

# ANNUAIRE du **COLLÈGE DE FRANCE** 2018 - 2019

Résumé des cours et travaux

119<sup>e</sup>  
année



COLLÈGE  
DE FRANCE  
—1530—

# 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, déconstruction, reconstruction, histoire

---

La série de cours et séminaires « Déconstruction et reconstruction (fin). Réécrire l'histoire de la philosophie médiévale » est disponible en audio et vidéo, sur le site internet du Collège de France (<https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/course-2018-2019.htm>), ainsi que le colloque « État des lieux » (<https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/symposium-2018-2019.htm>).

## ENSEIGNEMENT

COURS – DÉCONSTRUCTION ET RECONSTRUCTION (FIN).  
RÉÉCRIRE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

L'objectif du cours en cette dernière année d'enseignement était de proposer les éléments, indications, pierres d'attente d'une réécriture, nécessairement partielle, de l'histoire de la philosophie médiévale. Après un ultime rappel méthodologique concernant l'archéologie philosophique, l'histoire des concepts, l'histoire des idées, les notions d'intrigues et d'itinéraires, et la visée critique à l'égard du *Grand récit* heideggérien de l'histoire de la philosophie, on a décidé qu'on ne suivrait ni un ordre chronologique linéaire ni l'ordre suggéré par la séquence *philosophie du langage-philosophie de l'esprit*, reproduisant l'évolution de la philosophie contemporaine, elle-même reflétée dans les sciences humaines par le tournant du *linguistic turn* au *cognitivist turn*, mais que l'on suivrait l'ordre inverse, réservant la philosophie du langage pour le séminaire de clôture donné en avril avec Irène Rosier-Catach, sur

*Philosophie du Langage et théologie au Moyen Âge*. On trouvera ici le résumé de chacune des seize séances d'une heure.

## Cours 1

4 février 2019 (1)

La réécriture de l'histoire de la philosophie médiévale réclame de comprendre comment et pourquoi deux des problèmes vedettes des disciplines découpées par l'historiographie moderne dans le champ objectif de l'archive médiévale – en logique : le *problème des universaux*, en psychologie : le *monopsychisme* – se sont *effectivement* croisés au Moyen Âge. L'histoire de la *translatio studiorum* et celle de l'averroïsme « monopsychite » sont liées dans les faits, mais aussi, et c'est ce à quoi s'intéresse l'archéologie philosophique, dans les premières « histoires » de la philosophie.

Deux exemples : a) l'*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (1742-1744) de Brucker (1696-1770), l'ouvrage de référence évoqué dans le séminaire du 15 mai 2014 ; b) sa traduction-adaptation anglaise par le pasteur unitarien William Enfield (1741-1797). L'*Historia critica* parle de la « méthode scolastico-arabe » pour désigner le résultat du transfert de la « théologie philosophique » des Arabes à la scolastique latine. Ce mixte de théologie dialectique et de philosophie naturelle, qu'elle tient de son origine arabe, est le péché originel de la scolastique dénoncé par le luthérien Brucker comme une marque de catholicisme. Les sources de l'*Historia critica* pour la théologie arabe, le *kalâm*, sont indirectes. Il s'agit du *Specimen historia Arabum* d'Edward Pococke (1604-1691), du *Promptuarium : sive Bibliotheca Orientalis* et de l'*Historia Orientalis* du philologue et théologien zurichois Johann-Heinrich Hottinguer (1620-1667), qui s'appuient eux-mêmes sur le *Livre des religions et des sectes* d'al-Shahrastâni (1086-1153) et le *Guide des égarés* de Maïmonide. Averroès et l'averroïsme ne jouent aucun rôle dans l'histoire de l'Être/*Estre* (*Seins/Seynsgeschichte*) de Heidegger. La *translatio studiorum* n'en joue pas davantage. Cette partie de l'histoire de la philosophie médiévale doit être réécrite.

## Cours 2

4 février 2019 (2)

Présentation du *Digital Averroes Research Environment* (DARE) de l'université de Cologne. La tradition manuscrite du *Petit commentaire* du *Peri Psukhês* est arabe (11 mss), hébraïque (28 mss) et latine (1 ms., traduction d'Abraham de Balmes sur l'hébreu). Comme l'a montré Marc Geoffroy (disparu en 2018), Averroès ne connaissait pas le texte d'Aristote quand il a rédigé le *Petit commentaire*, il lisait ses commentateurs : Alexandre d'Aphrodise, Themistius, eux-mêmes lus par son prédécesseur andalou immédiat : Ibn Bâjja (Avempace), m. 1136.

Deux conséquences : 1) il ne faut plus parler ni de « Petit commentaire » ni d'« Épitomé du *De anima* » : il n'y a aucune trace du *De anima* dans le texte ; 2) Averroès a varié dans sa noétique : il a connu initialement une période alexandrobajjienne, dans laquelle il a soutenu une doctrine de l'intellect matériel comme disposition des formes imaginées qu'il a abandonnée ensuite. La tradition du *Commentaire moyen* compte deux manuscrits arabes en caractères hébraïques, 44 manuscrits en hébreu, un manuscrit latin (traduit de l'hébreu) ; celle du *Grand*

*commentaire*, aucun manuscrit arabe, 87 manuscrits latins, 4 manuscrits d'une version hébraïque traduite du latin.

Le *Commentaire moyen* et le *Grand commentaire* ont un manuscrit en commun : le ms. Modena, *Biblioteca Estense* α J 6.23, qui contient des gloses marginales, dans lesquelles on trouve, en caractères hébraïques, de larges extraits de la version arabe perdue du *Grand commentaire*.

Le travail lancé par Colette Sirat (IRHT-CNRS) et M. Geoffroy pour l'édition de ces fragments, signalés en 1985 par Abdelkader Ben Chehida, constitue un temps fort de la « troisième révélation » d'Averroès (l'achèvement de l'édition critique, trilingue, du *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, entamée en 1931 sous les auspices de la *Medieval Academy of America*). Il importe également pour l'histoire de la philosophie, puisqu'il concerne la philosophie juive dans le nord de l'Espagne, en pays de chrétienté, qui prolonge ce qui s'est accompli auparavant en Andalousie, en terre d'Islam. L'état actuel de l'édition des fragments du *Grand commentaire* sur le troisième livre de l'âme a fait l'objet d'une communication de C. Sirat : « De la faculté rationnelle : l'original arabe du *Grand Commentaire* d'Averroès au *De Anima* d'Aristote. »

### Cours 3

11 février 2019 (1)

Pour comprendre la rencontre entre querelle des universaux et généalogie du « monopsychisme », il faut remonter à la fois à Cousin et à Renan. Rappel du cours du 27 mars 2014 : la réduction cousinienne de l'histoire de la philosophie médiévale à la querelle des universaux. Le contre-modèle de François Picavet (*Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 1905) : rejet du magistère philosophique exclusif d'Aristote ; rejet de l'identification du problème des universaux à « l'essence de la philosophie ». Bref portrait de Picavet, chargé de cours à la Sorbonne, et directeur d'études à l'EPHE, jusqu'en 1921/1922, auquel É. Gilson succède dans les deux fonctions. Il faut souligner l'absence de chaire pour la philosophie médiévale en Sorbonne : Gilson restera chargé de cours jusqu'à son élection au Collège de France en 1932. Au magistère d'Aristote, Picavet oppose celui de Plotin, « le véritable maître des philosophes du Moyen Âge » : « l'influence de Plotin, spirituelle et religieuse, domine l'influence, logique et formelle, de l'aristotélisme des *Catégories* et de l'*Herménéia* ». Le fil tiré par Picavet fait venir une gigantesque pelote, mais cette pelote n'est pas celle « du » néoplatonisme, comme le montrent les recherches récentes sur le *Plotin* et le *Proclus arabes* (Dragos Calma), la *Pseudo-théologie* d'Aristote, le *Livre des causes* et les apocryphes aristotéliens, c'est aussi celle de l'aristotélisme médiéval : autrement dit du péripatétisme gréco-arabo-judéo-latin, qui est celui de l'emboîtement réciproque des traditions : d'Aristote, de Plotin, de Proclus.

### Cours 4

11 février 2019 (2)

Pour Renan, « Ibn Roschd » est le dépositaire de « l'arabisme », c'est un héritier, qui est au monde arabo-musulman ce que Boèce est au monde romain : dernière lueur avant que la nuit tombe. L'unité de l'intellect ou, plutôt, l'unité des âmes, le monopsychisme, « comme on a feint de l'entendre n'est qu'une révoltante

absurdité », qu'Averroès n'a jamais soutenue « à la lettre ». La « doctrine de l'intelligence unique et universelle » n'est propre ni à l'école péripatéticienne ni aux philosophes de l'Antiquité tardive : elle est évoquée par Augustin dans un passage du *De Quantitate animae*, qui est au monopsychisme ce que la phrase de Porphyre sur les trois questions relatives au statut de l'universel dans l'*Isagoge* est à la Querelle des universaux. Le texte d'Augustin, qui porte sur le nombre des âmes, contient une alternative, où l'on trouve déjà « l'argument sans cesse répété contre la théorie averroïste par Albert, et saint Thomas », argument que nous avons rattaché dans les cours de 2015 et 2016 à « PNC », le principe aristotélien de non-contradiction, et à « PCV », le principe de consistance (subjective) du vouloir utilisé par le patriarche Sergius de Constantinople lors de la controverse du monothélisme.

Si je te dis que l'âme est unique, tu seras troublé par ce fait que chez l'un elle est heureuse, chez l'autre, malheureuse ; or une même chose ne peut être à la fois heureuse et malheureuse. Si je te dis qu'il y en a simultanément une seule et beaucoup, tu riras ; et je ne vois pas trop comment j'arrêteraï ton rire.

Pour Renan, le problème d'Augustin, tel que le reprend au IX<sup>e</sup> siècle Ratramme de Corbie, met sur le même pied la participation des individus d'une même espèce à une seule essence et l'existence réelle de l'intellect en général ; en cela il « devance la thèse averroïstique de la raison universelle et de l'unité des âmes ». Le réalisme est la matrice commune aux erreurs de Guillaume de Champeaux dénoncées par Abélard au XII<sup>e</sup> siècle et à celles d'Averroès réfutées au XIII<sup>e</sup> par Thomas d'Aquin. Si le mot « *monopsychismus* » apparaît en 1808 dans la *Geschichte der Psychologie* de Friedrich August Carus, pour désigner l'Âme du monde, on n'a trouvé que trois références significatives à « monopsychisme » dans la littérature francophone du XIX<sup>e</sup> siècle, dont une seule antérieure à Renan : Gérard Casimir Ubaghs, Eugène Michaud et Francisque Bouillier.

## Cours 5

18 février 2019 (1)

C'est Gerhard Casimir Ubaghs (1800-1875), professeur de théologie à l'université catholique de Louvain de 1834 à 1864, qui, en 1845, introduit le mot « monopsychisme » dans sa défense du réalisme publiée dans la *Revue catholique* (fondée en 1843). On a prétendu tirer du réalisme « trois erreurs monstrueuses » : panthéisme, mono-psychisme, refus de la transsubstantiation (chez Jean Wycliff, † 1384, et Jérôme de Prague, † 1416), mais on peut faire justice de ces imputations en étudiant l'histoire de l'origine de ces erreurs, où l'on verra que le réalisme ne joue aucun rôle, et philosophiquement, en analysant ce qu'est le réalisme. Ubaghs accuse Cousin d'avoir « hyperbolisé » le problème ontologique des universaux en y ramenant toute la philosophie scolastique. Sa cible et son horizon sont le panthéisme, son *a priori* historique, la *Querelle du panthéisme* (1785-1815) et, à travers elle, la *Querelle de l'athéisme* (1798-1800) : deux querelles allemandes modernes. Si l'on fait d'Abélard un panthéiste, il ne manque plus qu'Averroès pour avoir l'esquisse du tableau brossé par Renan à partir des thèses du « moine de Corbie » réfuté au IX<sup>e</sup> siècle par Ratramme et nouer les deux intrigues du réalisme des universaux et du monopsychisme. C'est ce qu'apporte Ubaghs en faisant du monopsychisme « l'opinion qu'il n'y a qu'une âme qui subsiste réellement et que toutes les âmes

individuelles n'en sont que des modifications passagères » – opinion « répandue au Moyen Âge à la suite du panthéisme, dont elle est une véritable conséquence ».

En dehors de Leibniz, pour la définition du « monopsychisme » et sa condamnation supposée au concile de Latran V en 1513, la source principale d'Ubaghs est l'*Histoire de l'université de Paris* de César Egasse Du Boulay († 1678), où il en trouve la condamnation dès 1270 par l'évêque de Paris, Étienne Tempier († 1279). On a donc analysé l'œuvre de Du Boulay et son rôle dans la tradition/narration/analyse de la condamnation du 12 décembre 1270. Du Boulay oublie l'article n° 2 de la liste de Tempier : « *Quod ista est falsa vel impropria : Homo intelligit* », l'une des deux thèses « averroïstes » alléguées par les historiens de la censure, avec l'article n° 1 : « *Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero* ». Le travail archéologique nécessaire à une réécriture de l'histoire de la philosophie médiévale suppose de distinguer l'unité de l'intellect et l'unité des âmes, et de remplir le gigantesque blanc existant entre 1270 et 1513, à tous les niveaux où peut et doit intervenir l'historien de la philosophie : institutions, problèmes, concepts, théories, doctrines, mais aussi et d'abord corpus, réseaux et complexes questions-réponses (CQR).

## Cours 6

18 février 2019 (2)

Eugène Michaud, né le 13 mars 1839 à Pouilly-sur-Saône et mort le 3 décembre 1917 à Berne, a été l'adversaire acharné du dogme de l'infailibilité pontificale, proclamé par Vatican I (Pie IX). Son grand œuvre d'historien de la philosophie et de la théologie est le livre consacré au personnage dont l'*Historia Calamitatum* d'Abélard a assuré la gloire et le malheur en en faisant le docteur du réalisme extrême. En 1867, Michaud publie en effet *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII<sup>e</sup> siècle*, d'après des documents inédits, qui redresse les vues sommaires de tous les historiens de la philosophie et philosophes qui avaient reproduit la même intrigue proabélardienne (reconstituée en 2014 dans notre premier séminaire).

Michaud a lu Ubaghs. Il a également lu Renan et Bayle, et il critique les deux. À Renan, il reproche d'avoir voulu soustraire Averroès à la généalogie du monopsychisme en rattachant ce dernier à l'univers épistémique du monastère de Corbie et à l'intervention polémique de Ratramme contre le réalisme. À Bayle, il reproche d'avoir fait de Guillaume de Champeaux († 1121) « l'ancêtre de Spinoza », autrement dit du panthéisme, et plus profondément d'avoir superposé au conflit du nominalisme et du réalisme, celui du dualisme et du panthéisme. Aux deux, Renan et Bayle, il reproche d'avoir « confondu le réalisme en psychologie avec le monopsychisme » ou, pour mieux dire, de considérer que le monopsychisme, c'est « le réalisme appliqué à la psychologie ». Il proteste contre l'interprétation du réalisme condamné par Thomas d'Aquin, Tempier, le concile de Vienne et le concile de Latran V. Le vrai réalisme « affirme l'existence réelle de l'individu aussi positivement, proportions gardées, que celle de l'universel ». Surtout, les réalistes n'appliquaient pas le réalisme à la psychologie. L'attention donnée au monopsychisme va de pair avec une réduction des thèses averroïstes de 1270 sur la pensée au seul article 1 – l'unité de l'intellect – et l'absence de prise en considération de l'article 2 sur le statut de la proposition « L'homme pense » (*Homo intelligit*). Cela s'explique par le fait que ni Ubaghs ni Michaud ne posent la question du sujet de la pensée – la question *Qui pense ?* – à partir de textes précis. Même ceux de Thomas, qui est évoqué, ne sont pas lus sous l'angle psychologique ou anthropologique. Les travaux d'Ubaghs et de

Michaud sont des travaux d'histoire du réalisme, qui touchent à la psychologie par des biais ; ce ne sont pas des travaux de psychologie. Par rapport à Ubaghs, Michaud à l'avantage d'introduire le concile de Vienne.

Une séquence se met pour nous en place, si l'on combine Du Boulay, Ubaghs, Michaud et Leibniz : 1270, 1272, 1312, 1513. Le terme « monopsychisme » ne figure pas dans la première grande œuvre de Francisque Bouillier : *De l'unité de l'âme pensante et du principe vital* (1858), mais en 1862 dans *Du principe vital et de l'âme pensante. Examen des diverses doctrines médicales et psychologiques sur les rapports de l'âme et de la vie*, dont la deuxième édition paraît en 1873 sous le titre : *Le Principe vital et l'Âme pensante*. Bouillier mentionne le terme « monopsychisme », qu'il trouve « sujet à équivoque », dans le cadre d'une opposition gémisée entre *physiologie* et médecine, d'une part, *psychologie* et métaphysique, de l'autre. C'est en croisant le fer avec le vitalisme de Paul-Joseph Barthez (1734-1806), fondateur de l'École de Montpellier, et la théorie barthézienne du « principe vital » distinct des propriétés générales de la matière, exposée par « Lordat et les siens », que, cherchant un mot pour désigner la théorie du principe unique de la vie et de la pensée, Bouillier, disciple de Georg Stahl, dont la *theoria medica vera* (1707) a été traduite en 1863 par Théodose Blondin, fait le choix d'« animisme », terme stahlien, contre « monopsychisme ». L'intervention de Bouillier s'inscrit dans un mouvement général qui concerne tout le XIX<sup>e</sup> siècle français, que l'on pourrait appeler la « redécouverte d'Aristote » ou même, avec Cousin, la « réhabilitation d'Aristote ». Sa visée historique le porte vers le Moyen Âge. S'il souligne l'importance du concile de Vienne et du « dernier concile de Latran, sous Léon X », c'est pour d'autres raisons qu'Ubaghs et Michaud : parce que ces conciles ont « décidé, d'après saint Thomas, que l'âme intellectuelle est la forme substantielle du corps humain ».

## Cours 7

27 février 2019 (1)

Cinq dates – 1270, 1272, 1277, 1312, 1513 – ont été successivement posées pour remplir le « trou » existant entre deux événements : la condamnation parisienne de 1270 et le cinquième concile de Latran. Nous avons dégagé de l'historiographie moderne un « fait » majeur : l'existence de deux paradigmes, faisant apparaître en esquisse une distinction entre deux *épistémai* : la question du *panthéisme* et celle de l'*animisme*. Le premier paradigme correspond au « programme » de Victor Cousin, à sa politique culturelle, à sa mise en place du *Grand Récit national français*, fondé sur l'articulation éditoriale Abélard-Descartes, et la vision de la scolastique comme ayant son origine en France. Le second correspond à l'entrée en scène des médecins, à la naissance de la psychologie comme science, à la « réhabilitation » d'Aristote, à la montée en puissance de « la » science et/ou des sciences. Le premier paradigme est centré sur *l'unité des âmes*, la question de la relation entre l'âme, le monde, Dieu et sur le conflit entre les « systèmes » distingués par Cousin – sensualisme et spiritualisme –, qui prépare la transition avec le second paradigme. Ce dernier est centré sur *l'unité de l'âme* – la question de l'unité ou de la pluralité du principe des fonctions psychiques et organiques : « monodynamisme » ou « duodynamisme ». Le XIX<sup>e</sup> siècle finissant s'intéresse au Moyen Âge à travers le prisme du *Syllabus* de Pie IX (1792-1878), accompagnant l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864 et sa condamnation des quatre erreurs « modernes » que sont le *panthéisme*, le *naturalisme*, le *rationalisme* absolu et le *rationalisme modéré*. Ce Moyen Âge n'est plus *notre* Moyen Âge. Le

diagnostic posé sur la modernité commande celui qui est posé sur la période médiévale. Mon propre paradigme est celui qui transparait dans les titres que j'ai donnés à mes cours de 2017 et 2018, marqués par la présence de Heidegger et de Foucault. Heidegger pose un diagnostic sur la modernité : la *réduction de la métaphysique à l'anthropologie*. Foucault parle de « déraciner l'anthropologie ». Le dépassement de la métaphysique, la mort de Dieu, la mort de l'homme, la mort du sujet, la philosophie de l'esprit, le *Linguistic turn* et la question du langage sont une partie de *notre* terreau, non le panthéisme d'Ubaghs ni l'animisme de Bouillier.

## Cours 8

27 février 2019 (2)

Pour Bouillier, la solution (thomiste) du problème aristotélicien est que l'âme intellectuelle qui est le principe de toutes les fonctions psychiques, y compris végétatives, est forme du corps. La question que doit se poser l'archéologie philosophique est : T2s, la théorie des deux sujets de la pensée attribuée à Averroès par Thomas d'Aquin, conduit-elle à a2, le deuxième article condamné par Tempier en 1270 ? Bouillier ne pose pas la question. Ce qui l'intéresse, ce qu'il trouve chez Thomas, ce n'est pas la question du *sujet de la pensée*, l'attribution de l'acte de penser au sujet « Socrate » – le *Qui pense ?* du quadrangle de la subjecti(vi)té –, c'est le rejet de la *pluralité des âmes* dans l'individu, et les arguments qui permettent de contrer sur le plan de l'anthropologie philosophique la théorie de la *pluralité des formes*, version médiévale du duodynamisme de l'École de Montpellier. Renan publie *Averroès et l'averroïsme* en 1852 à l'instigation de Cousin, sans en attendre le moindre bénéfice philosophique notable. Bouillier, en revanche, raconte une *histoire* qui mobilise, réactive et articule en partie les éléments prélevés sur le « champ objectif », l'archive accessible dans les années 1850, amont et aval, *pour mener un combat en faveur de l'animisme*. Il ne suit pas, *en retour amont*, comme Renan ou Ubaghs, le trajet du monopsychisme jusqu'à son origine alléguée dans les monastères du IX<sup>e</sup> siècle. En revanche, il suit, *en retour aval*, celui de l'animisme (la doctrine qu'il professe), des commentaires d'Aristote à « la grande épopée du Moyen Âge, où Dante a fait entrer la théologie, la philosophie, toute la science de son temps ».

## Cours 9

4 mars 2019 (1)

Pour illustrer le rôle de Dante, Bouillier cite le passage du *Purgatoire* qui « met dans la bouche du poète Stace une théorie de la génération et de l'infusion de l'âme dans le corps », qui sert de cadre à une critique d'Averroès. Il s'agit des vers 61-66 du chant XXV. Partant de dix traductions du vers 61 (Renan, Bouillier, Artaud de Montor, Fiorentino, Jourdain, Aroux, Laménais, Berthier, Pézard, Risset, Mégroz, Robert) : *Ma come d'animal divegna fante*, on a confronté deux lectures possibles des textes de Dante sur *l'origine de l'âme intellectuelle en l'homme*, qui combine des éléments relevant de la psychologie, de la physiologie et de l'embryologie avec la physique, la cosmologie et l'astrologie, problématique que nous avons abordée dans *Penser au Moyen Âge* (Seuil, 1991) sur la base d'une comparaison entre les thèses de la *Comédie* et celles du *Banquet (Convito)*. À l'interprétation psycho-physiologico-embryologique de Bruno Nardi (1884-1968) on a contraposé une lecture psycho-linguistique des vers 61-66 du *Purgatoire* à partir du *De vulgari eloquentia*, traduit en 2011 par

I. Rosier-Catach, A. Grondeux et R. Imbach sous le titre *De l'éloquence en vulgaire*, axée sur l'appariement de l'intellect possible et du parler en l'homme par l'interprétation du *Soli homini datum fuisse loqui* (*De vulgari eloquentia*, I, II, § 8), qui, selon nous, permet de renouveler l'histoire de la définition de l'homme comme *zôon logon ekhon, animal rationale, vernunftiges Wesen* proposée par Heidegger. L'examen de l'historiographie du XIX<sup>e</sup> siècle révèle que « le » monopsychisme est une dénomination à référence variable, qui nous en dit autant, voire plus, sur l'*épistémè* des historiens que sur celle des historiés. L'*épistémè* d'hier voit se succéder et s'articuler deux scénarios axés l'un sur la querelle du panthéisme, l'autre sur celle de l'animisme. Réalisme, panthéisme, animisme font chaque fois remonter, *via* la théologie, un pan de la philosophie antique en même temps qu'un pan de la philosophie médiévale : Augustin, avec Plotin ou Marius Victorinus, avec Porphyre, sous-tendent le débat de Ratramme avec le « moine de Corbie ». L'*Ennéade* IV, IX [= Traité 8], 1 est en étroite consonance avec les textes d'Augustin et le dossier de Ratramme : on y trouve les arguments, mais aussi et d'abord la question qui articule les deux paradigmes de l'unité des âmes (pour le panthéisme) et de l'unité de l'âme (pour l'animisme) et, au-delà, celui du « monopsychisme » averroïste entendu comme unité des âmes *ou comme unité de l'intellect*, si l'on en suit la reprise et le déplacement dans un *texte* utilisé par Thomas d'Aquin dans les années 1268-1269-1270, la *Paraphrase* thémistienne du livre III du *De anima*, traduite par Guillaume de Moerbeke.

## Cours 10

4 mars 2019 (2)

Réécrire l'histoire de la philosophie médiévale implique de tenir fermement la distinction entre les trois problématiques de l'unité psychique : âme, âmes, intellect – en ayant les idées aussi claires que possibles sur ce qui est mobilisé en fait de corpus, de principes, de règles, de distinctions, d'arguments là où les trois problématiques explicitement se nouent dans des CQR très précis, où la théologie a son mot à dire. Il faut, pour ce faire, commencer par revenir à la condamnation de 1270 et à l'extraordinaire omission du deuxième article de la liste des treize condamnés par Tempier le 12 décembre 1270, tant dans l'*Historia universitatis Parisiensis* de Du Boulay que dans l'*Histoire de l'université de Paris* de Jean-Baptiste-Louis Crévier (1693-1765). Après un rappel de l'histoire de la redécouverte de Siger de Brabant et de ses textes par Joseph-Victor Le Clerc (1789-1865), puis Pierre Mandonnet (1858-1936), on a montré que la « thèse » condamnée en 1270 par Étienne Tempier en l'espèce de l'article 2 – *quod ista est falsa vel impropria : homo intelligit* – n'était pas une thèse professée, mais une proposition concédée ou refusée dans le cadre d'une dispute sur « Tva », l'une des deux thèses en lesquelles Thomas d'Aquin analyse la théorie averroïste de l'intellect : l'intellect *matériel* ou *possible* est *une substance séparée du corps selon l'être, qui n'est d'aucune façon unie au corps comme forme*. Du fait de l'enchaînement de l'affirmation de l'unité de l'intellect et du refus de la vérité de « *homo intelligit* » dans la liste de 1270, l'historiographie a aussi considéré que la négation du fait de conscience attribuée à la seconde « thèse » (= a2) était la conséquence (ou la justification) de l'assomption du monopsychisme effectuée dans la première (= a1 : *Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero*) – d'où le double slogan résumant l'averroïsme : l'intellect est unique et l'homme ne pense pas – au lieu de : l'intellect n'est pas la forme du corps, et il est unique en tous les hommes (= TA**v**), ce qui est la vraie thèse – du moins la vraie articulation TA**v**-b

dans le *De unitate intellectus*, et les premiers écrits antiaverroïstes de Thomas d'Aquin. On a restitué la position réelle de l'*Anonyme de Giele* dans le complexe de discussions et le réseau de textes imbriqués dont l'historiographie a tiré la thèse maximaliste du supposé « averroïsme latin du XIII<sup>e</sup> siècle », qui n'est pas que, *proprio sermone*, l'homme ne pense pas, mais que, à proprement parler, il ne pense pas *comme il sent*, car le corps, sujet de la sensation, n'est pas le sujet de la pensée, il n'en est que l'objet. Entre p : *les averroïstes soutiennent que l'homme ne pense pas* et p\* : *les averroïstes soutiennent qu'au sens propre l'homme ne pense pas comme il sent (perçoit)*, il y a une différence. Tempier l'a préservée à sa manière en 1270, en condamnant l'affirmation que « la proposition "*l'homme pense*" est fausse ou impropre », mais il l'a entièrement vidée de son sens. D'où deux questions archéologiques. Q1 : que devient, après 1270, l'affirmation condamnée : « La proposition "*l'homme pense*" est fausse ou impropre » (= a2) ? Q2 : que devient l'affirmation « *Hic homo non intelligit* » prise comme thèse philosophique ?

## Cours 11

11 mars 2019 (1)

La seule occurrence de la proposition « *Hic homo non intelligit* » figure dans la *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 7 de Thomas d'Aquin à titre de conséquence découlant de la « position » averroïste de la séparation de l'intellect possible (TAva), et de la méthode (« *via* ») censée l'établir : la théorie des deux sujets de l'intellection (T2s). Passant à la « séquelle » de la condamnation de 1270, la question Q1 se laisse ainsi reformuler : que devient a2 dans la nouvelle condamnation prononcée à Paris par Tempier en 1277 ?

Pour répondre, on a examiné la première moitié de la séquence 1270-1272-1277//1312-1513, en analysant le « prologue » du syllabus du 7 mars 1277, les stipulations du statut de la faculté des arts proclamé le 1<sup>er</sup> avril 1272, puis les recoupements entre les deux listes de 1270 et 1277. TAva est condamné dans l'a7 (123 de Mandonnet) :

L'intellect n'est pas l'acte du corps, si ce n'est comme le pilote d'un navire et il n'est pas la perfection essentielle de l'homme. (trad. Piché 83)

TAvb est condamné dans l'a32 (117) :

L'intellect de tous <les hommes> est numériquement un, car même s'il est séparé d'un corps donné, il n'est cependant pas séparé de tous <les corps>. (Piché 89)

L'a1 du syllabus de 1270 est repris comme première moitié de l'a32 (117), la seconde en apportant la justification. a2 n'est pas repris. Les historiens donnent en général l'a14 (143) comme reprise de a2, parce qu'il contient le syntagme « *homo intelligit* ». 14 (143) :

On dit que *l'homme intellige*, tout comme on dit que *le Ciel intellige*, ou *vit*, ou *se meut de lui-même*, c'est-à-dire que l'agent qui effectue ces actions-là est uni comme le moteur à son mobile, et non substantiellement.

L'a14 reflète un complexe théorique qui s'est développé sur la base de la réfutation de T2s par Thomas d'Aquin sur des axes déjà mentionnés dans le *DUI*, et sur d'autres, articulés sur la comparaison avec le Ciel. Ce qui est intervenu entre 1270 et 1277 est l'émergence d'un nouveau paradigme du rapport entre l'intellect et l'homme, la thèse

averroïste latine de Siger et de l'*Anonyme de Giele* : 1) l'intellect ne s'attribue à l'homme que dénominalement, par le biais de son opération, à savoir par un transfert métonymique de l'opération de l'intellect moteur au tout qu'il constitue avec le corps mû ; 2) c'est dans ce cadre qu'est formulée la *théorie de l'homme objet* (plus précisément *du corps objet de l'intellect*), capitale dans l'histoire de l'averroïsme latin. Il faut, pour suivre l'intrigue, renouer le fil de la crise de l'averroïsme et de celle des *species*, idées ou représentations, *i.e.* s'intéresser à la partie droite de la séquence : 1270-1272-1277//1312-1513, autrement dit aux conciles de Vienne et de Latran V.

## Cours 12

11 mars 2019 (2)

Les prescriptions/proscriptions universitaires parisiennes et oxoniennes font partie du champ de présence du concile de Vienne, de même que l'*aftermath* du concile de Vienne et le concile lui-même font partie du champ de présence du concile de Latran V. Mais ce qui articule l'ensemble, lui donne son statut de structure ou de matrice est un dispositif antérieur au concile de Vienne, articulant la psychologie, la noétique, l'anthropologie philosophique et la théologie dans l'enseignement parisien de la fin du XIII<sup>e</sup> et du début du XIV<sup>e</sup> siècle. Ce dispositif livre le résultat des recherches et des événements textuels (traductions), conceptuels ou institutionnels, qui se sont succédés depuis le début du XIII<sup>e</sup> siècle à l'université de Paris, ce qui veut dire, s'agissant des interventions du Magistère : du décret de 1210 frappant Alexandre d'Aphrodise aux 219 condamnations de Tempier, mais aussi toute une littérature affectée par ces mesures, qui reste à explorer.

On a étudié successivement la mise en œuvre des dispositions du statut du 1<sup>er</sup> avril 1272 dans les questions 5 et 6 des *Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima : Utrum intellectus sit forma substantialis corporis* et *Utrum intellectus sit unus numero vel plurificatus in omnibus hominibus*, où Radulphus Brito soutient contre Alexandre et Averroès que l'on peut démontrer directement (positivement) que l'intellect (ou l'âme intellectuelle) est forme (substantielle) du corps – position qui est à la fois celle de la vérité catholique et celle d'Aristote (en fait, aussi celle de Thomas d'Aquin), et les reprises successives de cette triple confrontation selon un scénario synthétisé dans la formule : Paris (1272) [+ Paris/Oxford (1277)] + Vienne (1311-1312) = Latran V (1513).

On a particulièrement insisté sur le rôle de ce qu'on a appelé la « topique de Buridan », ramenant l'interprétation de la noétique d'Aristote à trois opinions (notées ici O1, O2 et O3) se distinguant par combinatoire, grâce à la mise en série de cinq facteurs relatifs à l'âme intellectuelle : 1) être ou non forme substantielle inhérente du corps ; 2) être ou non « éduite », c'est-à-dire tirée de la puissance de la matière ; 3) être ou non étendue selon son extension ; 4) être ou non engendrée et corruptible naturellement ; 5) être ou non multiple – O1 (Alexandre) répondant oui à tout ; O2 (Averroès), non à tout ; O3 s'accordant tantôt avec O1 contre O2 [en disant oui à (1) et (5)], tantôt avec O2 contre O1 [en disant non à (2), (3) et (4)].

## Cours 13

18 mars 2019 (1)

La constitution *Apostolici regiminis* du 19 décembre 1513 reprend les conclusions du concile de Vienne sur l'âme humaine comme forme du corps, mais, avec les

années, le spectre d'intervention s'est élargi. Il s'articule désormais explicitement en trois points : la proscription de la mortalité de l'âme humaine, celle de l'unité de l'intellect, celle de ce que l'on appelle (mais pas la décrétale) la « double vérité ». Sont visés : pour la première erreur, Alexandre, pour la deuxième, Averroès, pour la troisième, les averroïstes. On a proposé une schématisation de la « topique de Latran », puis examiné quelques textes décisifs compris entre les deux conciles. La Q10 du premier *Quodlibet* de Guillaume d'Ockham (*Utrum possit demonstrari quod anima intellectiva sit forma corporis* ; OT, IX, p. 62-65) est la question centrale de l'*aftermath* du concile de Vienne. Ce qui caractérise le CQR d'Ockham († 1347) est qu'il ne pose pas de questions directes comme « Est-ce que l'âme intellectuelle est forme du corps ? » ou « Est-ce qu'il y a un seul et même intellect pour tous les hommes ? », mais qu'il recourt à des formulations portant sur la possibilité ou l'impossibilité de démontrer la vérité ou la fausseté d'une proposition : la vérité de la proposition « l'âme intellectuelle est la forme du corps », dans le cas de Q10 ; la fausseté de la proposition « l'intellect est numériquement un en tous [les hommes] », dans le cas de Q11.

Ockham analyse le problème en deux difficultés. D1 : pourrions-nous comprendre par l'âme intellectuelle si celle-ci n'était pas forme du corps ? D2 : pouvons-nous savoir en toute évidence, par la raison ou par l'expérience, que nous comprenons, en prenant le mot *intelliger* comme désignant un certain acte propre à une substance immatérielle, telle qu'est censée l'être l'âme intellectuelle, qui est inengendrée et incorruptible, et est *tout entière en tout et tout entière en chaque partie*. Le traitement de Q1 ne mentionne aucun argument d'Averroès. Le registre est théologique : il repose sur la *communicatio idiomatum*, ἡ ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων de Jean de Damas (676-749), évoquée dans le cours de 2016. L'argument est que l'on peut attribuer une propriété P à une chose x à cause d'une autre chose y par communication des idiomes, sans que y soit la matière, ou la forme ou une partie de x. En associant le schème de l'âme motrice ou de l'intellect moteur du corps à l'Incarnation, l'union hypostatique et la communication des idiomes, Ockham fait monter la pression théologique : il lie explicitement pour nous anthropologie et christologie, confirmant l'hypothèse générale de l'archéologie du sujet-agent – *le rôle fondamental de la christologie dans la genèse du sujet moderne*.

## Cours 14

18 mars 2019 (2)

Ockham passe en revue les thèmes que nous avons mis en place durant les trois premières années de nos cours au Collège de France. Ces travaux nous permettent aujourd'hui de déterminer l'*a priori* historique des grandes controverses du XIV<sup>e</sup> siècle. La réponse d'Ockham à D2 marque un véritable changement de paradigme, que l'on pourrait résumer par la formule : la vérité de foi concerne la foi.

Je dis que si l'on entend par « âme intellectuelle » une forme immatérielle, incorruptible, qui est tout entière dans le corps tout entier et tout entière en chaque partie, on ne peut en toute évidence ni par la raison ni par l'expérience (a) savoir qu'une telle forme est en nous, ni (b) que l'*intelliger* propre à une telle substance est en nous, ni (c) qu'une telle âme est forme du corps. [...] Je ne me soucie pas à présent de ce qu'Aristote a bien pu penser sur la question, car il semble s'exprimer partout de manière dubitative [*ista tria solum credimus*]. (OT, IX, p. 63-64)

La Q10 du Qdl II (« *Utrum anima sensitiva et intellectiva in homine distinguantur realiter* ») a une importance stratégique pour la réécriture de l'histoire de la philosophie médiévale. Le problème de la Q10 fait converger les trois grandes querelles qui signent le passage du Moyen Âge à la Modernité : *unité de l'intellect* (Averroès), *unité des formes* (Thomas), *unité de l'homme* (Descartes). Il articule aussi les trois problématiques médiévales de l'unité psychique distinguées durant l'année : *unité de l'âme*, *unité des âmes*, *unité de l'intellect*, en relation avec la distinction entre MBP (*Mind/Body problem*) : distinction de l'esprit et du corps et MSP (*Mind/Soul problem*) : distinction de l'esprit et de l'âme. À Platon, qui posait que l'homme n'est rien d'autre que son âme intellectuelle, Thomas reprochait de ne pas voir « *quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire* » (*la pars*, q. 76, art. 1, resp.). Ockham ne soutient pas la thèse attaquée par Thomas, mais, plus décisif peut-être pour l'histoire du sujet, que l'âme sensitive et l'âme intellectuelle étant distinctes réellement, le *sujet* de la sensation ne peut être le même que celui de la pensée. On est ici aux confins disputés de la *subjectivité* et de la *subjectivité*, au point précis ou, peut-être, s'amorce le virage qui mène de l'une à l'autre. Le problème se complique si, comme le fait Ockham, on le connecte à celui de la pluralité des formes substantielles. Aux deux *sujets averroïstes de la pensée* (T2s), le phantasme et l'intellect unique séparé, l'un humain, l'autre non, succèdent les *deux sujets de la sensation et de la pensée ockhamistes*, l'âme sensitive et l'âme intellectuelle, deux parties du psychisme humain, deux âmes humaines : la différence psychique, la différence subjective, s'est intériorisée. *Via* la question de la *pluralité des formes* (Que sommes-nous ?), le problème cartésien de l'*unité de l'homme* (*ens unum per se ou per accidens* ?) vient ainsi, dès avant Descartes, recouvrir celui de l'*unité de l'intellect*.

## Cours 15

25 mars 2019 (1)

C'est à Grégoire de Rimini († 1358) et à sa critique de la noétique d'Averroès, que l'on doit d'avoir, au XIV<sup>e</sup> siècle, accéléré le mouvement menant de la question du *sujet de la pensée* à celle de l'*unité de l'homme*. Par cette critique, Grégoire intervient en effet sur les deux terrains du CQR, où, au XIV<sup>e</sup> siècle, se déploie la question *Qu'est-ce que l'homme ?* du quadrangle de la subjecti(vi)té : [QH1] : L'homme est-il un être par accident (*ens per accidens*) ou un être par soi (*ens per se*) ? [QH2] L'homme n'est-il un qu'agrégat ? Grégoire de Rimini déploie sa critique de l'averroïsme dans la question Q1 : « Peut-on prouver que l'âme intellectuelle est la forme substantielle de l'homme ? », et s'attaque à Ockham dans la Q2 : « Y a-t-il en dehors de l'âme intellectuelle une autre forme substantielle en l'homme ? », en son *Commentaire* au deuxième livre des *Sentences*, distinctions 16 & 17. Les liens noués entre questionnaire anti-ockhamien (contre la pluralité des formes substantielles en l'homme) et questionnaire anti-averroïste (contre l'unité de l'intellect pour tous les hommes) font de son *Commentaire des Sentences* une des esquisses majeures de la « topique du Latran ». Postérieure d'un siècle et demi au concile de Vienne et antérieure d'environ cinquante ans à celui de Latran V, la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, publiée en 1482 par Marsile Ficin (Ficino, 1433-1499), participe à ce point des deux systèmes de prescriptions/proscriptions ecclésiastiques, qu'elle peut être considérée comme passant le témoin philosophique et théologique de l'un à l'autre. La *Theologia platonica* concrétise la partie anti-averroïste de la future « topique du Latran » : elle reprend ici

ou là Thomas d'Aquin, mais elle combat l'averroïsme pour mieux sceller l'*alliance du platonisme authentique et de la religion*, non pour restaurer contre le « Corrupteur » l'aristotélisme en sa pureté. Les dix-neuf chapitres du livre XV ont une macro-structure argumentative à trois volets, correspondant aux trois thèmes impliqués par la Q1 de Grégoire ou la Q10 du premier *Quodlibet* d'Ockham : A) démonstration de la thèse de la religion (la « vérité de la foi ») : l'âme rationnelle/l'intellect (ou *mens*) est la forme du corps humain ; B) réfutation de TAva : la séparation averroïste de l'intellect (ou *mens*) ; C) réfutation de TAvb : l'unité averroïste de l'intellect (ou *mens*). Tout peut être argumenté rationnellement *pro et contra*. Il n'y a pas de domaine réservé à la foi seule. L'œuvre de Ficin et l'entrée en scène du platonisme dans le débat de la « vérité catholique » avec le matérialisme d'Alexandre et le monopsychisme d'Averroès sont une prémisses essentielle de la Constitution *Apostolici Regiminis*. Grâce à Ficino, le nouvel acteur qu'est le platonisme sur la scène philosophico-théologique européenne joue un rôle de catalyseur qui réactive, en la compliquant, la structure mise en place au XIV<sup>e</sup> siècle. Au trio Alexandre, Averroès, Vérité (de la foi) d'un Buridan s'ajoutent non seulement Platon (et les siens), mais Aristote lui-même et, en sous-main, Thomas – source majeure de la *Theologia platonica*. L'*aftermath* du concile de Latran V n'est pas moins important pour l'archéologie de la naissance du sujet moderne que la mise en place de ses conditions à l'âge scolastique et à la Renaissance. On l'a suivi jusqu'aux Querelles d'Utrecht et de Leyde qui font communiquer les deux crises majeures du Moyen Âge et de l'âge classique : l'averroïste, la cartésienne.

## Cours 16 – Clôture

25 mars 2019 (2)

Dans un texte rédigé en 1793 en réponse à une question mise au concours en 1791 par l'Académie de Berlin : « Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf ? », Kant écrit : « Pour l'intelligence humaine, la psychologie n'est et même ne peut être qu'anthropologie ». L'homme est âme et corps. Il se connaît lui-même comme l'une et comme l'autre. La connaissance qu'il a de lui-même comme tout n'en est pas moins limitée, particulièrement en ce qui concerne ce qui advient après la mort : il est, en effet, « absolument impossible de savoir si, après la mort de l'homme lorsque sa matière se disperse, l'âme, quand bien même sa substance demeure, pourrait continuer à vivre, c'est-à-dire à penser ou à vouloir, autrement dit si oui ou non elle est un esprit (car par ce mot on entend un être qui, même sans corps, peut avoir conscience de soi et de ses représentations) ». L'union de l'âme et du corps, la distinction de l'âme et de l'esprit, le rapport entre psychologie et anthropologie, vie de l'âme et mort de l'homme : voilà, en quelques mots, synthétisée la matière de six siècles de discussions philosophiques et théologiques, de la fin du XII<sup>e</sup> à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'immortalité de l'âme joue là un rôle crucial : c'est sur elle que se brise la fiction d'un « progrès de la métaphysique » postcartésienne. Aux yeux de Kant l'échec était inévitable : l'homme ne peut connaître son âme en cette vie que telle qu'elle est en cette vie, *unie à son corps*. Ce n'était pas l'opinion des tenants de la métaphysique scolaire et de la psychologie rationnelle leibniziano-wolfienne. Ce n'était pas davantage celle des médiévaux – ou plutôt de tous les médiévaux.

L'historien de la philosophie n'a pas à arbitrer entre Kant et eux, il doit en revanche tenter de déterminer ce qui permet d'inscrire dans un même dispositif une matière de six siècles. Nous avons fait de la liaison entre pensée et action l'objet mobile de

notre travail : une archéologie du sujet de la pensée qui est devenue archéologie du sujet agent de pensée et d'action, sous le titre foucauldien de « sujet de la *khôrêsis* ». J'espère avoir montré que, dès le XIII<sup>e</sup> siècle, le supposé « changement historial » attribué à Descartes par Heidegger, était engagé et dans une large mesure accompli, que le processus en était médiéval, tant dans son fondement, la tradition/transmission du sujet aristotélicien au sens du *Vorhandenes*, que dans sa réalisation improprement dite « moderne » : le caractère de « sujet insigne », la précellence accordée à l'*ego*, comme sujet « certain de lui-même », ouvrant l'ère de la « représentation ». J'espère avoir également montré que ce scénario n'épuisait pas la contribution médiévale – la « diversité rebelle » chère à Paul Vignaux, dont j'avais rappelé, dans ma leçon inaugurale, l'importance. À la fin des années 1270, le « sujet » est définitivement entré en philosophie comme en théologie. Simplicité, permanence, substantialité, subsistance, unité, certitude, certitude réflexive, *awareness*, *self-awareness*, aperception, conscience de soi, connaissance de soi : rien en apparence, de Thomas à Olieu, ne manque à l'appel du virage attributiviste\* de la subjectivité à la subjectivité, assigné par Heidegger au moment cartésien. Ce qui, toutefois, intéresse l'archéologie du sujet, ce n'est pas seulement l'irruption de l'*ὑποκείμενον* « aristotélicien » au sens du *Vorhandenes* (ou du *Vorliegendes*) dans le dispositif noétique hérité du *De Trinitate* d'Augustin, c'est l'ensemble du ou des processus qui l'ont rendue possible, et les effets en retour qu'elle a produits sur l'interprétation de la noétique du *De anima*. Il y va en effet, ici, non pas d'une simple, mais d'une *double contamination* : Aristote et Augustin sont les deux références majeures, fondatrices, ininterrompues de la pensée médiévale, et par là même *interactives*.

La remarque n'est pas nouvelle, une partie de l'historiographie a fait son miel de leur opposition, en ajoutant aux « ismes » (augustinisme, péripatétisme, intellectualisme, volontarisme) la rivalité, souvent réelle, des ordres (Franciscains, Dominicains) et le conflit, parfois surjoué, des facultés (arts, théologie). On ne peut rester à l'opposition : chacun prend à l'autre, chacun se cherche dans l'autre. Pour ce qui est de la psychologie, dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, toutes les réponses possibles ou presque ont été données aux questions du quadrilatère introduit dans *Naissance du sujet*, sur lequel s'achevait le cours du 26 juin 2014. 1) *Qui pense ?* Réponses : L'homme ou l'intellect. L'homme par l'intellect. L'intellect par l'homme. Nous (les hommes). Je (*ego*, moi). 2) *Quel est le sujet de la pensée ?* L'âme intellectuelle. L'intellect (matériel, possible). Les images (phantasmes). Le corps humain. 3) *Qui sommes-nous ?* Notre âme. Notre intellect. Ce qui en nous pense (veut, agit). Ce qui est en nous le principe de nos pensées (de nos volitions, de nos actes). Ce qui est en nous le sujet de nos pensées (de nos volitions, de nos actes). Ce qui dit « je ». 4) *Qu'est-ce que l'homme ?* Une âme (son âme). Un corps animé (par une âme végétative et une âme sensitive). Un composé (*compositum*) du corps (au sens précédent) et de l'intellect séparé. Un être constitué (*constitutum*) d'un corps (au sens précédent) et de l'acte de l'intellect séparé (l'intelliger). Un être un par accident. Un agrégat. Un être doué d'une unité substantielle. Il va de soi que chacune de ces réponses suppose divers CQR, dont au tout premier plan : *Qu'est-ce que l'âme ?* (*Mind/Soul problem*) et l'ensemble des questions qui lui sont couramment associées, de celle de la nature de l'âme (substance ou forme ou substance « au sens de forme ») à celle de l'union de l'âme et du corps (*Body/Mind problem* : mélange, contact virtuel, hylémorphisme, holenmérie).

D'une certaine manière, tout converge vers *Qu'est-ce que l'homme ?* Et vers Thomas d'Aquin. C'est là que s'installe Descartes – avec la Querelle d'Utrecht. Mais c'est là aussi que s'installe Kant – avec la quatrième question de sa *Logique* (1<sup>o</sup> Que

puis-je savoir ? 2° Que dois-je faire ? 3° Que faut-il espérer ? 4° Qu'est-ce que l'homme ?). C'est là encore – ou plutôt de là – que Heidegger s'arrache, dans le double geste de rupture avec l'humanisme et l'anthropologie esquissé en octobre 1931 dans le questionnaire mimétique ouvrant le premier paragraphe du premier des *Cahiers noirs* préservés (Que devons-nous faire ? Qui sommes-nous ? Pourquoi devons-nous être ? Qu'est-ce que l'étant ? Pourquoi l'Être advient-il ?) – et je ne parle pas de Foucault. C'est là aussi que s'observe le mieux le type de relation ou de non-relation que chacun entretient consciemment ou inconsciemment avec le Moyen Âge, là que l'on peut faire avancer l'entreprise de longue haleine qu'est la déconstruction du *Grand récit* heideggérien. On a donc insisté sur ce qui caractérisait la *media tempestas* – le « Moyen Âge » – côté amont et côté aval. Je veux dire : *a parte ante*, l'incubation du sujet-agent « sous » le masque ou l'écran de la personne dans la christologie et la théologie trinitaire, et *a parte post* : l'élimination du sujet – que d'aucuns appelle sa « mort » – au bénéfice de la *person* dans la philosophie anglo-américaine moderne, ce que j'ai appelé ailleurs « la personnification du sujet ». La mise en équation du sujet et de la personne en philosophie, mais aussi dans une partie des sciences humaines, comme dans le langage ordinaire sous la pression des problèmes posés dans le cadre des *gender studies*, s'est réalisée *via* une entité, devenue de plus en plus méconnaissable, de moins en moins perceptible, ou de moins en moins acceptée, compte tenu de l'exténuation progressive de la culture théologique, sinon de la théologie et de la culture tout court : l'hypostase, l'ὑπόστασις de la théologie trinitaire et de la christologie.

J'ai beaucoup insisté sur cette notion, indispensable à une compréhension archéologique et généalogique du sujet « foucauldien » comme sujet de la *kh-rêsis*. Un historien qui « raconte des intrigues » ne peut « décrire la totalité du champ, car un itinéraire doit choisir et ne peut passer partout ». J'ai longtemps cru que le *champ objectif divisible à l'infini* dont parlait Paul Veyne ressemblait aux Pili qui m'illuminaient, enfant, dans le métropolitain, où il suffisait de presser un bouton pour voir se dessiner un trajet. J'ai retrouvé l'idée dans les *Souvenirs dormants* de Patrick Modiano. Aujourd'hui, il ne reste qu'une image. Celle d'un Français des années 1930 face à la merveille souterraine, et une comparaison qui s'évante. Il n'y a pas en philosophie médiévale d'indicateur d'itinéraires, car *le réseau lui-même reste à explorer*. Je suis descendu. J'ai fait certains choix. Je n'ai pas choisi mon itinéraire. Je l'ai cherché, et cette année comme ces quarante dernières années, c'est lui qui m'a choisi et conduit où je devais aller. L'itinéraire passe où il a choisi d'aller. Où cela ? Pour nous, *au sujet parlant* – à cette relation entre « philosophie du langage » et théologie à laquelle je n'ai cessé de me référer à mesure que j'avançais sur la ligne menant de la question du sujet de la pensée à celle de l'unité de l'homme ; à cela ou celui ou celle capable de connecter les deux au lieu le plus central de leurs correspondances : à *cette autre figure de la généalogie du sujet* qu'est la définition de l'homme comme « vivant animé doué de *logos* », ἄνθρωπος ζῶν λόγον ἔχων, et sa traduction latine comme *homo animal rationale*. Ce qui fait l'unité subjective de l'homme n'est-ce pas cela d'abord – d'être capable d'énoncés en première personne ? N'est-ce pas cela qui rend possible l'attributivisme\*, qui le fonde et le réclame à la fois ?

J'avais indiqué le 4 février que je réservais pour la fin les dossiers de philosophie du langage, qu'il faudrait finir par eux, pour pouvoir recommencer par eux, afin d'entrer dans, puis de sortir du « cercle » heideggérien. C'est ce qui a été fait au mois d'avril en séminaire – dans le prolongement dual du cours, avec Irène Rosier-Catach.

## SÉMINAIRE

Un séminaire de trois séances de trois heures a été donné en commun avec Irène Rosier-Catach (directrice de recherche émérite au CNRS et directrice d'étude émérite à l'EPHE, V<sup>e</sup> section), sur le thème « Philosophie du langage et théologie au Moyen Âge ».

La première séance (1<sup>er</sup> avril 2019), « Philosophie et théologie dans le langage », a permis d'aborder « la question des universaux » (ADL-IRC), « le problème de la référence vide » (ADL), la « grammaire spéculative » et le « modisme » (IRC), « le langage des anges » (IRC).

La séance du 8 avril 2019, « Vérité et indicible », a été consacrée à « la vérité : analogie et paronymie » (ADL), à « l'indicible : la *translatio* et les Noms divins » (IRC), à « la théorie de la supposition – termes et *dictum propositionis* » (ADL), à la généalogie de la distinction entre « vérité et performativité : du Moyen Âge à Port-Royal » (IRC).

La séance du 15 avril 2019, « Performativité et éthique du langage », a été consacrée à une histoire des discussions médiévales sur le pouvoir des mots, culminant dans une approche pluridisciplinaire du blasphème (IRC). Elle s'est achevée à 19 heures et prolongée en silence sur la terrasse du bâtiment des sciences face à l'incendie de Notre-Dame de Paris.

## COLLOQUE – ÉTAT DES LIEUX

Les 20 et 21 mai 2019

La leçon inaugurale de la chaire Histoire de la philosophie médiévale portait comme titre une question : « Où va la philosophie médiévale ? ». Au terme d'un parcours de six ans, on a demandé à celles et ceux qui font exister cette discipline *là où ils sont*, de dire eux-mêmes quels étaient leurs projets, leurs résultats, leurs perspectives, leurs diagnostics, voire leur humeur, de répondre collectivement, sur ce qu'auront été et, surtout, ce que *seront* dans les années à venir les travaux qui rassemblent médiévistes et antiquisants, philosophes, philologues et historiens soucieux de défendre une certaine conception et un certain idéal de recherche *ouverte*.

Intervenants : Marwan Rashed (université Paris-Sorbonne) ; Jacob Schmutz (Sorbonne université, Paris) ; J. Brumberg-Chaumont (PSL, CNRS, LEM) ; Luisa Valente (Sapienza Università di Roma) ; Leone Gazziero (CNRS) ; Monica Brinzei (IRHT-CNRS) ; Iacopo Costa (CNRS) ; Christophe Grellard (EPHE) ; Dragos Calma (University College Dublin) ; Olivier Boulnois (EPHE) ; Irene Caiazzo (CNRS) ; Aurélien Robert (CNRS) ; Philippe Büttgen (Paris 1 Panthéon-Sorbonne) ; Christophe Erismann (Universität Wien) ; Catherine König-Pralong (Albert-Ludwigs Universität Freiburg-EHESS) ; Jean-Baptiste Brenet (Paris 1 Panthéon-Sorbonne) ; Véronique Decaix (Paris 1 Panthéon-Sorbonne) ; Laurent Cesalli (université de Genève).

A. de Libera : ouverture, « La double disparition » ; conclusions.

## REMERCIEMENTS

En ce dernier compte rendu, je tiens à exprimer avec chaleur ma gratitude à Madame Sophie Grandsire Rodriguez, irremplaçable collaboratrice, à mes deux ATER, David Simonetta et Angela Avalos de Soto, aux personnels techniques et d'accueil du Collège de France du site Marcelin-Berthelot ainsi qu'au service des publications du Collège de France, qui m'ont accompagné tout au long de mes enseignements.

## RECHERCHE

## GROUPE ACTUALITÉ MÉDIÉVALE (GAM)

Journée d'études : « Conversations avec Alain de Libera »

Intervenants : Angela Beatriz Avalos (ATER, CDF) ; Vicente Cortés (Universidad Alberto Hurtado, Chile) ; Mathieu Eychenié (Paris 1 Panthéon Sorbonne) ; David Simonetta (académie de Versailles) ; Hamid Taieb (Universität Hamburg) ; Caterina Tarlazzi (université de Genève).

## PUBLICATIONS

LIBERA A. (de), « L'invention d'une hérésie. Le nihilisme christologique » (communication du 23/06/2017), *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (CRAI), vol. 2017, fascicule II, 2018, p. 1013-1034.

LIBERA A. (de), « Ce qu'aimer veut dire », avant-propos à G. AGAMBEN et J.-B. BRENET, *Intellect d'amour*, La Grasse, Verdier, 2018, p. 7-12.

LIBERA A. (de), « Quel che vuol dire amare », avant-propos à G. AGAMBEN et J.-B. BRENET, *Intelletto d'amore*, Macerata, Quodlibet, 2019, p. 9-15.

LIBERA A. (de), « Poésie et philosophie : Henry More. La critique du monopsychisme averroïste dans *A Platonick Song of the Soul* », in C. KAISER, L. MAIER et O.M. SCHRADER (dir.), *Die nackte Wahrheit und ihre Schleier. Weisheit und Philosophie in Mittelalter und Früher Neuzeit. Studien zum Gedenken an Thomas Ricklin*, Münster, Aschendorff Verlag, coll. « Dokimion », vol. 42, 2019, p. 501-526.

LIBERA A. (de), BRENET J.-B. et ROSIER-CATACH I. (dir.), *Dante et l'averroïsme*, actes du colloque international de la chaire Histoire de la philosophie médiévale (Collège de France, 12-13 mai 2015), Paris, Collège de France/Les Belles Lettres, coll. « Docet omnia », 2019, <https://doi.org/10.4000/books.lesbelleslettres.372>.

LIBERA A. (de), « Avant-propos », in A. DE LIBERA, J.-B. BRENET et I. ROSIER-CATACH (dir.), *Dante et l'averroïsme*, Paris, Collège de France/Les Belles Lettres, coll. « Docet omnia », 2019, p. 9-45, <https://doi.org/10.4000/books.lesbelleslettres.387>.

LIBERA A. (de), *La Philosophie médiévale* (3<sup>e</sup> édition mise à jour avec une nouvelle bibliographie), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2019.

LIBERA A. (de), *Le Sujet de la passion. Cours du Collège de France 2016*, Paris, Vrin, 2021.

