés ci-dessus, mais d'actes de concupiscence portant sur des plaisirs non naturels, fréquents et émanés de la volonté. Dès lors, la proposition est prouvée : la bestialité habituelle fait déchoir l'homme plus que l'intempérance.

Cinquième proposition : même si les péchés des enfants sont appelés intempérance⁴⁵, tout péché d'intempérance n'est pas appelé un péché puéril pour autant, autrement dit un péché convenant seulement aux enfants, restreint et de peu d'importance. La première partie est prouvée ainsi : on appelle intempérance les péchés des enfants parce qu'ils sont semblables aux péchés des intempérants. De fait, l'enfant désire quelque chose sans écouter sa raison : il en va de même pour l'intempérance. Et les péchés des enfants, s'ils ne sont pas châtiés, croissent facilement : de même pour les péchés des intempérants. La seconde partie est prouvée, puisque nous voyons d'expérience que de nombreux vieillards sont entachés par la souillure que constitue l'intempérance. La troisième partie est évidente, puisqu'il n'y a pas de péché mortel qui soit un petit péché.

Sixième proposition : l'intempérance est plus blâmable que la lâcheté. Cela est prouvé par le raisonnement du philosophe, présenté dans l'exposition du texte⁴⁶.

Ce qui frappe surtout, c'est l'esprit profondément dialogique qui anime ce développement : dans un certain sens, l'intempérance est plus blâmable que la bestialité habituelle (proposition 3) ; mais dans un autre sens, elle l'est moins (proposition 4). On notera en outre la différence entre la proposition 1 et la proposition 2, qui est tenue mais claire : l'une porte

⁴⁵ En grec, intempérance (ou dérèglement) se dit ἀκολασία, ce qui renvoie à l'état de l'enfant qui n'est pas puni. C'est sur le fondement de ce mot qu'Aristote propose dans l'*Éthique à Nicomaque* une analogie entre intempérance et enfance (1118 a 35 sq.).

⁴⁶ « *Prima [propositio] est. Intemperantia non est vicium omnibus aliis deterius et culpabilius. Probatum quia homicidium et blasphemia et multa alia sunt eo deteriora : igitur. ¶ Secunda propositio. Peccata intemperantie sunt ceteris viciis humanis exprobrabiliora. Probatum : quia talia maxime deiiciunt hominem a sua excellentia : quia non insunt hominibus secundum quod sunt homines : sed secundum quod animalia ut dicit Aristoteles. ¶ Tertia propositio. Intemperantia est exprobrabilior bestialitate habituali. Probatum : quia in intemperato est electio et ratiocinatio. Sed pars rationalis in eo deprauata est. In bestiali vero habituali non est electio nec ratiocinatio nec ratio quantum ad usum. Igitur. ¶ Quarta propositio. Bestialitas habitualis est exprobrabilior quam intemperantia. Pro cuius declaratione advertendum est quod duplex est bestialitas [...] Una non est habitualis, que scilicet causatur in aliquo ex eo quod ex mala complexione aut ex orbitate aut egritudine aut aliqua mala vehementi passione quis rationis usu orbatus concupiscit delectationes non naturales. Alia est bestialitas habitualis que causatur in aliquo non ex predictis accidentibus : sed ex actibus concupiscendi non naturales delectationes frequenter elicitis. Tunc probatur propositio. Talis bestialitas habitualis magis deiicit hominem a sua excellentia quam intemperantia. Igitur. ¶ Quinta propositio. Et si peccata puerorum dicantur intemperantia, non tamen omne peccatum intemperantie dicitur esse peccatum puerile, id est peccatum solis pueris conueniens, aut peccatum paruum et exiguum. Prima pars probatur sic : quod peccata puerorum dicantur esse intemperantia, id est similia peccatis intemperatorum. Quia sicut puer appetit aliquid non audita ratione : ita et intemperantia. Et sicut peccata puerorum non castigata faciliter crescunt, ita et peccata intemperatorum. Secunda pars probatur : quia per experientiam videmus quod multi senes labe intemperantie maculantur. Tertia pars patet : quia nullum peccatum mortale est paruum : igitur. ¶ Sexta propositio. Intemperantia est exprobrabilior quam timiditas. Probatum ratione philosophi que satis patet in expositione textus » (*Textus Ethicorum*, f. 40 r^o).*

sur le vice « le pire et le plus coupable », l'autre sur le vice « le plus blâmable ». Ce n'est pas la même chose et cela explique qu'il n'y ait pas entre elles de contradiction. Du reste, la distinction entre *deterius* et *exprobrabilius* est explicitée dans les réponses finalement apportées aux objections initiales :

Sur la première raison de douter, ce qu'il faut dire est évident. Sur la seconde, on dit que le mal attaché à un vice peut se remarquer soit au fait qu'il prive l'âme du bien que représente la vertu contraire : et alors le vice le pire est celui qui s'oppose à la meilleure vertu ; soit au fait qu'il infecte l'âme positivement : et il semble alors que l'intempérance soit pire que la lâcheté. De fait, on est entraîné par un motif plus faible à mal agir, alors que la grandeur du motif excuse partiellement le péché tandis que sa faiblesse, inversement, renforce l'accusation. On peut aussi dire que la démonstration de l'antécédent n'est pas conclusive, étant donné que l'argument du blâme et celui du mal attaché au vice sont différents⁴⁷.

La première objection est rapidement expédiée, parce que la proposition 5 l'a déjà réfutée : le péché d'intempérance est dit « puéril » par analogie, mais il ne s'applique pas qu'aux enfants et l'on ne saurait donc minimiser son caractère blâmable sous ce prétexte. La seconde objection, elle, signale de nouveau un souci de la nuance. Si le vice le pire est celui qui s'oppose à la meilleure vertu, et dans la mesure où le courage est préféré par Aristote à la tempérance, alors la lâcheté est pire que l'intempérance : l'auteur du *Textus Ethicorum* fait ici à la partie adverse une de ces concessions que Clichtove et Lefèvre aiment mieux éviter. Mais il montre en même temps que le « vice le pire » peut s'entendre d'une autre façon, avant de distinguer « l'argument du blâme » et « l'argument du mal attaché au vice », c'est-à-dire l'*exprobrabilius* et le *deterius* : la seconde objection est ainsi doublement réfutée. Il n'est pas anodin que Josse Clichtove, lui, confonde intentionnellement le blâmable et le pire, dans le deuxième point de sa réponse.

En résumé, là où l'auteur du *Textus Ethicorum* se demande en quel sens l'intempérance peut être désignée comme le vice le plus répréhensible et en quel sens elle ne peut l'être, Clichtove entend seulement montrer qu'elle l'est, sans aucun doute possible. Ce type de simplification est à l'œuvre dans l'ensemble des textes fabristes. Il procède d'une réflexion sur le public auquel ces travaux s'adressent : un public d'étudiants plutôt jeunes, qui font leurs classes à la faculté des Arts avant d'entrer en théologie, en médecine ou en droit, et qu'il est donc inutile de plonger dans des arguties qu'ils ne maîtriseraient pas nécessairement. Le commentaire de Clichtove explicite cette destination :

Eh bien, nobles jeunes gens à qui une existence morale et la plus belle des vertus tiennent à cœur, embrassez cette vertu au fondement de toutes les autres, à cet âge surtout auquel une bonne éducation permet de l'acquérir plus facilement et auquel vous avez le plus besoin de son secours. Bien que nécessaire à tout un chacun, elle l'est plus particulièrement à des personnes poursuivant des études de lettres⁴⁸.

Puis d'ajouter, un peu plus loin : « habituez-vous à une vie honnête, tant que vos esprits sont malléables, tant que votre âge est souple⁴⁹ ».

Il est notable que ces préconisations empiètent sur une partie du commentaire où Clichtove élucide en principe les *elementa*, et non les *precepta* : c'est que la visée de ce

⁴⁷ « *Ad primam rationem dubii patet quid sit dicendum. ¶ Ad secundam dicitur quod malicia vicii potest attendi aut ex eo quod priuat animam bono virtutis sibi opposite : et sic illud vicium est deterius quod opponitur meliori virtuti. Aut ex eo quod inficit animam positivè : et sic videtur quod intemperantia sit deterior timiditate. Nam ex debiliori motiuo trahitur ad aliquid turpe operandum : quia excellentia motiui aliquantulum excusat a peccato. Et econverso debilitas accusat. Ulterius dicitur pro argumento quod probatio antecedentis non concludit ex quo est alia ratio exprobrabilitatis et alia malicie vicii » (ibid., f. 40 v^o).*

⁴⁸ « *Ergo generosi adolescentes quibus honestas vite cordi est et pulcherrima virtus : hanc virtutem ceterarum omnium fundamentum amplectimini in ea presertim etate qua per bonam educationem facilius eam acquirere potestis quaque eius presidio magis indigetis. Ea enim cum omnibus, tum litterarum studia sequentibus imprimis est necessaria » (Clichtove, comment. à l'*Artificialis introductio*, f. 14 v^o).*

⁴⁹ « *atque vite probitati dum molles animi fuerint, dum mobilis etas, assuescite » (ibid.).*

commentaire, comme de l'*Ars moralis introductoria* de manière générale, est fondamentalement prescriptive. Et si elle est prescriptive, c'est qu'elle se veut aussi impressive.

Cela tient d'abord à la leçon des pédagogues anciens, Plutarque par exemple⁵⁰, qui insiste justement sur la malléabilité des esprits juvéniles : tout le propos de Lefèvre et de Clichtove est que l'élève ne quitte pas le cours de morale sans en avoir été marqué, au sens propre du mot. Mais la leçon des pédagogues est écoutée avec d'autant plus d'attention qu'elle semble de surcroît concorder avec le texte de l'*Éthique à Nicomaque*, 1119 b 7, qui décrit l'intempérance comme un vice puéril : « les enfants vivent sous l'empire de la concupiscence, et c'est surtout chez eux que l'on rencontre le désir de l'agréable ». Répondant à la question 12 de Lefèvre d'Étaples, Clichtove prend en effet appui sur ce passage :

Il faut faire preuve de tempérance, en particulier dans le temps de sa jeunesse, comme le dit Aristote, car les jeunes gens sont plus souvent victimes des passions que ne le sont les vieillards⁵¹.

Ce faisant, il se détourne d'une tradition scolastique remontant à Thomas d'Aquin et fondée sur un autre passage, 1119 a 35, selon laquelle la relation entre intempérance et enfance serait plutôt de l'ordre de l'analogie⁵².

Selon nous, c'est ici que réside l'importance, dans les écrits fabristes sur l'éthique, du chapitre consacré à la notion de tempérance. Parce que le vice opposé à cette vertu est intrinsèquement lié à l'âge auquel s'adressent ces écrits, les développements en question fonctionnent comme un miroir grossissant des objectifs poursuivis et des moyens utilisés par Jacques Lefèvre d'Étaples et Josse Clichtove dans l'ensemble de leurs travaux sur la morale. Nulle part le besoin n'est plus pressant de *faire effet*, et c'est pourquoi les *effets* du fabrisme se manifestent ici sous le jour le plus clair.

Les effets dont on parle sont aussi littéraires, et c'est dans le commentaire familier de Lefèvre sur l'*Éthique à Nicomaque* que ce point apparaît le plus nettement. Ce texte se compose de deux parties : d'abord, des remarques, ou *notæ* ; puis un commentaire littéral. Les premières se substituent aux questions ordinairement attendues, ce qui représente un pas supplémentaire dans la rupture avec la tradition. Ce sont à la fois des « remarques » et des « marques » car elles aussi, comme on le montrera, doivent s'imprimer dans l'esprit des lecteurs : là encore, il s'agit moins de réfléchir sur la vertu que de l'inculquer. Il est significatif qu'elles soient placées avant le commentaire littéral : habituellement, l'exposition littérale précédait au contraire les questions, comme en témoigne le *Textus Ethicorum*. Cette antéposition met en valeur les *notæ*, qui constituent la partie la plus personnelle du texte. Et cette personnalisation tranche avec ce que nous avons observé à propos des ouvrages scolastiques contemporains.

Les remarques de Lefèvre sur le passage qui nous occupe suivent un ordre tout à fait clair. D'abord, quelques lignes d'introduction sur l'importance d'être tempérant⁵³. Ensuite, sur un peu moins d'une page, des exemples de tempérance subdivisés selon leur objet :

⁵⁰ Plutarque, *De l'éducation des enfants*, 5 E. L'expression « *dum mobilis etas* », bien sûr, est virgilienne (voir *Géorgiques*, III, 165).

⁵¹ « *potissimum in etate iuuenili temperantia utendum est, ut inquit Aristoteles : quia iuuenes magis quam senes cupiditatibus molestantur* » (Clichtove, comment. à l'*Artificialis introductio*..., f. 14 v^o).

⁵² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^a II^æ, qu. 142, art. 1, sol. 1.

⁵³ Lefèvre d'Étaples, comment. familier de l'*Éthique à Nicomaque*, dans *Decem librorum Moralium tres conversiones : Prima Argyropyli Byzantii, secunda Leonardi Aretini, tertia vero Antiqua, per capita et numeros conciliate : communi, familiarique commentario ad Argyropylium adiecto. I. Fabri introductio in Ethicen. Magna Moralia Aristotelis Georgio Valla interprete. Leonardi Aretini dialogus de moribus. Index in Ethicen. Item in Magna Moralia*, Paris, Simon de Colines, 1542, f. 30 v^o (de « *Fortitudo et temperantia* » à « *obseruantiam iuuare* »).

nourriture, boisson, amours⁵⁴. Enfin, sur une page et demi, des exemples (c'est-à-dire contre-exemples) d'intempérance, selon la même subdivision⁵⁵. Le retour de la tripartition, à deux niveaux différents, souligne la cohérence de construction et les volumes croissants participent d'une recherche de l'amplification.

Ces remarques se signalent en outre par le nombre des exemples convoqués : une quarantaine, si l'on en juge par les manchettes, qui les mettent scène en reprenant les noms propres cités. L'effet d'accumulation est évident. Ces exemples sont surtout tirés de l'Antiquité païenne, quand Clichtove, dans son commentaire à l'*Ars moralis introductoria*, commence plutôt par l'Antiquité chrétienne : il y a là comme une différence de sensibilité entre les deux auteurs. Mais le but est clairement de frapper l'imagination et favoriser la mémorisation. C'est aussi la fonction des citations poétiques, extraites d'Ovide (*Met.*, XV, 322-323), de Virgile (*En.*, III, 214-217) et, surtout, d'Horace (*Ep.*, I, v, 16-20 ; *Sat.*, II, III, 266-271 ; VII, 107-109, 112-114 ; VIII, 5-9, 27-28, 34 ;) et Juvénal (III, 161-163 ; VI, 287-296 ; XI, 38-41). La présence particulière d'Horace et Juvénal signale une parenté entre l'ambition fabricienne et le projet satirique, tous les deux animés par un même vœu de réforme morale.

Le détail des remarques n'est pas moins travaillé que leur mouvement général. Lefèvre relève ainsi, après Diogène Laërce, que la tempérance du célèbre sage scythe Anacharsis lui valut des statues sur lesquelles se trouvait inscrite cette épigramme : « prendre garde à la langue, au ventre et aux parties⁵⁶ ». L'épigramme en question, qui se caractérise à la fois par sa brièveté et par son rythme ternaire, est placée à la fin des développements sur la « *temperantia potus* » : on peut y voir un effet de composition judicieux car elle produit ainsi une chute, ce qui la rend plus frappante encore. Plusieurs anecdotes sont, elles aussi, mises en valeur par leur situation dans le passage, comme celle-ci :

On donne en exemple aux épouses la chaste femme du Syracusain Hiéron. Celui-ci se vit un jour reprocher par l'un de ses proches d'avoir mauvaise haleine et de n'user d'aucun remède contre ce mal. Il s'en prit à sa femme, qui ne lui avait rien signalé. S'excusant avec respect, elle répondit : « mon mari, ne vous mettez pas en colère contre moi, car je croyais que tous les hommes sentaient ainsi », et c'est pourquoi elle s'était tue⁵⁷.

Empruntée à Plutarque, cette anecdote humaniste n'est pas en soi originale. Mais le fait qu'elle constitue le dernier exemple païen de « *temperantia venereorum* » fait ressortir son évident humour. Lefèvre retrouve par là une veine que Buridan explorait déjà, sur un mode différent, c'est-à-dire sans recherche de l'érudition. Cela contribue à une pédagogie du plaisir à laquelle l'auteur ne sacrifie d'ailleurs pas sans mauvaise conscience, puisqu'il ajoute immédiatement que « des chrétiens ne doivent pas prendre leurs exemples ailleurs » que dans le christianisme ni, en l'espèce, trouver une autre source d'inspiration que dans l'existence de la Vierge⁵⁸. Le contraste entre l'évocation de cette dernière et l'anecdote plaisante qui la précède crée un nouvel effet de chute et, après avoir emporté l'adhésion du lecteur, il souligne la gravité de l'admonition⁵⁹.

⁵⁴ *Ibid.*, f. 30 v^o, de « *Temperantia cibi* » à « *habet acceptissimam* ».

⁵⁵ *Ibid.*, f. 30 v^o – 32 [en fait 31] v^o, de « *Sed nunc quæ insania sit gulæ, et quæ veneris, paulisper adhuc edoceamur exemplis* » à « *temperantiæ puritatem* ».

⁵⁶ « *Anacharsis philosophus sola aqua pro potu usus legitur, et adeo omnem intemperantiam horruisse : ut statuas emeruerit hoc uno epigrammate : lingua, ventre, pudendis abstinendum esse, omnem intemperantiam damnantes* » (*ibid.*, f. 30 v^o, d'après Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, I, 104).

⁵⁷ « *Et ducitur matronis in exemplum casta Hieronis Syracusani matrona, quæ cum Hiero Syracusanus aliquando obiurgatus a quodam familiari suo fuisset : quod os sibi male oleret, et ipse nullis uteretur remediis, uxorem autem increpuiisset, quod nunquam de hac re eum ammonuisset : verecunde se excusans, mi vir (inquit) noli mihi succensere, putabam enim viros omnes ita olere, et proinde tacuisse* » (*ibid.*). Cf. Plutarque, *Sur l'utilité qu'on peut retirer de ses ennemis*, 90 B.

⁵⁸ « *Sed Christianis aliena non sunt exempla quærenda : cum deus ex alto in gremium descenderit almæ virginis, et ad virginem totam suam spem et sua vota tota conuertant* » (*ibid.*).

⁵⁹ « *pro ammonitione nostra* », écrit justement Lefèvre d'Étaples (*ibid.*, f. 32 [pour 31] v^o).

Cette gravité se manifeste enfin dans une rhétorique de la véhémence et de l'indignation. L'importance du sujet est mise en exergue : la tempérance est, après le courage, « la seconde source des devoirs » ; c'est une « vertu de pureté et de netteté » ; l'intempérance, à l'inverse, est « pour les mortels un monstre affreux »⁶⁰. L'usage de l'apostrophe, avec la deuxième personne, dramatise l'expression, sinon la solennise : « vous les engourdis de la taverne » (« *somniculatores* » étant d'autant plus fort que c'est apparemment un néologisme), « ô épicurien »⁶¹. En l'occurrence, l'adresse à l'épicurien permet à Lefèvre d'intégrer dans son propre propos les vers d'Horace, en sorte qu'une confusion des voix semble se produire. Même fugitive, cette confusion élève le genre du commentaire aux hauteurs de l'inspiration, donnant aux élèves l'exemple d'une nécessaire innutrition satirique et, de manière plus générale, littéraire. Dans ces moments, plutôt qu'à une réflexion d'ordre moral, le lecteur croirait avoir affaire à l'un de ces recueils de lieux communs dans lesquels on apprend l'éloquence et dont Lefèvre remplirait ici la rubrique « *Temperantia* », en consignnant les citations puis en les amplifiant, comme c'est alors l'usage parmi les humanistes⁶².

Tous ces effets ne sont pas propres aux pages que nous examinons. L'insistance sur les *exempla* est générale, dans ce commentaire. À notre avis, elle tient à la lecture d'Aristote : pour ce dernier, la vertu est un juste milieu, déterminé par la raison « comme le déterminerait l'homme prudent »⁶³ ; Lefèvre donne précisément à son lecteur des modèles d'hommes ou de femmes prudents, sur lesquels l'individu pourra régler son action, et cela vaut pour l'ensemble des vertus morales. De même, l'indignation ne se fait pas entendre seulement à propos de l'intempérance. Quelques pages plus haut, à propos du courage, elle prend pour cible les princes chrétiens qui ne font pas assez pour la défense de leur religion⁶⁴.

Il n'en reste pas moins que les développements sur la tempérance ont leurs caractères propres. Ils sont ainsi fondés sur deux modèles bien connus, que le texte convoque. Le premier est de nouveau emprunté à Diogène Laërce, auquel Lefèvre est souvent redevable :

Ah, si les hommes de notre temps pouvaient agir aussi efficacement contre l'intempérance liée à la boisson et contre l'ébriété que ne le fit Xénocrate, à ce qu'on lit ! Comme l'Athénien Polémon, jeune homme impudent, ivre, une couronne sur la tête, avait fait irruption dans son école avec ses acolytes, il prononça un discours sur la tempérance et le rappela à l'honnêteté. Polémon devint, à partir de ce jour, son élève⁶⁵.

Manifestement, Lefèvre se voit en nouveau Xénocrate et parle ici, de manière à peine voilée, de l'effet recherché par ses propres remarques sur la tempérance. Quant à l'autre modèle convoqué, il vient encore de Plutarque :

Les Spartiates ordonnaient jadis à leurs esclaves de s'asseoir à leur table, parce qu'ils savaient qu'ils aimaient trop le vin. Après les avoir autorisés à boire librement, ils se moquaient de leur ébriété. Ils apprenaient ainsi la sobriété à leurs fils, par le spectacle de ces déportements⁶⁶.

⁶⁰ « *secundo officiorum fonte* », « *hæc puritatis et munditiæ virtus* », « *scædum mortalibus monstrum* » (*ibid.*, f. 30 v^o).

⁶¹ « *vos popinæ somniculatores* », « *ô Epicuree* » (*ibid.*, f. 30 v^o et 32 [pour 31] v^o).

⁶² Sur ces recueils et leur mode d'emploi, voir l'étude classique d'Ann Moss, *Les Recueils de lieu commun : méthode pour apprendre à penser à la Renaissance*, Genève, Droz, 2014 (sur la tempérance, voir notamment les p. 25 – pour l'origine cicéronienne de cette pratique –, 207, 212 et 262).

⁶³ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1107 a 2.

⁶⁴ Lefèvre d'Étaples, comment. à l'*Éthique à Nicomaque*, dans *Tres conversiones...*, f. 27 r^o-v^o.

⁶⁵ « *Utinam [...] nostra tempestate tantum valerent homines ad intemperantiam potus, ebrietatemque temperandam : quantum legitur potuisse Xenocrates, qui cum Polæmo Atheniensis impudens iuuenis ebrius, coronatus, eius scholam cum sodalibus irrupisset : tunc de temperantia sermonem habens, eum ad temperantiæ reuocauit honestatem, factusque ex eo die est Xenocratis auditor* » (*ibid.*, f. 30 v^o). Cf. Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, IV, 16.

⁶⁶ « *Lacedæmonii seruos olim suæ mensæ aliquando assistere iubebant : quos vinosiores esse cognoscerent : quibus facta libere bibendi potestate : ebrii illudebant[ur], ut sic filios ex seruorum turpitudine conspecta, sobrios esse docerent* » (*ibid.*, f. 32 [pour 31] v^o). Cf. *Vie de Lycurgue*, 57 A-B.

L'insistance de l'auteur à donner des exemples d'hommes intempérants, ce qui ne va pas de soi, se comprend mieux ainsi : les précédents que constituent Xénocrate et les maîtres spartiates sont au principe du plan qu'il décide de suivre, en incitant son lecteur à la vertu, puis en le détournant du vice.

Le second fait notable est que les *exempla* sur la tempérance, par comparaison aux autres vertus présentées, sont particulièrement fournis. Pour n'en donner qu'un seul indice, les manchettes créent ici une impression visuelle beaucoup plus oppressante qu'à propos du courage, sans doute parce que ce dernier fait l'objet d'exemples moins nombreux. Cela confirme, nous semble-t-il, la proposition formulée tout à l'heure : il faut que le discours sur la vertu de tempérance fasse effet, parce que le vice d'intempérance est réputé puéril et que les jeunes gens doivent être impressionnés, comme leur âge le permet. L'association de l'intempérance à l'enfance, sinon à la jeunesse, est d'ailleurs explicite dans le commentaire :

Qu'elle ait tiré son nom des fautes puérides⁶⁷, c'est bien ce qu'entendent souligner ceux qui peignent Cupidon comme un enfant perpétuel⁶⁸.

Il est significatif que ce soit la dernière remarque de Lefèvre sur le chapitre que nous examinons, même si cela tient en partie à l'ordre de l'*Éthique à Nicomaque*. Car cette remarque est seulement suivie par la citation d'une épigramme de Marulle sur le dieu de l'amour, présenté comme

un enfant, puisqu'il fait des vieillards des enfants⁶⁹.

Placée en conclusion, cette épigramme est mise en évidence. Elle réactive chez le lecteur une image bien connue. Ses rythmes fixent cette image dans l'esprit. Tout est ainsi pensé pour un effet : un effet dont le texte, en reliant l'intempérance et l'âge puéril, dirait ici la cause.

L'*Ethica*... cum commentariis de John Mair

Le dernier ouvrage du corpus étudié est assez largement postérieur aux précédents, puisqu'il ne paraît qu'en 1530. Mais il permet, selon nous, de mesurer les suites de la rupture humaniste dans les commentaires scolastiques sur la tempérance. De manière plus générale, il permet de comprendre comment l'écriture de ces commentaires fut influencée par les nouveaux mouvements de pensée qui virent le jour à la fin du xv^e et au début du xvi^e siècle.

Le texte de John Mair, en apparence, restitue l'ordre traditionnel : l'exposition littérale précède la discussion. D'un certain point de vue, il constituerait même une forme de réaction, si ce terme avait alors un sens. Ainsi, il va plus loin encore que le *Textus Ethicorum* et les *Questiones* de Tateret dans la christianisation de la tempérance aristotélicienne, en se posant des questions telles que : « si la gourmandise, fille de l'intempérance, est un péché mortel⁷⁰ ». En effet, on trouvait l'épithète « mortel » dans les passages que nous avons examinés, mais elle n'apparaissait pas dans les questions proprement dites. Dans le même ordre d'idées, on signalera un insistant questionnement sur le jeûne et les mortifications :

⁶⁷ On se souvient de l'étymologie d'ἀκολασία, nom grec de l'intempérance : elle est, à l'origine, l'état de celui dont les fautes ne sont pas punies, ce qui peut convenir à un enfant.

⁶⁸ « Et intemperantiam a puerilibus delictis traxisse nomen : plane volunt qui Cupidinem semper puerum esse fingunt » (*ibid.*, f. 33 r^o).

⁶⁹ « Unde puer ? pueros quod facit ipse senes » (Michel Marulle, *Epigrammaton libri quattuor*, éd. Roland Guillot, *Œuvres complètes*, t. 1, p. 228, livre I, ép. [LIX], v. 4, ici, cité par Lefèvre d'Étaples, *ibid.*).

⁷⁰ « an gula intemperantiæ filia sit mortale peccatum » (John Mair, dans *Ethica Aristotelis Peripateticorum principis, cum Joannis Majoris Theologi Parisiensis Commentariis*, Paris, Josse Bade et Jean Petit, 1530, f. 54 v^o).

Au sujet du jeûne, on se demande si un homme pêche autant de fois qu'il mange lors d'un jour jeûné, au-delà de la réfection unique. Deuxièmement, sur ce sujet : qui peut accorder une dispense quant à la rupture du jeûne, quand le cas est douteux. Troisièmement : si quelqu'un qui abrège sa vie en mortifiant son corps commet un péché⁷¹.

Ces questions, bien entendu, ne peuvent avoir de rapport direct avec le texte d'Aristote.

Mais l'humanisme, et peut-être même l'humanisme fabriste, a aussi laissé sa marque. Et le commentaire de John Mair montre qu'on ne peut pas, en 1530, ne pas en tenir compte. On constate de la sorte que la scolastique n'est pas cette citadelle imperméable à toute forme d'innovation que nous pourrions avoir tendance à nous imaginer intuitivement.

Ici, les influences humanistes ne se manifestent pas seulement dans le choix de commenter la version d'Argyropoulos, et non plus l'*antiqua translatio*. Elles déterminent aussi une considérable simplification formelle de la discussion. Celle-ci ne s'organise plus que sur un niveau unique : *dubia* et réponses aux *dubia*. L'étagement complexe et les subdivisions observables, notamment, dans le *Textus Ethicorum* n'ont plus cours désormais.

Un autre changement a trait au nombre accru des citations poétiques ou littéraires, plutôt que proprement philosophiques ou théologiques. Les exemples aussi sont plus fournis, comme ici à propos de la gourmandise :

Y eut-il rien de plus détestable que le voluptueux Néron ? Il prolongeait ses festins de midi à minuit, avec force friandises. Gouffre le plus profond de toute sa lignée, il honorait son insatiable glotonnerie comme un dieu. Servi par des prostituées et par des courtisanes, il ripaillait, se précipitait dans une sinistre et horrible débauche, vidait le vin à grosses rasades : c'est Suétone qui le dévoile. Quant à l'inouïe intempérance de Sardanapale, ne jeta-t-elle pas à bas l'empire des Assyriens, créé à grand peine ? Un âne à deux pieds ne doit être compté parmi les hommes... Cicéron cite son épitaphe dans les *Tusculanes* : allons quoi, on dirait plutôt d'un bœuf cornu que d'un humain ! [...] Le Thébain Épaminondas fut, à très juste titre, l'ennemi des voraces : il rejeta de son armée un homme à l'estomac monstrueux, affirmant que trois boucliers ne pourraient protéger quelqu'un d'aussi ventru ; il repoussait comme la ciguë des tables somptueuses, regorgeant de richesses, et pourchassait les gourmands avec un soin méticuleux. L'invincible Hannibal, lui, s'affaiblit dans la vie molle de Campanie. Ses soldats, habitués au tumulte de la guerre, ne pouvaient être vaincus par aucune force romaine ; mais après son séjour à Capoue et dans les environs, où il s'adonna aux danses, aux chansons et à la fréquentation des prostituées, il perdit toute vigueur et c'est ainsi que l'ivresse ou les excès conduisirent à la défaite le plus attentif et le plus vif des généraux, avec sa belliqueuse [*armipotente*] armée.

Ce n'est pas ainsi que vécut Élie, à qui des corbeaux servirent ses repas. C'est encore un corbeau qui apportait chaque jour une moitié de pain à Paul, le premier ermite. Tout le monde connaît le mode de vie chiche de Socrate, de Platon et Diognis⁷² en Égypte. Timothée avait l'habitude de dire qu'il serait bien, avec ceux que Platon avait admis à son banquet : de fait, il fit les plus frugaux des repas ; se contentant de quelques olives, ainsi que de pain et d'eau, il méprisait des mets plus délicats et d'opulents [*opipara*] festins. Faut-il parler de Daniel lui-même et de ses compagnons, qui dédaignaient la table du roi et préféraient leur repas, pour ne pas se laisser souiller par une nourriture profanée ? Et que dire de Jean le Baptiste, le plus sobre de tous ? Marie-Madeleine, Marie l'Égyptienne, et la plupart des autres passèrent leur vie dans une modération et une frugalité incroyables⁷³.

⁷¹ « Circa materiam ieiunii quaeritur an quoties homo in die ieiunabili comedit ultra unam refectionem toties peccat. Secundo circa illam materiam quis potest in ieiunii fractione dispensare, in causa ancipiti. Tertio an vitam abbrevians volens corpus mortificare peccet » (Mair, dans *Ethica...*, f. 51 v^o).

⁷² Qui est ce Diognis ? Faut-il corriger en *Diogenis* ? Mais Diogène le cynique n'est pas réputé avoir séjourné en Égypte !

⁷³ « *Ecquid asoto Nerone detestabilius ? A meridie ad mediam usque noctem epulas cum bellariis protrahebat : omnium nepotum altissimus gurgis : inexplebilem ventris ingluuiem ceu deum colebat : inter scortorum atque ambubaiarum ministeria caenitabat, vino largius hausto tetram in libidinem horrendamque dictu ruebat. Hoc Suetonius detegit. Nonne Sardanapali inaudita intemperie Assyriorum imperium magna industria partum prorsus euertit, asinus bipes inter homines non connumerandus. Eius epitaphium in Tusculanis quaestionibus Cicero commemorat : quid enim potius cornutum bouem quam hominem fuisse indicant [...] Gulosis, Epaminundas Thebanus æquissimo iure infestus fuit : qui quendam portentoso aqualiculo ab acie reiecit, affirmans tres clypeos talem ventricosum tegere non posse. Mensas dapsiles diuitiis affluentibus sicut cicutam spernebat, gastrimargosque insimulabat anxie. Inuictum Annibalem Campana luxuria eneruauit. Miles eius bellico strepitu assuetus nullis Romanorum viribus vinci poterat : sed post ea in Capua ac circunvicinis locis tripudiis, cantionibus ac scortationi deditus, prorsus elanguit, sicque crapula seu luxus vigilantissimum atque strenuissimum ducem cum armipotente exercitu superandum tradidit. Non sic Helias vixit, qui coruorum ministerio pastus est. Pari modo Paulo*

Lues indépendamment de leur contexte, ces lignes pourraient tout aussi bien paraître le fait d'un humaniste. Mêmes contre-exemples et exemples que Lefèvre d'Étaples, tirés de l'Antiquité païenne autant que chrétienne. Mêmes accumulations. Même recherche de l'effet, sensible en particulier dans les interrogations oratoires. Et l'élégance est poussée jusqu'à l'emploi de mots plutôt rares et poétiques, comme « *armipotente* » (virgilien) ou « *opipara* » (plautéen ou apulien), qui pourraient ressortir à une forme d'émulation littéraire complètement absente des *Questiones* de Tateret ou du *Textus Ethicorum*.

Un point commun supplémentaire avec les ouvrages fabristes est que le discours revêt ici aussi, certes plus discrètement, une visée prescriptive. Après avoir signalé qu'on évalue la tempérance d'après l'état où elle laisse le corps de l'individu, John Mair ajoute par exemple : « ainsi, mon très cher fils, tempère ta consommation⁷⁴ ». L'extrême fin de son commentaire propose même, toujours à la deuxième personne, une sorte de méthode pour ne pas succomber aux tentations de la chair :

La règle est la suivante. Quand la pensée te vient d'une belle femme que tu as aimée autrefois, tu retrancheras cette pensée plus vite qu'il ne faut de temps pour le dire. Même si tu ne l'as pas aimée auparavant, si elle est dangereuse, tu la supprimeras. Rappelle-toi ce célèbre anachorète auquel une riche femme romaine, à la beauté remarquable, venait rendre visite par dévotion. Elle lui disait, en partant : « saint homme, souvenez-vous de moi dans vos prières ». Et cet habitant des forêts lui répondit avec raison : « Dieu fasse que tu sois complètement arrachée, radicalement extirpée des archives de ma mémoire ! » Dans les annales des ermites anciens, nous lisons beaucoup de semblables anecdotes. De la même façon, ne t'attarde pas à examiner les fautes dans le détail. Si tu te demandes si tu ne risques pas ensuite de pécher, supprime cette inquiétude, surtout sur des détails, en te disant : « avec le secours de Dieu, je me garderai autant que faire se peut de tout excès et de tout défaut ». Et c'est sur ce précepte que je clos le livre III⁷⁵.

Contrairement à Lefèvre d'Étaples et Clichtove, dont les commentaires n'indiquaient rien de tel, John Mair s'adresse visiblement à de futurs ecclésiastiques : cela explique sans doute, en partie au moins, la christianisation particulière d'Aristote à laquelle procède son texte. Mais des règles sont ici énoncées qui sont en quelque sorte une miniature d'exercice spirituel : il n'est pas inintéressant qu'Ignace de Loyola, avec Calvin et bien d'autres, ait peut-être été l'élève de John Mair⁷⁶. Mises en évidence par la position conclusive, ces règles soulignent la finalité pratique de l'ouvrage, quand les commentaires scolastiques antérieurs étaient tournés vers une visée essentiellement spéculative. Et cela confirme que l'humanisme, sinon le fabrisme à coup sûr, a laissé son empreinte.

Pour ce qui est de la discussion proprement dite, il est notable que Mair puisse balayer en une phrase tout un champ de notions qui occupaient des pages et des pages dans le *Textus Ethicorum* ou les *Questiones* de Tateret : « l'abstinence porte sur la nourriture, la sobriété sur

*primo eremicola dimidiatum panem coruus quotidie afferebat. Socratis, Platonis ac Diognis victus in Ægypto parsimonia est omnibus nota. Tymotheus dicere consuevit bene cum his fore quos Plato conuiu[i]o accepisset. Frugalissime enim cœnauit, oliuis paucis, pane item et aqua contentus delicaciores epulas et opipara conuiuia aspernabatur. Quid de ipso Daniele et sociis scribam, qui regali mensa contempta cœnam præferebant, ne cibis lege violatis contaminarent[ur] ? Et quid de Ioanne Baptista omnium frugalissimo scripsero ? Magdalene, Maria Ægyptiaca, ac plerique alii in frugalitate ac parsimonia incredibili totam vitam egerunt » (Mair, dans *Ethica*..., f. 54 v^o – 55 r^o).*

⁷⁴ « proinde charissime fili alimento temperate utitor » (*ibid.*, f. 53 v^o).

⁷⁵ « Norma est hæc. Cum cogitatio formosæ mulieris quam alias amasti in mentem succurrit, illam citius dicto amputabis : et si illam antea non adamaueris ea si perniciosâ fuerit cancellabis. Sis memor illius considerati Anachoritæ quem Romana fœmina opulenta, præstantique forma deuotionis gratia inuisebat, quæ abiens aiebat : sancte vir tuis precaminibus mei memoriam facito, cui scite syluicola respondit : deus faxit ut e scrinio meæ memoriæ prorsus euellaris, atque funditus extirperis. In priscorum eremitarum annalibus multa similia lectitamus. Pari modo lapsibus particulatim considerandis non immoreris : si tibi in mentem occurrat an posthac peccabis nec ne, potissimum in singulis hunc scrupum rescinde : mentaliter dicens : mea pro virili ab omni excessu defectuque cum dei præsidio cauebo. Et hoc dogmate hunc tertium claudio » (*ibid.*, f. 55 r^o).

⁷⁶ J. K. Farge, « John Mair : An Historical Introduction », p. 18.

la boisson, la chasteté sur les choses de l'amour, la pudicité concerne le regard », écrit-il ainsi, avant de passer à un autre sujet. Il ne précise pas que cela n'a pas à être démontré, comme le faisait Clichtove sur un ton polémique, mais il est manifeste qu'il partage ce point de vue. Et il n'est pas moins significatif qu'il pose une question telle que « si l'insensibilité est un vice pire que l'intempérance⁷⁷ », laquelle appelle la réponse suivante :

Comme l'intempérance, mère de mauvaises filles et notamment d'une affreuse débauche, est plus blâmable et plus commune que l'insensibilité, le vulgaire porte aux nues une stricte tempérance ainsi que l'insensibilité. Et cependant, cette dernière est plus pernicieuse pour l'homme, car elle affecte le jugement et le gonfle d'orgueil, finissant par entraîner la déraison, comme cela est abondamment mentionné dans les vies des Pères. Les gens de cette espèce font preuve de morgue et se préfèrent aux autres. De l'intempérance, on revient plus facilement dans le cercle du juste milieu, car elle ne jette pas la raison complètement à bas. Mais elle la blesse quand même, et elle l'é mouss⁷⁸.

Si la réponse de John Mair est différente de celle qu'avancait Lefèvre d'Étaples, pour qui l'intempérance était l'extrême le pire, et s'il distingue quant à lui l'*exprobrabilis* du *deterius*, il n'en reste pas moins que l'humaniste avait posé la même question et que cette question n'apparaissait pas, en tant que telle, dans les ouvrages scolastiques contemporains. On y verra une nouvelle preuve de la porosité entre deux mondes apparemment très différents et, plus exactement, de l'attraction que l'un a exercée sur l'autre.

Les questions sur la tempérance de l'*Ethica... cum commentariis* signalent, de la part de John Mair, une vraie originalité intellectuelle. Et cette originalité laisse parfois entrevoir un auteur travaillé par les nouveaux mouvements de pensée, ou contraint de se situer par rapport à eux. Parmi les traits qui retiennent l'attention figure son insistance sur les usages nationaux, que l'on devrait suivre pour être tempérant et qu'il invoque pour justifier certains principes du catholicisme :

Sauf nécessité, on ne mangera pas d'aliments tenus pour répugnants dans sa patrie. Ainsi, en Grande-Bretagne, on ne mange pas les tortues, les petites grenouilles, les bolets, les chairs humaines, et autres mets dans ce genre, parce que ce serait franchir les bornes de l'honnêteté. Ils sont prohibés par l'usage et c'est comme si une loi les interdisait. Aussi ferait-on preuve d'intempérance en se repaissant de viande le vendredi ou en buvant du vin pendant les périodes d'abstinence, vu qu'on s'est engagé à faire le contraire⁷⁹.

Dans les autres textes examinés pour cette étude, nous n'avons pas rencontré de passages où la coutume soit ainsi donnée pour critère de la tempérance. Il faut peut-être rapprocher cette relative sensibilité aux particularismes des normes morales et religieuses, d'une part, et un certain gallicanisme dont John Mair semble avoir été le défenseur, d'autre part⁸⁰ : l'hypothèse mériterait qu'on l'examine plus en détail, à la lumière de sa théologie. Peut-être cette même sensibilité aux coutumes nationales n'est-elle pas non plus sans rapport – mais il faudrait alors

⁷⁷ « *Ambigitur an insensibilitas sit [...] deterius vitium quam intemperantia* » (Mair, dans *Ethica...*, f. 53 v^o).

⁷⁸ « *exprobrabilior insensibilitate cum intemperantia atque communior malarum filiarum parens : et signanter spurcæ libidinis. Strictam temperantiam cum insensibilitate vulgus hominum ad sidera tollit, attamen illa est homini perniciosior : iudicium enim percuit atque inflat, insaniam demum inducens ut in vitis patrum abunde commemoratur. Tales solent esse turgidi et præ aliis se præferre. Ab intemperantia facilius ad gyrum medii proceditur : illa enim rationem non omnino deiicit : eam tamen lædit atque hebetat* » (*ibid.*). Les deux premières propositions, la position du premier « *cum* » et la ponctuation entre « *libidinis* » et « *Strictam* » sont assez inattendues, mais le sens paraît clair.

⁷⁹ « *Non comedat cibos in patria sua abominabiles habitos extra necessitatem : ut in Britannia non comedunt testudines, ranunculos, boletos, carnes humanas, et cetera id genus : quia hoc esset honestatis cancellos transcendere. Nam illi cibi consuetudine sunt vetiti. Idemque est ac si aliqua lege prohibeantur. Ergo est intemperantiæ carnibus diebus venerinis vesci, vel abstemiis merum bibere : quia oppositum voto emiserunt* » (*ibid.*, f. 53 r^o). Le même thème revient au verso : « *Sic qui carnes in vigiliis ac festis nostræ dominæ in Britannia manderet decori gyrum transgrederetur : est enim contra patriæ consuetudinem* ».

⁸⁰ Alexandre Ganoczy, « Jean Major, exégète gallican », *Recherches de science religieuse*, t. 56, n^o 3, p. 457-495.

définir la nature de ce rapport – avec la redécouverte progressive du scepticisme pyrrhonien, engagée notamment par Jean-François Pic de la Mirandole et qui sera plus tard sublimée par quelqu'un comme Montaigne. Après tout, les raisons invoquées par ce dernier pour expliquer son adhésion au catholicisme ne sont pas si différentes de celles que John Mair allègue ici pour justifier le jeûne, quoique le propos de Mair ne soit évidemment pas pensé comme un quelconque relativisme. Il est clair, quoi qu'il en soit, que l'argumentation de notre auteur prend surtout sens par le contexte politico-religieux de la lutte contre le luthéranisme, perçu comme vecteur d'innovations inacceptables : les jeûnes et mortifications font alors l'objet, de la part des réformés et des évangeliques, d'attaques que John Mair s'efforce visiblement de repousser.

Ce qui se joue dans ces conditions, c'est l'irruption du débat d'actualité dans un cadre, le commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, qui ne semblait pas du tout fait pour l'accueillir, quelques décennies plus tôt : le processus d'actualisation à l'œuvre dans les textes de Lefèvre et de Clichtove est poussé jusqu'à son terme, en même temps que déplacé sur un nouveau terrain. Un peu plus loin, après une longue défense du jeûne contre l'argument selon lequel l'Église devrait y renoncer, « comme quelques dépravés s'y efforcent aujourd'hui⁸¹ », John Mair s'exclame : « que ces épicuriens qui haïssent le poisson et une vie trop frugale ferment leur bouche et cessent d'aiguiser contre l'Église leur langue venimeuse⁸² ». L'épicurien n'est plus une figure universelle de l'intempérant, qui traverserait les âges d'Horace jusqu'au XVI^e siècle. C'est une cible politique tout à fait transparente, *hic et nunc*. Ce sont ces « hérésiarques » qui s'en prennent aussi à la virginité⁸³. Et cependant Mair, pour faire valoir ses arguments, sait écouter la voix des adversaires. On pourra ainsi lire ses propos sur les périls de l'insensibilité, cités plus haut, comme un appel à une réforme de l'intérieur : si cet appel n'a rien que de parfaitement catholique, il suggère que la critique, par certains réformés, d'hommes d'Église rongés par l'orgueil a été prise en compte. De même, en faisant sien tel ou tel trait d'écriture ou de raisonnement humaniste, Mair pourrait bien n'être pas seulement victime d'une puissante force d'attraction : s'il emprunte ses armes à une manière de penser et de parler différente de la sienne, c'est peut-être aussi dans le but de la combattre sur son propre terrain.

Du dialogisme dont témoignent ses questions résulte, en tout cas, une étonnante personnalité littéraire, dont on aimerait relever une dernière caractéristique : l'humour.

L'humour n'est certainement pas la première qualité que l'on s'attendrait à trouver dans un ouvrage scolastique de cette espèce : l'*Ethica... cum commentariis* n'en manque pourtant pas. En témoignait déjà, à notre sens, la liste des mets dont la consommation serait contraire à l'usage britannique : « *testudines, ranunculos, boletos, carnes humanas, et cetera id genus* ». Car les Britanniques ne mangent pas de tortues, mais il est rare que d'autres peuples s'en délectent. S'ils n'aiment pas les petites grenouilles, il paraît improbable qu'ils se régalent des grosses. Quant aux chairs humaines, elles ne sont pas tout à fait sur le même plan que les bolets, bien que l'auteur semble les trouver du même « genre » : sans être sous-tendue par une réflexion pré-montaignienne sur le cannibalisme, cette insolite collision a quelque chose du paradoxe humaniste et ne peut que faire sourire. Or, le fait qu'il soit ici question des Britanniques, alors même que l'Écossais John Mair est par ailleurs l'auteur d'une *Histoire de la Grande-Bretagne* où il traite à la fois de l'Écosse et de l'Angleterre⁸⁴, montre que ce

⁸¹ « *Plerisque videtur ieiunium ecclesiae abiiciendum esse sicut nunc nonnulli deprauati moliantur* » (Mair, dans *Ethica...*, f. 53 v^o).

⁸² « *Epicurei piscium et vitae frugalioris osores frenum labiis imponant et virulentam linguam in ecclesiam exacuere desistant* » (*ibid.*).

⁸³ « *ob Heresiarchas et eorum sectatores virginitatem exterminantes qui candida denigrant et atra dealbant ambigitur : quem locum inter [...] castitates virginalis nitor sibi vendicet* » (*ibid.*, f. 54 v^o).

⁸⁴ Mair, *Historia Majoris Britanniae tam Angliae quam Scotiae*, Paris, Josse Bade, 1521.

passage fonctionne comme une signature. Et c'est ainsi que l'humour devient un élément constitutif d'une *persona* auctoriale bien définie.

De même, quand Mair démontre l'éminente valeur de la virginité par rapport à la viduité et à la chasteté conjugale, il ajoute à propos de cette dernière la remarque suivante, qui conclut son propos :

À la chasteté conjugale est échu le rang intrinsèquement le plus bas, parmi ces trois espèces [de la *castitas*]. Elle est cependant aimable et facile si l'homme est tombé sur une femme honnête ; s'il se retrouve avec une femme impudique, acariâtre et plus jacassière qu'une pie⁸⁵, c'est une grande calamité. Et c'est pourquoi les saints ont accordé, non sans raison, une prééminence à la virginité⁸⁶.

La liberté de ton avec laquelle l'auteur décrit la *castitas connubialis* comme une calamité ne manque pas de sel, de la part d'un théologien. La reprise du cliché sur la femme jacassière, de surcroît imagé par une comparaison animale, flatte les tendances misogynes d'un public masculin. Quant à la raison invoquée pour expliquer la précellence de la virginité, elle est trop prosaïque et, d'une certaine façon, trop égoïste pour être absolument sérieuse.

Dans d'autres cas, l'ironie est plus fine. Parmi les problèmes qu'il soulève, Mair se demande si les animaux ne connaissent que les plaisirs du goût et du toucher : Aristote se sert en effet de cet argument pour expliquer que ces plaisirs-là seuls relèvent de l'intempérance (*Éthique à Nicomaque*, III, 1118 a 17). Le propos du théologien est d'abonder dans son sens. Mais alors qu'il essaie en général de simplifier son argumentation, Mair reprend ici l'alternance traditionnelle entre objections et réponses, puisqu'il énonce les preuves que l'on pourrait lui opposer :

Le paon se plaît à faire la roue au soleil et souffre de se voir les pattes sales. Quand les plumes lui tombent et qu'il perd sa queue, parce que c'est la saison, il en éprouve de la honte et part se cacher. Lorsqu'elles repoussent, il est gai et se montre. De même pour l'ouïe : selon Pline, le dauphin prend plaisir à chanter. Et l'on cite souvent ce mot de Caton⁸⁷ : « de sa flûte au doux son, l'oiseleur prend l'oiseau ». Troisièmement, les chiens peuvent jouir d'une odeur, sans lien avec la nourriture⁸⁸. C'est manifeste : quand ils se rencontrent, ils se reniflent et se flairent mutuellement. Quatrièmement, le cygne qui va mourir chante d'un chant suave. Cinquièmement, les chiens se plaisent à renifler leurs maîtres quand ils arrivent. Sixièmement, le coq chante et il y prend plaisir. De même, la poule chante après avoir pondu son œuf⁸⁹.

Toutes ces preuves ne revêtent pas le même caractère de gravité et les chiens qui se flairent, ou la poule qui pond son œuf, font un contraste plaisant avec le chant du cygne. Mais quelque chose d'autre affleure ici : ce qu'on pourrait appeler l'humour du logicien. Car toutes les objections examinées ont pour elles une certaine force. Toutes, sauf une : le chant du cygne, justement, quelque noble que soit l'animal en question. Les hommes, certes, le trouvent suave. Mais rien ne dit que le cygne lui-même en tire de l'agrément. Cet argument, par conséquent, ne prouve rien ! Or, il est significatif que John Mair réfute d'abord les autres objections, qu'il examine tantôt isolément, tantôt en groupe, mais toujours avec sérieux. Car

⁸⁵ Une tourterelle, en latin.

⁸⁶ « *connubialis castitas absolute inter has species infimum sortitur locum : quæ tamen est pulchra facilisque si vir probam nactus fuerit fæminam : sed si impudicam, morosam et turture loquaciorem inuenerit, est magna calamitas : propterea non ab re sancti virginitati primas dedere partes* » (Mair, dans *Ethica*..., f. 54 v^o).

⁸⁷ Il est ici question de Dionysius Cato, auteur de *Distiques* célèbres.

⁸⁸ Pour Aristote (*Éthique à Nicomaque*, III, 1118 a 20), tous les plaisirs de l'animal se rapportent au goût ou au toucher, mais ce rapport est parfois indirect. Si le mugissement du bœuf (ouïe) plaît au lion, c'est qu'il pourra en faire sa proie (goût).

⁸⁹ « *pauo in erectione caudæ contra solem delectatur, et dolet in pedum fædorum aspectu, et depositis pennis per anni vices cauda amissa pudibundus quærit latebram, quæ cum renascuntur, hilaris in publicum progreditur. Item de auditu : auctore Plinio delphin in cantu capit voluptatem. Et vulgo dicitur illud Catonis : Fistula dulce canit volucrum dum decipit auceps. Tertio canes odore non relatiue ad cibum gaudent, patet quia cum sibi occurrunt mutuo odorant et seipsos olfaciunt. Quarto holor moriturus suauius canit. Quinto canes delectantur in olfactu magistrorum aduenientium. Sexto gallus cantat et in hoc delectatur* » (Mair, dans *Ethica*..., f. 51 r^o).

cela lui permet de traiter celle-ci en dernière position, parce qu'il connaît lui aussi les vertus rhétoriques de la chute :

Quant au quatrième point, je concède que le cygne qui va mourir chante de manière tout à fait suave, en me fondant sur ce passage d'Ovide : « à l'appel des destins, penché sur les ondes [*undis*] humides, le cygne au blanc plumage chante aux bords du Méandre »⁹⁰.

À une preuve qui ne prouve rien répond alors un argument qui n'est pas moins absurde, puisqu'il ne réfute rien non plus, sans doute parce qu'il n'y a rien à réfuter. Humour du *nonsense*... John Mair nous fait ici entendre l'amusement du maître face à ces cancre qui, sans doute, ne savaient pas trouver les bonnes objections. En se reportant à Ovide, peut-être raille-t-il aussi le recours abusif de ses élèves à l'argument d'autorité : poésie que tout cela, nous dirait-il alors. Ce qui est sûr, c'est qu'il cite le texte des *Héroïdes* (VII, 3-4) en conséquence. Car Ovide écrit en fait *herbis* et non *undis* ; mais les « ondes humides » forment un pléonasme tout à la fois lourdaud et plein de sel, au terme duquel le maître continue de parler pour ne rien dire. Le discours scolastique prend ainsi ses distances avec lui-même⁹¹. Et l'on ne peut s'empêcher de voir dans cette distanciation, sinon cette autodérision, un autre indice de l'empreinte humaniste.

Ce sont là, en tout cas, des plaisirs d'écriture qui ont été peu explorés par la critique. Et l'on en trouverait d'autres chez John Mair, si l'on examinait d'autres vertus que celle-ci⁹². Mais les questions sur la tempérance permettent de mieux voir ces plaisirs littéraires, pour la simple raison qu'ils s'y trouvent sans doute en plus grand nombre : la tempérance ne concerne-t-elle pas le plaisir, justement, et tout plaisir n'appelle-t-il pas d'autres plaisirs supplémentaires ?

*
* *

Tous ces commentaires sur l'*Éthique à Nicomaque* forment un corpus apparemment bien aride, et c'est sans doute ce qui explique qu'ils soient souvent si négligés. S'y immerger, c'est pénétrer un monde à part, comme englouti, sur lequel il est très difficile d'avoir une vue globale : nous-même, qui nous y sommes risqué par une entrée toute ponctuelle, n'avons certainement pas atteint à cette position surplombante qui permettrait de les juger à leur juste valeur. Tout reste à faire, pour redécouvrir cet univers grouillant de mots et d'idées que les siècles ont rendus étrangers à nos propres manières de parler et de penser. Mais ce que l'on espère avoir mis en lumière et que ces textes recèlent de manière inattendue, au moins à partir de ce tournant que constituent les travaux de Lefèvre d'Étaples, c'est une *littéarité*.

Cette littéarité excède les seules limites de ce qu'il est convenu d'appeler l'humanisme et c'est pourquoi l'on aimerait avoir montré que la frontière avec la scolastique, malgré d'incontestables antagonismes, est moins étanche qu'il n'y paraît. Aussi les études littéraires devraient-elles investir ce terrain d'enquête. Le cas révélateur des questions sur la tempérance semble en effet promettre des trouvailles pour lesquelles elles disposent d'outils critiques tout aussi adaptés que les études philosophiques, par exemple.

⁹⁰ « *Ad quartum concedo holorem moriturum suavissime canere : iuxta illud Nasonis. Sic ubi fata vocant vdis abiectus in undis. Ad vada Mæandri concinit albus holor* » (*ibid.*).

⁹¹ Nos conclusions sur ce point ne sont pas contredites par certaines lignes critiques que Mair adresse aux théologiens, c'est-à-dire à sa propre profession, dans une lettre à Noël Bédard et Pierre Tempête : voir James K. Farge, « John Mair : an historical introduction », p. 21.

⁹² Ainsi, dans *Humanisme et juste milieu*..., nous avons déjà relevé un jeu de mots, sur l'épithète « *absolutus* » et l'adverbe « *absolute* », dans des développements polémiques sur la connexion des vertus (p. 279).

Bibliographie

- A Companion to the Theology of John Mair*, éd. par John T. Slotemaker et Jeffrey C. Witt, Leyde / Boston, Brill, 2015.
- ARISTOTE, *Decem librorum Moraliū tres conversiones : Prima Argyropyli Byzantii, secunda Leonardi Aretini, tertia vero Antiqua, per capita et numeros conciliatæ : communi, familiarique commentario ad Argyropylium adiecto. I. Fabri introductio in Ethicen. Magna Moralia Aristotelis Georgio Valla interprete. Leonardi Aretini dialogus de moribus. Index in Ethicen. Item in Magna Moralia*, Paris, Simon de Colines, 1542 (1^{re} éd. des trois trad. avec le comment. de LEFÈVRE D'ÉTAPLES, Paris, Jean Higman et Wolfgang Hopyl, 1497).
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. par Jules Tricot, Paris, Vrin, 1997.
- BEDOUELLE, Guy, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976.
- BEJCZY, István, « The cardinal virtues in medieval commentaries on *Nicomachean Ethics*, 1250-1350 », *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, éd. par I. Bejczy, Leyde / Boston, Brill, 2008, p. 199-222.
- BURIDAN, Jean, *Questiones super decem libros Ethicorum*, Paris, Jacques et Jean Petit, 1518.
- ÉLIE, Hubert, « Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500 », *AHDLMA*, t. 18 (1951), p. 193-243.
- Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, éd. par Gustav Heylbut, Berlin, Reimer, 1892.
- FARGE, James K., « Pierre Tartaret », *Contemporaries of Erasmus, Erasmus : a bibliographical register of the Renaissance and Reformation*, Toronto / Buffalo / Londres, 1985, t. 3, p. 310-311.
- GANOCZY, Alexandre, « Jean Major, exégète gallican », *Recherches de science religieuse*, t. 56, n^o 3, p. 457-495.
- GROSSETESTE, Robert, *Le Château d'amour*, éd. par Jessie Murray, Paris, Champion, 1918.
- LE MAISTRE, Martin, *Questiones de temperantia in generali*, Paris, Jean Petit et Poncet Lepreux, 1511 (1^{re} éd., *Questiones de temperantia*, Paris, Wolfgang Hopyl, 1490).
- LEFÈVRE D'ÉTAPLES, Jacques, *Artificialis introductio per modum Epitomatis in decem libros Ethicorum Aristotelis adiectis elucidata commentariis* [comment. de Josse CLICHTOVE], Paris, Wolfgang Hopyl et Henri Estienne, 1502. (1^{re} éd. de l'introduction de LEFÈVRE sous le titre *Ars moralis introductoria*, Paris, A. Caillaut, 1494 ; celle-ci est la 1^{re} éd. avec le comment. de CLICHTOVE).
- LINES, David, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1350-1600). The Universities and the problem of moral education*, Leyde, Brill, 2002.
- MAIR, John, *Ethica Aristotelis Peripateticorum principis, cum Joannis Majoris Theologi Parisiensis Commentariis*, Paris, Josse Bade et Jean Petit, 1530.
- MARULLE, Michel, *Epigrammaton libri quattuor*, éd. et trad. par Roland Guillot et Daniel Delas (= *Œuvres complètes*, t. 1), Paris, Classiques Garnier, 2012.
- MASSAUT, Jean-Pierre, *Josse Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé*, Paris, Les Belles Lettres, 1968, 2 t.
- MOSS, Ann, *Les Recueils de lieu commun : méthode pour apprendre à penser à la Renaissance*, Genève, Droz, 2014.
- MÜLLER, Sigrid, « From virtue ethics to normative ethics ? Tracing paradigm shifts in fifteenth-century commentaries on the *Nicomachean Ethics* », *Between Creativity and Norm-Making. Tensions in Early Modern Era*, éd. par S. Müller et Cornelia Schweiger, Leyde / Boston, Brill, 2013, p. 9-30.

- PELZER, Auguste, *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Louvain / Paris, Publications universitaires / Béatrice-Nauwelærts, 1964.
- SWIEZAWSKI, Stefan, « Le problème de la *via antiqua* et de la *via moderna* au XV^e siècle et ses fondements idéologiques », *Antiqui und Moderni, Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, éd. par Albert Zimmermann, Berlin / New York, 1974, p. 484-493.
- TATERET, Pierre, *Questiones super sex libros Ethicorum noviter emendate*, Rouen, Richard Goupil, pour Michel Angier, Jean Macé et Richard Macé, 1512 (1^{re} éd., Paris, André Bocard, pour Enguilbert, Jean et Geoffroy de Marnef, 1496).
- Textus Ethicorum... cum commento familiarissimo... et compendiosis questionibus ac dubiis circa litteram emergentibus ad mentem doctissimorum virorum et magistrorum Martini magistri et Johannis buridani maiori pro parte decisis*, Paris, Jean Petit, 1505 (1^{re} éd., Paris, André Bocard, [1496 ou 1497]).
- THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologica* [...] *Secunda Secundæ*, Rome, Forzani, 1894.
- TORRANCE, Thomas F., « La philosophie et la théologie de Jean Mair », *Archives de philosophie*, t. 32 (1969), p. 532-547.
- VALLA, Lorenzo, *Opera nunc primo in unum volumen collecta*, Bâle, Henric Petri, 1540.
- VIGLIANO, Tristan, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais. Essai de critique illusoire*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

Index nominum

ANACHARSIS :

ARGYROPOULOS, Jean :

ARISTOTE :

BEJCZY, István :

BRUNI, Leonardo :

BURGUNDIO DE PISE :

BURIDAN, Jean :

CALVIN, Jean :

CATON, Dionysius :

CICERON :

CUPIDON :

DANIEL, prophète :

DIOGENE LAËRCE :

DIOGNIS, *personnage inconnu* :

ÉLIE, prophète :

ÉPAMINONDAS :

EUSTRATE DE NICEE :

FELIX, Claude :

GROSSETESTE, Robert :

HANNIBAL :

HENRI DE KOSBEIN :

HIERON :

HORACE :

IGNACE DE LOYOLA :

JEAN LE BAPTISTE :

JUVENAL :

LE MAISTRE, Martin :

LEFEVRE D'ÉTAPLES, Jacques :

MAHOMET :
MAIR, John :
MARIE (Vierge) :
MARIE L'ÉGYPTIENNE :
MARIE-MADELEINE :
MARULLE, Michel :
MAYR, Jean : voir MAIR
MONTAIGNE :
MUHAMMAD : voir MAHOMET
MÜLLER, Sigrid :
OVIDE :
PIC DE LA MIRANDOLE, Jean-François :
PLATON :
PLINE L'ANCIEN :
PLUTARQUE :
POLEMON :
SARDANAPALE :
SOCRATE :
SUETONE :
TARTARET, Pierre : voir TATERET
TATERET, Pierre :
THOMAS D'AQUIN :
TIMOTHEE :
VALLA, Lorenzo :
VIRGILE :
XENOCRATE :

Index rerum

abstinence :
admonition : voir prescription
affabilité :
anecdote :
bestialité :
chasteté :
chute (rhétorique) :
courage :
effets littéraires :
enfance :
épicurisme et épicuriens :
eutrapélie :
exemple, *exemplum* :
force :
frugalité :
gallicanisme :
gastrimargos et *gastrimargia* :
gourmandise, glotonnerie :
goût :
humour :
insensibilité :

intempérance :
jeûne :
justice :
lâcheté :
libéralité :
littérarité :
luxure :
mansuétude :
modération :
mortifications :
odorat :
ouïe :
péché :
plaisir(s) :
polémique :
prescriptions, visée prescriptive :
prudence :
pudeur :
pudicité :
scepticisme :
scotisme :
sobriété :
tempérance :
toucher :
vertu cardinale :
vertu morale :
vertu spéciale :
vice :
viduité :
virginité :
vue :