

Histoire de la philosophie médiévale

M. Alain DE LIBERA, professeur

ENSEIGNEMENT

Durant l'année 2014-2015, le titulaire a assuré un cours : *La volonté et l'action* et un séminaire : *Les fonctions psychiques : intuition, représentation, jugement*. Les deux titres expriment et articulent les éléments d'un unique problème : celui de la classification des facultés et des activités psychiques et / ou mentales. Pour des raisons pratiques, on a divisé et réparti sur deux séries de leçons parallèles ce qui est séparé chez certains philosophes, mais réuni par d'autres et articulé par eux dans un seul et même dispositif sous la forme d'une tripartition : *représentation, volonté, jugement*. C'est de cette tripartition qu'on a tenté de faire l'histoire et la généalogie, en traitant, dans le cours, de la volonté, dans le séminaire, de la représentation et du jugement. Les deux séries constituent donc les deux moitiés d'un même tout^a.

Cours. L'invention du sujet moderne (suite) : la volonté et l'action

Prenant la suite du cours de 2013-2014 intitulé « *Inventio subiecti* », huit cours de deux heures, constituant la deuxième partie de l'enseignement consacré à « l'invention du sujet moderne » ont été donnés sur la volonté et l'action durant le semestre d'hiver 2015, du 6 janvier au 14 avril.

La *première heure* du premier cours (6 janvier) a été consacrée à un rappel de la problématique générale et de l'objectif principal du cours : « tracer » la rencontre de la subjecti(vi)té et de l'agence (*agency*, action) dans l'histoire de la philosophie. On a ainsi revisité dans l'ordre où on les avait exposées les différentes pièces du dossier instruit l'année précédente : chez Nietzsche, tout d'abord, la critique du « syllogisme du grammairien » censé fonder la thèse que toute action a un agent, puis celle de la « superstition des logiciens » : l'articulation des notions de sujet, de

a. Cours et séminaire sont respectivement accessibles en audio et vidéo sur le site internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/course-2014-2015.htm> [NdÉ].

je ou de moi ; chez Heidegger ensuite, avec l'interprétation heideggérienne de Descartes et de la « souveraineté du sujet », la distinction entre quiddité (*Washeit*) et « quissité » (*Werheit*), réalité (*Realität*) et réalité effective (*Wirklichkeit*), dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* – le cours du semestre d'été 1927, donné à Marburg – puis dans le cours fribourgeois de 1934 sur la « logique » et l'histoire de l'être. On a continué en rappelant quelques thèses de Ricœur évoquées en 2013-2014, dont certaines, de frappe heideggérienne, comme la distinction entre question « quoi ? » et question « qui ? », le tout culminant dans la critique ricoeurienne de la réduction de la problématique de l'action à une « ontologie de l'événement anonyme » opérée dans la philosophie contemporaine. On a pu alors revenir sur le thème central : la relation entre question de l'homme et question du sujet, mise en place l'an dernier à partir de la lecture foucauldienne de l'*Alcibiade*. Pour ce faire, on a rappelé le sens et la fonction de la distinction entre attribution, ascription et imputation chez Ricœur, Strawson et Scheler, puis, regagnant le terrain de l'histoire de la philosophie d'un point de vue archéologique, on a rappelé quelques-unes des notions et structures mises en place dans le travail sur l'*inventio subiecti* : le « quadrangle du sujet pensant » et ses avatars, marqués par l'« allongement du questionnaire » du Moyen Âge à Descartes, en insistant particulièrement sur deux questions époquales : « Y a-t-il un sujet unique de la pensée et de la volonté ? » et « Qui dit je dans “je pense” et dans “je veux” ? » On est ainsi arrivé à pied d'œuvre, autrement dit au thème explicite du cours de 2014-2015 : *la volonté et l'action*.

Le travail a commencé par un retour sur la notion d'usage (*kh̄r̄sis*), formulée et mise en œuvre dans le schème foucauldien du « sujet de la *kh̄r̄sis* ». Après un rappel de Philippiens 2, 13 (« c'est Dieu qui opère en l'homme le vouloir et le faire »), on a jeté les bases d'une archéologie du « sujet de l'usage », en examinant en détail ce qu'on a appelé la « source syriaque » : la théorie de l'action et de la volonté dans le *De fide orthodoxa* de Jean de Damas († 749). On a introduit et présenté deux structures ou schèmes conceptuels dans les formulations grecques du Damascène et leurs traductions latines médiévales par Burgundio de Pise (1110-1193) : le « quadrangle de l'agence », articulante action (*ἐνεργεία*), actif (*ἐνεργητικόν*), acté (*ἐνεργημα*), actant (*ὁ ἐνεργῶν*), et le « quadrangle du vouloir », articulante en miroir volonté (*θέλῃσις*), voulu (*θελήτόν*), volitif (*θελητικόν*), et voulant (*ὁ κεχρημένος τῇ θελήσει*). On a ainsi abordé la première formulation des notions de sujet volontaire : « l'usager de volonté », *ὁ κεχρημένος τῇ θελήσει*, et de sujet de l'action : « l'usager d'action » ou « d'opération », *ὁ κεχρημένος τῇ ἐνεργείᾳ*, « à savoir l'hypostase » (*ἦτοι ἢ ὑπόστασις*). On a conclu sur la distinction entre objet du vouloir et sujet du vouloir chez Jean de Damas, autrement dit sur la différence, posée en grec, entre '*hupokeimenon*' et '*hupostasis*', différence demeurée non reconnue et *a fortiori* non exploitée comme telle par les historiens de la philosophie, de la psychologie et de l'éthique. On a évoqué cette absence sous deux angles : Heidegger, le « chiasme du sujet » et « l'oubli de l'hypostase », d'une part ; la méconnaissance générale de la relation entre anthropologie et christologie dans l'histoire du sujet, d'autre part – deux thèmes essentiels du cours, vus sur la longue durée.

La deuxième heure du cours du 6 janvier a été consacrée à une série de variations historiques et conceptuelles sur une formule gravée sur le garde-feu de la cheminée de la salle des fêtes du château du Haut-Koenigsbourg : « *Ich habe es nicht gewollt* », « je n'ai pas voulu cela ». Cette formule étant attribuée à Guillaume II, on a brièvement évoqué sa reprise dans la pièce de théâtre publiée entre 1915 et 1922 par Karl Kraus : *Die letzten Tage der Menschheit* (*Les Derniers jours de l'humanité*),

une fois dans la bouche de « Petit Guillaume », une autre dans celle de Dieu lui-même, véritable *mot de la fin*. Sur ce fond, on a abordé plusieurs problématisations du non-vouloir : celle de Roderick Chisholm (1916-1999), dans *Human Freedom and the Self*, avec le *casus* du fonctionnaire et du pot-de-vin, celle d'Anselme de Canterbury dans les pages *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate* du MS 59 de la *Lambeth Palace Library* de Londres publiées en 1936 par Dom François de Sales Schmitt sous le titre de *Lambeth fragments*. Poursuivant sur la lancée du quadrangle de l'agence de Jean de Damas, on a présenté en détail ce qu'on a appelé le « carré anselmien », constitué par : « *facere esse* » (FE), « *non facere esse* » (NFE), « *facere non esse* » (FNE), « *non facere non esse* » (NFNE). De ce « carré du faire », on a évoqué une reconstruction récente, l'*agentive square of opposition* (carré logique de l'agence) de Sarah Uckelman, articulant agence et causalité, selon quatre équivalences : FE : « *to cause to be* », FNE : « *to cause not to be* », NFNE : « *not to cause not to be* » ; NFE : « *not to cause to be* ». Introduisant la différence entre agence « par soi » (*per se*) et agence « par un autre » (*per aliud*), on a ensuite synthétisé les six modes de l'action selon Anselme, en s'appuyant sur le modèle de Douglas N. Walton, ses opérateurs et sa notation. Après quelques considérations formelles, on s'est attaché au « carré du vouloir », distinguant : vouloir (V), ne pas vouloir (NV), vouloir ne pas (VN), ne pas vouloir ne pas (NVN), puis au « carré du vouloir faire », distinguant : vouloir faire (VF), ne pas vouloir faire (NVF), vouloir ne pas faire (VNF), ne pas vouloir ne pas faire (NVNF). On a conclu sur la différence entre *non velle* (ne pas vouloir) et *nolle* (vouloir que ne pas) formulée en toute précision dans le *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, publié à Iéna en 1653 par Johannes Lütkeschwager (1597-1658), alias Micraelius.

Le cours du 27 janvier (première heure), qui aurait pu s'intituler « Je suis Verlaine », s'est ouvert, vingt jours après les événements que l'on sait, sur la lecture d'un long fragment de *Sub Urbe*, un des *Poèmes saturniens*, consacré aux « pauvres morts ». On est ensuite revenu sur Anselme de Canterbury et sa distinction entre causalité directe, par soi (*per se*) et causalité indirecte, par un autre (*per aliud*). On a proposé sur cette base une analyse anselmienne de « Je n'ai pas voulu cela ». Ce retour à Anselme s'est poursuivi en développant un second exemple de Chisholm : *tirer sur un homme*, menant à la formulation d'une thèse générale sur la responsabilité, assurant que *je ne suis responsable que d'un acte qu'il était en mon pouvoir de ne pas accomplir*. La causalité anselmienne *per aliud* ouvre sur une possibilité théorique exprimée dans ce qu'on a appelé « la théorie des deux agents », illustrée chez Chisholm par un argument, l'« argument du deuxième homme », faisant intervenir un *deuxième tireur* pressant le doigt du premier, pour figurer une situation où l'agent auquel on l'impute ne peut être tenu pour responsable de l'acte qu'il paraît avoir accompli. On a ensuite évoqué une extrapolation de l'« argument du deuxième homme » : l'« argument des croyances », qui, en l'espèce de mes *croyances*, place le « deuxième tireur » *en moi* – tel un *alien* agissant à ma place. On a ensuite évoqué la théorie musulmane de *l'acquisition des actes*, en rappelant les thèses principales d'al-Asha'ri (873/874-935/936), distinguant *Créateur* des actes (Dieu) et *acquéreur* des actes (l'homme). On a comparé cette thèse à celle du Dieu « premier moteur de nos actes » de Thomas d'Aquin, mentionnée dans *Human Freedom and the Self*, puis rappelé que, pour Chisholm comme pour Locke, le vrai problème de la liberté n'est pas de savoir si je suis libre de *faire ce que je veux*, mais libre de *vouloir ce que je veux*. On retrouve la même question chez Schopenhauer

dans *l'Essai sur le libre arbitre*, avec la question : « Puis-je vouloir ce que je veux ? », et sa réponse, négative et déterministe, portée par l'exemple de la « liberté de la girouette ». L'heure s'est achevée sur l'énoncé des trois questions de Locke dans *l'Essai sur l'entendement humain* : L'homme est-il libre de vouloir les choses qu'il veut effectivement faire ? Libre de ne pas vouloir telle d'entre les choses qu'il veut faire ? Libre de vouloir telle d'entre les choses qu'il ne veut pas faire ? – auxquelles on a ajouté une quatrième : *Quand ?*, c'est-à-dire : *avant* de commettre l'acte ou bien *au moment où* il l'accomplit ?

La deuxième heure a été consacrée à Locke et Chisholm. Du premier on a examiné la distinction entre penser et mouvoir : les deux sortes d'action distinguées dans *l'Essai*. On a ensuite abordé la distinction entre pouvoir d'agir et pouvoir de remettre (différer), *will* et *forbear* ; la différence entre *contrainte* et *cohibition* – un des néologismes forgés par le traducteur de Locke, Pierre Coste (1668-1747), pour rendre *restraint* par un substantif, sur le modèle du latin *cohibitio* ; puis la démonstration lockéenne de ce que la liberté n'appartient pas à la volonté, mais à l'homme, dont le ressort est que, la liberté étant une puissance (*power*), elle ne peut être un attribut de la volonté, qui est elle-même une puissance. On a enfin souligné la signification et la portée de la thèse affirmant que « les puissances sont des relations, non des agents ». Passant à Chisholm, on a examiné sa reprise des trois questions lockéennes évoquées à la fin de la première heure. On est ensuite entré dans le détail de son argumentation et de l'usage qu'il fait de deux distinctions médiévales : entre acte impéré (*actus imperatus*) et acte élicité (*actus elicitus*) ; entre action transitive et action immanente. On a analysé leur reprise causale sous la forme d'une distinction entre causalité transitive (*transeunt causation*, entre deux événements) et causalité immanente (*immanent causation*, entre un agent et un événement), en soulignant que, pour Chisholm, *le problème de la liberté de l'homme est celui du statut de l'acte élicité*. Après avoir rappelé deux thèses de Thomas d'Aquin sur la contrainte et le péché, on s'est arrêté sur la formule : « Tout homme est un *premier moteur non mû*. » Évoquant ensuite la position de Chisholm sur la prédictibilité des actions humaines à travers son analyse du différend Kant-Hobbes, on est arrivé à la formule de Leibniz sur laquelle l'auteur de *Human Freedom and the Self* construit la formulation finale de sa thèse : nos désirs « inclinent sans nécessiter ».

Le cours du 10 février est reparti de la formule de Leibniz, tirée par Chisholm de la Lettre à Coste du 19 décembre 1707. On s'est ainsi centré sur la question : *Qu'est-ce qu'incliner sans nécessiter ?* On a commencé en s'appuyant sur *Le système de la liberté* (*De Libertate*, v. 1692), en présentant et commentant les définitions leibniziennes de la liberté, de la spontanéité, de la contingence, de la contrainte (coaction) et de l'indifférence. On s'est particulièrement intéressé à deux thèses complémentaires : *toutes les actions sont déterminées et aucune action n'est indifférente, car rien n'est sans raison*, et on a souligné, en pierre d'attente, que les propos du *De Libertate* sur la liberté d'indifférence comportaient une référence à un des animaux vedettes du bestiaire philosophique : l'âne de Buridan. On a considéré ensuite l'inclination nécessitante dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, ce qui a entraîné un retour sur la théorie « des deux agents ». Chemin faisant on a évoqué les vues de Leibniz sur la distinction réelle de l'entendement et de la volonté, et la critique leibnizienne de Simon Bischoff, alias « Episcopius » (1583-1643), une des figures majeures du courant néerlandais des Remonstrants, lui-même ancien élève d'Arminius (v. 1560-1609). Contrairement à ce que soutient Bischoff, la distinction réelle des facultés psychiques n'implique pas

une dualité des agents en l'homme, car, comme le dit Locke, « ce ne sont pas les facultés qui agissent ». On a examiné ensuite les principaux ressorts de la position des *Nouveaux essais* : la distinction entre liberté de droit et liberté de fait, l'analyse de la liberté de fait en liberté de faire et liberté de vouloir. Évoquant la liberté d'usage : usage du corps – usage de l'esprit, on a rappelé la notion de « sujet de la *khresis* » (sujet d'usage), évoquée lors du premier cours. Le reste de l'heure a été consacré à la réflexion sur l'inclination non nécessitante, tout particulièrement à la discussion du principe de détermination par le meilleur, et à la question de savoir si la « prévalence des biens aperçus » n'était pas incompatible avec la liberté.

En deuxième heure on a présenté trois figures de l'indifférence d'équilibre : l'âne de Buridan, le chien de Buridan, les dattes de Ghazali, puis proposé une enquête buissonnière sur l'âne de Buridan chez Leibniz, Bayle et Schopenhauer, en « traçant » les principales variantes du « problème de l'âne » chez Dante, Aristote (*De Caelo*, II, 13, 295b29-35), Buridan et Schopenhauer, critique de Leibniz. Après cet *excursus*, on est revenu à Chisholm et au problème de l'inclination non nécessitante. Reprenant la distinction entre pouvoir d'agir et pouvoir de s'abstenir, on a abordé deux questions : sommes-nous libres de vouloir ce que nous voulons *au moment où nous le voulons* ? sommes-nous libres de ne pas vouloir ce que nous voulons *au moment où nous le voulons* ? Pour y répondre on a exposé avec Chisholm la thèse de Moore sur les conditions de l'action volontaire, éclairée par une référence au principe frankfurtien des « possibilités alternatives » (*Principle of alternative possibilities*, PAP) : « A person is morally responsible for what she has done only if she could have done otherwise. » On a conclu en rappelant que Hobbes jetait les bases d'un rejet de PAP, et présenté le principal ressort de sa critique : la définition ordinaire d'un agent libre – celui qui, quand toutes les conditions requises pour produire l'effet sont réunies, peut néanmoins ne pas le produire – implique une contradiction.

Le cours du 10 mars a été l'occasion de faire une pause intégrant une première synthèse des éléments rassemblés. Repartant du « je n'ai pas voulu cela » wilhelmien, on a consacré la première heure à une reprise générale et une orientation. Remettre l'agent et le sujet – ὑποκείμενον et ὑπόστασις, le sujet de la *khresis*, le « sujet d'usage », κερημένοσ – au centre du problème de l'agence, c'est déterminer comment le *sujet d'attribution* devient *suppôt d'actions* : le problème directeur de l'archéologie du sujet. Rappelant la distinction de deux modèles métaphysiques concurrents appliqués par les médiévaux, et au-delà, aux divers aspects de la vie psychique, le modèle augustinien de la *périchorèse* (ou immanence mutuelle) et le modèle aristotélicien de la *subjectivité* (le rapport substance-accident), on a annoncé que le reste du cours serait pour l'essentiel centré sur le modèle d'Aristote. De là, on a fait retour sur la « source syriaque » évoquée le 6 janvier, en abordant cette fois l'œuvre éponyme de Némésius († vers 420), évêque d'Emesa (l'actuelle Homs) : le *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, synthèse de l'anthropologie antique et premier médiateur des *Éthiques* d'Aristote. Après avoir présenté les versions latines d'Alfano de Salerne (seconde moitié du XI^e siècle) et de Burgundio de Pise (vers 1165), on s'est arrêté sur la théorie némésienne de l'action, en commençant par sa définition de la *praxis* : *Πρᾶξις ἐστὶν ἐνέργεια λογική* et ses traductions latines (*gestio est actus rationalis*), françaises (dont Thibault, 1844 : *L'acte est l'exercice intelligent d'une fonction*) et anglaises (*Action is rational activity*). On a ensuite repris la distinction entre le volontaire et l'involontaire, avant d'examiner la postérité de Némésius : le *De fide orthodoxa* de Jean de Damas, et de confronter les diverses notions impliquées dans les traductions des deux œuvres : action, acte et gestion.

On a ensuite traité de la rationalité de l'action humaine et du fondement de l'ascription (imputabilité) dans l'éthique aristotélicienne, en présentant en détail la thèse de Némésius qui en est l'interprétation la plus fidèle : on ne peut attribuer les actions humaines ni à Dieu, ni à la nécessité, ni au destin, ni à la nature (φύσει, *naturae*), ni à la fortune (τύχῃ, *eventui*), ni au hasard (οὔτε τῷ αὐτομάτῳ, *neque casui*). On ne peut attribuer les actes de l'homme qu'à lui seul : il en est le principe et les accomplit librement. On a ensuite montré, en s'appuyant sur une analyse serrée du chapitre περὶ τοῦ ὅτι ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν τινά (*De eo quod sunt quaedam in nobis*), comment, à partir de Némésius, on passait de la notion d'*agent* responsable à celle de *sujet* responsable. On a, à ce propos, souligné l'importance du principe d'immanence causale (PIC) : « Ce dont le principe est *en nous*, il est en notre pouvoir de le faire ou de ne pas le faire. »

La deuxième heure a permis de montrer comment le δυνάμενον, ce qui a « puissance d'agir », pris comme substance – sujet d'attribution de la δύναμις –, devenait par la médiation des traducteurs ou interprètes successifs de Némésius « sujet de l'agir ». On a, pour cela, rappelé le principe thomasien de la « connaissance de l'âme par ses actes » (*anima cognoscitur per actus suos* ; l'âme est connue / se connaît par ses actes) ; puis on a expliqué le sens de l'expression ἐν οὐσίᾳ dans le texte où Némésius pose que l'action procède d'une faculté qui est ἀπὸ τῆς οὐσίας καὶ ἐν οὐσίᾳ (« de la substance et dans la substance »). Après avoir distingué inhérence physique et immanence psychique – thème aristotélico-brentanien exploré dans le séminaire du 3 mars –, on a repris le fil du cours du 10 février, en revenant au principe des « possibilités alternatives » et à la critique hobbesienne de la « définition ordinaire d'un agent libre ». On a donc ouvert le dossier de la controverse de Hobbes avec son plus acharné adversaire, le théologien anglican John Bramhall (1594-1663), évêque de Derry, auteur de *La capture de Léviathan*. L'argument de Hobbes, exposé dans *Of Liberty and Necessity* est que la « définition ordinaire » enveloppe une contradiction, à savoir qu'une cause pourrait être dite « suffisante » *sans produire son effet* : si une cause suffit à produire un effet, elle ne peut pas ne pas le produire, puisque, si elle ne le produit pas, c'est qu'elle ne suffisait pas à le produire. D'où la thèse hobbesienne : *en tant que produites les actions volontaires sont nécessitées*. Dans sa réponse à Hobbes (*A Vindication of True Liberty From Antecedent and Extrinsic Necessity*), Bramhall recourt à ce que j'ai appelé « l'argument de la suspension » : la volonté peut vouloir, elle peut ne pas vouloir, mais elle peut aussi *s'abstenir de vouloir*. Ce point, illustré par une exégèse de Mt 22, 2-4 (« I have prepared My dinner, My oxen and My fatlings are killed, *all things are ready, come unto the marriage* »), débouche sur une thèse que l'on peut résumer en deux formules : pas de liberté de faire *sans liberté de ne pas faire* ; pas de liberté de faire *sans liberté de différer*.

La première heure du cours du 24 mars a été consacrée à la controverse Hobbes-Bramhall vue par Leibniz, dans les « Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois de la liberté, de la nécessité et du hazard ». Dans cette monographie, Leibniz met en arguments les éléments de la préface de John Davies de KIWELLY – qu'il attribue à Hobbes – à *Of Liberty and Necessity*. Repris et sanctionné par Leibniz, le débat apparaît comme une *quaestio ad utramque partem*, à laquelle Hobbes et Bramhall apporteraient leurs propres réponses, arguments et contre-arguments. Du dossier, Leibniz extrait quatre thèses « hobbesiennes » : T1. *Il n'est pas dans le pouvoir présent de l'homme de se choisir la volonté qu'il doit avoir* ; T2. Le hasard (« *chance* en Anglois », « *casus* en latin ») ne produit rien ; T3. Tous

les événements ont leurs causes nécessaires ; T4. La volonté de Dieu fait la nécessité de toutes choses ; et cinq thèses « bramhalliennes » : *T1. *Non seulement l'homme est libre (absolument) pour choisir ce qu'il veut faire, mais encore pour choisir ce qu'il veut vouloir* ; *T2. Quand l'homme veut une bonne action la volonté de Dieu concourt avec la sienne, autrement (à savoir quand il veut une mauvaise action) non ; *T3. *La volonté peut choisir si elle veut vouloir, ou non* ; *T4. Les choses arrivent sans nécessité, par hasard ; *T5. Nonobstant que Dieu prévoie qu'un événement arrivera, il n'est pas nécessaire qu'il arrive, Dieu prévoyant les choses non pas comme futures et comme dans leurs causes, mais comme présentes. De Hobbes, Leibniz approuve la thèse T1, tout en la nuancant, pour la ramener à l'affirmation que « l'on n'est pas maître absolu de sa volonté, pour la changer sur le champ ». L'analyse de cette prise de position nous a conduit à revenir aux trois questions de Locke et à la question « quand ? », évoquées dans le cours du 27 janvier (première heure et deuxième heures). Après une dernière visite à l'âne de Buridan, devenu « ânesse » (*Asina Buridani*) sous la plume de Spinoza, on a souligné l'importance de la « topique de Bramhall », la triple distinction entre « *will* », « *null* », et « *forbear* » : « vouloir » (V), « nouloir » (VN), et « différer » (NV). Pour illustrer le « différer », le « report » ou la « suspension » bramhallienne, on a rouvert le dossier des condamnations parisiennes du 7 mars 1277, en évoquant la censure par l'évêque Étienne Tempier et sa commission de la thèse affirmant que la volonté ne peut pas ne pas suivre ce que la raison lui présente (« [...] *necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione* »), *ni même s'en abstenir* (« et quod non potest abstinere ab eo quod ratio dictat ») selon l'énoncé de la proposition 163 des *Articuli condemnati*.

Deuxième heure : l'obsession antipélagienne qui travaille conceptuellement le christianisme s'efforce de détacher rectitude du jugement et droiture de la volonté. Dans l'état d'extrême inculture théologique, voire d'inculture tout court, qui est le nôtre, la crise pélagienne n'a plus de sens. Pour les médiévaux, elle n'était pas révolue. Après un bref retour sur les condamnations de 1277 et la dénonciation de « l'erreur de Pélagie » dans la censure de la proposition 130 (166), assurant que « si la raison est droite, la volonté est droite », on a abordé les *Questions sur la Métaphysique*, de Buridan, où celui-ci prend une position voisine de la « définition d'un agent libre », attaquée par Hobbes et défendue par Bramhall. Ayant mis en place les éléments conceptuels nécessaires à une définition rigoureuse de l'action – estimation, conseil, « plaisances » (*complacentia*) et « déplaisances » (*displacentia*) –, il affronte la question centrale posée par la censure de 1277 : la volonté poursuit-elle nécessairement ce que la raison pratique a conclu ? Buridan soutenant que la volonté « accepte nécessairement » le bien que lui propose à titre de fin un « jugement absolument certain » (*certum omnino*), le problème rebondit et se complique. Il devient : y a-t-il une certitude pratique ? C'est à cette question que l'on a consacré la suite de la leçon, en présentant la théorie buridanienne de la « croyance ferme » et de « l'absence de crainte » (*exclusio formidinis*), et la distinction des modes de la certitude. On a ensuite évoqué une seconde question : une autodétermination complète de la volonté est-elle possible ?, et commencé d'analyser la réponse de Buridan : la volonté n'est pas seule avec l'intellect, formule dont a réservé le sens jusqu'au prochain cours.

31 mars, première heure. Il n'y a pas de volonté ni d'intellect *sans appétit*. Tel était le sens de la formule avancée le 24 mars. Pour Buridan, la volonté n'est pas seulement (si elle l'est) contrainte par le jugement de l'intellect, elle est aussi et

d'abord sollicitée par le désir – l'appétit sensible – et court-circuitée par lui, quand le raisonnement pratique cède la place à l'enthymème. Un enthymème est un syllogisme incomplet, où l'une des deux prémisses, la mineure ou la majeure, est sous-entendue ou, en tout cas, reste non exprimée. Qu'est-ce qui distingue l'homme de l'animal ? À première vue, peu de choses. Tous deux sont « nécessités », l'un dans sa volonté, l'autre dans son appétit. C'est ce que suggère la proposition néecessitariste « intellectualiste » 159 (164) du *syllabus* de Tempier arguant que « la volonté de l'homme est nécessitée par sa connaissance comme la bête l'est par l'appétit » (*Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appetitus bruti*). Aristote, lui, répond : ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est la différence entre désir (humain) et appétit (animal), autrement dit le *rapport au temps* (*De an.* III, 10, 433b4-10). « L'intellect nous pousse à résister en considération de l'avenir, l'appétit nous entraîne dans la seule vue de l'immédiat. » Quand l'homme fait la bête, c'est qu'il gère enthymématiquement ses désirs. Dans le syllogisme mental qui sépare l'attente de l'accomplissement, le désir prend la place de la mineure ; il raccourcit le temps de réponse. L'intellect, quand il résiste, cherche au contraire à gagner du temps. La capacité de demeurer « en suspens » est donc ce qui distingue l'homme de l'animal. C'est pour penser philosophiquement cette distinction que Buridan reprend la distinction entre vouloir, *velle*, vouloir que ne pas, *nolle*, et ne pas vouloir, *non velle* (V, VN, NV), que nous avons vue émerger le 6 janvier (deuxième heure) dans le « carré du vouloir » anselmien. Quatre questions se posent : Que puis-je vouloir ? Que puis-je noloir ? Que puis-je différer ? Peut-on vouloir et noloir à la fois ? Pour traiter cette dernière question, on a proposé une étude de cas : l'analyse logique de l'adultère chez Buridan et Abélard, deux héros de la *Ballade des dames du temps jadis*. Buridan soutient qu'un être rationnel ne peut raisonnablement vouloir ce qui n'est pas « voulable ». Il ne peut donc vouloir et noloir à la fois. Abélard distingue deux sortes d'adultère, volontaire et involontaire. Dans l'involontaire, il y a combinaison de V + VN, *velle* + *nolle*, en deux modes, l'un catégorique (« je veux un rapport avec telle femme », V), l'autre optatif (« je voudrais qu'elle ne fût pas mariée, VN) ; dans le volontaire, en revanche, celui de l'adultère de « gloriole », où l'on recherche la compagnie d'une femme parce qu'elle est « l'épouse d'un puissant », il y a combinaison de V et de NVN, à savoir : « je veux un rapport avec elle » (V) et « je ne voudrais *surtout pas* qu'elle ne fût pas mariée » (NVN). Dans les deux cas, cependant, il n'y a ni *réel conflit de volontés*, ni *coexistence de désirs incompatibles* ou de *volontés impossibles* ou d'*actes mutuellement exclusifs*. Il n'y a pas à l'instant *t*, vouloir que *p* et noloir que *p*, ou vouloir que *p* et vouloir que *non-p*. Pareilles situations existent. Ce sont elles qu'il faut étudier.

À la demande du public, la deuxième heure a été partiellement consacrée à une *pause lexicographique*. On a ainsi proposé une brève histoire des termes « vouloir », « noloir », « volonté », « nolonté » et des concepts correspondants. Pour la « nolonté », on a évoqué les figures de Charles Renouvier (1815-1903) et de son disciple et ami Louis Prat (1861-1942) – le véritable introducteur du mot et de la notion en philosophie, pour qui la nolonté désigne la liberté entendue comme *pouvoir de dire « non ! »*. Le terme a cependant une histoire avant *La Nouvelle Monadologie* de Renouvier et Prat (1899) et *Le Caractère empirique et la personne* de Prat, sous-titré : *Du rôle de la nolonté en psychologie et en morale* (1905). On l'a tracée jusque chez Mirabeau, où la nolonté désigne l'absence de volonté. On a évoqué ensuite le cas des verbes « noloir » et « noloir ». Pour ce faire, on a

examiné un principe du droit coutumier d'Ancien Régime : « Femme mariée n'a ni vouloir ni noloir » (Coutume d'Arras, art. 10), ce qui a donné lieu à un *excursus* juridique au long cours sur la nécessité de l'autorisation maritale pour contracter, s'obliger ou ester en jugement, et sa justification philosophique supposée. Passant au latin, on a proposé une enquête centrée sur la *noluntas* dans la théologie scolastique, qui a conduit au thème de la relation entre anthropologie philosophique et christologie, plusieurs fois évoqué dans le cours. Pour fixer le cadre des recherches à venir, on a analysé un texte de Cajetan (Thomas de Vio, 1469-1534) sur la Passion, axé sur l'exégèse de Mt 26, 38 : « ἔστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου », « Mon âme est triste jusqu'à la mort ». On a ainsi abordé la question des causes de la tristesse, la théorie des quatre raisons du noloir, et celle de la nolléité (*nolleitas*) ou « vouloir conditionné » chez Duns Scot, évoquée par Cajetan. La nolléité étant à la velléité ce que le noloir est au vouloir, on a commencé d'étudier la question de savoir si le Christ avait eu *nolleitatem mortis*, « nolléité de mort » au moment d'entrer dans la Passion. Par là s'est entamée une réflexion sur ce que j'appelle « le problème de Gethsémani », enté sur l'énoncé de Mt 26, 39 : « *transeat a me calix !* » – l'épisode du Nouveau Testament connu sous le titre de « refus de la coupe ». Cette riche matière théologique a permis de poser logiquement le problème de la liberté en termes d'articulation du vouloir et du noloir, en une série de questions inscrites dans des « complexes constitués de questions et de réponses » (au sens collingwoodien), dont les leçons suivantes auront à clarifier le statut conceptuel et préciser l'investissement doctrinal : Peut-on à un instant *t*, vouloir que *p* et noloir que *p* ? Peut-on à un instant *t* vouloir que *p* et vouloir que *non-p* ? Sommes-nous encore libres de vouloir ce que nous voulons à l'instant où nous le voulons ? Sommes-nous encore libres de noloir ce que nous voulons à l'instant où nous le voulons ? On a conclu sur l'annonce des thèmes à reprendre le 7 avril : le principe des possibilités alternatives et l'instant de la décision.

La première heure du cours du 7 avril s'est ouverte sur un réexamen du principe des possibilités alternatives (PAP). Après avoir exposé l'amendement de Harry Frankfurt, le principe *PAP selon lequel « a person is not morally responsible for what he has done if he did it only because he could not have done otherwise », on a posé que l'archéologie du sujet-agent avait trait à quatre principes présumés ou impliqués par PAP : 1) le principe aristotélien de non-contradiction (PNC) : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport » (*Métaph.*, IV, 3, 1005b19-20) ; 2) le principe de limitation de la toute-puissance divine (PLTD) : « Dieu peut faire tout ce qui ne comporte pas contradiction » ; 3) le principe aristotélien de la nécessité conditionnelle du présent (PNCP) : « Tout être, quand il est, est nécessairement » (*De int.*, 9, 19 a23-24) ; 4) le principe de plénitude d'Arthur Lovejoy (PP) : « Aucune possibilité authentique ne peut rester irréalisée (*No genuine possibility can remain unrealized*) ». On a repris sur cette base le problème de la liberté du vouloir énoncé le 31 mars (première heure) : peut-on à la fois vouloir que *p* et noloir que *p* ou vouloir que *p* et vouloir que *non-p* ? On a dans un premier temps exposé et analysé la réponse d'Abélard : à l'instant précis où il est le cas que *non-p*, il aurait tout aussi bien pu être le cas que *p*. La théorie de Duns Scot, que l'on a exposée ensuite, prolonge celle d'Abélard, en la radicalisant. Pour en rendre compte, on a présenté quelques thèses de Lovejoy, Hintikka et Knuuttila, permettant d'articuler principe de plénitude et modèle synchronique de la modalité. Il y a une redéfinition scotiste de la contingence. Ses deux caractéristiques majeures sont

1) qu'elle est axée sur la synchronicité des possibilités alternatives, 2) que le contingent y est présenté non plus comme un mode d'être, mais comme un mode d'agir subordonné à la volonté, *i.e.* comme un état « dont le contraire pourrait arriver au moment où il arrive ». Aux questions de la liberté du vouloir, « sommes-nous libres de vouloir ce que nous voulons au moment où nous le voulons ? » et « sommes-nous libres de nouloir ce que nous voulons au moment où nous le voulons ? », Duns Scot répond sans équivoque : « oui ! ». Le fondement de sa réponse est ce que j'ai appelé la « formule de Scot » (FS) : « *volens in a, potest nolle in a* » (« qui veut en *a* – entendons : à l'instant *a* –, peut nouloir en *a* – *i.e.* à l'instant *a* »). La fin de l'heure a été consacrée à une analyse de cette formule « révolutionnaire » (Scot distinguant un sens composé et un sens divisé de FS), et à la manière dont elle est appliquée au problème de la liberté, en l'occurrence dans le cadre d'une hypothèse contrefactuelle : la réduction de l'existence de la volonté humaine à un unique instant (« si ponitur voluntatem esse tantum in uno instanti »).

La deuxième heure, ouverte sur un retour à l'hypothèse de Scot (la volonté réduite à l'instant), s'est poursuivie par un rappel de la notion d'instant de la décision chez Kierkegaard, illustrée par les réflexions du théologien danois sur le poème d'Andersen « Agnès et le Triton » (*Agnete og Havmanden*). On a abordé ensuite la question du rapport entre vouloir, nouloir et principe de non-contradiction (PNC), telle qu'elle se présente dans la littérature médiévale : 1) Tous les états mentaux sont-ils soumis à PNC : les sensations, les désirs, les affects, les volontés, les représentations, les concepts, les jugements ? 2) V et NV, *velle* et *non-velle*, qui sont des contradictoires, V et VN, *velle* et *nolle*, qui sont des contraires, peuvent-ils coexister psychiquement ? La « thèse commune » à la fin du XV^e siècle est que la volonté est *libre dans les contradictoires* parce qu'elle est libre de vouloir (V) ou de ne pas vouloir (NV), et libre de nouloir (VN) ou de ne pas nouloir (NVN), mais, *pas dans les contraires*, parce qu'elle n'est pas libre de vouloir (V) un mal connu ou apparent, ou de nouloir (VN) un bien connu ou apparent, ni d'accepter un mal connu ou apparent ou de refuser un bien connu ou apparent. On a présenté, sur ces points, les thèses de Bartholomaeus Arnoldi von Usingen (1464-1532) et de Jodocus Trutfetter (1460-1519), les maîtres de logique buridaniens de Martin Luther, qui soutiennent que le fond de la liberté humaine est la possibilité de *suspendre l'assentiment*. La Formule de Scot implique-t-elle la dualité des voulants ? Faut-il placer deux voulants en chaque homme pour y faire coexister deux vouloirs contraires ? Le problème de la liberté du vouloir pose celui de l'unité de l'homme : un problème d'anthropologie philosophique.

Le cours du 14 avril, dernier cours de l'année, a permis d'aborder comme telle la question du rapport entre anthropologie philosophique et christologie. L'histoire de la problématique de la volonté et de l'action s'éclaire archéologiquement en suivant l'élaboration dogmatique du problème de la liberté humaine du Fils de Dieu. Elle a pour horizon la théorie de l'union hypostatique (*ἕνωσις ὑποστατική*) des deux natures, humaine et divine, dans l'hypostase ou Personne du Christ, et la théorie de l'union du corps et de l'âme chez l'homme. Pour saisir au plus originaire le problème de l'articulation du vouloir et du nouloir dans l'instant de la décision, il faut remonter aux débuts de la controverse monothéliste, et au complexe questions-réponses (CQR) structuré par le document fondateur du monothélisme byzantin : le *Pséphos* de Sergius 1^{er}, patriarche de Constantinople du 18 avril 610 au 9 décembre 638. Pour ce faire, on a commencé par un rappel de la leçon du 6 janvier, en reprenant les quadrilatères de la volonté et de l'agence chez Jean de Damas et dans

la traduction latine de Burgundio de Pise. Puis on a présenté les protagonistes de la controverse : le patriarche Sergius 1^{er} ; l'empereur Héraclius 1^{er} ; le pape Honorius 1^{er}, et les documents concernés : le *Pséphos* (633) et l'*Ekthèsis* (638). L'objectif de Sergius est de désamorcer le conflit entre chalcédoniens et monophysites, sans tomber dans le nestorianisme et, par là, face au péril arabe, de rétablir l'unité perdue de l'Empire. Le thème du *Pséphos* est la prière de Gethsémani et l'épisode du « refus de la coupe » (évoqué lors du cours du 31 mars, deuxième heure), pièce centrale de la théologie de l'agonie du Christ. Tout roule sur l'exégèse de Mt 29, 36 et 42 : « Mon Père, que ce calice passe loin de moi, s'il est possible ; qu'il en soit néanmoins, non comme je le veux, mais comme vous le voulez » et « Mon Père, si je ne puis éviter de boire ce calice, que votre volonté se fasse ». À lire Mt 26, 39 et 42, il semble qu'il y ait dans le Christ deux volontés : celle du Verbe incarné, qui veut la Passion, celle de l'homme assumé, qui la rejette ou plutôt qui *préférait* qu'elle lui fût évitée (la « nolléité de la mort », également évoquée dans le cours du 31 mars). Pour évacuer la polémique, le *Pséphos* proscribit toute mention des « deux opérations » du Christ. Admettre deux opérations conduit à poser deux volontés contraires dans le Christ au moment de l'agonie, donc à poser deux voulants dans le Christ, « ce qui est impie », car *impossible* en vertu d'une application psychologique de PNC : le principe de consistance (subjective) du vouloir, que je note PCV, à savoir : « Il est impossible que pour un seul et même SUJET deux volontés contraires subsistent en même temps et sous le même rapport. » Le *Pséphos*, via PNC et PCV, offre la première inscription de la volonté et des actes de volition au registre de la subjecti(vi)té. Il y en d'autres. On a, de ce point de vue, brièvement examiné un second principe de subjectivation dans le domaine de la volonté et de l'action : le « principe subjectif de l'action » (PSA) : « *actiones sunt suppositorum* », « les actions appartiennent aux suppôts », en partant de la controverse de Leibniz et de Bossuet sur le monothélisme. Après l'examen de PSA, on s'est penché sur les sources de PCV chez Sergius. On a notamment évoqué Platon et le « principe des contraires » dans la *République*, apparenté à PNC, sans se confondre avec lui. On a, pour finir, présenté une première esquisse de conclusion des analyses du « modèle aristotélicien ». La naissance de la subjecti(vi)té a pour condition le règne du principe de non-contradiction, en philosophie comme en théologie. La notion moderne de sujet se construit sur la trame constituée par PNC, PCV et PSA, dans l'épistémè aristotélicienne. L'aristotélisme résout la question de la synchronicité du vouloir et du nouloir en posant sur elle le verrou du principe de non-contradiction. Le résultat a un coût : *il est contraire à notre expérience*. Un autre modèle s'impose pour rendre compte de la réalité de la vie psychique.

Deuxième heure. La seule alternative médiévale au modèle d'Aristote est celui d'Augustin. Le « lieu » théologique en est l'Épître aux Galates (Ga 5, 17) : Il y a un conflit de désirs en l'homme : *la chair désire contre l'esprit ; l'esprit désire contre la chair : ils s'opposent l'un à l'autre, de sorte que les choses que l'on voudrait, on ne puisse les faire*. Dans son œuvre comme dans sa vie, Augustin fait à la fois écho à Paul et au « problème de Gethsémani ». Le point de départ d'Augustin est la *résistance à soi-même* de l'esprit voulant *en tant qu'il veut*. L'explication de ce phénomène dont Augustin accumule les descriptions paradoxales est que la volonté n'est pas tout entière à vouloir ce qu'elle veut, qu'elle n'est pas tout entière dans son vouloir. Cette maladie de l'esprit (*aegritudo animi*) est l'*état normal* du voulant. La volonté n'obéit qu'à demi, parce qu'elle ne commande qu'à demi. En termes scotistes : elle ne peut vouloir en *a*, sans nouloir en *a*. Il n'y a pas

deux volontés complètes en l'homme, deux volontés opposées – l'une bonne, l'autre mauvaise – portées par deux natures ou substances distinctes, la chair et l'esprit, l'âme et le corps – la thèse manichéenne ; il y a une volonté dédoublée par le nouloir que creuse en chaque vouloir sa propre incomplétude, en conséquence du péché d'Adam. Il n'y a pas deux âmes en moi, mais une seule âme, en lutte avec elle-même, qui se divise en un *velle* et un *nolle*, à cause du péché, qui « habite en elle », comme le dit Rm 8, 14. Pour résumer en une formule le modèle d'Augustin : on ne peut vouloir en *a* qu'à condition de nouloir en *a* ; on ne peut nouloir en *a* qu'à condition de vouloir en *a*. De ce modèle, Hanna Arendt a donné une description précise : « Il faut toujours deux volontés rivales pour vouloir. » C'est un fait de structure. Le conflit de volontés est l'expression de ce qu'Arendt appelle le « deux-en-un », *two-in-one*, qui caractérise tous les processus mentaux ou psychiques : pensée, vouloir et jugement. La volonté, partagée et produisant automatiquement sa contre-volonté, ne devient une qu'en passant à l'action. La faille à l'intérieur de la volonté est indépendante du contenu qui est voulu : bien ou mal, bon ou mauvais. Une volonté mauvaise n'est pas moins partagée qu'une bonne et *vice versa*. Selon Arendt, ce qui résout le conflit entre *velle* et *nolle* constitutif de la volonté en tant que figure pratique du deux-en-un, c'est, en un mot, l'acte lui-même. On ne sort du tourment qu'en agissant, en résorbant le contre-vouloir dans l'acte. Duns Scot, pour qui « la volonté fait toujours en même temps acte de vouloir et de non vouloir » est le continuateur d'Augustin. C'est à John Adams qu'est revenu le mot de la fin, « spectemur agendo ! », « Let us be judged by our actions ! », l'année s'achevant sur l'énoncé de dix-huit questions formulées en guise de conclusion, ponctuées par l'annonce du thème de 2016 : « Le sujet de la passion ».

Séminaire. Les fonctions psychiques. Intuition, représentation, jugement

Neuf heures de séminaire ont été assurées, en quatre séances, du 13 janvier au 17 mars, les leçons prévues les 31 mars et 14 avril ayant été réaffectées au cours.

La séance du 13 janvier (première heure) a fixé l'objet du séminaire, en liaison étroite avec celui du cours, en référence expresse à la problématique de la classification des facultés psychiques, introduite par Hannah Arendt, sous la forme de la triade « *thinking, willing, judging* », dans *The Life of the Mind* (La vie de l'esprit), le livre inachevé, partiellement tiré des *Gifford Lectures* qu'elle avait données à l'université d'Aberdeen en 1973 et 1974. Le point de départ du séminaire a été l'énoncé de deux thèses majeures d'Arendt : 1) les activités psychiques de base ne se laissent pas dériver l'une de l'autre ; 2) elles ne se laissent pas ramener à un dénominateur commun – thèses qui ont leur source alléguée chez Kant. On a ensuite indiqué la structure des phénomènes psychiques selon Arendt : le « deux-en-un » (*two-in-one*), structure que l'on retrouve mise en œuvre dans le cours du 14 avril (deuxième heure), à propos du « modèle augustinien ». On a ensuite pointé un certain nombre d'éléments, nécessaires à une meilleure réception du contenu du cours, dont l'explication de la différence entre penser et vouloir sur la base de la distinction entre dialogue (de la pensée) et dissension (de la volonté) et la caractérisation du conflit du *velle* et du *nolle* comme condition de la liberté. On est ensuite passé à la référence philosophique principale du séminaire : Franz Brentano (1838-1917) et sa *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (*Psychologie du point*

de vue empirique, 1874). On a abordé la classification des phénomènes psychiques selon Brentano, en suivant son propre récit, le renvoi à la triade kantienne (*erkennen, fühlen, wollen*) et aux prédécesseurs de Kant : Tetens et Mendelssohn. On a précisé avec lui le rapport entre les trois activités psychiques fondamentales et les trois Critiques : la distinction entre *Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust* et *Begehrungsvermögen* est le fondement de la philosophie critique. La « troisième critique » (*Critique du jugement*) a un « rôle médiateur » : une analogie de structure et de fonction entre sentiment et jugement porte et articule le système de la philosophie critique, celui des facultés psychiques et celui de la philosophie en général. On a ensuite posé les deux thèses de Kant décisives aux yeux de Brentano : aucune des trois activités psychiques fondamentales (connaître, ressentir, vouloir) ne peut être 1) déduite d'une autre, ou 2) être réduite avec elle à une troisième à titre d'origine. On a conclu sur la postérité de Kant. Selon Arendt, aucun « grand » philosophe n'a repris la classification de Kant. On a contesté cette thèse, en proposant quelques éléments pour une autre « histoire » : il faut, comme l'annonçait notre leçon inaugurale, aller de la philosophie écossaise à la philosophie autrichienne, autrement dit de Reid à Brentano.

Deuxième heure : l'année 1874 voit la parution des deux ouvrages fondateurs de la psychologie moderne, celui de Brentano pour la psychologie *empirique*, celui de Wilhelm Wundt (1832-1920) pour la psychologie *expérimentale* (physiologique). Le livre de Brentano comporte une critique de la psychologie du philosophe écossais Alexander Bain (1818-1903), le fondateur de *Mind*. Les deux thèses majeures de Bain (qu'on a notées T1 et T2) sont : T1. (1) l'esprit (*mind*) n'a pas de définition positive ; (2) on ne peut que « diviser » les phénomènes mentaux sous trois « chefs » : *feeling, volition, thought or cognition* ; T2. (1) ces phénomènes n'ont pas de caractéristique commune ; (2) ils ne s'impliquent pas mutuellement. Contre Bain, la *Psychologie vom empirischen Standpunkt* fait valoir deux contre-thèses, qu'on a notées T1* et T2*, à savoir : *T1 (1) il y a une définition positive de l'esprit / du psychique, qui couvre tous les phénomènes psychiques ; (2) la division de l'esprit / des phénomènes psychiques doit être repensée à partir de cette définition. *T2 (1) il y a un trait commun embrassant tous les phénomènes psychiques : l'in-existence intentionnelle ; (2) les phénomènes psychiques s'impliquent les uns les autres selon des modalités diverses.

Le séminaire du 3 février (première heure) s'est ouvert sur une comparaison entre la position de Bain et sa reconstruction par Brentano. On est ensuite revenu plus en détail sur le scénario brentanien : les classifications modernes de l'activité psychique ; la tripartition des phénomènes mentaux selon Kant, Tetens, Mendelssohn, Herbart ; les trois classifications originaires d'Aristote. On a étudié ensuite les thèses de Brentano : *T1 : définition du psychique et reclassement des activités mentales. *T2 : position de l'in-existence intentionnelle comme caractéristique commune des phénomènes psychiques, et interconnexion desdits phénomènes. Selon Brentano, la nouvelle tripartition « représentation, jugement, mouvements affectifs » est censée remplacer « pensée, sentiment, volonté » – la classification héritée de Kant, ultérieurement reprise par Arendt. On a ensuite commencé l'étude archéologique du concept-clé de la psychologie brentanienne en 1874, l'in-existence intentionnelle, telle qu'elle figure dans l'énoncé canonique :

Ce qui caractérise tout phénomène *psychique*, c'est ce que les scolastiques du Moyen Âge ont appelé l'*inexistence intentionnelle* (ou encore *mentale*) d'un objet, et que nous pourrions appeler nous-mêmes – en usant d'expressions qui n'excluent pas toute

équivoque verbale – la *relation à un contenu*, la direction *vers un objet* (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou *objectivité immanente* (F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [1874], éd. de O. Kraus, 2 vol., Hambourg, Felix Meiner, 1874, vol. 1, p. 124-125 ; trad. de M. de Gandillac révisée par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008, p. 101).

L'in-existence intentionnelle n'est pas la non-existence au sens courant du terme. C'est une expression technique désignant un mode d'immanence ontologique ou psychique. C'est le noyau de l'*intentionality-thesis* brentanienne : en soi et à sa façon propre, *tout phénomène psychique contient quelque chose intentionnellement à titre d'objet (Objekt)*. Pourquoi « intentionnellement » plutôt qu'« objectivement » ? Pour éviter les ambiguïtés issues du chiasme (permutation de sens) du sujet (*subiectum*) et de l'objet (*obiectum*) entre le Moyen Âge et la Modernité, chiasme que Brentano est l'un des premiers à déceler dans l'histoire de la métaphysique et de la psychologie (sur le « chiasme » voir les cours du 6 janvier et du 14 avril, première heure). On s'est ensuite penché sur la relation entre in-existence intentionnelle et ce que Brentano appelle l'« inhabitation psychique » (*Psychische Einwohnung*), notion qu'il attribue à des niveaux divers à Aristote, Augustin et Thomas d'Aquin.

La deuxième heure a été consacrée à un rappel du modèle périchorétique de l'âme selon Augustin. On a présenté les ternaires augustiniens, en marquant la différence entre trinité virtuelle : *mens, notitia, amor* (*mens*, connaissance, amour), et trinité actuelle : *memoria, intellegentia, voluntas* (mémoire, intelligence, volonté). On a ensuite abordé le rapport entre *mens* et *memoria*, en donnant le point de vue du philologue, axé sur le rapport *mens-memini*. L'immanence mutuelle des actes psychiques a été l'occasion d'un approfondissement archéologique de la notion de périchorèse (*circuminessio*), illustré par deux exemples médiévaux : la *circuminessio* des actes mentaux selon François de Meyronnes († 1327) et Pierre de Navarre (Petrus de Atarrabia, † 1347). On a suivi les développements modernes de la notion chez Suárez (1548-1617), William Sherlock (v. 1641-1707), avec la théorie de la conscience mutuelle (*mutual consciousness*) des « Personnes divines », Alexander Baumgarten (1714-1762), avec la définition de la *personalitas* comme « mémoire intellectuelle ». On a ensuite caractérisé le modèle périchorétique en termes méréologiques, en proposant une définition du *modèle méréologique de l'âme selon Augustin* comme « un tout immanent à lui-même en tant que partie de lui-même, connumérée avec ses propres actes ». On a pu, sur cette base, mettre en équation l'*Einwohnung* psychique brentanienne et l'*inhabitatio* des théologiens médiévaux, et indiquer leur commun trait fondamental : être un mode de « présence dans » qui 1) ne se laisse pas penser sur le mode de l'inhérence de l'accident à un sujet (doublement défini par les schèmes de la « subjectité » et de l'attributivisme*) et qui 2) se caractérise par la compénétration ou immanence mutuelle des « Personnes » (en théologie trinitaire) et des actes mentaux (en psychologie). Cette analyse nous a laissé face à un problème majeur : quel rapport ce type de théorie entretient-il avec Aristote ? Comment Brentano peut-il attribuer au Stagirite une théorie de la *psychische Einwohnung*, dont l'origine semble inextricablement liée à la théologie trinitaire ? Un *choc de simplification* s'imposait, que l'on a promis pour la leçon suivante.

Le 3 mars (première heure), on est donc revenu sur la théorie aristotélicienne de l'inhabitation psychique, vue par Brentano. On a commencé en relisant Aristote lui-même pour en dégager ce que l'on avait caractérisé dans diverses publications

antérieures comme « modèle synergique de la sensation ». Selon Aristote, le senti est *dans* le sentant, et la sensation est « l'acte commun » (synergie) du sensible et du sentant. C'est ce modèle que vise Brentano en parlant d'*inhabitation* chez Aristote. Le mot *Einwohnung* n'est utilisé qu'une fois dans la *Psychologie* en contexte aristotélicien, là où Brentano analyse l'aporie du *De anima*, 425b15-16, correspondant au problème dit aujourd'hui « de la sensation consciente » : savoir si la vue se perçoit elle-même en percevant les couleurs, si l'ouïe perçoit son acte auditif en même temps qu'elle perçoit des sons. Fort de ce constat, on a examiné les deux modèles de l'immanence distingués par Brentano dans sa thèse (*Habilitationschrift*) de 1867, *Die Psychologie des Aristoteles* : l'immanence *subjective*, matérielle, *physique* de la forme dans la matière (le sujet physique) et l'immanence *objective*, immatérielle, *psychique* de la forme dans l'âme (le sujet psychique). On a ensuite examiné la théorie brentanienne des deux objets. En fait, comme je l'ai indiqué d'emblée, il y a *deux théories brentaniennes des deux objets*, que je propose de noter respectivement <T2O> et <<T2O>>. <T2O> soutient que tout acte psychique, outre son objet premier ou primaire (senti, perçu, pensé), se contient lui-même à titre d'objet second ou secondaire. <<T2O>> que la conscience de percevoir un objet contient la conscience de l'objet perçu. Une fois relevés les cinq facteurs de la relation intentionnelle selon Brentano, on a pu dégager deux principes de base : P1 : tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet, et P2 : tout acte psychique s'accompagne d'une conscience corrélatrice, d'où découlent deux conséquences fondamentales : C1 : tout acte psychique se contient lui-même à titre d'objet, et C2 : tout acte psychique a deux objets. On a alors caractérisé le *modèle méréologique brentanien du psychisme* comme une *structure d'auto-inclusion*, en posant ce que j'appelle la « loi de Brentano » : « dès qu'un acte psychique est donné comme objet d'une connaissance interne concomitante, outre son rapport à un objet primaire, il se contient lui-même en totalité comme représenté et connu. » On a donné une première analyse du rapport d'auto-inclusion brentanien et souligné son extension au sentiment – un point fondamental du brentanisme. L'auto-inclusion est apparue comme la *contreproposition brentanienne* « aristotélicienne » à l'immanence mutuelle augustinienne et au modèle périchorétique de l'âme : une « troisième voie ». On a conclu en insistant sur deux points : a) l'auto-inclusion n'est pas un « triple emboîtement » (« Ein dreifaches und dreifach ineinandergeschachteltes Bewußtsein », *Psychologie*, p. 182, litt. « une conscience triple triplement emboîtée ») – Brentano oppose expressément la fusion (*Verschmelzung*) à l'œuvre dans le modèle auto-inclusif au simple emboîtement ; b) l'universalité de la représentation (*Vorstellung*) – il n'y a pas d'état psychique sans représentation.

Deuxième heure. On a commencé par expliquer la nature de la relation qu'établit Brentano entre les trois classes fondamentales d'activités psychiques (représentation, jugement, amour) et leur contrepartie dans la conscience interne (représentation, connaissance, sentiment). On a exposé ensuite la théorie brentanienne de « l'enchevêtrement intime » des trois classes de phénomènes psychiques. L'*enchevêtrement* des trois classes fondamentales est reflété dans le « triple phénomène de la conscience interne ». Il confirme la prégnance de la dimension théologique de l'*Einwohnung* / *Inexistenz* dans l'horizon conceptuel brentanien. Il ne se réduit pas, pour autant, à la périchorèse. On a tenté d'en apporter la démonstration par une comparaison avec Augustin et Jean de Damas. On a indiqué ensuite la source véritable de la théorie brentanienne. Elle est écossaise : c'est la notion d'*entrelacs* de William Hamilton (1788-1856). La relation entre Brentano et

Hamilton est méconnue par les historiens de la philosophie. On l'a réactivée en produisant et analysant les citations brentaniennes de la théorie hamiltonienne de l'entrelacs. La thèse de Hamilton est sans équivoque : la connaissance, le sentiment et la volonté « s'enchevêtrent » (« they are *interwoven* », *Lectures on Metaphysics*, XI ; « sie sind miteinander verwoben », *Psychologie*, p. 126). On a ensuite comparé les classifications de Hamilton et de Brentano, puis mis l'accent sur la notion hamiltonienne de « connaissance » (*cognition*) comme « pouvoir de reconnaître l'existence » (*power of recognising existence*), dont on a évoqué succinctement la source médiévale alléguée : la *notitia intuitiva* scotiste et ockhamiste. Le thème hamiltonien de l'universalité de la *cognition* a été l'occasion d'un second parallèle entre Hamilton et Brentano. L'heure s'est conclue sur le rapport entre *Vorstellung* brentanienne, *cognition* hamiltonienne et connaissance intuitive scolastique.

Du fait de la réaffectation au cours des séances prévues les 31 mars et 14 avril, le séminaire du 17 mars a été donné sur trois heures. La première partie a été consacrée à un retour sur la théorie brentanienne des deux objets dans ses deux composants : <T2O> et <<T2O>>. En quête de formulations alternatives, on s'est penché sur les formules de Mark Textor : DRM (*dual relation of the mental*) et DOT (*dual object thesis*). DRM s'énonce : « every mental phenomenon has an object and is conscious ». DRM correspond à <T2O> : *A mental act is conscious iff it is self-presenting*, plus <<T2O>> : *Any presentation directed on ϕ -ing a is also directed upon a (co-presents a)*. On a abordé ensuite les questions de traduction et les problèmes de lexicque, en considérant le statut des termes *presentation* et *Vorstellung*. La comparaison de l'allemand, de l'anglais et du français a été l'occasion d'étudier ce que nous appelons « dittographie de la (re)présentation ». « Présentation » et « représentation » alternent pour rendre le terme unique de *Vorstellung*. La dittographie de la (re)présentation n'est pas seulement interlinguistique (au niveau du passage de l'allemand à l'anglais ou au français), elle est intralinguistique (elle concerne l'allemand lui-même). De fait, les deux traductions rivales de *Vorstellung* correspondent à une ambiguïté native de l'allemand. On a étudié diverses tentatives de désambiguïstation de la *Vorstellung*. La première est dans *Über Anschauungen und Repräsentationen*, une des *Psychologische Studien zur elementaren Logik* de Husserl (1894). La thèse de Husserl est que *Vorstellung* recouvre à la fois l'« *Anschauung* », l'intuition, et la « *Repräsentation* ». On a donné la définition husserlienne de la « *Repräsentation* », et l'on a suivi la reprise de la distinction dans les *Recherches logiques*. Après avoir rappelé les traductions françaises et anglaises du couple *Vorstellung* - *Repräsentation* – représentation-idée vs. représentation représentative, ou encore représentation vs. re-présentation (français), *presentation* vs. *representation* (anglais) –, on a fourni les premiers éléments d'une archéologie philosophique de la distinction entre *presentation* et *representation*. Les sources généralement alléguées : Ward et Bradley ne sont pas les plus originaires. La source véritable est constituée par les *Notes* de Hamilton sur *Reid*. Pour en apporter la preuve, on a analysé la « Note B » de Hamilton : *Of presentative and representative knowledge*. On a d'abord exposé la distinction hamiltonienne entre « *presentative or immediate or intuitive cognition* » et « *representative or mediate cognition* ». On a ensuite salué l'extraordinaire travail archéologique de Hamilton, aboutissant à la mise en équation de la distinction entre *presentative* et *representative knowledge* et de sa source médiévale : la distinction entre *intuitive* et *abstract knowledge*. On a examiné les définitions fournies par Hamilton : « *cognitio rei praesentis, ut praesens est* »

pour la *cognitio intuitiva* ; « *cognitio rei, non ut praesens est* » pour la *cognitio abstractiva*. On a indiqué la source principale de Hamilton : le cours de philosophie des Conimbrés (*Conimbrincenses*), et présenté sa référence favorite : Durand de Saint-Pourçain († 1334), dont on a évoqué quelques textes. On a conclu sur l'éloge hamiltonien de la scolastique, où une citation de Leibniz (« *Aurum latere in stercore illo scholastico barbarici* ») nous a conduit au célèbre roman de Le Sage : *Gil Blas de Santillane*.

Deuxième partie. On a procédé à une analyse détaillée de la « Note B ». La « Note » comprend deux sections : § 1. *The distinction of presentative, intuitive, or immediate, and of representative or mediate cognition; with the various significations of the term object, its conjugates and correlatives* ; § 2. *Errors of Reid and other philosophers, in reference to the preceding distinction*. Le § 1 est la plus remarquable mise au point conceptuelle et lexicographique du XIX^e siècle sur le langage théorique de la subjecti(vi)té et de l'objecti(vi)té. Le § 2 articule la distinction entre connaissance présentative et connaissance représentative, distingue les différents sens du mot *objet* et, ce faisant, construit pour la première fois explicitement le schème théorique de <<T2o>>. On a présenté les développements hamiltoniens de la distinction : les définitions de la connaissance immédiate et de la connaissance médiata ; la mise en relation archéologique avec la distinction médiévale de la connaissance intuitive et de la connaissance abstraite ou abstractive ; la définition d'un sens strict de *representation* par rapport à *presentation*. On a ensuite donné une description de l'épistémè hamiltonienne, dans son rapport à la psychologie de Brentano. Selon Hamilton, l'histoire de la philosophie de l'esprit oscille entre deux modèles opposés : la *thèse présentationniste* selon laquelle, dans la perception, l'objet immédiat de la représentation est quelque chose de différent de l'esprit, autrement dit la chose même (*res ipsa*), et le *représentationnalisme*, selon quoi il y a un objet intermédiaire entre l'esprit et le monde, qui est une modification de l'esprit lui-même. On a évoqué l'*Aftermath* de la distinction hamiltonienne dans l'école écossaise, notamment chez James Frederick Ferrier (1808-1864), et connecté représentationnalisme et <<T2O>>. On a, une nouvelle fois, déploré la complète méconnaissance de l'épistémè hamiltonienne par l'historiographie et la philosophie actuelles. Pour finir, on a pointé trois aspects occultés dans l'histoire de la psychologie, du Moyen Âge à la première modernité, remis au jour par le travail du séminaire : 1) la reprise singulière du modèle périchorétique d'immanence mutuelle des activités psychiques et de la *mens* dans la théorie brentanienne de l'enchevêtrement des activités psychiques, et sa source hamiltonienne ; 2) la signification et la portée de la théorie brentanienne des deux objets, dans ses deux versions : <T2O> selon quoi tout acte psychique se contient lui-même à titre d'objet secondaire ; <<T2O>> selon quoi la conscience de percevoir un objet contient celle de l'objet perçu – dispositif que nous avons pu connecter à la fois au CQR aristotélicien du problème de la « sensation consciente » et à la *KK-thesis* de Hintikka ; 3) l'origine et le sens de la distinction entre présentation et représentation chez Brentano, dans la philosophie écossaise et en-deçà *dans la philosophie et la théologie médiévales*, en l'espèce de la distinction entre connaissance intuitive et connaissance abstractive. Il y aurait eu beaucoup plus à dire sur chacun de ces points. Ce sera fait dans le séminaire de 2016-2017, qui continuera du côté de Descartes le travail entamé en janvier dernier.

Colloques et journées d'études

Comme en 2013-2014, la chaire d'histoire de la philosophie médiévale a organisé un colloque international sur *Dante et l'averroïsme* en coopération avec les universités de Paris 1-Panthéon Sorbonne et Paris-Sorbonne, l'IUF, le CNRS et l'EPHE, et accueilli la journée d'études *Incipit* organisée par l'Amicale des médiévistes. Ces deux manifestations ont eu lieu les 12 et 13 mai 2015 dans l'amphithéâtre Guillaume Budé. Elles ont permis d'entendre les contributions d'Alain de Libera, Jean-Baptiste Brenet (Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Irène Rosier-Catach (CNRS/EPHE), Enrico Fenzi (Genova), Gianfranco Fioravanti (Università di Pisa), Thomas Ricklin (Ludwig-Maximilians-Universität, Munich), Luca Fiorentini (Collège de France), Luca Bianchi (Università del Piemonte Orientale, Vercelli), Pasquale Porro (Université Paris-Sorbonne), Paolo Falzone (Università di Roma « La Sapienza »), Aurélien Robert (CNRS), Iacopo Costa (CNRS), Andrea Tabarroni (Università di Udine), pour le colloque ; Christophe Grellard (EPHE), José Meirinhos (Universidade do Porto), Thomas Gruber (University of Oxford), Dragos Calma (CNRS/LEM), John Marenbon (Trinity College, Cambridge), Pasquale Porro, pour la première partie de la journée d'études (*Penser l'hétérodoxie au Moyen Âge*), Alain de Libera, Jean-Baptiste Brenet et Giorgio Agamben, pour la deuxième (*Averroès et la question du fantôme*)^b.

PUBLICATIONS

Articles

DE LIBERA A., « Athènes, Cordoue, Jérusalem. Héritage partagé ou dénié ? », dans FABRE T. (éd.), *Penser la Méditerranée au XXI^e siècle. Rencontres d'Averroès #20 (28-30 novembre 2013)*, Marseille, Parenthèses, 2014, 13-41.

DE LIBERA A., « Le Magistère philosophe : de Vienne à Latran V (Académie des inscriptions et belles-lettres. Communication. Séance du 8 novembre 2013) », *CRAI 2013*, vol. 4, 2015, 1465-480.

LIBERA A. de, « Formes assistantes et formes inhérentes. Sur l'union de l'âme et du corps, du Moyen Âge à l'Âge classique », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 81, n° 116 2015, 197-248.

Livres

LIBERA A. de, *Où va la philosophie médiévale ? Leçon inaugurale prononcée le jeudi 13 février 2014*, Collège de France / Fayard, coll. « Leçons inaugurales du Collège de France », n° 244, 2014 ; en ligne : Collège de France, 2014, <http://books.openedition.org/cdf/3615>.

LIBERA A. de, *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2015.

LIBERA A. de, *Penser au Moyen âge*, Paris, Seuil, coll. « Points », n° 329, 2015 [nouvelle édition].

b. Les enregistrements audio et vidéo du colloque et de la journée d'études sont accessibles sur le site internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/symposium-2014-2015.htm> et <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/studyday-2014-2015.htm>.

AUTRES ACTIVITÉS

Enseignements à l'étranger

7 mai 2015 : *Archéologie philosophique et déconstruction* (cours), Université Charles de Prague, Faculté des lettres. Centre français de recherche en sciences sociales (CEFRES). Atelier franco-tchèque en histoire - Cesko-Francouzský Seminář Historických Věd.

7 mai 2015 : *Le sujet de l'action. Anthropologie philosophique et christologie* (séminaire), Université Charles de Prague, Faculté des lettres. Centre français de recherche en sciences sociales (CEFRES).

Conférences, colloques

14 novembre 2014 : « Théologies du Non ! Du nihilisme à l'anarchisme », *NON !* Colloque international organisé par Tom Bishop, Yves Hersant, Philippe Roger. Centre de civilisation française - New York University, 13-14 novembre 2014.

16 avril 2015 : Répondant / discutant de L. Sturlese (Università del Salento, Lecce), « Maître Eckhart et ses "questions" allemandes. I. Questions dans les Entretiens d'Erfurt : du détachement à l'anéantissement de la volonté », *Conférences Pierre Abélard 2015*, Université Paris-Sorbonne, Paris IV.

Direction de thèses

Henri Babaud de Monvallier (2010, EPHE ; directeur Alain de Libera) : *La Christologie existentielle de Maître Eckhart dans la prédication allemande*.

Hamid Taieb (2010, EPHE, en cotutelle avec l'université de Lausanne ; directeurs Alain de Libera et Christophe Erismann, UNIL) : *La relation intentionnelle dans la tradition aristotélicienne. Étude de la réception des textes d'Aristote sur les corrélats psychiques* (soutenue le 22 novembre).

Accueil de doctorants

Du 01.06.2014 au 31.05. 2015, la chaire a, dans le cadre d'une bourse du *Brazilian National Council of Technological and Scientific Development*, accueilli pour un séjour d'études et de recherche, Mme Roberta Magalhães Miquelanti, doctorante de l'Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Participation à des jurys*Habilitation*

13 décembre 2014 : Éric Mangin, directeur O. Boulnois (EPHE), EPHE, Bâtiment Le France.

Thèses

22 novembre 2014 : Hamid Taieb, *La relation intentionnelle dans la tradition aristotélicienne. Étude de la réception des textes d'Aristote sur les corrélats psychiques* (mention « Très honorable, avec félicitations du jury »), Lausanne, UNIL.

18 décembre 2014 : Elisabeth Boncour, *Maître Eckhart, lecteur d'Origène*, directeur O. Boulnois (EPHE), EPHE.

Distinction

En sa séance du 25 juin 2015 l'Académie française a attribué à Alain de Libera le *Grand Prix de Philosophie* pour l'ensemble de son œuvre.

Équipe

Le secrétariat est assuré par M^{me} Sophie Grandsire-Rodriguez, qui, en liaison avec M.D. Simonetta, a coordonné toutes les activités de la chaire.

Maria Elena De Luna

Publications sous presse

M.E. DE LUNA, *Aristotele, La Politica, Libri V e VI* (en collaboration, édition critique, traduction, commentaire), dans L. BERTELLI et M. MOGGI (éd.), *Aristotele, La Politica*, Rome L'Erma di Bretschneider.

M.E. DE LUNA, *Arkadika. Testimonianze e Frammenti* (édition critique, traduction, commentaire), Tored, Tivoli, coll. « *I Frammenti degli Storici greci* ».

M.E. DE LUNA, « Il mito di Enea da una prospettiva periferica: elementi della tradizione epica nella storia locale arcadica », dans E. LANZILLOTTA (éd.), *Le tradizioni del Peloponneso fra epica e storiografia locale*. Giornata di studio (Università di Roma Tor Vergata 6 luglio 2012), Tored, Tivoli.

M.E. DE LUNA, « *Hermeneus* », *Rationes Rerum (Rivista di filologia e storia*. Direzione : Leopoldo Gamberale, Rome).

Ouvrage en préparation

M.E. DE LUNA, *Boiotika. Témoignages et Fragments*, Tivoli, Tored, coll. « *I Frammenti degli Storici greci* ».

David Simonetta, ATER

Ancien élève de l'École normale supérieure de Lyon et agrégé de philosophie, David Simonetta a soutenu en décembre 2015 une thèse d'histoire de la philosophie consacrée à « L'histoire de l'idée d'intuition intellectuelle à l'âge classique », à l'université Paris I-Panthéon Sorbonne, sous la direction de M. André Charrak. Ses recherches portent principalement sur les diverses formes de l'intellectualisme à l'époque moderne (en psychologie, en théorie des sciences, en théologie), depuis la fin du Moyen Âge jusqu'à la première moitié du XVIII^e siècle.

Il a en outre publié une présentation commentée des plus grands mythes de Platon (*Les plus grands mythes de Platon*, Paris, Flammarion, coll. « *Librio* », 2014) et co-organise, avec Alexandre de Vitry le colloque des 18, 19 et 20 mai 2016 au Collège de France, consacré à « Histoire et historiens des idées : figures, méthodes et problèmes ».