



Médiévales

Langues, Textes, Histoire

63 | automne 2012
Philosophies morales

Dieu, les autres et moi : La hiérarchie des dilections à la fin du Moyen Âge

God, Others and I: The Hierarchy of the Dilections in the Later Middle Ages

Christophe Grellard



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/medievales/6856>

DOI : [10.4000/medievales.6856](https://doi.org/10.4000/medievales.6856)

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2012

Pagination : 105-121

ISBN : 978-2-84292-353-2

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Christophe Grellard, « Dieu, les autres et moi : La hiérarchie des dilections à la fin du Moyen Âge », *Médiévales* [En ligne], 63 | automne 2012, mis en ligne le 15 janvier 2015, consulté le 22 avril 2022.
URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6856> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/medievales.6856>

Tous droits réservés

Christophe GRELLARD

DIEU, LES AUTRES ET MOI : LA HIÉRARCHIE DES DILECTIONS À LA FIN DU MOYEN ÂGE

La réception et l'enseignement de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote a provoqué au XIII^e siècle un certain nombre de conflits, plus ou moins violents, liés notamment au statut de la félicité et à l'élaboration par certains maîtres de la Faculté des arts d'une éthique rationaliste¹. Ces maîtres s'efforçaient de rattacher le bonheur et la perfection humaine à la seule philosophie, d'analyser de façon strictement rationnelle les conditions du bonheur, bref de défendre une autonomie méthodologique de leur discipline, mais aussi une supériorité absolue du sage aristotélicien². Ces oppositions se répercutent également, mais dans une moindre mesure, sur la question de l'amitié, notamment à travers l'analyse du thème de l'égoïsme vertueux ou philautie³. De fait, l'introduction des analyses contenues dans les livres VIII et IX, centrales pour le projet éthique d'Aristote, soulève la question de la compatibilité de cette relation vertueuse limitée à un petit nombre avec l'injonction évangélique d'amour du prochain. Mais plus encore, la défense de l'égoïsme semble en contradiction avec ce message d'amour universel, d'autant que Paul, au début de la seconde

1. Sur la réception de l'*Éthique à Nicomaque* au Moyen Âge, cf. B. SÈRE, *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Turnhout, 2007 ; sur les conflits provoqués par les positions de certains artiens, cf. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergame, 1990 ; D. PICHÉ, *La Condamnation de 1277. Nouvelle édition du texte latin, introduction, traduction et commentaire*, Paris, 1999.

2. Sur la question de l'amour d'autrui chez Aristote, cf. K. ROGERS, « Aristotle on Loving Another for His Own Sake », *Phronesis*, 39/3 (1994), p. 291-302.

3. Pour une étude des différentes positions au XIII^e siècle, cf. T. OSBORNE, Jr., *Love of Self and Love of God in the Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame, Indiana, 2005. Pour quelques prolongements au XIV^e siècle, cf. C. GRELLARD, « Amour de soi, amour du prochain. Nicolas d'Autrecourt, Jean Buridan et l'idée d'une morale laïque (autour de l'article condamné n° 66) », dans P. BAKKER éd., *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, 2002, p. 215-251.

Épître à Timothée, condamne explicitement les *homines se ipso amantes*⁴. Or, il suffit de jeter un coup d'œil sur la structure générale des Commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* pour s'apercevoir que tous les commentateurs, dans leur examen du chapitre 8 du livre IX, adoptent une attitude identique, celle d'Aristote en l'occurrence, à savoir la distinction entre l'égoïsme vicieux, condamnable, et l'égoïsme vertueux digne d'éloge. La justification est chaque fois la même : il s'agit d'opposer un amour sensuel à un amour intellectuel. Mais surtout, le texte même d'Aristote permet une prise en charge des injonctions évangéliques dans la mesure où il est bien indiqué que l'égoïsme vertueux fonde les actions du vertueux bénéfiques à autrui. Cependant, quand on regarde d'autres textes de cette période, qui ne sont pas des commentaires de l'*Éthique*, notamment certains *Quodlibeta* d'Henri de Gand ou de Godefroid de Fontaines (deux opposants aux « aristotéliens radicaux »), on s'aperçoit que l'un des enjeux importants dans ce débat est précisément la hiérarchie des dilections⁵. S'il y a un consensus général pour intégrer la philautie dans une morale chrétienne, le vrai débat se joue à la marge lorsque des conflits de devoirs conduisent à hiérarchiser strictement les différents amours : quand des situations concrètes exigent de privilégier l'amour de soi ou l'amour du bien commun, l'amour de soi ou l'amour du prochain, etc. Ce sont donc ces questions que je souhaite envisager dans la mesure où, on le verra, cette hiérarchie des dilections sous-tend certaines conceptions de l'éthique bien particulières. Pour ce faire, je m'attacherai à la situation de deux philosophes actifs au milieu du XIV^e siècle, Jean Buridan (ca 1300-1361) et Nicole Oresme (1320-1380), à un moment où les effets de la crise du XIII^e siècle se sont partiellement estompés, et où se mettent en place les conditions d'une éthique laïque⁶.

L'amour de soi chez Oresme et Buridan : l'héritage aristotélien

Les réflexions du XIV^e siècle sur l'éthique d'Aristote en général, et sur l'amour de soi en particulier, interviennent dans un climat nettement plus apaisé, après les querelles de la fin du XIII^e siècle qui culminent avec les

4. 2 *Tim*, 3, 2.

5. Sur ce thème dans l'éthique d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, cf. M. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford, 1999, p. 157-263 ; T. OSBORNE Jr., *Love of Self and Love of God...*, p. 119-150.

6. Sur l'idée d'une éthique laïque, et sur le rôle joué par Jean Buridan, C. GRELLARD, « Amour de soi, amour du prochain... », *passim* ; B. SÈRE, *Penser l'amitié...*, p. 300-326, qui insiste sur le « moment Buridan », avant la reprise en main théologique au XV^e siècle. Il faudrait mettre en relation ce mouvement de laïcisation de l'éthique avec la parenthèse naturaliste évoquée par B. DELAURENTI dans *La Puissance des mots*. « Virtus verborum ». *Débats doctrinaux sur les incantations au Moyen Âge*, Paris, 2007, en particulier p. 511-519.

condamnations de 1277. L'intégration de l'égoïsme vertueux dans le cadre d'une morale chrétienne facilite sa prise en charge philosophique. Il y a notamment un consensus sur la distinction des deux formes d'égoïsme. Cependant, par-delà les similitudes saillantes, subsistent des divergences plus subtiles mais aussi plus fondamentales en ce qu'elles engagent toute une interprétation de l'éthique⁷.

Les deux sens de l'amour-propre

Le principal acquis des analyses de la philautie par Aristote, et que nul ne remet en cause, se situe sans doute dans la distinction des deux espèces d'égoïsme, l'un vertueux et l'autre vicieux. Cette distinction repose sur les types de bien que l'égoïste s'octroie : biens extrinsèques ou bien intrinsèques. Les premiers sont exemplifiés par les richesses, les honneurs et les plaisirs corporels, alors que les seconds sont assimilés à la pratique des vertus. Cette distinction des biens a une double répercussion : d'une part elle conduit à une bipartition de l'âme, d'autre part elle induit une certaine conception du rapport à autrui⁸.

L'égoïsme vertueux est fondé sur la domination de la partie intellectuelle de l'âme, qui conduit à toujours agir selon la raison, c'est-à-dire à acquérir les vertus qui réjouissent la partie supérieure de l'âme, alors que l'égoïsme vicieux, fondé sur l'appétit sensitif, est un amour sensuel qui est commandé par la passion. Pour Buridan comme pour Oresme, il consiste avant tout dans la recherche du superflu, la surabondance des biens corporels qui conduit à délaisser les biens spirituels :

Il faut donc savoir qu'un homme peut avoir un double amour pour lui-même, l'un sensuel par lequel quelqu'un, selon l'impulsion de passions singulières, et si elles ne sont pas ordonnées à la raison, s'attribue tout bien apparent utile ou délectable. L'autre est fondé dans la volonté par l'habitude de suivre l'ordre de la raison, et par lui nous nous efforçons d'acquérir pour nous les biens des vertus, qui profitent et réjouissent principalement la partie supérieure de l'âme⁹.

7. Pour une première approche de l'éthique de Jean Buridan, cf. J. ZUPKO, *John Buridan. Portrait of Fourteenth Century Arts Master*, Notre-Dame, 2003, p. 227-270 ; sur Nicole Oresme, cf. S. PIRON, *Nicole Oresme : violence, langage et raison politique*, HEC n° 97/1, EUI Working Papers, European University Institute, Badia Fesoliana, 1997.

8. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 1166 a1-b30.

9. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Paris, 1518, repr. Francfort, 1968, L. IX, q. 7, f. 198va : « Sciendum est ergo quod homo duplicem potest habere amorem ad seipsum, unum sensualem quo quis secundum impetum singularum passionum si non ordinentur ratione sibi assumit pro posse omne apparens utile vel delectabile. Alius fundatus in voluntate per consuetudinem insequendi ordinem rationis, quo nitimur ad acquirendum nobis bona virtutum que principaliter anime partem superiore proficiunt et delectant. »

C'est a la partie intellectuelle [qu'il attribue les biens]. Et par conséquent, il se aime mieulx et plus que celui qui actribue aucun bien ou plaisance a la partie moins principal, c'est a la sensitive¹⁰.

L'idée fondamentale, commune aux deux philosophes, est que l'égoïsme vertueux repose sur la concorde interne des aspects intellectuels et sensibles de l'individu, alors que l'égoïste vicieux est en fait porté à la haine de soi en raison de la discorde entre sa raison et les passions qu'il suit. Ce qui apparaît de la sorte, selon Nicole Oresme, c'est que la condition nécessaire de l'égoïsme vertueux est d'être continent. L'amour de soi, dans le cadre de ce rationalisme éthique, est d'abord compris comme ce qui permet la permanence du composé grâce à l'harmonie qu'il instaure entre l'âme et le corps. Il faut en effet souligner qu'aussi bien Oresme que Buridan critiquent les renoncements complets aux biens corporels, typiques de la vie monacale ou érémitique. Le problème n'est donc pas tant la recherche des biens extérieurs que l'usage que l'on en fait, et la volonté chez l'égoïste vicieux d'en acquérir plus qu'il ne faut. De la sorte, le vicieux se détruit malgré lui, alors que le vertueux est à soi-même son propre bienfaiteur.

On voit donc aisément les conséquences de l'égoïsme vertueux dans le rapport à autrui. En se faisant du bien, le vertueux en fait également à autrui. Puisque agir pour soi, c'est agir de façon vertueuse, les effets sur autrui sont également du ressort de la vertu. Ainsi, le texte d'Aristote permet la prise en charge, à travers cette thématique de l'amour de soi, de la notion évangélique de *prochain*. Ce que soulignent encore Jean Buridan et Nicole Oresme :

Par cet amour nous repoussons les choses sensibles et nous travaillons pour l'utilité de nos proches, de nos amis et de la communauté, en tant que nous acquerons un bien de la raison¹¹.

Se chascun se amoit selon vertu, chascun feroit bien a soy et a son prouchain. Et par ce avroit chascun souffisance¹².

Ce n'est plus seulement l'ami, mais autrui en général qui profite de la vertu de l'égoïste. Plus largement, donc, il semble bien qu'il y ait un consensus sur les conséquences de la philautie. Celle-ci conduit à l'amour de Dieu autant qu'à l'amour des autres. Cependant, ce consensus ne doit pas nous tromper, et d'importantes divergences se font jour dès lors qu'il est question de hiérarchiser

10. NICOLE ORESME, *Livre de Ethiques*, L. IX, c. 11, gl. 2-7 (éd. A. D. MENUT, New York, 1940, p. 478-479).

11. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super Ethicorum*, L. IX, q. 4, f. 195rb : « Isto amore respuimus sensualia, laboramus pro vicinis pro amicis pro communi utilitate, ut nobis acquiramus bonum rationis. »

12. NICOLE ORESME, *Livre de Ethiques*, L. IX, c. 10, gl. 10 (p. 479).

ces dilections, notamment en raison des conflits de devoirs qui peuvent apparaître.

Quelques problèmes liés à l'amour-propre

On peut signaler au moins deux points d'achoppements, sur lesquels Oresme et Buridan se séparent dans leur lecture du texte aristotélicien. Et ces deux points, comme on le verra, entraînent *in fine* deux conceptions radicalement différentes de l'éthique. Ces deux problèmes sont d'une part celui de la finalité de la philautie, et d'autre part celui de la valeur, c'est-à-dire du champ d'application, du principe (que l'on trouve déjà chez Siger de Brabant¹³) : « ce qui est davantage aimable, doit être davantage aimé ».

Buridan pose très clairement le premier problème en indiquant que la philautie est une condition nécessaire de la félicité, entendue comme contemplation. Et cette finalité oriente toute sa conception du rapport à soi. Dès lors, les remarques sur l'action consécutive à l'amour de soi sont à relativiser. À l'inverse, Oresme ne traite jamais de la félicité dans les chapitres consacrés à l'amour de soi. Mais il insiste sur les conséquences de la philautie sur l'action éthique. Si, au cours de son commentaire de l'*Éthique*, Oresme est conduit à défendre l'idée de félicité comme contemplation, il ne manque pas de rappeler que, dans certaines occasions, l'opération pratique, en raison de ses effets pour le bien commun, doit être préférée¹⁴. Et cette nécessaire considération de l'agir bon n'est pas sans conséquence pour sa compréhension de l'amour de soi.

Le second problème soulève des questions d'ordre différent, liées à l'orientation de l'amour : il nous replace tout à fait dans le cadre de la hiérarchie des dilections. De fait, ce principe « ce qui est davantage aimable, doit être davantage aimé » se retrouve fréquemment dans les arguments opposés à l'égoïsme, y compris vertueux. Il apparaît comme un moyen de détourner l'amour de soi vers autrui, dans la mesure où il est meilleur, et plus encore vers des biens supérieurs, à savoir le bien commun et plus encore le souverain bien, en l'espèce Dieu. Toute défense complète de l'égoïsme se doit donc de résoudre les difficultés afférentes à la portée d'un tel principe : quel est le bien le plus aimable ? Le principe est-il valable absolument ou seulement sous certaines conditions ? C'est la réponse à ces questions qui détermine dans une large mesure la portée et les limites de l'amour de soi, et permet de résoudre partiellement la question de la hiérarchie des dilections. Buridan et, à sa suite,

13. Voir SIGER DE BRABANT, *Quaestiones morales*, q. 5 (ID., *Écrits de logique, morale et physique*, éd. C. B. BAZAN, Louvain-Paris, 1974, p. 104).

14. Sur les rapports entre action et contemplation chez Nicole Oresme, cf. C. GRELLARD, « Nicole Oresme et l'élaboration d'une science pour les laïcs, entre *esbatement* et contemplation », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, à paraître.

Oresme, proposent une lecture assez similaire de ce principe. De façon générale, Buridan estime qu'une application absolue de ce principe est inepte :

Mais il me semble de que cet argument n'est pas valide. Car si la majeure était vraie, il suivrait que n'importe quel homme devrait davantage aimer n'importe quel homme meilleur que soi, ce que l'on a nié auparavant. Il suivrait aussi qu'un père ou une mère devraient aimer davantage quiconque est meilleur que leur fils, plutôt que ce fils, ce qui est contre nature. Il me semble donc qu'il faut répondre que l'amour a sa racine dans une conjonction ou une convenance naturelle de l'amant à l'aimé. C'est pourquoi on disait dans le 8^e livre que toute amitié est fondée sur une certaine similitude ou une proportionnalité¹⁵.

C'est également cette nécessaire naturalité de l'amour que reprend Oresme. Mais ils vont cependant tous deux en tirer des conclusions assez différentes.

Ce que l'on va donc chercher à montrer, c'est qu'à partir de la lecture d'un même texte, lecture qui de façon générale semble présenter de nombreux points communs, ce sont deux éthiques opposées qui se mettent en place. L'une est conditionnée par la fin spéculative de l'éthique et valorise l'accomplissement de l'individu en tant que tel, alors que l'autre s'inscrit dans une perspective nettement plus politique. Les conceptions respectives de l'amour de soi sont, à cet égard, révélatrices.

L'individualisme éthique de Jean Buridan

L'éthique de Buridan est fondée sur une double exigence : rendre compte des conditions de la liberté et du bonheur de l'acteur moral. L'enjeu est d'indiquer comment l'homme libre doit mener une vie bonne qui conduise au bonheur. Dans cette perspective, la question de l'amour de soi est reliée au thème stoïcien du *secum morari*, via une influence très forte des *Lettres à Lucillius* de Sénèque¹⁶. Quelles en sont les conséquences pour la question de la hiérarchie des dilections et comment Buridan répond-il aux questions soulevées ?

15. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super Ethicorum*, L. IX, q. 7, f. 199rb : « Sed videtur mihi quod ista ratio non sit bona. Nam si maior esset vera sequeretur quod quilibet homo deberet magis amare quemlibet hominem meliorem se quam seipsum quod prius negatum est. Sequeretur etiam quod pater et mater deberent quecumque magis amare meliorem filio quam filium quod esset omnino innaturale. Videtur ergo michi dicendum quod amor ortum habet ex aliqua coniunctione vel convenientia connaturali amantis ad amatum, ideo dicebatur in octavo quod amicitia omnis fundatur in aliqua similitudine vel in proportione aliqua. »

16. L'influence de Sénèque sur l'éthique de Buridan a été bien montrée par J. Walsh, « Buridan and Seneca », *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), p. 23-40.

Les autres et moi

C'est la finalité spéculative de l'éthique qui permet de déterminer vers qui doit se tourner en priorité notre amour. Buridan enjoint donc fortement l'homme vertueux, apte au premier type d'égoïsme, à se préférer aux autres. L'homme bon doit davantage s'aimer lui-même que n'importe quelle autre créature :

Selon le second amour, l'homme doit grandement s'aimer lui-même puisque, par cet amour, nous nous efforçons d'atteindre la vertu, par lui nous acquérons la perfection propre et convenable de l'âme supérieure, à savoir rationnelle, et par conséquent, par cet amour, nous parvenons à la félicité humaine¹⁷.

Il n'est donc pas question de préférer de manière absolue toute personne qui serait meilleure. La finalité même de l'éthique, la spéculation, nous impose, en effet, d'aimer celui qui nous apporte les plus grands biens. Mais autrui ne nous apporte directement que des biens extérieurs, et ce n'est qu'indirectement qu'il peut nous apporter les biens intrinsèques qui sont les plus grands. Buridan prend à cette occasion l'exemple du rapport d'un maître et de son élève : le maître peut prédisposer l'élève à la vertu par son enseignement, mais ce n'est que par lui-même que l'élève pourra y parvenir. L'aide apportée pour qu'il parvienne à la félicité est indirecte. Nous sommes donc seuls à pouvoir nous fournir les plus grands biens, et de la sorte nous sommes à nous-mêmes notre plus grand bienfaiteur. Buridan précise immédiatement que cette injonction à l'amour de soi est valable de façon absolue, en mettant de côté toute obligation, c'est-à-dire tout conflit d'intérêts et de devoirs. De façon générale, l'homme bon fait ce que lui dicte la droite raison, et celle-ci l'incline à s'aimer. Quelles sont les obligations qui pourraient conduire à relativiser cette injonction ? Buridan en envisage deux : le rapport aux amis et le rapport à la communauté.

En étudiant le rapport à la communauté, comme un cas particulier du rapport entre un tout et sa partie, Buridan apporte une précision dont l'importance apparaîtra par la suite : le vertueux n'est lié qu'à la communauté dont il est une partie connaturelle. Le conflit, qui intervient quand on s'interroge sur la primauté de l'amour de soi ou de l'amour de la communauté, est exemplifié par la question du sacrifice de soi pour le bien commun. Le citoyen vertueux doit-il perdre la vie pour la sauvegarde de la communauté politique à laquelle il appartient ? Le cadre général adopté par Buridan est celui de Siger de Brabant : un tel sacrifice en tant qu'il témoigne du courage, donc de la vertu, du citoyen est d'abord un acte d'amour de soi, même si les effets en sont

17. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super Ethicorum*, L. IX, q. 7, f. 198va : « Amore secundo debet homo seipsum valde diligere quia illo amore nitimur ad opera virtutum, ipso acquirimus anime superiori scilicet rationali propriam et debitam perfectionem et per consequens illo amore provenimus ad humanam felicitatem. »

bénéfiques pour la communauté entière¹⁸. Néanmoins, Buridan doit considérer la réponse d'Henri de Gand à ce problème¹⁹ : de façon générale, il faut toujours préférer un bien spirituel à un bien temporel. En revanche, quand les deux biens sont de même nature, il faut pourvoir au bien commun, puisqu'une telle action procure de la vertu, c'est-à-dire un bien spirituel propre. Seul l'état d'extrême nécessité (la proximité d'une mort qui mettrait en danger le salut de notre âme) peut nous conduire à préférer le bien propre. Par prudence, Buridan ne donne pas son avis sur les conclusions d'Henri de Gand. Cependant, même sans lire entre les lignes, il semble évident que le maître picard ne souscrit pas entièrement à cette vision des choses. En effet, Buridan a exposé de façon très claire que le salut de la Cité ne relève pas de l'éthique, mais de la politique. Or, le but des réflexions sur l'amitié et l'amour est d'abord permettre de mener une vie décente. En outre, l'éthique est, vis-à-vis de la politique, dans une position de science subalternante par rapport à une science subalterne : c'est elle qui donne ses principes à la politique. La seconde cause de la défiance de Buridan envers cette primauté supposée du bien commun est la suivante : de nombreux hommes vulgaires mettent en avant l'amour absolu du bien commun, dans la mesure où ils y trouvent moyen de s'enrichir de biens matériels :

Mais beaucoup de vulgaires, ne considérant que les biens temporels, croient absolument aimer davantage le bien commun, et le leur recommandent puisque, à partir de leurs actions, ils s'enrichissent de biens temporels²⁰.

Le rapport aux amis soulève des difficultés plus délicates dans la mesure où Buridan soutient, à la suite d'Aristote, d'une part que le sage a besoin d'amis, et d'autre part que cette relation amicale est une relation entre vertueux. Il semblerait donc que l'on trouve là une situation où le principe discuté devrait s'appliquer absolument. À ce niveau, les paradoxes de la philautie peuvent sembler plus ardues. Deux principes généraux de prime abord contradictoires sont avancés ici par Buridan. D'une part, charité bien ordonnée commence par soi, et d'autre part l'homme bon se comporte envers autrui (et spécialement envers ses amis) comme envers lui-même. Ici, tout est question de degrés : Buridan souligne d'abord que l'ami ne peut nous procurer directement le

18. Voir SIGER DE BRABANT, *Quaestiones morales*, q. 5, p. 103. Sur la question du sacrifice, L.-B. GILLON, « Le sacrifice pour la patrie et la primauté du bien commun », *Revue thomiste*, 49 (1949), p. 242-253, et plus généralement E. KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, 2004, p. 127-166.

19. HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, q. 19, « Utrum bonum proprium magis sit procurandum quam commune », dans *Opera omnia*, vol. 13, éd. R. MACKEN, Leuven, 1983.

20. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super Ethicorum*, L. IX, q. 7, f. 200ra : « Multi tamen vulgares nichil considerantes nisi de bonis temporalibus credunt simpliciter magis amare bonum commune, et commendant eos, quia ex eorum operibus lucrantur in bonis temporalibus. »

souverain bien. Il faut donc y pourvoir par soi²¹. Le maître picard ne reprend pas à son compte (contrairement à plusieurs autres commentateurs médiévaux) l'idée d'Aristote selon laquelle être la cause des actions vertueuses d'un ami est un bien. Buridan convient seulement que les biens extérieurs doivent être, sinon attribués à l'ami, du moins partagés entre amis, dans la mesure où ils sont utiles pour agir de façon vertueuse²².

L'examen d'un cas concret permettra de mieux comprendre les enjeux implicites de notre rapport aux amis. Imaginons deux amis également vertueux, Platon et Socrate. Socrate doit-il accepter que Platon devienne pape ou roi ? Ce qui est en jeu ici, c'est la rupture d'égalité, qui est nécessaire à l'amitié véritable. Donc, si Socrate l'accepte, il sacrifie son bien propre, à savoir sa relation vertueuse avec Platon. En outre, puisque les deux amis sont également vertueux, Socrate pourrait revendiquer pour lui la fonction de pape. Buridan répond d'abord à la première question en soutenant que la rupture d'égalité sociale n'entraîne pas une dissolution de l'amitié. De fait, la vertu de Platon et sa bienveillance envers Socrate subsistent et ne sont pas incompatibles avec sa nouvelle charge. Mais c'est la réponse à la seconde question qui se révèle la plus intéressante. En premier lieu, puisque l'égoïsme vertueux suppose de suivre sa droite raison, chacun des deux amis doit être capable de s'estimer à sa juste mesure. C'est alors à celui qui s'en croit digne d'accepter la charge. Supposons maintenant que les deux amis en soient également dignes, et que ce bien extérieur soit indispensable pour notre accès à la félicité. Alors, c'est le bien propre qui prime²³.

Il apparaît donc qu'une juste estime de soi est nécessaire à la pratique vertueuse de la philautie, dans la mesure où celle-ci est ordonnée au souverain bien et à la félicité que l'on en retire. Ceci nous conduit donc au dernier aspect de notre problème : puisque Dieu est considéré comme le souverain bien, l'amour de soi ne doit-il pas s'effacer devant l'amour de Dieu ?

Dieu et moi

La fin de la question 7 du livre IX, consacrée à la philautie, aborde, après avoir énoncé l'injonction à s'aimer, la question de l'amour de Dieu

21. *Ibid.*, L. IX, q. 4, f. 196rb : « Et ad huc non debet intelligi quod quantum ad tria predicta homo ad se et ad amicum se debeant habere omnino eodemmodo scilicet secundum eundem gradum. Vir enim virtuosus maiori affectu vult sibi ipsi bonum quam amico. Bonus enim sibi ipsi tribuit summum bonum scilicet opus virtuosum quod non potest amico tribuere nisi forte persuasione vel aliquo tali modo sicut minister. »

22. *Ibid.*, L. VIII, q. 12, f. 179ra : « Dicam etiam quod amicus verus scilicet secundum amicitiam virtuosam vult amico maxima bona corporalis et maxima bona exteriora et maxima bona sensualis delectationis quia ipse vellet amico operationes vitutum ad extremum perfectionis. »

23. L'exemple est développé dans *Quaestiones super Ethicorum*, L. VIII, q. 12, f. 179va.

comme une sorte de corollaire²⁴. Un argument *quod non*, opposé à l'égoïsme, avait en effet soulevé la question de la supériorité de l'amour de Dieu. Or, Buridan accepte cette supériorité, et il la réitère explicitement dans la question 5 du livre X consacrée à la félicité²⁵. Il semble bien, donc, que l'on ait ici une application du principe : Dieu doit être aimé en tant qu'il est ce qu'il y a de plus aimable. Cependant deux restrictions doivent être apportées. En premier lieu, on l'a vu, le principe doit respecter la dimension naturelle de l'amour ; en second lieu, c'est avant tout comme cause finale que l'amour de Dieu s'impose à nous.

Concernant le premier point, Buridan souligne que l'amour répond à deux conditions, à savoir la bonté et la connaturalité ou l'intimité de l'objet. L'une des deux conditions peut relativiser l'autre. Par exemple, une mère aimera son fils même s'il ne remplit pas complètement le critère de bonté. Dans le cas de Dieu, Buridan convient que l'on a affaire à un objet qui remplit à l'infini (c'est-à-dire parfaitement) ces deux conditions. Dieu m'est plus intime à moi-même que je ne le suis, et il est infiniment meilleur. Le principal argument avancé par Buridan est d'ordre théologique : la charité incline à l'amour de Dieu, or la droite raison ne peut prescrire le contraire de cette vertu théologale. Comment faut-il comprendre ce retour du théologique dans l'éthique de Buridan ? C'est le second point qui le permet. De fait, ce qui justifie avant tout l'amour de Dieu, c'est son statut de cause finale : Dieu est la fin de l'ordre essentiel de toute chose, l'amour doit être ordonné à la meilleure fin, donc l'amour de soi n'a de fin plus haute que l'amour de Dieu. C'est donc uniquement selon la considération de la cause finale que l'on peut relativiser l'amour de soi :

Et on confirme cette conclusion : puisque Dieu par un ordre essentiel est cause finale de tous les étants, de toutes les dispositions et opérations convenantes, pour cette raison rien ne doit être accompli ou subi sinon en raison d'une finalité divine. Et il ne faut donc pas non plus aimer. Nous argumentons donc ainsi : quel que soit celui que nous devons aimer, nous le devons en raison de Dieu, mais pour chaque chose de cette sorte, on doit davantage L'aimer. Nous devons donc aimer Dieu davantage que n'importe qui d'autre. [...]. Nous argumentons donc ainsi : nous devons davantage l'aimer que nous-mêmes celui qui m'est

24. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super Ethicorum*, L. IX, q. 7, f. 199rb : « Postea ponendum est quod homo debet magis amare deum quam seipsum etiam secundum dictamen rationis humane. »

25. *Ibid.*, L. X, q. 5, f. 212rb : « Et est omnibus indubitabile quod homo debeat secundum rectam rationem magis amare deum quam seipsum ». Sur la reprise par Buridan du thème de la félicité comme contemplation et amour de Dieu, J. BIARD, « La place de la félicité intellectuelle dans l'éthique buridanienne », dans *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 26, « Was ist Philosophie im Mittelalter ? », Berlin, 1998, p. 977-983.

grandement intime, qui est à l'infini meilleur absolument que moi, et qui est bien meilleur que moi-même. Or Dieu est de cette sorte²⁶.

Dieu en tant que cause finale ordonne notre amour. Cependant, ce déplacement théologique de la question se fait dans un cadre qui reste de part en part aristotélicien. Il s'agit d'inscrire l'amour de soi dans un univers téléologiquement ordonné. C'est Dieu en tant que cause finale qui doit être le plus aimé puisqu'il est meilleur que moi et se trouve fortement et intimement lié à moi par une convenance naturelle, mais l'introduction d'un argument de type téléologique a une fonction bien précise : il s'agit de poser un au-delà de la philautie qui permette de l'ordonner correctement à la recherche de la félicité. Ainsi, l'amour de Dieu, comme horizon de l'éthique, remplit un rôle régulateur²⁷.

Il apparaît donc nettement que la subordination de l'amour de soi à l'amour de Dieu a pour fonction évidente de renforcer le primat du rapport à soi par rapport à tout amour pour une autre créature. Buridan développe donc une éthique fortement naturaliste et individualiste, où l'accomplissement éthique de soi, l'accès au souverain bien, s'impose à toute restriction liée au bien commun. Dans la vision médiévale du monde, où l'appartenance à une communauté est fondamentale, c'est assurément un progrès dans le sens d'une émancipation physique et morale de l'individu. La comparaison avec Oresme permettra de s'en assurer.

La dimension politique de l'amour de soi chez Nicole Oresme

La perspective adoptée par Oresme dans sa lecture de l'éthique est assurément nettement différente de celle de Buridan, et une telle différence apparaît dès le prologue de son commentaire. Oresme y indique, certes, que la finalité de cette science de la moralité est de montrer au moyen d'arguments rationnels comment agir bien et être heureux, c'est-à-dire être bon absolument. Mais le maître normand ajoute aussitôt que ce savoir est utile autant pour le

26. *Ibid.*, L. IX, q. 7, f. 199vb-200ra : « Et confirmatur hec conclusio : quia deus essentiali ordine est causa finalis omnium entium omnium habituum et operationum convenientium, ideo nichil est agendum vel patiendum nisi finaliter propter deum, nec ergo amandum. Arguemus ergo sic, quicquid debemus amare, illud propter deum debemus amare, sed propter unumquodque tale et illud magis, ergo magis debemus amare deum quam aliquid aliud. [...] Arguamus ergo sic : illum magis debeo amare quam me ipsum, qui mihi est valde intimus, qui in infinitum est melior simpliciter me, et qui multo est michi melior quam egomet, sed deus est huiusmodi. »

27. Pour cette raison, il semble difficile de suivre tout à fait B. Sère (*Penser l'amitié...*, p. 312) quand elle veut faire de Buridan le promoteur d'un humanisme qui se passe de Dieu. Quoi qu'il en soit de la pertinence de cette conception de l'humanisme empruntée à R. Brague, on ne peut pas nier que le discours scolastique, quel qu'il soit, s'inscrit, à des degrés divers, dans un univers chrétien.

salut de l'âme que pour celui du royaume. Ici, il ne fait aucun doute que l'horizon d'attente du texte, formé par le roi et son entourage, influence nécessairement l'interprétation du texte²⁸. Or, les incidences sur la conception de l'amour de soi sont importantes. De fait, Oresme précise encore dans son prologue que l'amour du bien public est le meilleur après l'amour de Dieu. D'emblée, donc, la hiérarchie des dilections semble clairement établie :

D'autre partie, l'estude de telz [cod., tous éd.] engendre et embat ou acroist es cuers de ceuls qui y entendent, affection et amour au bien publique qui est la meilleur qui puisse estre en prince et en ses conseilliers, après l'amour de Dieu²⁹.

Il n'en reste pas moins que l'amour de soi remplit une fonction politique bien précise.

Amour et justice

Le premier point qui permet une juste compréhension de la fonction de l'amour de soi selon Oresme, c'est la reprise par ce dernier d'une définition de l'amitié que l'on trouve chez Thomas d'Aquin. Dans son commentaire de l'*Éthique*, le dominicain définit l'amitié comme une disposition à choisir, qui appartient au genre constitué par la vertu de justice³⁰. C'est une définition que Buridan, pour sa part, refuse explicitement³¹. Oresme, lui, la reprend à son compte, et d'une certaine façon la radicalise : « amitié est un habit electif en la maniere que est vertu, et aussi comme une espece de vertu reduite ou ramenee a justice³² ». La conséquence la plus immédiate de cette subordination de l'amitié à la justice est l'insistance mise sur la notion de rétribution (rendre à chacun son dû) et de rapport proportionnel.

Cette insistance apparaît notamment dans l'étude d'un exemple. Supposons que deux personnes soient prisonnières et que l'on ait les moyens d'en faire libérer une, sachant que l'autre sera exécutée. Qui faut-il faire libérer ? Oresme examine un premier cas où ces deux personnes sont respectivement mon père et mon fils. On a affaire à un cas où, pour l'un, nous

28. Sur cette question de l'horizon d'attente des œuvres françaises de Nicole Oresme, C. GRELLARD, « Nicole Oresme et l'élaboration d'une science pour les laïcs... ». De façon générale, sur cette partie de l'œuvre oresmienne, S. PIRON, *Nicole Oresme...* ; S. M., Babbitt, *Oresme's Livre de politiques and the France of Charles V*, Philadelphie, 1985.

29. NICOLE ORESME, *Livre de Ethiques*, prolog. (p. 99).

30. THOMAS D'AQUIN, *Sententia super libros Ethicorum*, L. VIII, l. 1, n. 1, *Opera omnia*, 47/2, Rome, 1969 : « amicitia autem est quaedam virtus, in quantum scilicet est habitus electivus, ut infra dicitur : et reducitur ad genus iustitiae, in quantum exhibet proportionale ut infra dicitur, vel saltem est cum virtute, in quantum scilicet virtus est causa verae amicitiae ».

31. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super Ethicorum*, L. VIII, q. 3, f. 170va-171rb.

32. NICOLE ORESME, *Livre de Ethiques*, L. VIII, c. 1, gl. 2 (p. 410).

sommes dans une relation de bénéficiaire (avec son père) et, dans l'autre, dans une relation de bienfaiteur (avec le fils). En outre, le père est plus proche de son fils que l'inverse, et l'amour pour son fils est plus naturel. L'affection et l'amitié conduiraient donc à préférer la libération du fils puisque l'amour pour le fils est plus grand que l'amour pour le père. Cependant, après avoir énoncé les raisons *pro et contra*, Oresme conclut :

Et donques a propos je conclu et di que ou cas dessus mis, cest homme est plus tenu a delivrer son pere comme son bienfaiteur non obstant que il doie plus amer son filz. Et semble que l'obligacion que cest homme a vers son pere est aussi comme legale et de justice ou prouchaine. Et l'obligacion que il a vers son filz est aussi comme moral et de amistié. Et vérité est que justice est a prefere et abstrait plus que amistié³³.

Ensuite, il examine un second cas où les deux personnes sont respectivement un ami de lignage (en l'occurrence son père) et un ami très vertueux. On trouve donc cette fois un problème lié au principe débattu : le plus aimable doit-il être le plus aimé ? Cette fois, Oresme ne tranche pas aussi clairement. De façon générale, il reprend la nuance que Buridan avait apportée à ce principe : l'amour doit être naturel. Il faut donc préférer l'ami de lignage car cette amitié n'est pas soumise à la fortune, contrairement à l'amitié vertueuse. Cependant, si l'on respecte les principes de justice distributive, il faut peser les degrés de vertu et de parenté et les bienfaits reçus de chacun des deux amis. Il faut donc agir en se fiant à la prudence et adapter les principes éthiques en fonction des circonstances. C'est un pragmatisme que Oresme ne renie jamais.

Quoi qu'il en soit, on voit l'importance de la notion de justice dans la définition de l'amitié. Quelles en sont les conséquences pour l'amour de soi, mais aussi pour la question qui nous préoccupe, à savoir la hiérarchie des dilections ? Toutes choses égales, Oresme estime qu'il faut appliquer le principe tel quel, et préférer les hommes les plus vertueux :

Si comme a ceulz qui sont d'un lignage, il est legier a savoir que l'en est plus tenu a celui qui est le plus prouchain. Et de ceulz qui sont vertueux, l'en scet bien que l'en est plus tenu au meilleur, etc. se les autres choses sont pareilles³⁴.

En même temps, cependant, Oresme conclut le chapitre consacré à la philautie en soulignant qu'un tel principe peut également conduire à la défense de l'égoïsme. De fait, outre que chacun est à soi-même son propre bienfaiteur, l'égoïsme se justifie en ce que le vertueux qui s'octroie les biens fait partie de ces meilleurs. En soi, donc, Oresme ne semble pas rejeter l'amour de soi. Il est

33. *Ibid.*, L. IX, c. 3, gl. 8 (p. 460-459).

34. *Ibid.*, L. IX, c. 3, gl. 6 (p. 459).

parfaitement légitime pour l'homme vertueux de se préférer à autrui³⁵. Oresme semble ici ne pas considérer qu'il soit opportun de hiérarchiser les vertueux, mais seulement de les distinguer du *vulgum pecus*. Cependant cet amour de soi doit être relativisé en amont et en aval, par l'amour de Dieu et par l'amour du bien public.

En premier lieu, il y a une supériorité absolue de l'amour de Dieu. Ce qui est notable, c'est que l'introduction de l'amour de Dieu se fait précisément au moyen du principe selon lequel il faut aimer les meilleurs. Comme Buridan, Oresme nuance ce principe en défendant l'idée que tout amour doit être fondé sur la bonté et l'intimité, mais comme Buridan, il estime que Dieu remplit ces conditions par excellence. Dieu est ce qu'il y a de plus proche de nous-mêmes et il est d'une bonté incomparable. Oresme ajoute deux autres arguments : Dieu est cause de tous les biens et il est le souverain bien³⁶. Ainsi, là encore, Dieu joue un rôle de point focal pour l'amour des créatures, point focal qui va permettre de hiérarchiser les dilections en fonction de leur « divinité ». Cependant, cette fois, l'amour de Dieu ne sert pas à justifier l'amour de soi, mais plutôt à donner un modèle à l'amour qui est dû au roi. De fait, comme l'amour de la créature pour Dieu, l'amour du sujet pour le roi est par excellence une relation déséquilibrée. L'amour du sujet relève de la concupiscence et de la révérence (de même que l'amour de la créature pour Dieu est faite de révérence), alors que l'amour du roi pour les sujets est empreint de bienveillance, comme celui de Dieu pour les créatures³⁷. C'est la distance due au pouvoir qui creuse ce déséquilibre, mais malgré tout une forme d'amitié demeure possible en raison de l'amour du roi pour le bien commun, c'est-à-dire l'ensemble de ses sujets.

Cette remarque sur le déséquilibre de l'amitié (au sens impropre) qui unit le roi et ses sujets nous conduit au deuxième amour qui borne l'amour de soi, à savoir l'amour du bien commun³⁸. Là encore, c'est l'étude d'un exemple concret qui manifeste cette supériorité du bien commun. Oresme reprend l'exemple donné par Buridan de l'ami appelé à de hautes fonctions (ici l'ami est appelé à devenir roi). Peut-on accepter de perdre une relation vertueuse, sachant que l'ami devenu roi ne pourra plus être notre ami au sens strict (celui qui convie et commerce avec nous), mais seulement dans le sens d'une bienveillance générale ? L'amour de soi, l'acquisition des vertus grâce à un ami, doit-il s'effacer face au bien commun ? Pour justifier cet effacement,

35. *Ibid.*, L. IX, c. 11, gl. 17 (p. 483).

36. *Ibid.*, L. IX, c. 11, gl. 17, p. 483 ; NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, L. VII, c. 1 (éd. A. D. MENUT, Philadelphie, 1970, p. 278a).

37. NICOLE ORESME, *Livre de Ethiques*, L. VIII, c. 11, gl. 7, pour Dieu (p. 428), L. VIII, c. 15, gl. 2 pour le roi (p. 437). Voir S. PIRON, *Nicole Oresme...*, p. 88.

38. Sur les rapports d'amitié entre un roi et ses sujets chez Oresme, voir les analyses de B. SÈRE, *Penser l'amitié...*, p. 199-209.

Oresme reprend un argument que Buridan avait explicitement refusé : c'est la justice qui nous enjoint à accepter la promotion de notre ami, non pas seulement en ce qu'il s'agirait de récompenser les mérites de cet ami, mais parce que cette promotion est utile au bien commun qui doit être préféré au bien propre. C'est l'autorité de Cicéron qui est appelée à ce propos : nous ne sommes pas nés seulement pour nous, mais pour nos parents, nos amis et notre pays³⁹ :

Et donques il veult que il demeure son ami pour le bien de soy mesme. Et est a savoir que quant est au mouvement et au fait qui vient de l'abit d'amisité et pour amisité sauver et garder et continuer, un homme de simple estat ne voudroit pas que son ami fust fait roy ou empereur. Car par ce ne pourroit il plus convivre ne converser avecques lui comme avecques ami familièrement. Mais quant est a justice et selon vérité et à simplement parler, se son ami estoit digne de tel excellence il le devoit vouloir, tant pour l'amour de ce que en voulant il œuvre selon vertu, tant pour l'amour du bien publique qui est a preferer à son propre⁴⁰.

Il y a donc un effacement de l'amour de soi face à l'amour de Dieu et l'amour des autres, entendus comme communauté politique. Ce qui est remarquable, c'est qu'Oresme ne cherche nullement à réintroduire l'amour du prochain par ce biais. Tant l'amour de soi que l'amour d'autrui sont finalisés par l'amour du bien commun. L'éthique est donc nettement subordonnée à la politique.

Pour une politique de l'amour

On a déjà signalé le pragmatisme éthique dont fait preuve Oresme, mais il faut à nouveau le rappeler. Pour Oresme, c'est à la prudence qu'il revient de trancher les conflits de devoirs et de hiérarchiser les amours. Il ne faut donc pas comprendre l'effacement de l'amour de soi comme une dévalorisation du moi, mais comme une imbrication de ce moi dans une communauté dont il est une partie naturelle. De fait, Oresme insiste à la suite d'Aristote pour faire de l'amour de soi l'origine de notre action envers autrui. En se faisant du bien, on fait du bien à autrui. Oresme reprend à son compte le proverbe « aimer autrui comme soi-même⁴¹ » et y voit la source de l'action politique. Deux exemples suffiront à l'illustrer. Reprenant l'exemple du sacrifice de soi pour la communauté ou pour autrui (une part de la communauté), Oresme souligne que ce n'est jamais une nécessité absolue de se sacrifier. Il donne en exemple ces saints qui ont jugé plus utile pour la foi d'éviter les persécutions. Le sacrifice doit donc être commandé par d'autres vertus et d'autres motifs qu'il faut précisément peser. Un motif acceptable est constitué, par exemple, par la

39. NICOLE ORESME, *Livre de Ethiques*, VIII, 1, gl. 4, p. 411, pour la citation de Cicéron.

40. *Ibid.*, VIII, 11, gl. 12 (p. 428).

41. Proverbe qui fait écho à Mt, 19, 19 : « aime ton prochain comme toi-même. »

sauvegarde du pays. Chaque fois, c'est la prudence qui doit juger de l'utilité publique de ce sacrifice. Non seulement l'amour de soi peut légitimer le refus du sacrifice, mais en outre et c'est le deuxième exemple, il est une composante essentielle de la vie politique. Glosant la critique aristotélicienne du système politique proposé par Platon, Oresme, dans son commentaire du livre II de la *Politique*, revient sur la question de la philautie en soulignant qu'il s'agit d'une chose naturelle dont le défaut n'est que dans l'excès. La naturalité de la philautie sert donc à légitimer ici la possession par chacun d'un bien propre. Ce bien propre a une valeur en tant que partie du bien commun. Le souci du bien commun relève principalement du souverain. Quant au sujet, il doit d'abord s'occuper de son bien propre et, ce faisant, il contribue au bien commun :

Et pour ce chescun aime naturellement son propre bien. Phylauton signifie en grec amant soy meisme, et est dit de philos qui signifie amour ou amer. Et ce ne est pas chose vitupérable⁴².

Il apparaît donc finalement comment, en partant d'un même texte aristotélicien valorisant la philautie, ce sont deux éthiques radicalement différentes qui se mettent en place. Chaque fois, c'est le point focal constitué par l'amour de Dieu qui permet de valoriser l'amour de soi et l'amour du bien commun. Mais, par-delà cette convergence, ce sont bien deux visions du monde qui s'opposent. L'une inspirée par le stoïcisme défend l'accomplissement personnel de chaque individu. Et il faut souligner que cette éthique s'accompagne d'un optimisme tel que, pour Buridan, nul n'est perverti au point de ne pas pouvoir s'aimer du tout. L'autre, en revanche, est marquée par l'engagement dans l'action politique, dans la nécessité de soutenir l'action d'un prince occupé à la reconquête du territoire national. Dans les deux cas, ce sont des éthiques qui, pour scolaires ou scolastiques qu'elles puissent paraître, sont profondément ancrées dans la pratique.

Christophe GRELLARD – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Institut universitaire de France – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, UFR de Philosophie, 17 rue de la Sorbonne, 75231 Paris Cedex 05

42. NICOLE ORESME, *Livre de Politiques*, II, 5 (p. 82a) ; voir aussi *Ibid.*, II, 3 : « Item vérité est que les princes et les personnes publiques doivent plus curer du bien commun que du leur propre, car ils sont a ce ordenés et députés. Mes les personnes privees doivent plus curer de leur bien propre et en ce faisant ils curent et font assés pour le bien commun » (p. 78b).

**Dieu, les autres et moi : La hiérarchie des dilections
à la fin du Moyen Âge**

Cette étude examine, à partir de l'analyse de l'amour de soi par Jean Buridan (ca 1300-1361) et Nicole Oresme (ca 1320-1380), comment un même texte d'Aristote peut conduire, à travers l'exercice scolaire du commentaire, à la mise en place de deux types d'éthique différents, ancrés dans des contextes différents. Jean Buridan est solidaire du développement d'une forme d'individualisme fondé sur l'accomplissement de soi, tandis que Nicole Oresme insiste davantage sur la dimension politique de l'éthique, en défendant le primat du prince et de la communauté sur l'individu.

Amitié – amour de soi – hiérarchie – politique – individualisme

**God, Others and I : The Hierarchy of the Dilections
in the Later Middle Ages**

By analysing the case of self love in John Buridan's and Nicole Oresme's philosophy, this study examines how the same text of Aristotle's *Ethics* can generate two different kinds of ethics belonging to two different contexts. John Buridan favours the development of a kind of individualism, whereas Nicole Oresme insists on the political dimension of ethics and on the primacy of the prince and the community.

Friendship – self love – hierarchy – politics – individualism