

# HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Alain DE LIBERA

Membre correspondant de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,  
professeur au Collège de France

---

Mots-clés : philosophie médiévale, passion, sujet

---

La série de cours « Le sujet de la passion » est disponible, en audio et/ou en vidéo, sur le site internet du Collège de France (<http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/course-2015-2016.htm>), ainsi que le colloque « Histoire et historiens des idées » (<http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/symposiym-2015-2016.htm>).

## ENSEIGNEMENT

### COURS – LE SUJET DE LA PASSION

Poursuivant les recherches d'archéologie du sujet, le cours a abordé, en dix-huit leçons d'une heure, la question du sujet de la passion en philosophie et en théologie, en suivant les controverses tardo-antiques et médiévales, des pères cappadociens (Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur) aux *Sentences* de Pierre Lombard, sur la prière d'agonie du Christ et le « refus de la Passion », pour montrer l'importance des débats christologiques dans l'histoire de l'anthropologie, tout en réintégrant la théologie des Pères grecs dans l'histoire de la pensée dite « européenne ». L'étude de la question « Qui souffre sur la croix ? » a permis de dégager la portée philosophique du « théopaschisme » et des théologies de la « souffrance de Dieu », d'examiner sur une base nouvelle la question du « partage de la souffrance » (sympathie, empathie, compassion) posée dès les *Problemata* du pseudo-Aristote, de revenir sur les modèles concurrents d'union de l'âme et du corps au Moyen Âge (le modèle « périchorétique » augustinien et le modèle « attributiviste » aristotélicien) et d'en étudier les apports respectifs à la solution du problème de l'unité de l'homme, âme, esprit et corps, sujet sentant et pensant, mais aussi désirant et souffrant.

### 18 janvier 2016

La première heure a été consacrée à une introduction générale centrée sur les notions de contagion et de compassion, présentées dans les *Problemata* VII, 7 du pseudo-Aristote, et sur la formulation du problème « aristotélicien » de la « synalgie » ou « partage » de la souffrance, repris au Moyen Âge dans le commentaire des *Problemata* de Pierre d'Abano (1250-1316). On a rappelé le théorème aristotélicien déterminant l'ensemble des analyses philosophiques médiévales : « l'action et la passion résident dans le patient », et revisité le principe subjectif de l'action (PSA) qui l'accompagne jusqu'à l'Âge classique : « *actiones sunt suppositorum* », « les actions appartiennent aux suppôts ». On a montré le rôle de PSA dans la Querelle des Anciens et des Modernes, notamment dans les discussions sur le français comme langue de la pensée (la thèse des « Modernes » étant que l'ordre des mots français est celui de la pensée), en prenant l'exemple des *Avantages de la langue française sur la langue latine* de Louis Le Laboureur (1669), auquel on doit la formule assurant que « les Romains pensaient en français, puis parlaient en latin ». On a, à l'opposé, rappelé les débats médiévaux viennois sur la pauvreté de l'allemand, langue « sauvage et tard venue », puis montré la reprise de la controverse au XX<sup>e</sup> siècle, en analysant l'interview de Martin Heidegger par le *Spiegel* (1966), présentant la romanisation de la pensée grecque comme ayant « ouvert sous la pensée occidentale le vide qui la prive désormais de tout fondement ».

La seconde heure a été consacrée à un certain nombre de rappels sur la notion de « chiasme de l'agence », celles de sujet-agent et de sujet-patient, et à la distinction entre deux questions (quel est le sujet qui souffre ? Qui est le sujet qui souffre ?) déterminant la possibilité de poser la question de savoir « qui » est le sujet de « ma » souffrance ? Dire : « le sujet de la passion », c'est poser le problème de la relation entre l'esprit et le corps, ce qui oblige derechef à distinguer le *Mind/Body Problem* (MBP), la relation entre le corps et l'esprit, et le *Mind/Soul Problem* (MSP), la distinction entre l'âme et l'esprit. Sur la base des analyses de Paul Ricoeur sur la différence entre question « Qui ? » et question « Quoi ? », on a dégagé une structure commune aux notions de « sujet de la pensée » et de « sujet de la souffrance » : l'articulation entre étiologie et topologie, permettant de distinguer problématiquement sujet de la souffrance (l'esprit ?) et lieu de la souffrance (le corps ?).

### 25 janvier 2016

La première heure a permis de poser le thème général du cours : l'articulation de la Passion (du Christ) et de la passion (humaine). On a ensuite comparé l'archéologie philosophique avec deux orientations nouvelles : le travail de Reinhart Koselleck sur le « Futur passé » (*Vergangene Zukunft*) ; les « études postcoloniales » (*postcolonial studies*) visant à « décoloniser le Moyen Âge ». Reprenant le mot d'ordre du « médiévisme postcolonial » : « redonner aux catégories médiévales l'incertitude d'un futur encore ouvert », on a plaidé pour une décolonisation de la théologie et de son histoire, ayant pour premier objectif la réintégration des Pères grecs à l'histoire de la philosophie. On a donc annoncé l'étude de πάθος et παθεῖν, passion et émotion chez Basile de Césarée († 379) et Grégoire de Nysse († ap. 394) et, pour ce faire, entamé l'étude du terme « πάθος » dans le Nouveau Testament, en présentant et analysant trois références scripturaires : Épître aux Colossiens 3, 5 ; Épître aux Romains 1, 26 ; 1<sup>re</sup> Épître aux Thessaloniciens 4, 5.

Avant d'aborder la dimension christologique de la passion/Passion chez Maxime le Confesseur († 662), la querelle du monothélisme et les polémiques avec Sergius I<sup>er</sup> et Pyrrhus I<sup>er</sup> de Constantinople, on a, en seconde heure, procédé à l'examen des thèses de Grégoire de Nysse et de Basile de Césarée sur le *pathos*, la passion, le péché et le mal, l'existence « parhypostatique » du mal, comme « parasite » du bien. On a montré que, pour les pères cappadociens, le péché n'existait que dans la volonté, en tant que tendance au mal, et n'avait de nom qu'en tant qu'absence de bien. Pour Grégoire de Nysse, le péché n'a pas de définition positive, il se définit par une double négation : il est « absence d'*apatheia* », « absence d'absence de passions ». Le mot « passion » lui-même a deux sens : 1) le sens propre : ce qui est contraire à la vertu ; 2) le sens « catachrétique » : les propriétés de la nature humaine, qui ne sont en soi ni bonnes ni mauvaises, et ont pour source la « vie naturelle ». En assumant la nature humaine, le Christ n'a assumé que les passions au sens catachrétique du terme. On a ensuite analysé la lettre 261 de Basile de Césarée sur les trois sortes d'affections : a) de la chair, b) de la chair animée, c) de l'âme utilisant un corps (les « affections vicieuses », non assumées par le Christ), ce qui a été l'occasion de réexaminer la notion d'« usager de volonté et d'action » chez Jean de Damas († 749), et les thèses de Michel Foucault, commentateur de l'*Alcibiade*, sur l'usage (« *chrêsis* »).

### 1<sup>er</sup> février 2016

La première heure, pour introduire à Maxime le Confesseur, a porté sur sa redéfinition du problème de Gethsémani dans un cadre épistémique nouveau fondé a) sur la distinction entre « volonté naturelle » et « vouloir gnômique » ; b) sur l'introduction de la notion de « mode hypostatique ». Pour entamer la critique du rôle téléologique de la distinction de l'essence et de l'existence dans l'histoire de la philosophie et de la théologie médiévales, on a dénoncé l'oubli de l'hypostase et présenté le couple « *ousia-hupostasis* » comme indispensable à la compréhension de la signification de la querelle du monothélisme pour l'histoire de la subjecti(vi)té. Telle que l'expose Sergius I<sup>er</sup> de Constantinople dans le *Pséphos* (633), l'interprétation monothéliste du problème de Gethsémani repose sur un argument articulant deux thèses philosophiques : 1) poser deux volontés dans le Christ au moment de l'agonie revient à poser en lui un conflit de volontés ; 2) poser un conflit de volontés dans le Christ, c'est poser en lui « deux voulants », « ce qui est impie, car impossible ». Pour sauver l'impeccabilité du Christ, Sergius distingue « mouvement naturel de la chair » et volonté. Le mouvement naturel de la chair se situant à un niveau infra-éthique, puisque non volontaire, le monothélisme résout le problème de Gethsémani en le supprimant. La discussion des thèses de Sergius a permis de revenir sur la théorie des deux voulants, l'Épître aux Galates (le désir de la chair contre l'esprit), la théorie paulinienne des « deux hommes », la théorie lockéenne des « deux agents ». On a ensuite posé la question du sujet de l'énonciation dans la seconde partie de la prière d'agonie, et légitimé la question « Qui parle ? » comme question authentiquement médiévale, grâce à la lecture de textes d'Alain de Lille († 1202) sur Mt 26, 33.

La seconde heure a permis de poursuivre la clarification philosophique du problème de Gethsémani, en l'analysant en deux éléments distincts mais corrélés : P1a) : peut-on vouloir en même temps deux choses différentes ? P1b) : peut-on vouloir deux choses différentes sans vouloir deux choses contraires ? et P2 : qu'est-ce qui empêche(ra)it de vouloir en même temps des contraires ? On a rappelé les réponses mobilisées dans la controverse monothéliste : le « *principe de consistance*

(subjective) *du vouloir* » (PCV), allégué par le *Pséphos* : « Il est impossible que pour un seul et même SUJET (*heni kai tō autō hupokeimenō*), deux volontés (*duo thelēmata*) contraires subsistent en même temps et sous le même rapport (*hama kai kata tauton*) » et sa source, le « principe de non-contradiction » d'Aristote (PNC), dont Apollinaire de Laodicée donne une version « psychologique », faisant explicitement intervenir un « sujet » *psychique*. On a ensuite commencé l'examen de la *Disputatio cum Pyrrho* (645), dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus I<sup>er</sup>, successeur de Sergius au patriarcat de Constantinople. On s'est concentré sur un argument de Maxime prouvant contre l'utilisation de PCV par Pyrrhus que *deux volontés différentes ne font pas un conflit de volontés*.

## 8 février 2016

On a exposé la réponse finale de Sergius au problème de Gethsémani : le mouvement naturel (*φυσική κίνεσις*) de la chair de l'homme-Christ est resté constamment soumis à la volonté du Dieu-Verbe, y compris dans l'épisode du refus initial de la coupe. C'est Dieu qui, dans le Fils, veut la Passion par sa volonté naturelle, la seule que, selon le monothélisme, possède le Verbe incarné. On s'est interrompu pour répondre à une question du public sur le sens de l'expression « union hypostatique ». On a ensuite donné un commentaire historique et une analyse de la formulation maximienne de la péricorèse dans le Christ. On a pour ce faire expliqué la signification du terme *περιχώρησις* : l'immanence mutuelle d'un tout et de ses parties, et présenté le rapport *ousia-hypostase* comme contre-modèle méréologique au modèle aristotélicien de la subjectivité, fondé sur le rapport sujet-accident. On a analysé la formule tripartite de Maxime sur les deux natures divine et humaine « desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ », et on l'a comparée à d'autres formules tripartites méréologiques antiques et médiévales, portant notamment sur les universaux : chez Proclus, Eustrate de Nicée, Ammonius et Avicenne. On a évoqué les fondements ontologiques de la théologie trinitaire cappadocienne : la Trinité comme « universel partagé ». On a mis en évidence deux principes fondamentaux de l'onto-théo-logique grecque, de Léonce de Byzance à Jean de Damas : le « principe d'instanciation des entités dépendantes » : « Il n'y a pas d'essence ou de nature non instanciée » et le « principe de subordination de l'hypostase » : toute hypostase instancie une essence/nature. On a expliqué sur cette base les concepts nouveaux d'*ἐνυπόστατον* et d'*ἐνοῦσιον*, « enhypostasié » et « enousié ».

La seconde heure a été consacrée aux deux innovations maximiennes : le « mode hypostatique » et le « vouloir gnômique ». On a relevé les divers sens du grec *τρόπος ὑπάρξεως* : « mode hypostatique », « mode d'existence », « mode d'être », mais aussi « mode d'action », « mode d'usage », et distingué avec Maxime deux modes d'action en chaque homme, le premier qui le fait agir « comme quelqu'un », le second « comme quelque chose ». On s'est intéressé ensuite à la notion de *θέλημα γνωμικόν* : « volonté » ou « vouloir gnômique », dont on a examiné une définition : vouloir délibératif « caractérisant une humanité déchue qui ne peut vouloir que dans l'ignorance et l'incertitude ». On a, à partir de là, pu formuler la thèse générale de Maxime répondant à celle de Sergius : le Christ n'ayant pas en tant qu'homme de vouloir gnômique, mais seulement la volonté naturelle à l'homme assumé, a voulu divinement la Passion avec sa volonté humaine, thèse qui fonde la notion d'opération théandrique dans le canon 15 du « concile » de Latran de 649. On a conclu par des remarques sur « l'altérisation » (*othering*) des Pères grecs et la question de la tra-

duction, en examinant l'origine du mot *gnômè*, son sens chez Aristote, sa récupération et son déplacement chez Jean de Damas, où la *gnômè* est la pièce maîtresse de la définition du  $\pi\omega\varsigma$  θέλειν, le « comment » du vouloir : l'incapacité à rendre en français philosophique courant  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$  γνωμικόν « orientalise » la théologie grecque.

## 15 février 2016

La première heure a été consacrée à une reprise de la question de la traduction. On a, en termes médiévaux, distingué trois « translations » : la *translatio imperii* (transfert du pouvoir), la *translatio artium* (transfert des arts), la *translatio studiorum* (transferts des savoirs et des centres d'études). On a ensuite présenté les trois étapes de la *translatio studiorum* : translation « caroline », translation « ottonienne » et translation « française ». On a insisté sur cette dernière, faisant de l'université parisienne le terme final de la *translatio studii* : d'Athènes à Paris, *via* Rome. On a évoqué sur cette base trois diagnostics modernes posés sur le résultat de la translation d'Orient en Occident : Hobbes, l'hellénisation du christianisme ; Benoît XVI, la déshellénisation du christianisme ; Heidegger, la romanisation du grec philosophique. On est revenu alors au thème de la Passion, en posant trois questions où se nouent christologie et anthropologie : qui souffre sur la Croix ? Qu'est-ce qui souffre dans le Christ ? Quel est le « sujet » de la souffrance ? On a montré que toutes réclamaient l'élucidation du concept de « personne », puis l'on a abordé la question de la définition de *persona* au Moyen Âge. Partant des deux formules utilisées par Boèce – « substance individuelle d'une nature raisonnable » et « subsistance individuelle d'une nature raisonnable » –, on a montré que, pour la pensée antique et médiévale, la personne se définissait – en un mot – comme l'*hypostase* individuelle d'une nature raisonnable. On a commenté sur cette base la définition thomasiennne de la personne : une « substance individuelle de nature raisonnable ayant la maîtrise de ses actes, qui n'est pas simplement agie comme les autres, mais agit par elle-même, car les "actions sont dans les singuliers" » (= PSA). On a conclu en posant que la tâche de l'archéologie du sujet de la passion était de reconduire la définition moderne de la personne au dossier patristique grec fondant la conception de la personne professée du Moyen Âge à l'Âge classique.

La seconde heure a mis en place deux axes de recherche déterminés par l'articulation entre christologie et anthropologie : le premier, le chiasme de l'homme-dieu et la communication des idiomes en Dieu ; le second, la communication des idiomes ( $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\iota}\delta\omicron\sigma\iota\varsigma$  τῶν ἰδιωμάτων) et le chiasme des propriétés du corps et de l'âme dans l'homme. On a présenté comme horizon général la thèse du *De fide orthodoxa* : en raison de l'unité de leur unique hypostase et de la « périchorèse des parties », les deux natures dans le Christ se « communiquent mutuellement leurs idiomes ». Passant du monde grec au monde latin, on a examiné ensuite en détail la version augustinienne de la communication des idiomes (dans le Christ) et du chiasme des propriétés (dans l'homme). On a souligné la parenté des structures et suivi Augustin dans l'analyse du langage ordinaire, montrant le chiasme à l'œuvre dans des phrases comme « il est maintenant en paix » (dit d'un individu, alors que la phrase ne peut concerner que son âme) ; « il est enterré à tel endroit » (dit d'un individu, alors que la phrase ne peut concerner que son corps). On a ainsi pu mettre en évidence un lien entre chiasme des propriétés et métonymie. Revenant à la Passion du Christ on a abordé le thème du chiasme des *dénominations* introduit par l'article « communication d'idiomes » de l'*Encyclopédie* : « c'est par communication d'idiomes qu'on dit que Dieu a souffert » ou que « Dieu est mort ».

On a conclu en évoquant quatre problèmes philosophiques concernant la douleur tirés de Moritz Schlick ou Ludwig Wittgenstein, justiciables d'une analyse en termes de « chiasme des propriétés », dont la question de savoir si l'on peut souffrir « quant à une partie ou au tout d'une chose qu'on n'est pas ou qu'on ignore être ».

## 22 février 2016

La première heure a été consacrée au théopaschisme et au patripassianisme. Le théopaschisme n'est pas une hérésie. Partant de la formule théopaschite : « Un de la Trinité a été crucifié dans la chair » validée au II<sup>e</sup> concile de Constantinople (553), on a cerné le problème théopaschite : concilier l'impassibilité divine et la souffrance du Christ. On a évoqué la notion de « souffrance impassible », de *pathoi apathos* chez Cyrille d'Alexandrie, puis, à l'opposé, l'éloge d'Anaxarque d'Abdère et d'Épictète dans le *Contre les chrétiens* de Celse, et souligné la pérennité d'un parallèle entre Épictète et le Christ, que l'on peut suivre jusque dans *L'Esprit de M. Benoît de Spinoza* (ou *Traité des trois imposteurs*). On a repris ensuite l'articulation entre christologie et anthropologie, en mettant en parallèle le schème christologique : deux natures en une substance et le schème anthropologique cartésien : une nature constituée de deux substances. On est ainsi parvenu à la question de l'unité de l'homme, un fait dont « un sentiment invincible nous atteste la réalité » (M. Guéroult) : le sentiment de « la douleur qui surgit à l'improviste », la faim, la soif. On a évoqué divers modèles d'unité : le modèle « platonicien » du pilote dans le navire, le modèle hylémorphiste aristotélicien, l'idée de « contagion » entre le corps et l'âme et la notion de « sympathie ». On s'est arrêté sur un passage de Pierre Charron (1541-1603) faisant intervenir les notions d'« hypostase » et de « sujet » dans sa description de l'union de l'âme et du corps :

L'âme est au corps comme la forme en la matière, étendue et répandue partout icelui donnant vie, mouvement, sentiment, à toutes ses parties, et tous les deux ensemble ne font qu'une hypostase, un sujet entier, qui est l'animal.

On a terminé par une analyse des notions de personne et d'individu chez Jean de Damas, en analysant une formule du chapitre 47 du *De fide orthodoxa* : οὐδέ γὰρ ἔχει κατηγορούμενον εἶδος χρηστότητος (le Christ n'est pas quelque chose qui aurait la forme « christicité »).

La seconde heure a porté sur l'hérésie patripassianiste. On a situé le patripassianisme par rapport à des appellations plus génériques : monarchianisme, sabellianisme, modalisme, et on en a repris la définition reçue : en Jésus, c'est Dieu le Père lui-même qui s'est incarné, a souffert et a sauvé l'humanité. On a brièvement évoqué les diverses formes de patripassianisme, chez Noët, qui identifie le Père et le Fils, Cléomène, qui soutient que le Père et le Fils ne sont que des modes d'une même divinité, et Praxéas, qui soutient que « le Christ pâtit », tandis que le « Père compatit ». On est ensuite passé au Moyen Âge, en commençant par une étude des théories de l'Incarnation dans les *Sentences* de Pierre Lombard, Livre III, distinction VI. On a analysé les trois « opinions » évoquées : la théorie de l'« *homo assumptus* » (attribuée par certains à Hugues de Saint-Victor) ; la théorie de la subsistance composée (attribuée à Gilbert de Poitiers) ; la théorie du « vêtement » ou de l'*habitus* (attribuée – à tort – à Pierre Lombard lui-même et à Abélard). On s'est spécialement arrêté sur cette dernière théorie, présentant l'union de l'âme (rationnelle) et de la chair (humaine) au Verbe, en sa nature ou en sa personne,

comme extrinsèque et accidentelle – les deux n'étant que le « vêtement », l'*indumentum*, l'habit, utilisé par le Verbe pour « apparaître » à la vue, se rendre « visible » aux yeux des créatures. On a examiné la source du Lombard : la question 73 des 83 *Questions* d'Augustin et l'exégèse de Philippiens 2, 7 : « *et habitu inventus ut homo* ». On a présenté la théorie augustinienne de l'*habitus*, et évoqué, en digression, une des questions soulevées par Augustin et reprises par le Lombard ; Dieu pouvait-il s'incarner dans une femme ?

## 29 février 2016

Repartant du mot de Foucault, rapporté par Paul Veyne : « La question du sujet au XVI<sup>e</sup> siècle a fait couler plus de sang que la lutte des classes au XIX<sup>e</sup> », on a consacré deux heures de cours au colloque de Montbéliard ayant réuni des représentants de l'Église réformée calviniste et de l'Église luthérienne, du 21 au 29 mars 1586, à l'instigation du prince luthérien Frédéric I<sup>er</sup> duc de Wurtemberg, comte de Montbéliard, pour tenter de trouver un accord sur la théologie de l'Eucharistie. Après avoir présenté les principaux protagonistes : pour les calvinistes, Théodore de Bèze (1519-1605), successeur de Calvin à Genève, éditeur et traducteur du Nouveau Testament ; pour les luthériens ou « wurtembergeois », Jakobus Andreae (1528-1590), principal théologien luthérien de l'époque, et Martin Chemnitz (1522-1586), tous deux parmi les coauteurs de la Formule de Concorde. On a situé la portée archéologique du colloque de Montbéliard, en indiquant que l'analyse des controverses entre réformés et luthériens permettait d'aborder une série de concepts fondamentaux pour l'archéologie du sujet, en général, et celle du sujet de la passion, en particulier, et l'on a dressé l'inventaire des éléments du dossier abordés, présumés ou exploités dans le cours : l'ubiquisme, la communication des idiomes, la kénose, l'exinanition, l'*alleosis* zwinglienne, l'*Extra calvinisticum*, le « chiasme des propriétés », l'occultation (« voilement »), la théorie des « quatre genres » et la distinction entre *genus majestaticum* et *genus tapeinoticon* luthériens. La première moitié de l'heure a été consacrée à la défense luthérienne de la présence réelle par le recours à l'ubiquisme et à sa critique drastique du « figurativisme » des « sacramentaires » partisans de Zwingli. Les zwingliens réduisent la « communication des idiomes » à une figure de style : l'*alleosis*. Ils rejettent pour la même raison la théopaschisme. Luther fait de l'*alleosis* « le masque du démon ». Le colloque de Montbéliard voit les luthériens faire aux calvinistes le même reproche qu'aux sacramentaires. Les calvinistes rejetant l'ubiquisme rejettent le théopaschisme, et par là, tombent dans l'hérésie de Nestorius : ils soutiennent que « Dieu souffre » signifie seulement que l'humanité du Christ souffre. Après l'examen des critiques, on a analysé la réponse de Théodore de Bèze et souligné l'originalité de la position calviniste : Dieu « souffre *kat'allo* », non pas « par soi », mais « par un autre » ou « en un autre » ou « en autre chose » que Lui-même. On a sur cette base présenté la théorie dite « de l'*Extra calvinisticum* », fondée sur la distinction entre les expressions « *totus Christus* » et « *totum Christi* ». On a donné un premier résumé de la position calviniste : le Christ tout entier (« tout le Christ ») a souffert sur la Croix, mais pas le Christ en entier (« le tout du Christ »), car sa divinité n'a pas souffert.

La seconde heure a permis de poursuivre l'étude de l'*Extra calvinisticum*, en pointant la source probable de la différence « *totus* » vs « *totum* » : les *Sentences* de Pierre Lombard, livre III, distinction XXII, qui combine les éléments que l'on

retrouve dans l'« *Extra calvinisticum* » et ubiquisme : « Que le Christ est tout entier partout, mais pas en entier : puisqu'il est homme ou Dieu tout entier, mais pas en entier. » (*Quod Christus ubique totus est, sed non totum : ut totus est homo vel Deus, sed non totum*). La source de Pierre Lombard est, une fois de plus, Jean Damascène. Le chapitre 51 de *La Foi orthodoxe* distingue ὅλος et ὅλον (en latin, *totus* et *totum*), ainsi que ἄλλος et ἄλλο (en latin, *alius* et *aliud*). Sans ces notions, écrit Jean de Damas, on ne peut comprendre l'ubiquité, l'omnipotence ou la souffrance du Christ. On est ensuite passé à l'étude de la kénose et de l'occultation chez Luther. On a présenté l'exégèse luthérienne de Philippiens 2, 5-11, analysé la signification de la « *forma servi* » en Philippiens 2, 7, et dégagé la notion d'« occultation » : la « forme du serviteur » endossée dans l'Incarnation n'est pas l'humanité (la nature humaine) mais une condition servile temporaire. L'exinanition (*kenosis*) est une « occultation » de la majesté divine communiquée au Christ pour le temps de sa mission temporelle – thèse rejetée vigoureusement par Théodore de Bèze et les calvinistes, pour qui, la « forme du serviteur » désignant l'humanité, la « forme de Dieu », la divinité, le Christ ne peut déposer « la forme du serviteur ». Pour clarifier la nature et l'étendue du différend entre luthériens et réformés, on a examiné la théorie des quatre genres de prédication en christologie, selon Martin Chemnitz. On a défini et analysé les quatre genres : idiomatique, apotélematique, majestique et tapéinotique. On s'est arrêté en particulier sur le *genus tapeinoticon*, censé marquer la communication de l'humilité, ταπεινότης, donc de la souffrance, à la nature divine. On a montré que le genre tapéinotique était rejeté par la Formule de Concorde comme « horrible et blasphématoire », et par Chemnitz lui-même, qui s'appuie, pour cela sur les chapitres 48 et 51 de Jean de Damas. On a ensuite décrit la conception luthérienne de la théologie comme *theologia crucis*, en reprenant l'opposition entre « théologie de la Croix » et « théologie de la Gloire », et le rejet luthérien de la théologie scolastique fondée sur Rm 1, 20. On s'est appuyé pour cela sur la thèse 19 de la controverse de Heidelberg (1518) :

On ne peut appeler à bon droit théologien celui qui considère que les choses de Dieu invisibles peuvent être saisies à partir de celles qui ont été créées.

On a conclu les deux heures par une réflexion sur la kénose divine et le chiasme des propriétés, et une défense du genre tapéinotique. On a évoqué à ce propos Maître Eckhart et sa théorie de l'abaissement intérieur de Dieu, esquissant une troisième voie entre théologie de la Gloire et théologie de la Croix : la théologie du « détachement ».

## 7 mars 2016

La première heure a abordé le thème de la kénose chez Maître Eckhart, et de la relation qu'il établit entre Incarnation et Inhabitation intérieure du Verbe. Après un ensemble de considérations sur les notions de « détachement », (*Abegescheidenheit*), et « délaissement », (*Gelazeneheit*), présentées comme les noms allemands de l'*apatheia* – et non seulement de l'*apatheia*, mais dans leur articulation, de la « souffrance impassible » ou « impassibilité souffrante », du *pathoi apathos* de Cyrille d'Alexandrie. On a sur cette base distingué deux voies dans ce qu'on appelle la « mystique rhénane » du XIV<sup>e</sup> siècle : le détachement avec Eckhart ; la compassion avec Suso, soit, en termes patristiques : la voie de l'*apatheia* et la voie du *pathos*. Pour Eckhart, le détachement est la vertu suprême impassible et/ou immuable, il est supérieur à l'amour, à l'humilité et à la miséricorde, il est liberté suprême. Il était

dans le Christ à Gethsémani. Pour se faire comprendre, Eckhart reprend la distinction entre homme intérieur et homme extérieur en s'aidant de l'image de la porte et du gond : l'homme extérieur se meut ou est mu : il agit ou subit ; l'homme intérieur demeure immuable et détaché, il est comme le gond autour duquel la porte pivote. La voie d'Eckhart n'est pas centrée sur la souffrance éprouvée par le Christ dans la Passion. Il en va tout autrement chez son disciple Heinrich Seuse, dit « Suso » (1295-1366). On a restitué une partie des thèses de Suso en examinant l'*Exemplar*, contenant notamment *Le Livre de la vie* : une autobiographie écrite à quatre mains par Suso et Elsbeth, sa « fille spirituelle ». La méthode de Suso dans l'*Exemplar* reposant sur un usage original de l'iconographie : accéder au « sans image » par l'image, en « chassant l'image par l'image » (*bild mit bilden us triben*), on a analysé les images contenues dans les folios 119, 139 et 169 du manuscrit ms. 2929 de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg, représentant les étapes parcourues sur le chemin de la souffrance. On a conclu en soulignant l'aspect paradigmatique de la différence de position entre Eckhart et Suso : au couple passion-compassion susien répond le couple incarnation-inhabitation eckhartien. Trois voies théologiques s'offrent ainsi à la fin du Moyen Âge : la Gloire, la Croix, le détachement. L'imitation de Jésus-Christ étant l'une des figures de la « compassion », nous sommes revenus aux *Problemata* du pseudo-Aristote, aux notions de synalgie et de partage de la douleur à distance, selon Pietro d'Abano, au rôle de l'imagination dans ce processus. Nous sommes arrivés, ce faisant, au thème de la stigmatisation, forme maximale de la compassion.

L'heure a été consacrée à la stigmatisation de François d'Assise (1182-1226), premier stigmatisé de l'histoire, en septembre 1224, sur le Monte La Verna. Le statut du stigmaté est celui de « sceau » (*sigillo*), selon l'expression de Dante dans le *Paradis*, XI, 106-108 : « Sur un âpre rocher entre le Tibre et l'Arno, // il reçut du Christ le dernier sceau, que deux ans ses membres portèrent ». L'origine de l'expression est la *Légende mineure* de Bonaventure évoquant « le sceau de ressemblance [...] avec Jésus crucifié, [...] imprimé dans le corps de son serviteur non par un effet de la nature ou de l'art, mais par la puissance admirable de l'Esprit ». La stigmatisation paraît apporter une réponse positive à l'un des problèmes philosophiques de la compassion tirés de Schlick : « Puis-je éprouver dans mon corps la douleur d'un autre ? ». En tant que *réplique* de la souffrance du Christ, elle est la forme littérale de la sympathie. On a évoqué d'autres formes non littérales de stigmatisation : la trace des coups de fouet reçus par Paul pour la prédication de l'Évangile (les *stigmata* de Galates 6, 19) ; les tatouages (« écritures de pointe ») proscrits par le Lévitique ; les « signes de sortie » des démons graphomanes affrontés par Jean-Joseph Surin (1600-1665). On a analysé le récit de la stigmatisation donné par Thomas de Celano (1200-1270) : le jeûne préalable, la nuit d'oraison, la vision du Christ séraphique aux six ailes. On a noté que l'apparition des stigmates avait lieu au moment où François « s'interrogeait avec angoisse » sur le sens de ce qu'il avait vu. On a examiné deux œuvres de Giotto (1266-1337) montrant la vision/stigmatisation de François dans sa relation au Crucifié séraphique : le retable de l'église San Francesco de Pise conservé au musée du Louvre ; la fresque de la Capella Bardi dans la basilique Santa Croce de Florence. On a évoqué ensuite la question de l'explication des stigmates. Deux hypothèses s'affrontent dès le Moyen Âge : la force de l'esprit de François qui « transparait dans sa chair » ; l'action du séraphin christiforme dardant ses rayons sur son corps. Le rôle de l'imagination est soutenu à la fois par les médecins du XIX<sup>e</sup> siècle, dont Georges

Dumas (1866-1946), l'élève de Théodule Ribot (1839-1916) au Collège de France, et par Pétrarque (1304-1374) dans une lettre à Tommaso Del Garbo du 9 novembre 1366. Enfin, on s'est intéressé archéologiquement à un couple de notions : la « ressemblance » et la « conformité », introduites par Bonaventure pour penser le statut d'« image expressive du Crucifié ». L'expression figure dans une formule bonaventurienne rapportée par Pierre de Jean-Olivi (1248-1298) : « Les stigmates sont le signe de la totale transformation et conformation de François au Christ et dans le Christ ». On peut tracer le couple jusque dans la mystique allemande du XIV<sup>e</sup> siècle. On a conclu la leçon par un premier train de remarques sur l'interprétation théologique de la vision de François : les six ailes du séraphin et les six degrés de l'élévation de l'esprit vers Dieu selon l'*Itinerarium* de Bonaventure.

### 14 mars 2016

La première heure s'est ouverte sur un retour aux *Problemata* VII, 7 et à la question : quelle est l'origine de la compassion ? Aristote rapporte le compatir au voir. La compassion commence à la vue de la passion : au *spectacle* de la douleur. Il n'y a pas de compassion sans spectacle ni de spectacle sans compassion. Il n'y a pas d'identification à un souffrant sans vision de la souffrance. En bref : il n'y a pas de compassion sans image. On est revenu à partir de là sur la « divinisation » de François d'Assise. Selon Barthélémy de Pise, la vie de François est la *reproduction* de celle du Christ : elle en est la copie *conforme*. La figure de François chez les dominicains allemands, Eckhart et Suso, est derechef une figure de la conformité. Leurs lectures de la conformité s'opposent : chez Eckhart, elle réside dans le « détachement » ; chez Suso, dans la « souffrance ». Pour donner à cette observation toute sa portée archéologique, on a repris le dossier de la « vision » de François : les six ailes du séraphin christique. On a montré qu'elle synthétisait trois visions antérieures : la vision d'Isaïe (Is 6, 2) pour les séraphins, la vision d'Ézéchiël (Éz 1, 5-14) pour les créatures à quatre ailes, la structure de l'arche d'alliance (Ex 25, 10-22), pour les chérubins à deux ailes. On s'est intéressé ensuite à l'interprétation eckhartienne. La thèse d'Eckhart est que, dès cette vie, l'homme peut être « transformé en une image divine ». La vraie « conformation au Christ » est la pauvreté et l'humilité parfaites : l'état de François *avant* la stigmatisation. Il y a pour l'homme viateur une « vie bienheureuse » ici-bas qui est l'inchoation de la vision béatifique. On a insisté sur la redéfinition eckhartienne de la théologie de la Gloire : la *theosis* (déification) et le rapt – le « ravissement au Troisième ciel » dont le prototype est le rapt de Paul, selon le sermon latin XXII. La conformation au Christ par l'*apatheia* eckhartienne, plutôt que par le *pathos* susien, articule ce que les luthériens appelleront le *genre kénotique* et le *genre majestique*, l'humiliation et l'élévation, la kénose et l'apothéose. On s'est arrêté sur l'interprétation révolutionnaire du *tolle crucem* de Mt 16, 24 : « *Si quis vult post me venire abneget semet ipsum et tollat crucem suam et sequatur me.* » Selon Eckhart, le sens n'en est pas : « Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive ». Le moyen haut allemand *ûfheben* par lequel Eckhart rend le latin *tolle*, signifiant à la fois « prendre » et « déposer », on a montré que la théologie eckhartienne de la Croix était fondée sur ce que Hegel appelle précisément *Aufhebung* : le « dépassement » qui à la fois supprime et conserve, nouvelle figure, proprement médiévale, de la « souffrance impassible » et/ou de « l'impassibilité souffrante » de la patristique grecque. On a consacré la fin de

l'heure à esquisser les premières conclusions du cours. Les dossiers ouverts ont laissé émerger quatre questions : 1) Peut-on dire la douleur ? 2) Peut-on partager la douleur ? 3) Quel est le sujet de la douleur ? 4) Quelles fonctions a la compassion dans la vie psychique ? On a noté un double rapport : de la souffrance au langage, de la souffrance au spectacle. On a développé le second en s'interrogeant sur le christianisme et le spectacle de la douleur, ce qui a permis d'évoquer l'interdiction de la gladiature à Rome (P. Veyne), les couples sympathie/empathie, la *libido nocendi* et la souffrance *kat'allo*. On s'est arrêté sur l'analyse augustinienne du « plaisir pris à voir souffrir autrui », les jeux du Cirque, et l'étrange histoire d'Alypius. On est revenu sur l'importance de l'expression « souffrir *kat'allo* » découverte dans les leçons sur la colloque de Montbéliard, et sur la définition augustinienne de la souffrance. Les souffrances « de la chair » sont des souffrances de l'âme, la douleur du corps, c'est la douleur de l'âme dans le corps, à cause du corps, une souffrance *kat'allo*. On a mis en place la notion de « chiasme de la compassion », et conclu par quelques remarques sur la notion même de « chiasme », de fait omniprésente dans le cours, en évoquant deux séries de textes de Paul Valéry et du dernier Maurice Merleau-Ponty.

La seconde heure a été intégralement consacrée à un bilan des recherches effectuées. Le cours nous a menés du troisième concile de Constantinople au concile de Trente. Nous avons pu, sur cette durée longue, tester l'hypothèse d'un « tournant christologique » de l'anthropologie en suivant des dossiers aussi différents que la querelle du monothélisme dans l'Antiquité tardive et celle de l'Eucharistie dans la « prémodernité ». À la question : « Quel est l'apport de l'enquête christologique et, plus largement, théologique à l'archéologie du sujet ? », on peut répondre : la mise au jour d'un fait historique occulté – l'introduction de l'union hypostatique en anthropologie ; autrement dit : l'intervention du sujet – de l'hypostase – dans la relation esprit-âme-corps (la division dite « trichotomique » de l'homme). Le cours sur le sujet de la passion a, on l'espère, permis une certaine réhabilitation archéologique de l'hypostase, contre la réduction de l'histoire de la théologie à un « savoir mineur » ou « subalterne », caractéristique d'une certaine « colonisation du Moyen Âge ». Il a aussi permis de marquer quelques étapes de l'allongement christologique du questionnaire anthropologique : des polémiques autour du *Pséphos* de Sergius I<sup>er</sup> (633) aux discussions aporétiques entre réformés et luthériens au colloque de Montbéliard (1586). L'attention donnée à l'histoire du « problème de Gethsémani » a également permis de mettre l'accent sur le statut problématique des « mouvements de la chair ». En faisant du refus de la coupe l'expression d'un « mouvement de la chair » involontaire, d'une « angoisse » de niveau infra-éthique, le monothélisme se montre incapable d'affronter l'hypothèse d'un véritable conflit de volontés dans le Christ. C'est un déficit que l'on a souligné en s'appuyant sur les thèses de Maxime le Confesseur. Le potentiel anthropologique heuristique de la notion de « mouvements de la chair » ne doit pas pour autant être sous-estimé par le philosophe et l'historien de la philosophie. Le travail d'archéologie du sujet effectué dans le cadre du cours, comme l'ensemble des recherches qui l'ont précédé, mènent du sujet d'attribution au sujet d'imputation, plus précisément : au sujet considéré comme capable d'auto-imputation de ses actes comme de ses passions. De ce point de vue, ce qui se dégage du cours est que le statut volontaire ou involontaire, donc imputable ou non imputable des « mouvements de la chair » est le plus fécond historiquement des problèmes anthropologiques posés par le problème de Gethsémani : c'est lui qui, historiquement, a permis la production de concepts, de

distinctions, de problèmes nouveaux, dont il a lesté la tradition aristotélicienne dominante durant le Moyen Âge tardif. En guise de confirmation, on a proposé au public une brève évocation de trois « percées » philosophiques occasionnées par la réflexion sur le statut des mouvements de la chair : la théorie des préaffects ; la théorie jésuite de « l'advertance de raison » ; la condamnation de la « délectation morose ». On a ainsi successivement évoqué la « prépassion », *propatheia*, *propassio*, *antepassio*, dans la tradition stoïcienne et sa reprise médiévale : d'Augustin à Pierre Lombard, avec la théorie des « mouvements premiers », dans le cadre de la réflexion théologique sur le « péché de sensualité ». On a ensuite évoqué la polémique du Grand Arnauld avec les jésuites sur l'advertance de raison et la querelle du « péché philosophique ». Enfin, on est passé de l'advertance de raison à la question de la délectation morose, en articulant les deux thèmes sur le rapport de la différance au sens derridien du terme et du péché.

### COLLOQUE – HISTOIRE ET HISTORIENS DES IDÉES

Le séminaire a pris la forme d'un colloque international organisé en commun avec la chaire « Littérature française et contemporaine : histoire, critique, théorie », du 18 au 20 mai 2016.

Entre histoire, philosophie et littérature, l'histoire des idées se situe à la croisée des disciplines comme à celle des continents, ne s'étant développée en France que dans une interaction avec la recherche anglo-saxonne ou germanique. La discipline échappant à une définition précise, le colloque, coordonné par D. Simonetta et A. de Vitry, a cherché à l'appréhender à travers les grandes figures d'historiens qui l'ont incarnée, notamment : É. Gilson, A. Lovejoy, R.G. Collingwood, H. Taine, I. Berlin, P. Bénichou, P. Hazard, A. France, A. Mach, E. Cassirer, M. Foucault, M. Heidegger.

Intervenants : C. Tiercelin, M. Angenot, F. Michel, P. Lombardo, F. Nef, P. Engel, P. Simon Nahum, A. de Vitry, A. Compagnon, G. Métayer, R. de Calan, P. Boucheron, K. Mulligan, D. Simonetta, A. de Libera.

### PUBLICATIONS

LIBERA A. DE, « La problématique catégoriale du *Periphyseon* », in I. MOULIN (dir.), *Philosophie et théologie chez Jean Scot Érigène*, Paris, Vrin, coll. « Publications de l'Institut d'études médiévales et de l'Institut catholique de Paris », 2016, p. 17-53.

LIBERA A. DE, « Brentano, Heidegger, Descartes : sur la dittographie de la (re-)présentation », in P. BÜTTGEN et J.-B. RAUZY (dir.), *La Longue durée. Pour Jean-François Courtine*, Paris, Vrin, 2016, p. 187-218.

LIBERA A. DE, « Lumière, conscience et perception : la métaphore optique », in J. SCHEID (dir.), *Lumière/Lumières. Colloque de rentrée 2015*, Paris, Odile Jacob/Collège de France, 2016, p. 141-166.

LIBERA A. DE, *La cuestión de los universales. De Platón a fines de la Edad Media*, Buenos Aires, Prometo Libros, 2016.

CESALLI L., GOUBIER F. et LIBERA A. DE, *Formal Approaches and Natural Language in Medieval Logic*, Turnhout, Brepols Publishers, 2016.

LIBERA A. DE, *L'Archéologie philosophique : séminaire du Collège de France, 2013-2014*, Paris, Vrin, 2016.

LIBERA A. DE, « Averroès. Le philosophe à barbe », *Administration & éducation*, vol. 151, n° 3, 2016, p. 115-122.

LIBERA A. DE, « Vers une archéologie du sujet », in LAFLEUR C. (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien. Hommage institutionnel et amical à Alain de Libera*, Paris / Laval, Vrin / Presses de l'université de Laval (Zetema), 2016, p. 65-108.

