Bate et sa lecture ‘encyclopédiste’ de Proclus

Guy Guldentops

Thomas-Institut, Universität zu Köln

Comment Proclus a-t-il été lu par des ‘encyclopédistes’ au Moyen Âge ? Même s’il est difficile d’accepter encore la thèse hyperbolique de Jacques Le Goff, selon laquelle le XIII^e siècle a été « particulièrement un siècle d’encyclopédisme », il est clair que les grands ouvrages d’Arnold le Saxon, de Barthélemy l’Anglais et de Vincent de Beauvais peuvent être considérés à juste titre comme des monuments de ce qu’on appelle l’« encyclopédisme médiéval »¹. Néanmoins, on ne trouve aucune trace de Proclus chez ces auteurs, tout simplement parce qu’au moment où ils composaient leurs textes Proclus ne circulait pas encore dans le monde latin. Le seul compilateur ‘encyclopédiste’ du XIII^e siècle qui ait lu l’*Elementatio theologica* est Henri Bate. Or, après les fines études de Federici-Vescovini, de Sturlese et de Steel², il ne reste presque plus rien de nouveau à dire sur son usage de Proclus. Je me limiterai donc à apporter quelques nuances et à faire quelques remarques de synthèse.

Dans son *Speculum divinatorum*³ Bate cite non seulement l’*Elementatio theologica* de Proclus, mais aussi un fragment de son commentaire du *Timée*. En revanche, il ne mentionne ni ses *Tria opuscula* ni son commentaire du *Parménide* (il signale seulement qu’il n’a pas reçu la traduction du *Parménide* de

- 1 Cf. Le Goff 1994 ; Beyer de Ryke 2003, spécialement p. 1258–1272. Keen a bien résumé quelques aspects essentiels de l’encyclopédisme médiéval : « Reflection is a common theme : as the mirrored self within the world, as meditation upon meaning, and as the obscure view of truth seen ‘through a glass darkly’. The medieval compiler and the reader are implicated as cleric and congregation seeking salvation for the soul in spiritual, or even actual, *peregrinatio* ; as ‘lesser worlds’ with both mundane and divine properties ; and as actors in the world’s past and present integral to the fulfilment of a divine plan » (Keen 2013, spécialement p. 298–299). Voir aussi Connachie-Bourgne 2010 et Franklin-Brown 2012, p. 29–92. Élaborant une interprétation foucauldienne, Franklin-Brown (2012, p. 30) argue que l’encyclopédie scolastique contient des traces qui renvoient aux « archives » sous-jacentes.
- 2 Cf. Vescovini 1983, spécialement p. 307–309 ; Sturlese 1987, p. 276–278 ; Steel 1997, spécialement p. 124–132 ; Id. 2014, p. 255–256 et p. 258.
- 3 Le *Speculum divinatorum* est cité d’après l’édition de Louvain. Répétons que le titre authentique est *Speculum divinatorum* et non pas *Speculum divinatorum et quorundum naturalium* ; cf. mon édition des Parties XIII–XVI, p. 395–396.

Platon)⁴. De là, on peut déjà conclure qu'il disposait d'une connaissance relativement restreinte de la philosophie de Proclus, surtout si on la compare avec le 'proclianisme'⁵, au moins quantitativement plus étendu, d'un Berthold de Moosburg.

Regardons maintenant de plus près dans quels contextes et de quelle manière Bate utilise l'*Elementatio theologica*. Il cite ce texte, qu'il intitule parfois, à la suite de Thomas d'Aquin, *Liber coelementationum (theologicarum)*⁶, surtout dans des chapitres sur la causalité et la participation, sur l'âme rationnelle et sur Dieu.

1 La participation

Dans un intéressant chapitre de la partie VII de son *Speculum divinatorum*, Bate soutient que les « espèces universelles » de Platon sont prédiquées des étants particuliers ou individuels, non seulement « par une prédication logique », mais encore « par la participation » par laquelle l'individu reçoit son être de l'espèce universelle. En participant à l'espèce, l'individu ne reçoit pas une partie quantitative de l'espèce, mais plutôt la « partie spécifiante », à savoir la forme. L'être que l'espèce universelle « donne comme une partie de sa propre nature commune » est particularisé dans l'individu. Tandis que l'être de l'espèce universelle (c'est-à-dire de l'idée) est en soi propre à cette espèce et donc incommunicable et imparticipé, elle est participée par l'individu « de manière partielle »⁷. Pour corroborer cette thèse (d'ailleurs peu révolutionnaire!), Bate cite quelques passages de l'*Elementatio theologica*, notamment quelques lignes des propositions 23, 150 et 24. Qui plus est, au milieu de la citation de la proposition 150, il insère une ligne du traité pseudo-dionysien

4 Cf. Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XI 12, p. 44, l. 53–56.

5 J'utilise ce mot dans le sens de « usage extensif de Proclus » ; 'proclisme' est employé par Minio Paluello (1972, p. 410) ; en anglais, les historiens de la philosophie emploient régulièrement 'Proclianism'.

6 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, V 18, p. 184, l. 41 : *Proclus in exordio Coelementationum theologicarum* ; XXIII 6, p. 402, l. 99 : *Proclus in libro Coelementationum* ; cf. Thomas d'Aquin, *De substantiis separatis*, p. D79, l. 236 : [...] *Proclus dicit in Libro divinarum coelementationum* [...]. Bate utilise *coelementatio*, qui correspond au grec συστοιχία, comme synonyme de *seira* ou *catena* (cf. *Speculum divinatorum*, XI 9, p. 30, l. 53).

7 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 3, p. 108, l. 4–p. 109, l. 31. À la l. 20, il faut lire : [...] *receptum est illud esse quod ipsa dat quasi partem suae communitatis* (au lieu de : [...] *receptum est illud esse quod ipsa dat quasi partem suis communicatis*). À la suite de Thomas, Bate entend *participare* comme « prendre, pour ainsi dire, une partie » (p. 108, l. 9 ; cf. Thomas d'Aquin, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, 2, p. 271, l. 70–71).

de la *Hiérarchie céleste*: «Les ordres plus totaux, c'est-à-dire plus universels, ont des puissances plus compréhensives que les ordres plus particuliers [= Proclus, *Elementatio theologica*, 150] ». Voilà pourquoi Denys lui aussi dit que «les imparticipables sont les extrêmes des totalités supérieures»⁸. Ayant cité le passage dans lequel Proclus soutient que le participant reçoit sa perfection par la participation, Bate ajoute immédiatement une référence à Pythagore: «De là, il s'ensuit ce que Pythagore semble avoir suggéré, de façon pas du tout absurde, avec le mot 'imitation', que Platon a remplacé, comme le dit le Philosophe, par le mot 'participation' [...]»⁹. Ce chapitre montre clairement que Bate situe Proclus dans une grande tradition qui réunit Aristote, Pythagore, Platon et le Pseudo-Denys.

Dans un autre chapitre de la partie VII, Bate cite de nouveau les mêmes lignes de la proposition 23, mais en combinaison avec quelques lignes de la proposition 188, afin d'élucider la relation entre la cause transcendante et son effet:

Ce qui est causé doit nécessairement participer à sa cause proprement dite, parce qu'il reçoit d'elle son essence. 'Par conséquent, tout ce qui est participé donne ou bien soi-même ou bien quelque chose de soi-même à ce qui participe. En ne subissant ni l'un ni l'autre, [la cause] ne peut pas être participée', comme le dit Proclus. Et ce qui participe, dit-il, 'participe [au participé] en recevant ce qui est donné. D'autre part, tout ce qui est participé, est devenu [une partie] de ce qui participe à lui, puisqu'il tend à parfaire [le participant]. Il est donc clair qu'une telle espèce [c'est-à-dire une idée platonicienne] est quelque chose de ce qui participe à elle, même si Platon dit qu'elle est séparée. Car ce qui est totalement séparé, n'est aucunement participé par quoi que ce soit. Dès lors 'participer' est appelé par les Platoniciens 'avoir-après' (*posthabere*). De là il appert que rien n'empêche de soutenir que de telles [causes] participées sont 'pos-sédées' ou 'atteintes' en quelque sorte par leurs [effets] qui y participent, bien qu'au livre I de l'*Éthique* le Philosophe semble suggérer le contraire¹⁰.

8 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VII 3, p. 109, l. 31–p. 110, l. 50. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 23, l. 6–8; 24, l. 1–5; 150, l. 1–5 / l. 11–12 / l. 14–15 / l. 19–20. Sur la théorie proclienne de la participation, cf. Chlup 2012, chap. 2.4, spécialement p. 99–101.

9 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VII 3, p. 110, l. 50–58. Bate cite Aristote, *Metaph.*, I 6, 987b11–13.

10 Henri Bate, *Speculum divinorum*, VII 11, p. 139, l. 30–42: *Causatum enimvero necesse est participare causam proprie dictam tamquam inde habens essentiam. 'Omne' igitur 'quod participatur aut se ipsum aut sui ipsius aliquid participantis dat. Neutrum autem patiens, neque utique participabitur', ut ait Proclus. Et participans, inquit, 'accipiens quidem datum*

Ce passage mérite d'être commenté. Tout d'abord, on peut se demander si Bate a bien compris ces citations du *Proclus Latinus*. Quand il cite «*Neutrum autem patiens neque utique participabitur*», il n'explique pas cette phrase, qui pose un petit problème d'interprétation. Le participe *patiens* correspond à *πάσχων*; or cette leçon n'a pas de sens dans ce contexte, le texte authentique a *παρέχων*: «En n'offrant ni l'un ni l'autre, [la cause] ne peut pas être participée»¹¹. Si l'identification de *participare* et de *posthabere* est fondée sur la traduction latine de Proclus (les deux verbes sont utilisés comme des synonymes par Moerbeke et l'on rencontre la même identification chez Thomas d'Aquin)¹², l'interprétation de *participata* comme *possessa* semble influencée par la noétique albertinienne ou directement par celle d'Eustrate, tandis que *adepta* rappelle non seulement la doctrine de l'*intellectus adeptus* de la tradition arabe mais aussi la théorie boécienne de la déification, selon laquelle «ceux qui ont atteint la divinité doivent nécessairement devenir des dieux [par participation]»¹³. Par cet amalgame de citations et d'allusions implicites, Bate essaie de démontrer que les idées 'platoniciennes' (qui à son avis sont acceptées également par Aristote) sont des causes à la fois transcendantes et immanentes des étants créés. En tant que causes universelles, elles ont une existence séparée et distincte des étants individuels qu'elles produisent. Bate souligne que ces universaux réels ne doivent pas être confondus avec les «universaux logiques» (c'est-à-dire le genre, la différence spécifique et l'espèce), qui selon lui ne sont

*participat' ipsum. 'Omne autem participatum' illius 'factum est', inquit, 'a quo participatur', tamquam repletivum eius. Palam igitur quod huiusmodi species aliquid est eius quod ipsam participat, licet eam dicat Plato separatam esse. [...] Unde et participare a Platonice vocatur posthabere. Palamque hinc est quod nihil prohibet participata talia possessa dici et adepta quodammodo a suis participantibus, licet contrarium innuere videatur Philosophus i Ethicorum. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 188, l. 5-7; 23, l. 6-8; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I 4, spécialement 1096b32-34.*

11 Cf. Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XXIII 5, p. 397, l. 224-225: '*neutrum autem' faciens, vel secundum aliam litteram: 'neutrum autem patiens'*'.

12 Cf. par exemple Proclus, *Elementatio theologica*, 118, l. 6-7 et Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, lectio 12, p. 79, l. 24, et lectio 19, p. 105, l. 18. Notons que Jean Éri-gène avait déjà expliqué μετέχειν comme *posthabere* ou *secundo habere*: cf. *Periphyseon*, III, p. 21, l. 554-557.

13 Pour l'*intellectus possessor* et *adeptus*, cf. Libera 2005, p. 334-337 (se référant à Alfarabi, Avicenne, Averroès ainsi qu'à Eustrate, *In Eth. Nic.* VI 5). Dans d'autres contextes, Bate cite plusieurs passages du *De intellectu et intelligibili* (considéré par de Libera comme «le manifeste de l'albertisme»; cf. Libera 2003, p. 300 et Guldentops 2001a). Dans *Speculum divinatorum*, VII 11, p. 139, l. 43-51, Bate cite Boèce, *Consolatio Philosophiae*, III 10, p. 84, l. 83-86: [...] *divinitatem 'adeptos' deos fieri simili ratione necesse est [...] participatione vero Dei nihil prohibet, ait, quam plurimos esse deos.*

pas envisagés par Platon¹⁴. Dans ce passage encore, on constate que Bate cite Proclus pour harmoniser Aristote et Platon (ce qui aurait probablement surpris Proclus, qui n'hésitait pas à critiquer le Stagirite).

Dans un passage de la partie XVI, Bate va encore plus loin et associe Proclus à Avempace. Si l'on procède suivant la méthode de ce péripatéticien andalou, que Bate connaît seulement par l'intermédiaire d'Averroès, l'intellect humain qui cherche l'essence et la cause d'être d'une chose matérielle, s'aperçoit que la forme matérielle ne peut pas être la cause principale d'une telle chose. Puisque selon Proclus ce qui est dans l'effet n'est qu'une *concausa*, chaque forme matérielle doit être causée par une autre cause formelle qui est plus principale¹⁵. De cette manière, la « méthode scientifique » (*processus scientificus*) d'Avempace et d'Aristote lui-même « nous conduit réellement vers une connaissance de la substance ou de la forme immatérielle et séparée »¹⁶. Comme Loris Sturlese a attribué à Bate « une étude de l'analyse proclienne de la *causa essentialis* »¹⁷, il faut noter ici que Bate utilise assez fréquemment l'expression *causa essendi* (ou *essendi causa*), mais très rarement le terme théodoricien *causa essentialis*. Par *causa essendi* Bate désigne la cause formelle et surtout l'idée divine d'une chose¹⁸. Sa théorie de la « cause d'être » ne semble pas influencée par la doctrine théodoricienne de la « cause essentielle »¹⁹.

Jusqu'ici on pourrait avoir l'impression que Bate identifie aux idées divines ce qui est participé. En réalité, il distingue plusieurs niveaux ou modalités de participation. Postulant que « tout ce qui est participé donne ou bien soi-même ou bien quelque chose de soi-même à ce qui participe », il note que si « le participé se communique au participant non seulement quant à l'être participé mais aussi quant à l'être propre de l'existence », le participé est « uni au partici-

14 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 11, p. 138, l. 5–21 et p. 138, l. 27–p. 139, l. 56.

15 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XVI 9, p. 294, l. 256–271 (à la ligne 266, il faut peut-être lire: 75^a [à savoir *propositione*] plutôt que 75^o [à savoir *capitulo*]). Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 75, l. 3–4 et Averroès, *Comm. in De anima* III 36, p. 487, l. 221–232 (passage cité dans *Speculum divinatorum* XVI 1, p. 238–239).

16 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XVI 14, p. 327, l. 6–8.

17 Sturlese 1987, p. 277–278.

18 Bate emploie *essentialis causa* dans *Speculum divinatorum*, VII 1, p. 99, l. 18–21 et p. 100, l. 27–30 et XI 5, p. 19, l. 61, mais pas dans le sens précis que le terme a reçu dans l'œuvre de Thierry de Freiberg; le plus souvent Bate parle de « cause de l'être »: cf. par exemple *Speculum divinatorum*, XI, p. 4, l. 61; p. 8, l. 115–116; p. 10, l. 161–162; p. 11, l. 190–191; p. 12, l. 48–49; p. 14, l. 121–122; p. 19, l. 48; p. 22, l. 79–80; p. 23, l. 104; p. 25, l. 8–12; p. 27, l. 65; p. 48, l. 8; p. 66, l. 58–59; XX, p. 155, l. 109–110; XXI, p. 231, l. 35; XXIII, p. 399, l. 27; p. 431, l. 49–50; p. 46, l. 24; p. 466, l. 100; p. 481, l. 125; p. 508, l. 63. Dans les Parties XX–XXIII, il ne semble pas avoir employé le terme *causa essentialis* (ou *essentialis causa*).

19 Cf. Guldentops 2005, p. 228–229.

pant et identique à lui à un degré plus haut que ne l'est le participé qui communique au participant seulement quelque chose de soi-même ». Les idées divines sont donc des « formes éloignées », qui ne se donnent pas entièrement aux participants (néanmoins les idées divines sont « en quelque sorte une partie » de l'être (*esse*) des étants sensibles). En revanche, l'âme intellectuelle, qui constitue l'essence d'un homme, et l'intellect séparé, qui est l'essence d'un corps céleste, contribuent à l'être propre de ces étants individuels; de telles « formes séparables » sont « des formes proches, [reliées] à la nature de l'existence », puisqu'elles existent totalement dans les individus qui participent à elles²⁰. Selon Bate, cette théorie d'une pluralité de niveaux de participation est basée sur l'ontologie proclienne, qui distingue trois niveaux d'être: tout effet pré-existe « de manière principale (*principaliformiter*) » dans sa cause; la cause apparaît « de manière paradigmatique ou iconique (*exemplariter seu iconice*) » dans l'effet; et chaque chose existe « selon sa propre nature » en elle-même. Si donc il est absolument vrai que « toutes choses sont en toutes choses », Bate précise, en citant Proclus, que chaque étant individuel est « caractérisé, c'est-à-dire déterminé ou placé dans son être distinct, non par sa cause, puisque celle-ci cause autres choses, ni selon la participation, puisque l'effet reçoit de l'extérieur ce qu'il participe, mais selon sa propre subsistance, c'est-à-dire son essence et sa nature »²¹.

Bate résume sa théorie proclienne de la participation (ou de la relation entre l'individu et sa cause d'être) en une phrase, qui souligne la communication à distance entre l'idée et ses effets:

Bien que le participé et le participant aient nécessairement une similitude ou une sorte d'identité, par laquelle l'un communique avec l'autre, ils doivent néanmoins en même temps, comme l'exprime Proclus, être dissemblables ou différents entre eux-mêmes à cause de l'essence propre à chacun ou à cause de l'être de subsistance, par lequel le participé et le participant sont caractérisés et distingués de manière différente²².

20 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 18, p. 166, l. 96–p. 167, l. 104.

21 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 18, p. 165, l. 55–65. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 65, l. 1–3; 103, l. 1 et 103, l. 10–12; pour la formule *omnia in omnibus*, cf. Chlup 2012, p. 83–92. À la ligne 64, il faut corriger le texte latin et lire (avec le ms. B): *aliunde habet quod posterius habet* (au lieu de: *aliunde habet et posthabet*); le même passage est cité dans *Speculum divinatorum*, XI 25, p. 91, l. 47 (où Bate cite Proclus à la lettre: *aliunde enim habet hoc quod posthabet*). Voir aussi *Speculum divinatorum*, VII 17, p. 160, l. 104–106: *Sic enim ad esse sensibilis hominis idea quodammodo pars est, ut forma a qua ratio differentiae sumitur*.

22 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 19, p. 168, l. 4–11: *Non lateat itaque quod, quamvis inter participatum et participans similitudinem seu identitatem esse quandam oporteat qua*

Bate étaye cette thèse fondamentale concernant la participation à l'aide de citations tirées de Proclus et du Pseudo-Denys. Selon Proclus, « tout ce qui participe à l'Un est un et non-un », et de l'avis de Bate, cela vaut également pour « tous les autres participants et participés ». De même, dit-il, Denys soutient d'une part que « l'imparticipabilité de la déité transcende l'être de toutes [choses] », d'autre part que « tous [les étants] participent à ce Premier Principe, qui est leur cause »²³.

2 L'âme

Avant d'analyser quelques autres passages qui concernent le Premier Principe, il nous faut étudier quelques chapitres psychologiques dans lesquels Bate cite l'*Elementatio theologica*. Il est remarquable qu'il n'y a aucune citation de Proclus dans la Première Partie du *Speculum divinatorum*. On pourrait s'imaginer qu'au moment où Bate rédigeait cette Partie, il ne disposait pas encore d'un manuscrit de Proclus. Sans vouloir exclure cette hypothèse, nous devons noter que la Première Partie traite de la sensation (ou de ce qu'Emanuele Coccia a appelé la « physique du sensible »)²⁴; il n'est donc pas du tout étonnant que Proclus, qui ne s'occupe pas de l'âme sensitive dans son *Elementatio theologica*²⁵, ne soit point cité dans cette Partie. La première citation de l'*Elementatio theologica* se trouve au chapitre 7 de la Partie II, dans lequel Bate explique « comment l'intellect se pense ». Comme on pouvait s'y attendre, il cite la fameuse 15^e proposition : « Tout ce qui est capable de se tourner vers soi-même

communicat alterum alteri, nihilominus etiam dissimile seu alterum, ut ait Proclus, oportet esse [esse scripsi cum B: etiam ACDE ed.] hoc illi seu ab illo secundum essentiam quidem uniuscuiusque sive secundum esse subsistentiae quo characterizatur et distinguitur differenter participatum a participante. Sic enim aliud est alterum ab altero et non idem totaliter hoc illi. Unde Proclus: Omne quod participat uno unum est, inquit, et non unum [cf. Proclus, Elementatio theologica, 2, l. 1–12]. Cf. Speculum divinatorum, XI 10, p. 34–39 « sur les différents modes de participation selon les platoniciens » ; là Bate explique que la diversité des modes de participation est basée sur « la notion de participation, qui comprend deux [éléments], à savoir la cause d'être et le causé » (p. 34, l. 8–12).

23 Cf. Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VII 19, p. 168, l. 10–26; il cite Proclus, *Elementatio theologica*, 2, l. 1–12; 24, l. 1; 30, l. 13–14, et le Pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, 12, 1 (*Dionysiaca*, p. 934, § 3–4) et *De divinis nominibus*, 2, 5, et 4, 7 (*Dionysiaca*, p. 87, § 4–p. 88, § 1 et p. 186, § 2).

24 Cf. Coccia 2010, p. 95; voir aussi Guldentops 2001b.

25 Dans la traduction de l'*Elementatio theologica*, on rencontre une fois le substantif *sensus* (39, l. 10) et cinq fois l'adjectif *sensibilis* (123, l. 8; 165, l. 1; 173, l. 17; 195, l. 1 et 7).

est incorporel»²⁶. Or, s'il cite ou paraphrase plusieurs lignes de cette proposition dans le contexte de l'auto-intellection de l'intellect, il utilise «cet argument de Proclus» principalement pour prouver que le sens commun en lui-même est incapable de discerner et de juger ses propres actes²⁷. Tout comme les sens particuliers, le sens commun est situé dans un organe corporel et conséquemment il a besoin d'une faculté supérieure qui «embrasse» de manière indivisible «l'activité [du sens commun, qui est] divisible en parties semblables et différentes». Cette faculté supérieure, sans laquelle l'acte du sens commun ne peut être jugé, est l'intellect²⁸. Notons que dans ce chapitre Bate relie la citation de Proclus à des citations d'Averroès et d'Aristote. Dans son commentaire sur le *De caelo*, le Commentateur lui aussi confirme que «tout ce qui a une activité sur soi-même est spirituel»; et de l'avis de Bate, cette thèse est exactement ce que le Philosophe dit dans son traité *De l'âme* et dans sa *Métaphysique*, à savoir que «dans les êtres immatériels ce qui pense est identique à ce qui est pensé»²⁹.

Plus loin dans la Partie II, au chapitre 17, Bate cite quelques lignes des propositions 167, 147 et 112: «Chaque intellect se pense soi-même», «Il y a une ressemblance entre les principes [ou les premiers?] d'un ordre subordonné et les derniers de l'ordre supérieur», «Les premiers de chaque ordre ont la forme de ceux qui les précèdent». Dans le même contexte, il insère aussi un bref passage parallèle du *De divinis nominibus*, dans lequel le Pseudo-Denys soutient que «les fins des premiers sont conjointes par la sagesse divine aux principes des seconds». Bate utilise ces citations, non pas pour décrire l'acte de l'auto-intellection ou la hiérarchie du monde intellectuel, mais pour défendre sa thèse anti-thomiste de la «pensée-sans-images». Selon son interprétation néoplatonicienne et/ou 'averroïste' de la noétique aristotélicienne, l'intellect

26 Sur ce principe de la métaphysique proclienne, cf. Steel 2006, p. 237–242.

27 On pourrait comparer avec Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 50, p. 175, l. 20–p. 176, l. 43, mais Bate ne semble pas directement influencé par ce passage.

28 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, II 7, p. 34, l. 41–p. 35, l. 96. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 15, l. 1–9.

29 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, II 7, p. 36, l. 8–15: [...] *nihil se ipsum cognoscere potest actu proprio quod divisibile est in partes; hoc enim ad se ipsum indivisibiliter converti non potest, ut dicit Proclus. Firmum ergo stat eius dictum quod 'omne ad se ipsum conversivum', actu scilicet proprio, illud 'incorporeum' est et immateriale. Unde Commentator II De caelo: 'Omne habens actionem in se est spirituale' et 'non corporeum'. Et hoc est quod dicit Philosophus: In non habentibus materiam 'idem est intelligens et intellectum'. Cf. Averroès, *De celo*, II 17, p. 299, l. 72–74; Aristote, *De anima*, III 4, 430a3–4; *Metaph.*, XII 9, 1075a3–4, et surtout *Auctoritates Aristotelis*, 1.276, 6.148 et 6.245, p. 138, l. 186 et l. 194. Bate esquisse une théorie peu originale de la connaissance de soi, basée largement sur Jean Philopon, Averroès et Thomas d'Aquin; cf. Guldentops 2005, p. 203–206.*

humain est capable, non seulement de penser les quiddités des choses sensibles au moyen des ‘fantasmes’, mais aussi de penser, sans aucune image sensible, les quiddités des substances séparées. Les passages de Proclus et du Pseudo-Denys servent donc à montrer que « le fait que [l’intellect humain] est proche des substances matérielles ne doit pas lui enlever totalement sa nature, par laquelle il appartient à la classe des substances intellectuelles et immatérielles ». Puisque la « condition humaine » (*humana condicio*) est située « à la frontière des choses corruptibles et des choses incorruptibles », l’âme humaine « participe à la nature des deux classes d’étants » ; à cause de ses puissances sensibles, elle ressemble aux animaux terrestres, mais grâce à son intellect, elle a quelque chose « en commun avec les êtres divins », qui se pensent eux-mêmes sans images sensibles³⁰.

Tandis que le *Livre des causes* n’est pas explicitement cité au chapitre 17 de la Partie II, Bate s’y réfère expressément au chapitre 8 de la Partie III. Ce chapitre est consacré à « la condition de notre intellect selon l’harmonie de différents philosophes ». L’intellect humain, surtout pour autant qu’il est uni au corps humain, est « une sorte d’habitus, par lequel nous sommes actifs quand nous le voulons, sans être toujours en train de penser actuellement »³¹. Selon Bate, ce fait « semble parfaitement convenir » à la position que l’intellect humain occupe dans l’ordre des êtres intellectuels. C’est dans ce contexte qu’il fait référence « à la dernière et à l’avant-dernière proposition du *Livre des causes*, avec lequel Proclus s’accorde dans sa proposition 106 ». Paraphrasant ces propositions, Bate soutient qu’« il est nécessaire qu’il existe entre la substance absolument incorruptible et la substance absolument temporelle un intermédiaire, qui a une substance incorruptible, mais une activité temporelle ». Il est assez clair que, sur ce point, Bate est influencé par le commentaire de Thomas d’Aquin sur la proposition xxx(xxxi) du *Livre des causes*, bien que Thomas ne soit mentionné ici ni par Bate ni par son éditeur. En effet, dans ce

30 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, II 17, p. 70, l. 44–p. 71, l. 72. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 167, l. 1 ; 147, l. 1–6 ; 112, l. 1 ; Ps.-Denys, *De divinis nominibus*, 7 (*Dionysiaca*, p. 407, § 3–4) ; *Liber de causis*, II, p. 138, l. 80–82. Dans la citation de Denys, Bate ajoute : *per divinam sapientiam* ; dans son commentaire sur la proposition xviii (xix) du *Livre des causes* (*Super Librum de causis expositio*, p. 107, l. 1–3), Thomas cite la même phrase du *De divinis nominibus* et y ajoute lui aussi les mêmes trois mots (il est donc probable que Bate dépend sur ce point de Thomas). Sur la condition intermédiaire de l’âme voir aussi *Speculum divinatorum*, XI 30, p. 112, l. 104–125.

31 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, III 8, p. 185, l. 91–94 (il faut conjecturer : *quendam habitum* au lieu de *quoddam habitum*) ; il s’appuie entre autres sur Aristote, *De anima*, III 5, 430a15–22 et sur Thomas d’Aquin, *De unitate intellectus*, 2, p. 301, l. 15–16 (qu’il ne cite pas ici). Cf. Guldentops 2002, p. 129–132.

chapitre, Thomas lui aussi se réfère à la proposition 106 de l'*Elementatio theologica* et interprète l'intermédiaire comme l'âme, qui « est dans le 'moment' de l'éternité quant à sa substance tout en ayant son activité dans le temps »³². Or, à l'encontre de Thomas, Bate ajoute que Proclus « a confirmé cela de façon plus explicite dans la proposition 190, où il dit que 'chaque âme humaine est au milieu des étants indivisibles et de ceux qui sont divisibles selon les corps' ». En outre, il cite ici quelques lignes des propositions 186 et 187, et il relie la proposition XVII(XVIII) du *Livre des causes* à la proposition 111 de l'*Elementatio theologica*. Ce parallèle avait été déjà remarqué par Thomas, mais rien n'indique que Bate ait simplement repris Thomas. Tout au contraire : tandis que Thomas cite Proclus ici à la lettre, Bate abrège et modifie légèrement le texte de la traduction latine : « Il y a certaines âmes intellectuelles qui dépendent de leurs propres intellects, comme il y a certains intellects qui reçoivent une participation des dieux »³³.

Au même chapitre, il cite encore plusieurs autres lignes des propositions 186, 187, 190, 191 et 192. Dans ces passages, Proclus appelle l'âme sensitive et l'âme végétative « des images de l'âme » ; en revanche, seule l'âme intellectuelle est appelée 'âme' au sens absolu, vu que « chaque âme est une substance incorporelle, séparable du corps et capable de se connaître et de se tourner vers soi-même »³⁴. Cette caractérisation proclienne de l'âme intellectuelle est inter-

32 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, III 8, p. 186, l. 29–42 : [...] dicit 3^o De anima quod 'ille' qui est 'in omnia facere, sicut habitus quidam' est 'ut lumen'. Rursus et rationi ordinis eiusque condicioni convenientissimum hoc esse videtur; infimus enim est in ordine intellectuum et magis immersus materiae, differenter [an scribendum dissimiliter?] quoque intellectuum condicioni reliquorum, iuxta ultimam et paenultimam propositionem Libri de causis, cui concordat Proclus 106^a propositione [...]. Expressius autem hoc confirmat 190^a propositione, dicens quod 'omnis anima' humana 'media est impartibilium et eorum quae circa corpora partibilium'. Cf. Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 141, l. 4–p. 142, l. 3 et p. 143, l. 7–p. 144, l. 3.

33 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, III 8, p. 186, l. 40–p. 187, l. 48. Cf. Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, p. 105, l. 15–21 (ici Van de Vyver a noté le lieu parallèle dans l'apparat des sources).

34 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, III 8, p. 188, l. 87–p. 189, l. 11 : Unde cum in corpore caelesti non sit phantastica virtus aut sensitiva cui immergi possit intellectus [...], nihil mirum si semper actu intelligat talis intellectus [...]. E contrario igitur condicionatus intellectus nihil mirum etiam si materiae condiciones aliquantulum sapiat et non semper actu intelligat, interdum passus extasim, ut dictum est, ac sensui immersus [...]. Hoc enim [...] intendere videtur et innuere Proclus, qui sensitivam animam et vegetativam non animas quidem, sed 'animarum idola' seu 'umbras' appellans, rationalem autem seu intellectivam simpliciter animam solum : 'Omnis', inquit, 'anima est incorporea substantia et separabilis a corpore' ac sui ipsius etiam cognitiva et ad se ipsam conversiva [...]. 'Haec' itaque, inquit, 'anima substantiam quidem aeternalem habet, operationem vero secundum tempus'. Cf. Proclus, *Elementatio theo-*

prétée par Bate comme une description adéquate de l'âme humaine – description qui « semble être en accord » avec la noétique d'Aristote et avec certains passages d'Avicenne, d'Averroès, d'Albert le Grand et évidemment de Platon. (Notons en passant que, quand Bate attire l'attention sur l'harmonie entre différents auteurs, il utilise souvent des expressions prudentes telles que « semble suggérer », « ne semble pas être en désaccord » et « suggère vraisemblablement »³⁵.) Même si selon Aristote l'âme humaine ne pense pas continuellement, Bate essaie de nuancer cette thèse. Suivant Proclus, il est convaincu que l'âme humaine « est toujours en train de penser ou [au moins] participe parfois selon le deuxième mode de participation à l'intellect ». L'intellect participé et l'âme humaine ne sont pas des entités différentes, mais constituent « un seul étant », qui n'est pas absolument un. Par conséquent, tout comme l'intellect est la plénitude des formes intelligibles, l'âme doit « proportionnellement » être l'*exemplar* des formes sensibles³⁶.

Bate invoque Proclus non seulement pour mettre en lumière la condition intermédiaire et la réflexivité de l'âme humaine, mais en plus pour clarifier la présence des formes intelligibles dans l'intellect humain. Au chapitre 19 de la Partie VI, il adopte la thèse de « certains » auteurs (sous ce *quidam* se cachent des prédécesseurs d'Henri de Harclay et de Thomas Wilton³⁷), selon laquelle « dans un seul intellect différentes espèces [ou formes] intelligibles peuvent simultanément exister ou être reçues – des espèces qui ne se mélangent pas, mais qui sont distinctes et qui ne causent aucun changement ou diversité dans cet intellect ». Selon Bate cette coexistence simultanée de plusieurs formes intelligibles n'a rien d'illogique. En effet, plusieurs

logica, 186, l. 1–11; 187, l. 1–7; 191, l. 1–2 et l. 15–16. – Pour l'emploi métaphorique d'*extasis*, cf. Guldentops 2003, p. 107–111. Tandis que l'expression *animarum idola* est d'origine proclienne (cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 64, l. 24), la métaphore des « ombres » dérive d'Isaac Israeli (*De defin.*, p. 315) et/ou d'Albert le Grand (*De anima*, II 1, 8, p. 76–77).

35 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, III 8, p. 185, l. 99; p. 186, l. 29; p. 187, l. 49; p. 188, l. 87; p. 192, l. 83.

36 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XI 30, p. 114, l. 178–196; cf. XI 29, p. 108, l. 85–91.

37 Cf. Friedman 2009; Bolyard 2014; et Dubouclez 2014, spécialement p. 332 et 338. L'idée est déjà formulée dans un argument discuté (et réfuté) par Thomas: *Quodlibet VII*, 1, 2, arg. 4, p. 9, l. 20–26: [...] *set species intelligibiles non se impediunt quin simul sint in intellectu, cum non sint contrarie eo quod sunt a materia separate* [...]. La position des *quidam* (et de Bate) est plus radicale que celle d'Olivi, qui soutient que l'intellect peut « recevoir en soi deux espèces qui ont une relation ordonnée entre elles-mêmes » (*Quaestiones in Secundum librum Sententiarum*, 37, ad 2, p. 666) ou que celle d'Ulrich de Strasbourg, selon lequel « notre intellect pense plusieurs choses à la fois par un seule acte intellectuel, quand il compare des intelligibles entre eux en affirmant l'un de l'autre ou en niant l'un de l'autre » (*De summo bono*, II 5, 2, p. 13, l. 179–183).

formes accidentelles peuvent être unies dans un seul sujet matériel; a fortiori rien n'exclut que de différentes «espèces intentionnelles», qui appartiennent au genre des accidents immatériels et ne sont pas affectées par des contrariétés, soient «simultanément dans un même sujet immatériel». En faveur de cette thèse assez radicale, Bate cite la proposition 176 de l'*Elementatio theologica*: «Toutes les espèces intellectuelles existent de manière unie les unes dans les autres et chacune existe en soi séparément et distinctement [...]»³⁸. Il ajoute que la nature des substances immatérielles diffère tellement de la nature des substances matérielles que «faute d'univocité générique, il n'existe pas nécessairement une proportion entre [d'une part] les principes propres et les conclusions qui concernent les substances immatérielles et [d'autre part] les principes et les conclusions qui concernent les substances matérielles». Vu que le fameux *Metabasis-Verbot* nous défend de passer d'un genre à l'autre³⁹, il est évident que ce qui est nécessaire pour les substances intellectuelles peut s'avérer impossible pour les choses sensibles. Il aurait été intéressant d'en savoir davantage sur les conséquences épistémologiques de cette simultanéité de plusieurs espèces intelligibles ou sur les implications métaphysiques du «manque d'univocité» entre les substances corporelles et incorporelles, mais hélas, Bate n'en dit pas plus.

Au chapitre 21 de la Partie VI (à peu près 7 pages après la citation présentée ci-dessus), Bate écrit qu'«en obéissant aux énoncés des saints et à la vérité de tels si grands sages, il faut juger qu'une sorte de changement est possible dans les substances spirituelles ou intellectuelles et [...] qu'il y a [dans ces substances] une cause d'une sorte d'individuation et de pluralité». Ce principe d'individuation immatériel et ce renouvellement spirituel sont essentiellement différents du principe d'individuation matériel et du changement des choses corporelles, dont «la nature est explorée par les philosophes sur la base

38 Henri Bate, *Speculum divinarum*, VI 19, p. 71, l. 5–p. 71, l. 37: [...] *non inconueniens esse visum est quibusdam quod in eodem intellectu simul esse possunt aut recipi diversae species intelligibiles, ad invicem non confusae sed distinctae nullamque variationem seu diversiformitatem in ipso causantes. [...] Unde Proclus 176^a propositione: Omnes intellectuales species et (in) invicem sunt unite et seorsum unaquaeque secundum se distincte. [...] Tanta quippe diversitas est inter naturam seu esse substantiarum immaterialium et materialium quod propter carentiam univocationis in genere non necessario tenet proportio principiorum propriorum et conclusionum quae in his ad ea quae in illis; demonstrantem enim non est descendere de genere in genus [...]. Unde quod apud intellectualia necessarium est inventum, hoc apud sensibilia nimirum impossibile iudicatur. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 176, l. 1–8 et 21–22.*

39 Cf. Aristote, *An. Post.*, I 23, 84b17–18 et 7, 75a38 (voir aussi *Auct. Arist.*, 35.49, p. 315, mais la citation de Bate n'est pas identique à la citation donnée dans ce florilège).

des principes connus par les sens». Dans ce passage, Bate oppose clairement les philosophes aux saints, qu'il caractérise, en s'appuyant implicitement sur les définitions pseudo-dionysienne et thomasienne de *sanctitas*, comme les hommes (*viri*) qui «s'enfuient le plus possible de l'impureté des choses matérielles et de l'instabilité des choses corruptibles et qui s'attachent de façon singulière et le plus fermement à la fermeté des choses incorruptibles et à la pureté des choses immatérielles»⁴⁰. Se référant à ce passage, Carlos Steel a suggéré que Bate comptait Proclus parmi les saints⁴¹. Cette interprétation audacieuse me semble pour plusieurs raisons peu convaincante: Bate ne dit nulle part explicitement que Proclus soit un saint; dans le chapitre 21, où il oppose les saints aux philosophes, il ne se réfère à Proclus ni explicitement ni de manière implicite; dans le chapitre 19, où l'on trouve la citation de Proclus la plus proche du chapitre 21, Bate cite Proclus non pas pour élucider le changement spirituel d'un intellect ou l'individuation des intellects, mais pour défendre la présence simultanée de plusieurs espèces intelligibles dans l'intellect. De plus, dans le passage sur les «saints», le copiste du manuscrit *B* (Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, ms. 271) a inséré la note suivante: «Au livre VIII du commentaire *Sur la Genèse à la lettre*, Augustin distingue deux modes de changement, l'un qui est seulement temporel et non pas local, l'autre qui est à la fois temporel et local, et il dit que les substances spirituelles sont changeables seulement selon le premier mode de changement». Cette référence non authentique à Augustin est importante⁴². En effet, au chapitre 19, seulement une quinzaine de lignes après la citation de Proclus, Bate fait remarquer qu'«Augustin distingue les changements, qui sont génériquement non pas univoques, mais très différents, l'un corporel et l'autre spirituel»⁴³. À mon avis, les parallèles indé-

40 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VI 21, p. 78, l. 13–p. 79, l. 37. Pour la caractérisation des *sancti*, cf. Ps.-Denys, *De div. nom.*, 12 (*Dionysiaca*, p. 528, § 4–p. 529, § 1) et Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, II–II 81, 8 (ces parallèles ne sont pas indiqués dans l'édition).

41 Steel 1996, p. 247–248: «[...] it seems to be the Platonists and particularly the (pagan!) Proclus who are invoked against the massive authority of Aristotle and his commentator Averroes [...]».

42 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VI 21, p. 79, l. 33 (apparat critique): *Augustinus 8^o super genesim ad litteram duos distingwens modos mutationum unum quidem qui solum secundum tempus et non secundum locum Alterum autem qui secundum tempus et locum simul spirituales substantias dicit esse mutabiles primo modo corporales autem 2^o.*

43 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, VI 19, p. 72, l. 45–47; cf. Augustin, *De Genesi ad litteram*, VIII 20, p. 258–259. En marge de ce passage, le ms. *D* (St. Omer, Bibliothèque municipale, ms. 588) ajoute: *Augustinus 8^{uo} super Genesim ad litteram duos distinguens modos mutationum, unum quidem qui solum secundum tempus et non secundum locum. Alterum autem qui secundum tempus et locum simul. Spirituales substantias dicit esse mutabiles primo modo, Corporales autem secundo.*

niabiles entre la noétique proclienne et celle de Bate ne doivent donc pas nous mener à supposer que Bate ait considéré le païen Proclus comme un saint. Le saint auquel Bate pense est plutôt Augustin, le seul Père de l'Église qui soit cité à plusieurs reprises dans le *Speculum divinorum*.

3 Dieu

Bate sait que selon Proclus le Principe Premier est «quant à la totalité de son essence absolument inconnu et ineffable pour tous [les étants] différents de Lui». À cet axiome de la théologie proclienne, il joint immédiatement deux sentences bien connues du *Livre des causes*: «La Cause Première transcende toute narration et est au-delà de tout nom»⁴⁴. Reconnaisant donc «l'étroitesse de la condition humaine» et plus particulièrement «sa propre faiblesse par rapport à l'appréhension de ce qui est incomparablement au-dessus de nos capacités», Bate ouvre la dernière section 'théologique' de son *Speculum divinorum* avec quelques méditations philosophiques sur «l'invocation de l'aide divine, qui par sa grâce nous informe d'une manière déiforme et sans lequel nous ne pouvons aucunement atteindre notre but». Dans ce contexte, il cite, en plus de la brève prière que Platon a mise dans la bouche de Socrate au début du *Timée*, le commentaire de Proclus sur ce passage (commentaire dans lequel le Diadoque donne un exposé détaillé sur la fonction de la prière). Or, si Bate souligne encore dans sa prière *Miserere mei, Deus, qui es unus* que notre connaissance doit rester «divinatoire» ou, comme le dit Saint Paul, «énigmatique», il n'accorde pas le dernier mot à la théologie négative et ne se contente guère d'un silence mystique. Au contraire, il réussit à écrire 15 chapitres assez longs, soit plus de 85 pages, sur l'Intellect divin. Ces pages, qui concluent la partie finale de son 'encyclopédie', consistent principalement en longues citations du livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote et des commentaires médiévaux (notamment d'Averroès, de Thomas d'Aquin, d'Albert le Grand et même de Ferrand d'Espagne). Dans cette section, Proclus disparaît, presque entièrement, de la scène. Il est cité seulement deux fois : d'abord dans

44 Henri Bate, *Speculum divinorum*, XI 26, p. 94, l. 155–159: *Quapropter solum utique primum, ut ait Proclus, quantum ad essentiae suae totalitatem omnibus aliis a se 'penitus est ignotum et indicibile'. Et hoc est quod in Libro de causis dicitur, 'causa prima superior esse omni narratione', adhuc et 'super omne nomen quod nominatur'*. Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 123, l. 4 et 2; *Liber de causis*, v (VI), 57 (p. 147, l. 22) et XXI (XXII), 166 (p. 181, l. 68–69). Bate ne cite pas le *Livre des causes* selon le texte des *Auctoritates Aristotelis* (cf. *Auct. Arist.*, II.17, p. 232). Sur l'apophatisme de Proclus, cf. Chlup 2012, p. 54–62.

la question *Qualiter mala sunt bona quaedam* (afin d'expliquer l'abondance de mauvaises gens, Bate cite l'entière proposition 62, qui décrit la structure hiérarchique et pyramidale de toute la réalité)⁴⁵; puis au début du dernier chapitre concernant «la bonté du Principe Premier», où Bate cite deux lignes des propositions 11 et 12 («Tous les étants procèdent de la première cause, [qui est] une» et «Le principe et la cause première de toutes choses est le Bien») avant d'ajouter un bref extrait du commentaire de Proclus sur le *Timée* («Toutes choses procèdent des dieux, mais ne les quittent pas»)⁴⁶.

Cette quasi-absence de Proclus dans la toute dernière section du *Speculum divinatorum* est frappante, surtout parce qu'on rencontre encore d'amples citations de l'*Elementatio theologica* dans la première section de la dernière Partie, où Bate traite des intelligences célestes, qu'il tend à identifier aux dieux procliens⁴⁷. Or, les dieux procliens (tels qu'il sont présentés dans l'*Elementatio theologica*, non pas évidemment dans la *Théologie platonicienne*) sont également discutés dans la Partie XI. Là, Bate adopte une interprétation des dieux procliens qui avait été déjà proposée par Siger de Brabant dans son commentaire du *Livre des causes* (mais Bate ne semble pas directement influencé par ce texte sigérien et à l'encontre de Siger il explicite son principe herméneutique)⁴⁸. Si l'on «développe une philosophie en accord avec la réalité et en harmonie avec la pensée de Proclus», il est nécessaire que la Première Cause soit le suprême intellect imparticipable, «qui est l'Un, l'Étant et le Bien, qui contient en soi les hénades divines, à savoir les notions primordiales et les espèces idéelles de chaque ordre des étants, et qui est pareillement la Vie au premier degré». Bate a dû se rendre compte que cette interprétation monothéiste, voire pseudo-dionysienne ou même 'thomiste', de la théologie de Proclus pourrait surprendre ses lecteurs, puisqu'il ajoute une phrase concessive: «quoi qu'il en soit de l'apparence à première vue de ses mots»⁴⁹. Dans ce pas-

45 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XXIII 22, p. 498, l. 107–118; cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 62, l. 1–11.

46 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XXIII 25, p. 508, l. 8–12; cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 11, l. 1 et 12, l. 19; In *Timaeum*, dans Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke [...]*, Tome II, p. 573, l. 55–56.

47 Cf. Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XXIII 5–8, p. 390–415.

48 Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, qq. 16–17, p. 76, l. 14–25 et p. 78, l. 39–44.

49 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XI 28, p. 101, l. 37–43: *Supremum quidem enim et perfectissimum divinum imparticipabilem ac prime intellectum necesse est esse primam causam, unum et ens et bonum existentem unitatesque divinas habentem in se, primordiales videlicet rationes quasdam et species ideales uniuscuiusque ordinis entium necnon et prime vitam, ut visum est realiter quidem philosophando simul et concorditer sententiis Procli, qualescumque sermones eius appareant prima fronte*. Ce passage est entouré de plusieurs extraits

sage, l'antithèse entre l'intention profonde et la surface langagière – opposition dont plusieurs anciens néoplatoniciens se servaient pour harmoniser Aristote et Platon – est utilisée de manière telle que Proclus est réconcilié avec Aristote⁵⁰.

Cette réconciliation est configurée par deux mouvements complémentaires. D'une part, en articulant une théorie des idées, de la providence et de l'Un, Bate développe une interprétation néoplatonicienne (non spécifiquement proclienne) d'Aristote. D'autre part, la métaphysique de Proclus est simplifiée : l'Un ou le Bien est identifié à l'Intellect divin de l'aristotélisme, et ce Premier Intellect a pour ainsi dire englouti les hénades et les idées divines ainsi que la triade Être – Vie – Pensée⁵¹. Tandis que selon Proclus le Bien absolu est au-delà des étants et de l'Être⁵², Bate argue que « Proclus n'a pas l'intention de dire que le bien soit réellement différent de l'étant ». Bate fait appel ici à Boèce et à l'« unanimité » des philosophes pour défendre la thèse que le Premier, en tant qu'il existe, est bon et que par conséquent l'étant ou l'être en général est réellement bon. « D'ailleurs », ajoute-t-il, « on peut conclure contre la sentence de Proclus [concernant la transcendance du Bien], mais sur base de ses propres énoncés et de ses propres arguments que même si l'étant et le bien diffèrent conceptuellement (*ratione*), le Bien premier est réellement (*re*) identique à l'Étant premier ou à l'Être ». Le texte de Proclus en offre la preuve : Proclus écrit en effet que « tout ce qui fait émaner l'être dans d'autres est de manière primaire ce qu'il donne à ceux qui reçoivent cette émanation »⁵³ ; en outre, Proclus soutient que le Bien absolu est « le Principe de tout ce qui est »⁵⁴. Même si Bate ne cite pas dans ce contexte (et peut-être jamais) la maxime « Nihil [ou Nemo] dat quod non habet », son argument révèle un problème fondamental déjà discuté par Plotin, notamment la question de savoir comment le Bien absolu peut donner ce qu'il n'a pas⁵⁵. Pour Bate, il n'y a aucune différence réelle entre le Bien absolu et l'Être premier. En même temps, il accepte une différence conceptuelle : si l'on considère la notion de l'être (voire la réalité extra-mentale

de l'*Elementatio theologica*, entre autres des propositions 160 et 181. Sur le système triadique de Proclus, cf. d'Hoine 2017, spécialement p. 99–101.

50 Cf. Guldentops 2005, p. 227–229. Pour le concordisme néoplatonicien, cf. Steel 2013 ; Hadot 2015, spécialement p. 41–53 ; et dans ce volume la contribution de Retucci.

51 Sur cette triade, cf. Chlup 2012, p. 92–99 ; sur les hénades (en tant que principes contenus de manière cachée dans l'Un), cf. Gersh 2014, spécialement p. 92–97.

52 Cf. Henri Bate, *Speculum divinorum*, XI 14, p. 49, l. 46–62.

53 Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 18, l. 1–2.

54 Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 8, l. 1–2 ; 12, l. 1 ; 18, l. 1.

55 Cf. Plotin, *Ennéades*, VI 7, 17 ; sur la proposition « Rien ne donne ce qu'il n'a pas » (= *Auctoritates Aristotelis*, 37.23, p. 333), cf. Guldentops 2015.

de l'être), la notion de l'étant a une priorité vis-à-vis de la notion du bien (c'est ce que dit Siger dans son commentaire du *De causis*)⁵⁶; si l'on considère le concept de causation, le bien en tant que cause finale et « cause des causes », a une priorité vis-à-vis de l'étant (Bate est clairement redevable de cette distinction à Thomas d'Aquin⁵⁷). Bate conclut donc que « Proclus, Denys et l'auteur du *Livre des causes* ont placé la notion de bien au-dessus de celle d'étant parce qu'ils considéraient le bien et l'étant selon la notion de causalité »⁵⁸.

4 Conclusion

1. Dans le *Speculum divinatorum*, l'*Elementatio theologica* a éclipsé le *Livre des causes* et le *Corpus Dionysiacum*. Sporadiquement seulement, Bate a parsemé son exposé de quelques brèves citations du *Livre des causes*; on les rencontre surtout dans la Partie XI, le plus souvent en rapport avec Proclus. Bate n'explique pas pourquoi il préfère l'*Elementatio theologica* au *Livre des causes*, mais on peut aisément soupçonner plusieurs motifs. Tout d'abord, se basant sur le jugement de Thomas d'Aquin (et de Guillaume de Moerbeke), il est persuadé que le *Livre des causes* « semble être extrait du texte de Proclus »⁵⁹. Puis, Bate manifeste une certaine prédilection

56 Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, q. 21, p. 90, l. 23–25: [...] *ens secundum rationem est prius quam bonum*. Or, contrairement à Bate, Siger rejette la thèse platonicienne « que l'Idée du Bien, c'est-à-dire la bonté séparée, soit antérieure à et plus commune que l'Idée de l'étant » (p. 89, l. 4–5 et p. 90, l. 38–40).

57 Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I 5, 2, resp. et ad 1–2 (parallèle non indiqué dans l'édition).

58 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XI 16, p. 51, l. 3–p. 52, l. 34: *Ex his interea perpendi potest quod non est intentio Procli dicere bonum ab ente differre [...] re, sed ratione tantum. [...] Unde universaliter ens omne seu esse in quantum est realiter bonum est, ut omnes etiam unanimiter concedunt philosophi. Alioquin contra praemissam superius ipsius Procli sententiam utique concludi potest ex propriis dictis eiusdem et rationibus quod licet ratione differant ens et bonum, re tamen idem est prime bonum enti prime seu esse quidem et bene, praesertim cum ipsemet Proclus dicat quod 'omne derivans esse aliis ipsum prime est hoc quod tradit recipientibus derivationem'. [...] Etenim omne quod a secundis producitur et a prioribus et causalioribus producitur eminentius, a quibus et secunda producebantur. Adhuc et prime bonum [...], omnia quidem qualitercumque participantia bono praecedens, omnium entium est principium et causa prima derivans esse aliis. Oportet ergo quod ipsum etiam sit ens prime realiter non aliud ab illo, secundum aliam tamen et aliam rationem nihil prohibet alterum altero prius esse. [...] Proclus itaque ac Dionysius necnon et actor Libri de causis bonum et ens secundum causalitatis rationem considerantes et sic inde tractantes boni rationem nimirum enti praetulerunt*. Cf. *Speculum divinatorum*, XI 18 et Steel (1990), « Introduction », p. XLIX–L.

59 Henri Bate, *Speculum divinatorum*, XI 18, p. 457, l. 13–14. Cf. Thomas d'Aquin, *Super librum de*

pour la philosophie grecque, même s'il utilise abondamment Averroès, Avicenne et plusieurs auteurs scientifiques arabes⁶⁰. Enfin, il n'est pas exclu qu'il envisageait le *Livre des causes*, qui traite de la « création » et était commenté par maints théologiens⁶¹, comme un ouvrage théologique ou théologisé plutôt que strictement philosophique. De même, Bate se réfère très rarement au *corpus dionysiacum*, un corpus qui lui semblait avoir un caractère trop théologique. (Même s'il ne l'écrit nulle part, il croyait probablement que le *corpus dionysiacum* avait été composé par l'élève de saint Paul, le saint évêque d'Athènes.)

2. Il n'est donc pas tout à fait correct de dire que Proclus fût 'christianisé' par Bate, tout simplement parce que Bate évite d'aborder des thèmes qui se rapportent spécifiquement à la théologie chrétienne et qu'il s'efforce de se tenir dans les limites de la raison philosophique, même s'il ne doutait point que la rationalité des philosophes converge avec la Bible et la tradition chrétienne.
3. Il est difficile de cataloguer le proclianisme de Bate. Certes, Bate lui-même désigne son *Speculum divinarum* comme une compilation, mais est-ce que cela implique un usage purement 'encyclopédique' de Proclus ? Tout dépend du sens qu'on accorde à ce mot post-médiéval et trop vague. Ce qui est sûr, c'est que même les Parties XI et XXIII, dont plusieurs chapitres sont des centons de Proclus, ne sont pas construites comme un commentaire ou une paraphrase de l'*Elementatio theologica*. Bate ne cite pas toutes les propositions de l'*Elementatio theologica*, et celles qu'il cite ne sont pas toujours citées *in extenso*⁶²; son *Speculum divinarum* ne suit pas (ou au

causis, prooemium, p. 3, l. 7–10. Comme l'a bien observé L. Minio Paluello ([1972], p. 410), « il faudrait détruire la légende selon laquelle ce serait saint Thomas qui aurait fait la découverte sensationnelle du proclisme du *De causis* : ce serait là accuser frère Guillaume de Moerbeke d'une stupidité excessive que de penser qu'il ne se serait pas aperçu, lorsqu'il traduisait la Στοιχείωσις, qu'elle contenait les propositions du *De causis*. On devrait, au contraire, penser que Guillaume traduisit du grec la Στοιχείωσις justement parce qu'il y avait reconnu la source du *De causis* ».

60 Cf. Guldentops 2006, p. 536–540.

61 Cf. Calma 2016, spécialement p. 41.

62 Dans son *Speculum divinarum*, Bate ne semble pas se référer aux propositions suivantes : 9, 43–45, 48, 52, 54, 68–69, 73, 77, 94–95, 104, 125, 134, 140, 146, 151–159, 171–172, 179–180, 202–204. Il est remarquable qu'il ne discute pas les propositions 43–45, qui traitent de l'autoconstitution des êtres capables d'une conversion sur soi ; il est également étrange qu'il ne cite ni les propositions 171–172 et 179–180 (sur différents aspects des intellects) ni les propositions 202–204 (sur la supériorité des âmes divines) ; s'il omet les propositions 151–159, qui présentent « la doctrine des attributs des dieux » (cf. Dodds [1963], p. 278),

moins pas toujours) l'ordre logique de l'*Elementatio theologica* (le *Speculum divinorum* prend la route 'a posteriori' des péripatéticiens, commence avec la sensation et culmine dans la connaissance intellectuelle de Dieu). Bate n'essaie pas d'expliquer ou de gloser les propositions citées ; plutôt il les utilise pour donner une réponse à telle ou telle question philosophique (psychologique ou métaphysique) ou pour renforcer sa propre argumentation. Somme toute, il ne présente jamais Proclus comme son autorité principale (celle-ci reste Aristote, évidemment un Aristote néoplatonisé). Sur tous ces points, le proclianisme de Bate est complètement différent du projet proclien de Berthold de Moosburg. En outre, si son intérêt pour Proclus est en quelque sorte apparenté à celui de Thierry de Freiberg et à celui de Berthold de Moosburg, ceci ne s'explique pas par leur excentricité géographique, c'est-à-dire par le fait qu'ils ne travaillaient pas à Paris⁶³. Si Bate avait obtenu un poste à Paris, il aurait également pu utiliser Proclus (Moerbeke lui avait procuré un manuscrit de l'*Elementatio theologica* qui, malgré une contamination avec la branche universitaire, témoigne d'une tradition indépendante⁶⁴, et la lecture de Proclus n'a jamais été défendue à Paris). Le fait que Bate, Thierry et Berthold s'intéressaient à Proclus, est dû à leurs orientations syncrétistes et néoplatoniciennes qu'ils avaient héritées d'Albert le Grand.

4. Si Bate choisit certaines propositions de l'*Elementatio theologica* en fonction du contexte du *Speculum divinorum*, s'il les intègre dans son propre exposé et s'il les confronte Proclus avec d'autres autorités, la transformation doctrinale, structurelle, textuelle, bref discursive qu'il opère n'est pas le fruit d'une exégèse très pénétrante de Proclus. Toutefois, sa lecture de Proclus est indubitablement plus originale que l'utilisation purement 'encyclopédiste' qui marque le *Seminarium totius philosophiae* de Giovanni Battista Bernardo (publié entre 1582–1585)⁶⁵. Dans la partie platonicienne

c'est probablement parce qu'il est assez difficile de les incorporer dans son interprétation monothéiste de la métaphysique proclienne.

63 C'est ce que Sturlese (1987, p. 276 et 285) a suggéré ; voir aussi Porro 2014, p. 268. Adamson et Karfik (2017, p. 299) mentionnent « Heinrich [sic!] Bate » ainsi que « Theodore [sic!] of Freiberg » et Maître Eckhart comme exemples d'un « engagement with his [i.e., Proclus'] newly translated works in Germany ». Inutile de remarquer que Bate n'était pas un philosophe 'allemand' ; il était chanoine de St. Lambert à Liège et séjournait vraisemblablement, de temps en temps, à Malines, sa ville natale.

64 Cf. Boese 1987, p. XXI–XXII.

65 Sur la pluralité d'encyclopédies à la Renaissance, cf. Blair 2013 ; et Andersson 2013. Pour le genre des 'lexiques de philosophie' à la Renaissance, cf. Hamesse, Fattori 2003, et le site : http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/menu_autori.html. Sur Bernardo et son « dictionnaire de citations philosophiques », cf. Schmitt 1967, p. 170–171, et Hankins 2000, p. 216.

de son encyclopédie, Bernardo offre plusieurs citations de Proclus (pas seulement de l'*Elementatio theologica*). Cette compilation renaissante, dans laquelle les sentences de Proclus ne sont aucunement commentées, a plus ou moins la même fonction topique ou heuristique qu'avaient les florilèges philosophiques médiévaux. La réception de Proclus par Bate était plus novatrice, mais surtout plus riche que le simple recyclage de Proclus par Bernardo. Ceci ne doit pas nous étonner, puisque ces deux auteurs 'encyclopédistes' avaient des intentions assez divergentes : Bernardo voulait composer un guide qui devrait faciliter l'*inventio* philosophique et aider les philosophes et les étudiants en philosophie à trouver des arguments appropriés ; Bate, en revanche, avait l'ambition d'écrire un 'miroir' par lequel le lecteur et Bate lui-même pourraient réfléchir sur toute la réalité et monter vers la contemplation philosophique de l'âme humaine, des intelligences célestes et de l'Intellect divin. Déjà dans son autobiographie astrologique, il esquissait cet idéal néoplatonicien : « En illuminant les sens internes, un rayon d'une lumière immatérielle élève l'esprit [de Bate] vers les êtres divins et lui enjoint de préparer pour Athéna, la fille née du cerveau de Jupiter, une demeure accueillante, où les noces de Mercure et de Philologie puissent être dignement célébrées »⁶⁶.

Bibliographie

Sources primaires

- Albert le Grand, *De anima*, éd. C. Stroick, *Opera omnia*, ed. Colon. VII.1, Münster, Aschendorff, 1968.
- Augustin, *De Genesi ad litteram*, éd. I. Zycha, Wien, Tempsky, 1894.
- Averroès, *Commentarium in De anima*, éd. F.S. Crawford, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1953.
- Averroès, *De celo*, éd. F. Carmody, R. Arnzen, Leuven, Peeters, 2003.
- Boèce, *Consolatio Philosophiae*, éd. C. Moreschini, München, Teubner, 2000.
- Denys l'Aréopagite, *Dionysiaca*, éd. Ph. Chevallier, Bruges, Desclée de Brouwer, 1937.

66 Henri Bate, *Nativitas*, p. 181, l. 1359–1361. Pour la métaphore *supertrahit* cf. Proclus, *Elementatio theologica*, 204, l. 24. - Je tiens à remercier Roland Hissette pour sa lecture d'une première version de mon texte. En relisant ces pages un an après les attentats parisiens du 13 novembre 2015, je ne peux que songer aux mots de Victor Hugo sur Claude Frolo : « Il se sentit rudement rappelé des rêveries de l'école aux réalités de ce monde. [...] Il s'aperçut qu'il y avait autre chose dans le monde que les spéculations de la Sorbonne et les vers d'Homéris [...] » (Hugo [1832], IV 2, p. 189).

- Henri Bate, *Speculum divinatorum* [...]. Introduction. Littera dedicatoria, Tabula capitulorum, Proœmium, Pars I, éd. E. Van de Vyver, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1960.
- Henri Bate, *Speculum divinatorum* [...]. Parties II–III, éd. E. Van de Vyver, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1967.
- Henri Bate, *Speculum divinatorum* [...]. Parties IV–V: *On the Nature of Matter. On the Intellect as Form of Man*, éd. C. Steel, Leuven, Leuven University Press, 1993.
- Henri Bate, *Speculum divinatorum* [...]. Parties VI–VII: *On the Unity of the Intellect. On the Platonic Doctrine of the Ideas*, éd. C. Steel, E. Van de Vyver, Leuven, Leuven University Press, 1994.
- Henri Bate, *Speculum divinatorum* [...]. Parties XI–XII: *On Platonic Philosophy*, éd. H. Boese, with an introduction by C. Steel, Leuven, Leuven University Press, 1990.
- Henri Bate, *Speculum divinatorum* [...]. Parties XIII–XVI: *On Thinking and Happiness*, éd. G. Guldentops, Leuven, Leuven University Press, 2002.
- Henri Bate, *Speculum divinatorum* [...]. Parties XX–XXIII: *On the Heavens, the Divine Movers, and the First Intellect*, éd. C. Steel, G. Guldentops Leuven, Leuven University Press, 1996.
- Henri Bate, *The Astrological Autobiography of a Medieval Philosopher: Henry Bate's Nativitas (1280-1281)*, éd. C. Steel, S. Vanden Broecke, D. Juste, S. Sela, Leuven, Leuven University Press, 2018.
- [Iohannes de Fonte?], *Les Auctoritates Aristotelis*, éd. J. Hamesse, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1974.
- Jean Scot Erigène, *Periphyseon. Liber tertius*, éd. É.A. Jeauneau, Turnhout, Brepols, 1999.
- Jean Pierre Olivi, *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum*, éd. B. Jansen, Ad Claras Aquas, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1922.
- Isaac Israeli, *De definitionibus*, éd. J.T. Muckle, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 11 (1937/38), p. 299–340.
- Liber de causis* – A. Pattin, “Le *Liber de causis*. Édition établie à l’aide de 90 manuscrits avec introduction et notes”, in *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), p. 90–203.
- Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke* Tome II: [...] Édition critique [...] suivie de l’édition des extraits du *Commentaire sur le Timée*, traduits par Moerbeke, éd. C. Steel, Leuven, Leuven University Press, 1985.
- Proclus, *Elementatio theologica*, éd. H. Boese, Leuven, Leuven University Press, 1987.
- Siger de Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, éd. A. Marlasca, Louvain / Paris, Publications Universitaires / Béatrice-Nauwelaerts, 1972.
- Thomas d’Aquin, *Prima Pars Summae theologiae. A Quaestione I ad Quaestionem XLIX*, éd. Leon. 4, Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1888.
- Thomas d’Aquin, *Secunda Secundae Summae theologiae. A Quaestione LVII ad Quaestionem CXXII*, éd. Leon. 9, Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1897.

- Thomas d'Aquin, *De substantiis separatis*, éd. Leon. 40, Romae, St. Thomas Aquinas Foundation, 1969.
- Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, éd. Leon. 43, Roma, Editori di San Tommaso, 1976.
- Thomas d'Aquin, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, éd. Leon. 50, Roma / Paris, Commissio Leonina / Cerf, 1992.
- Thomas d'Aquin, *Quodlibet VII*, éd. Leon. 25.1, Roma / Paris, Commissio Leonina / Cerf, 1996.
- Thomas d'Aquin, *Super Librum de causis expositio*, éd. H.D. Saffrey, Paris, Vrin, 2002.
- Udalricus Argentinensis, *De summo bono*, éd. A. Beccarisi, Hamburg, Meiner, 2007.
- http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/menu_autori.html.

Sources secondaires

- Adamson, P., Karfik, F. (2017), «Proclus' Legacy», dans P. d'Hoine, M. Martijn (éds), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, p. 290–321.
- Andersson, D. (2013), «Philosophy and the Renaissance encyclopaedia», dans J. König, G. Woolf (éds), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 398–413.
- Beyer de Ryke, B. (2003), «Le miroir du monde: un parcours dans l'encyclopédisme médiéval», dans *Revue belge de philologie et d'histoire* 81, p. 1243–1275.
- Blair, A. (2013), «Revisiting Renaissance encyclopaedism», dans J. König, G. Woolf (éds), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 379–397.
- Boese, H. (1987), «Einleitung», dans Proclus, *Elementatio theologica translata a Guilelmo de Morbecca*, éd. H. Boese, Leuven, Leuven University Press.
- Bolyard, C. (2014), «Henry of Harclay on Knowing Many Things at Once», dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 81, p. 75–93.
- Calma, D. (2016), «The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism. Considerations on a Recently Discovered Corpus of Texts», dans D. Calma (éd.), *Neoplatonism in the Middle Ages*. Vol. 1: *New Commentaries on Liber de causis (ca. 1250–1350)*, Turnhout, Brepols, p. 11–52.
- Chlup, R. (2012), *Proclus. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Coccia, E. (2010), «Physique du sensible. Penser l'image au Moyen-Âge», dans E. Alloa (éd.), *Penser l'image*, Dijon, Les Presses du réel, p. 95–116.
- Connochie-Bourgne, C. (2010), «Au temps des sommes, quelques recueils de textes didactiques», dans Y. Foehr-Janssens, O. Collet (éds), *Le recueil au Moyen Âge: Le Moyen Âge central*, Turnhout, Brepols, p. 183–197.
- d'Hoine, P. (2017), «Platonic Forms and the Triad of Being, Life, and Intellect», dans P. d'Hoine, M. Martijn (éds), *All from One. A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 98–121.

- Dodds, E.R. (1963), *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- Dubouclez, O. (2014), «*Plura simul intelligere. Éléments pour une histoire du débat médiéval et renaissant sur la simultanéité des actes de l'intellect*», dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 81, p. 331–367.
- Federici Vescovini, G. (1983), «Una fonte della 'versio' latina dal greco dell'opera di Proclo nel Medioevo: lo 'Speculum' di Enrico Bate di Malines», dans G. Federici Vescovini, *'Arti' e filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i 'moderni'*, Firenze, E. Vallecchi, 1983, p. 301–319.
- Franklin-Brown, M. (2012), *Reading the World. Encyclopedic Writing in the Scholastic Age*, Chicago, University of Chicago Press.
- Friedman, R.L. (2009), «On the Trail of a Philosophical Debate: Durandus of Saint-Pourçain vs. Thomas Wylton on Simultaneous Acts in the Intellect», dans S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (éds), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2009, p. 433–461.
- Gersh, S. (2014), «Proclus as theologian», dans S. Gersh (éd.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 80–107.
- Guldentops, G. (2001a), «Albert's Influence on Bate's Metaphysics and Noetics», dans W. Senner (éd.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, 195–206.
- Guldentops, G. (2001b) «Henry Bate's Theory of Sensible Species», dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 68, p. 75–110.
- Guldentops, G. (2002), «Beyond Averroism and Thomism: Henry Bate on the Potential and the Agent Intellect», dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 69, p. 115–152.
- Guldentops, G. (2003), «Bate's *elocutio*», dans *Medievalia* 22 (2003), p. 93–119.
- Guldentops, G. (2005), «*Famosus expositor...*: On Bate's (Anti-)Thomism», dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 72, p. 191–231.
- Guldentops, G. (2006), «Arabic Sciences in the Mirror of Henry Bate's Philosophical Encyclopedia», dans A. Speer, L. Wegener (éds), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin, de Gruyter, 2006, p. 521–541.
- Guldentops, G. (2015 [immo potius 2017]), «*Nemo / Nihil dat quod non habet*: Fortune d'un topos de Platon à Derrida», dans J. Hamesse, J. Meirinhos (éds), *Les Auctoritates Aristotelis, leur utilisation et leur influence chez les auteurs médiévaux*, Turnhout, Brepols, p. 291–337.
- Hadot, I. (2015), *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Translated by M. Chase, Leiden / Boston, Brill.
- Hamesse, J., Fattori, M. (éds) (2003), *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance*, Louvain-la-Neuve.
- Hankins, J., (2000), «Galileo, Ficino and Renaissance Platonism», dans J. Kraye, M.

- Stone (éds), *Humanism and Early Modern Philosophy*, London / New York, Routledge, 2000, p. 209–237.
- Hugo, V., (1832), *Notre-Dame de Paris. 1482*, Paris, Eugène Hugues.
- Keen, E. (2013), «Shifting horizons. The medieval compilation of knowledge as mirror of a changing world», dans J. König, G. Woolf (éds), *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 277–300.
- Libera, A. de (2003), *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil.
- Libera, A. de (2005), *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005.
- Le Goff, J. (1994), «Pourquoi le XIII^e siècle a-t-il été plus particulièrement un siècle d'encyclopédisme?», dans M. Picone (éd.), *L'enciclopedia medievale*, Ravenna, Longo, 1994, p. 23–40.
- Minio Paluella, L. (1972), «La tradition aristotélicienne dans l'histoire des idées», dans L. Minio Paluella, *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam, Hakkert, 1972, p. 405–424.
- Porro, P. (2014), «The University of Paris in the thirteenth century: Proclus and the *Liber de causis*», dans S. Gersh (éd.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 264–298.
- Schmitt, C.B. (1967), *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and His Critique of Aristotle*, The Hague, M. Nijhoff.
- Steel, C. (1996), «The Individuation of the Human Intellect: Henry Bate's Platonic-Nominalistic Position», dans J.A. Aertsen, A. Speer (éds), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin / New York, de Gruyter 1996, p. 230–248.
- Steel, C. (1997), «Das neue Interesse für den Platonismus am Ende des 13. Jahrhunderts», dans T. Kobusch, B. Mojsisch (éds), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 120–133.
- Steel, C. (2006), «Proklos über Selbstreflexion und Selbstbegründung», dans M. Perkams, R.M. Piccione (éds), *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden / Boston, Brill, 2006, p. 230–255.
- Steel, C. (2013), «Surface Reading and Deeper Meaning. On Aristotle Reading Plato and Platonists Reading Aristotle», dans M. Erler, J. Heßler (éds), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, Berlin, de Gruyter, 2013, p. 469–494.
- Steel, C. (2014), «William of Moerbeke, translator of Proclus», dans S. Gersh (éd.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 247–263.
- Sturlese, L. (1987), «Il dibattito sul Proclo latino nel Medioevo fra l'Università di Parigi et lo Studium di Colonia», dans G. Boss, G. Seel (éds), *Proclus et son influence*, Zürich, Grand Midi, p. 261–285.