

LES II^e ET LES GANTS ...

Si cette image [i(a)] relève d'une subjectivation en effet, c'est d'abord par les voies d'autoconduction que figure dans le modèle la réflexion sur le miroir sphérique (qu'on peut tenir en gros pour imager quelque fonction globale du cortex). Et ce que le modèle indique aussi par le vase caché dans la boîte, c'est le peu d'accès qu'a le sujet à la réalité de ce corps, qu'il perd en son intérieur, à la limite où repli de feuillet coalescents à son enveloppe, et venant s'y coudre autour des anneaux orificiels, il l'imagine comme un **gant** qu'on puisse retourner. Il est des techniques du corps où le sujet tente d'éveiller en sa conscience une configuration de cette obscure intimité. Pour être loin de compte avec elles, le procès analytique, on le sait, scande le progrès libidinal d'accents portés sur le corps comme contenant et sur ses orifices.

Jacques Lacan; 'Remarques sur le rapport de Daniel Lagache', *Écrits*, p. 675.

Encore un pari stupide. A force d'entendre Lacan dire que telle chose lui va comme un gant, qu'il se donne les gants pour ..., qu'il retourne le gant, etc. je parie qu'il cultive un certain rapport avec Henri de Gand. Qui est Henri de Gand? Voici ce qu'on en dit (Wikipedia): « archidiacre de Tournai³, philosophe scolastique, connu comme le *Doctor Solennis*, naquit en 1217 dans la région de Mude, près de Gand et mourut à Tournai (ou Paris) en 1293. » Puis on ajoute :

« Il fit ses études à Gand puis à Cologne sous Albert le Grand. Après avoir obtenu le grade de docteur il revint à Gand et on dit qu'il y fut le premier à faire un cours public de philosophie et de théologie. Attiré à Paris par la gloire de l'université, il prit part aux nombreuses disputes entre les ordres et les prêtres séculiers, défendant chaleureusement ces derniers. Contemporain de Thomas d'Aquin, il s'opposa à plusieurs des théories qui dominaient alors et injecta une forte dose de platonisme aux doctrines aristotéliennes de son temps. Il distinguait entre la connaissance des objets réels et l'inspiration divine par laquelle nous connaissons l'être et l'existence de Dieu. /.../ il défend Platon contre la critique aristotélienne de son temps et fait tout son possible pour montrer que les deux conceptions sont en harmonie. En psychologie, son idée de l'union intime de l'âme et du corps est remarquable : il considère le corps comme faisant la partie de la substance de l'âme, qui à travers cette union devient plus parfaite et plus complète. »

C'est on ne peut plus succinct. De fait, mon intérêt pour Henri de Gand prend sa source dans un ouvrage paru récemment (Jean Duns Scot, 2009, *La cause du vouloir*, suivi de *L'objet de la jouissance* (CDV), Les Belles Lettres), où il est fait référence à lui dans un débat à propos du libre arbitre. Du coup je suis retourné voir ce que Alain de Libera en disait, notamment dans le second volume de *Archéologie du sujet* **: 'La quête de l'identité' (chez Vrin, édit. QI) où les théologiens discutent de savoir 'qui est qui' lorsqu'on est en présence de frères siamois. Quand se présente un être tératologique à deux têtes, sur quels critères peut-on considérer, théologiquement, qu'on est en présence de deux individus ou d'un seul ? Henri de Gand propose le critère suivant (QI, p.204): « [là où] il n'y a pas plus d'un cœur, alors sans aucun doute, c'est qu'il n'y a là qu'une seule âme et qu'une seule personne, à laquelle il n'y a à donner qu'un seul nom. » L'enjeu est évidemment de taille puisque tout nouveau-né se doit d'être baptisé. En matière de péché (ou dette), par exemple, il convient de savoir à qui attribuer la faute commise lorsqu'on est face à un corps muni de deux têtes. Les frères siamois ont-ils des vouloirs séparés, une sexualité distincte et des destins bien individualisés?

Or, on ne s'improvise pas expert en la matière sans quelques antécédents. Ces questions se sont déjà posées à propos de l'être trinitaire, mais surtout à propos de Jésus, en tant que participant de deux substances, l'une divine, l'autre humaine. Aurait-il été animé par deux vouloirs, parfois divergents? In fine, la question est évidemment de savoir, comment, dans son approche de la subjectivité, Lacan s'oriente au beau milieu de ce tintouin ? Aurait-il trouvé, dans la pensée d'Henri de Gand un modèle qui lui aille comme un gant?

Dans ce qui suit nous ferons d'Alain de Libera notre mentor, étant donné les parcours que nous avons préalablement effectué dans ses travaux. D'emblée, il met les pieds (Π^e) dans le plat, et repousse du plat du pied (Π^e) toute concession au politiquement correct lorsqu'il évoque ceci (1991, *Penser au Moyen Âge*, Essais/Points n°329, p.365 : repris dans, *La philosophie médiévale*, (ϕ méd) 1993, PUF, édition de 2004, p.232) :

« Faut-il rappeler que la question 15 du quatorzième *Quodlibet* d'Henri de Gand (disputée en 1290) pose le problème de savoir 'si un juif qui a profané une hostie consacrée, mais qui en voyant le sang couler, s'est converti et a reçu le baptême, doit ou non être puni par la justice pour ce crime ? »

Alain de Libera a aussi le culot de dire que le terme 'philosophes' au XIIème siècle ne vise que les auteurs arabo-musulmans, et de critiquer Heidegger qui, lui, parle de philosophie judéo-chrétienne. Notons que c'est Henri de Gand, qui, en tant qu'un parmi les 16 membres de la commission inquisitoriale, « en 1277, avait imposé la condamnation de 219 thèses philosophiques gréco-arabes ». De Libera précise : (ϕ méd p.416) : « [ils] ne s'attaquèrent pas seulement à l'aristotélisme arabe sous tout ses aspects /.../. Ils s'en prirent aussi sans le nommer à Thomas d'Aquin. /.../ la doctrine de l'unité des formes substantielles, y étant explicitement interdite. »

Dans son ouvrage *Métaphysique et noétique* (M&N), *Albert le Grand*, 2005, Vrin édit), Alain de Libera n'accorde qu'une place fort modeste à Henri de Gand puisque à chaque occurrence son nom est associé à celui d'autres théologiens qui opinent de telle ou telle manière. Il demeure dans l'ombre d'Albert le Grand dont il est dit :

« Il reste dans l'histoire connu comme le 'Docteur universel', en compagnie du 'Docteur angélique' (son propre élève saint Thomas d'Aquin), du « Docteur séraphique » (saint Bonaventure) et du « Docteur admirable » (le franciscain Roger Bacon, critique comme lui d'Aristote envers qui saint Thomas d'Aquin avait eu davantage d'indulgence). Ce qui donna naissance à l'idée selon laquelle 'pendant longtemps, la philosophie a consisté essentiellement en une rédaction de notes de bas de page dans l'œuvre d'Aristote' ».

La seule thèse qu'Alain de Libera y accorde en propre à Henri de Gand (outre celle dont hérite son pseudo) est relative à sa conception de la Trinité, et tient en une phrase (NS., p.396-7) :

« La véritable doctrine de Henri de Gand semble assez différente : de fait, dans la *Summa quaestionum ordinariam*, a. 53, q. 10, § 20, il affirme nettement que '/.../ in divinis una persona est in alia non ratione solius essentialis et relationis, sed potius simul ratione utriusque, scilicet substantialis et relationis.' Il ne s'écarte de la thèse dominante qu'en affirmant qu'à proprement parler, en Dieu, chaque personne à l'être en une autre, et tout entière en [l'autre] tout entière, mais qu'elle n'est pas par soi et à titre premier tout entière en [l'autre] tout entière' /.../. C'est donc par le seul *per se, sed non primo*, que roule la thèse du théologien belge. »

A supposer que ce *sed non primo* veuille dire qu'aucune des personnes divines ne saurait revendiquer quelque primauté que ce soit sur les autres, nous rejoindrions ainsi l'argument de l'a-cosmicité, argument lacanien que j'ai développé dans *Qu'en dira-t-on ?* (p.35-36). Ça voudrait dire qu'Henri de Gand homogénéise le nœud trinitaire ce qui le mettrait en porte-à-faux au regard du *filioque*.

Il se pourrait toutefois que Lacan ait emprunté au ‘théologien belge’ un pas que ce dernier n’avait fait qu’esquisser.

A bien y regarder, je ne vois que Valeria Sorge (*Gnosia e teleologia nel pensiero di Enrico di Gand*. Napoli, Loffredo, 1988,) qui prenne le soin de nous introduire à la conception de l’âme chez de Henri de Gand (compte-rendu de Dominique Poirel p.164):

« /.../ l’homme est constitué de deux formes substantielles, la première, ‘forme corporelle’ ordonne la matière en un corps et le dispose à recevoir la seconde, ‘âme intellectuelle’ qui unifie le composé humain et l’établit dans son être personnel. /.../ En ce sens, sa définition de l’âme obéit à deux exigences contraires, provenant l’une de platonisme, l’autre de l’aristotélisme : d’un côté, elle est une forme séparée indépendante du corps; de l’autre, elle est la forme substantielle et unifiante du composé humain. »

Par ailleurs : « pour Henri la vérité se définit moins comme une adéquation de l’esprit et de la réalité mais comme une participation de l’esprit à l’idée éternelle de la chose. » Ceci étant précisé, notons qu’avec un nom comme le sien il était difficile à Alain de Libera de dissenter sur la liberté. Notre enquête passe à présent (A consulter également : S.Brown : *Godefroy of Fontaines et Henry of Ghent*.) par le livre (CDV) consacré à Jean Duns Scot où nous assistons à une sorte de duel entre deux protagonistes, à savoir Godefroid de Fontaines et Henri de Gand. Dans son introduction (p.XI) à ce livre Aymon de Lestrangle met en place les pièces de l’échiquier de Duns Scot :

« Les traductions que nous proposons ici sont celles de textes qui mettent en œuvre la pensée scotienne de la volonté. Le premier, la distinction 25 du second livre du *Commentaire des Sentences* [de Pierre Lombard], permet de situer la compréhension scotienne de la liberté dans sa différence radicale avec celle d’autres grands maîtres du XIIIème siècle, Gilles de Rome (1247-1316), Henri de Gand (1250-1309), et surtout de Godefroid de Fontaines (1250-1309). Le second, la distinction 1 du premier livre du même commentaire, ouvre à la pensée de l’infinisité de la pensée divine qui est au cœur de l’œuvre de Duns Scot (1266-1308). /.../»

Plus loin il situe le centre du débat en ces termes (p.XX) :

« En ce qui concerne la liberté de la volonté, on demande si la cause de l’acte de la volonté est par l’objet qui meut la volonté ou la volonté qui se meut elle-même. /.../ A propos de cette distinction 25 on demande en premier lieu si la cause effective de l’acte de volonté est quelque chose d’autre que la volonté. »

Bref, Aymon de Lestrangle voit en Duns Scot (suivi en cela par Henri de Gand et Pierre de Jean Olivi) un partisan de « l’automotricité » de la volonté et l’oppose principalement de la thèse contraire de Godefroid, probablement inspirée par Averroès (p.XXXIX).

Sur Godefroid, Wikipédia est quasi laconique puisqu’on ne nous dit que ceci : « **Godefroid de Fontaines** (circa 1250-1309), dont le nom en latin était *Godefridus de Fontibus*, était un philosophe et théologien scolastique, désigné par le titre de *Doctor Venerandus*. Ses plus grandes contributions en philosophie ont été faites en métaphysique. » Le résumé de l’article d’Olivier Juilliard dans *Encyclopédie Universalis* tient en cinq lignes :

« Né près de Liège, ce clerc séculier fut étudiant à l’université de Paris vers 1270 et assista à la grande querelle entre Thomas d’Aquin, Gérard d’Abbeville et Siger de Brabant. Puis il suivit les leçons d’Henri de Gand et défendit contre lui le thomisme. Régent de théologie à Paris de 1285 à 1304, il était titulaire de la prévôté de Saint-Séverin de Cologne, puis fut chanoine de Liège, Tournai et Paris ».

Pour plus de précisions il conviendra de consulter l’ouvrage de John F. Wippel : *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines: A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy* (Hardcover). La *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (SEP) apporte également une documentation essentielle sur la pensée de Jean Duns Scot, ainsi que sur les rapports entre Godefroid de Fontaines et Henri de Gand.

Question : s'agirait-il d'un débat entre seconds couteaux, ou bien de celui de chefs de 'partis' rivaux se livrant bataille en suscitant par des inconnus des ballons d'essai? Il est clair que Godefroid de Fontaines se mouille, mais au profit de qui ? Les enjeux collatéraux de la *disputatio* théologico-métaphysique étant ainsi supposés, voyons quelles sont les thèses en présence.

La référence dernière du débat s'enracine dans le *de Anima* d'Aristote, et on sait que Lacan en a tiré l'aphorisme : « l'homme pense avec son âme ». Il a dit aussi : « Je ne parle jamais de liberté » ce qui est déjà une position en retrait par rapport au débat de fond qui est de savoir si l'homme est libre de penser ou s'il est branché sur le vouloir divin, ainsi que le suggère Averroès (revu et corrigé par Siger de Brabant, susnommé).

Jean Duns Scot, notre rapporteur du débat, écrit ceci (CDV p.70) :

« Un docteur moderne [Godefroid de Fontaines] dit à ce propos que quelque chose d'autre que la volonté est la cause efficiente de la volition dans la volonté, et il soutient que c'est le phantasme. Son argument principal est le suivant : il est nécessaire que le moteur et le mû aient des sujets différents, mais dans la partie intellectuelle de l'âme, il n'y a rien qui puisse avoir un sujet différent de celui de la volonté. Rien ne se meut donc soi-même dans la partie intellectuelle de l'âme. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'autre que la volonté ou intellect qui soit extérieur à la partie intellectuelle de l'âme, et il soutient que c'est le phantasme. »

Ce qui est censé mériter l'attention d'un praticien de la psychanalyse c'est évidemment le terme de phantasme. Encore faudrait-il s'assurer dans le *Vocabulaire Européen des philosophies* (Dictionnaire des intraduisibles, Barbara Cassin dir., Seuil) du sens qu'a ce mot à l'époque considérée. Notons d'emblée que dans la phrase : « Rien ne se meut donc soi-même dans la partie intellectuelle de l'âme » Lacan ne semble retenir que la première partie lorsqu'il pose l'axiome : « un signifiant ne saurait se signifier lui-même. » Façon de s'exprimer qui n'aurait eu aucun sens au XIII^{ème} siècle puisqu'en ces temps là il n'y avait pas plus de théorie du signifiant que de beurre en broche. Tout au plus aurait-t-on évoqué un *nous* qui se penserait soi-même. Il est vrai que le discours de Lacan cause à certains un Godefroid dans le dos.

Il ne nous reste qu'à consulter les différentes occurrences du terme 'phantasme' dans le texte de Duns Scot. Passons sur la difficulté qu'il y a à suivre les thèses et anti-thèses que développent les protagonistes du débat à quoi se mêlent les opinions propres à Duns Scot. Toujours est-il que les uns et les autres ont bien en vue le cas du celui qui se trouve empêché de réaliser sa volonté en acte, et qui, par exemple, saisi par la procrastination, hésite indéfiniment à prendre une décision. La question qui s'impose sur le plan de la clinique psychanalytique est de savoir en quoi consiste cet empêchement. Ici Duns Scot envisage deux positions (CDV p.75).

a) Côté pile, il y a d'abord celle qui consiste à dire que si la meute des chiens a cessé de suivre la piste du cerf c'est que cette piste a été croisée par celle d'un sanglier, proie jugée plus appétissante. Ce constat illustre le mode opératoire du phantasme (CDV p.72) :

« Cette opinion affirme donc que ni l'intellect agent, ni l'intellect possible, ni la volonté ne meuvent à l'acte de vouloir, mais que le phantasme, irradié par l'intellect agent, meut immédiatement l'intellect possible, parce que quel que soit le lieu où se trouve le phantasme, l'intellect est dans la partie intellectuelle de l'âme. Toutefois l'intellect est en un endroit où le phantasme n'est pas ».

A vue de nez il s'agit là de choses que Lacan a tenté d'élaborer à propos de l'acte, où l'aliénation énonce que « la pensée est là ou l'être n'est pas ».

De même lorsqu'on lit (CDV p.71) : « La relation du moteur au mobile est une relation réelle, mais il n'y a pas de relation réelle de soi à soi. »

On en apporte la preuve : « dans une relation réelle, l'opposition des relatifs est une opposition réelle, mais les opposés ne peuvent revenir en même temps à la même

chose. » Or, Lacan y insiste, les relatifs c'est : le jour et la nuit, le Fort et le Da. Le fait qu'ils soient là, dans la synchronie (celle de la matrice d'une langue), n'indique en rien qu'ils soient dans la simultanéité.

b) Côté face, Duns Scot prête à Henri de Gand l'explication suivante :

« D'autres répondent à l'argument que l'objet se présente à l'intellect sous une double raison, à savoir : sous la raison d'illicite et sous la raison du délectable, comme c'est manifeste dans l'objet de la fornication. Il est alors au pouvoir de l'intellect d'affermir l'intellect dans les choses honteuses en affaiblissant la considération intellectuelle des choses honnêtes. L'élection mauvaise s'ensuit alors. »

Ce qui compte dans toute cette logicisation des propositions, c'est la distinction entre les dimensions de l'Imaginaire, du Réel et du symbolique qui s'opère tout au long de ce Moyen Âge tardif, et où Lacan trouve son bien. Il reste qu'ici tout tourne autour de la conception de l'appétit, mais il est difficile aujourd'hui de saisir à quoi riment des propositions du genre (CDV p.75): « L'appétit intelligible meut de manière efficiente l'appétit intellectuel comme l'appétit sensible meut de manière efficiente l'appétit sensitif. » Peut-être pourrions-nous y voir plus clair en nous transposant au chapitre du livre où Duns Scot traite du désir et de la jouissance. On sait que cette dernière est quantifiée chez Lacan, castration oblige. En clair, un mâle ne bande que dans certains intervalles de temps hors desquels il est quasi impuissant à prendre son Π^e . Évidemment, ici il n'est pas question de l'érection obtenue par la magie des petites pilules bleues. La transition avec ce qui précède pourrait paraître un peu brutale mais il ne nous est pas interdit de voyager dans les sites où la transcendance flirte avec l'immanence : « Il faut jouir de tout ce qui satisfait la capacité [de l'âme] de jouir » (CDV p.99). Partant de ce précepte Duns Scot opine que « l'objet de la jouissance n'est pas en soi une fin ultime ». Il argumente en ce sens qu'on ne jouit pas que de Dieu (position restrictive d'Augustin : in livre I du *De la doctrine chrétienne*, c.1). Ceci à partir de l'argumentaire suivant (CDV p.103) :

« l'âme est l'image de Dieu /.../ elle est capacité de Dieu /.../. Or, ce qui est capable de Dieu ne peut être satisfait par 'rien de moins que de Dieu'. De Dieu mais aussi de quelque chose de 'plus petit que Dieu'. »

Et il ajoute (CDV p.100): « Ce qu'il faut désirer pour soi-même est ce dont on peut jouir ». A ce propos il parle de « jouissance ordonnée » [‘comme à sa fin’] et d'une jouissance perverse qui (CDV p.102) : « use de ce dont il faut jouir et jouit de ce dont il faut user, selon Augustin /.../. » De manière analogue il est clair que, pour Lacan, le névrosé jouit de son fantasme (qui rend la jouissance apte au désir) et que le pervers jouit de l'objet dans son usage instrumental. Par ailleurs, si une femme jouit de Dieu (la jouissance autre), elle n'en a pas moins accès à la jouissance phallique.

Je n'en ai pas fini avec Henri de Gand. Il y a lieu de prendre en considération ses démêles avec son élève Gilles de Rome, dispute que certains mettent au compte de la question des universaux. Évidemment là nous retombons dans les filets d'Alain de Libera qui traite de cette matière dans *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Âge*, (QDU, 1996, Seuil). Auparavant je vais consulter ce que la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (SEP) nous apprend sur les opinions de ces deux théologiens. De son côté *Wikipedia* se limite à mentionner que Gilles de Rome est né à Rome en 1247, et mort en 1316. Disciple de Thomas d'Aquin « il enseigna avec éclat dans l'université de Paris, devint général des Augustins et archevêque de Bourges en 1295. « Il fut chargé en 1278 de l'éducation de Philippe le Bel, et composa pour ce prince le traité *De regimine principum*, (Rome, 1492). »

L'article de la SEP (dont le contenu sera ici de part en part traduit ou commenté) rappelle que Gilles de Rome a été poursuivi par Etienne Tempier, l'évêque de Pa-

ris, pour ses positions aristotéliennes hétérodoxes (relatives notamment à l'éternité du monde), ceci en marge du fameux décret du 7 mars 1277 impliquant un autre lot de théologiens, où Henri de Gand se situait du côté de l'accusation. Condamnée en 1277, la doctrine de Gilles de Rome est réexaminée en 1285 où il obtient l'autorisation d'enseigner. Puis sa carrière a bénéficié de l'élection du pape Boniface VIII qui le nomme archevêque de Bourges en 1295, mais pâtit de celle de Clément V, qui accède à son tour au trône pontifical. Gilles a été conduit à donner son verdict concernant l'orthodoxie des positions du franciscain Pierre de Jean Olivi qui, dans le Midi de la France, faisait déjà figure de mage. Ceci pour situer l'environnement socio-juridique dans lequel va se jouer la partie. D'autant qu'on est à l'époque où Philippe le Bel procède à la liquidation de l'Ordre du Temple. Le débat démarre sur la distinction entre "essence" and "existence" pour en passer par : « the **identity of 'esse' and 'creatio'** ». Gilles de Rome radicalise la doctrine de l'Aquinat sur la distinction réelle, qui dit que existence doit être conçue comme une "*res addita*" à l'essence. A ce propos consulter : Alain de LIBERA, *L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin* (2004, Vrin,) qui cite abondamment Gilles de Rome. Bien que le résultat final de sa théorie ait pu être considéré comme plus proche des positions d'Avicenne que de celles de Thomas d'Aquin, Gilles de Rome n'en prend pas moins son départ à partir des positions de l'Aquinat. Pour en arriver au principe d'individuation, il doit en passer par des considérations relatives à la quantification des objets célestes et sublunaires, anticipant en quelque sorte sur la notion moderne de masse.

Il semble que les positions de Henri de Gand s'ancrent plutôt du côté de Platon, mais réussissent l'exploit de concilier celles d'Aristote et d'Augustin, dans la mesure où pour ce dernier la vraie connaissance provient de l'illumination divine. Illumination qui marque de son sceau (autopunitif, dira Lacan) la présence de la chose dans l'intellect humain, en tant qu'elle existe *ab aeterno* dans l'intellect divin. On entre par là dans sa théorie de la double exemplarité, dans la mesure où l'exemplaire divin agit sur le verbe constitué dans l'intellect au premier niveau de la connaissance, qui se trouve affinée et transformée en un second exemplaire, plus parfait, le verbe, en tant qu'il représente la vérité au niveau de la *sincera veritas*. Or, n'a-t-on pas chez Lacan cette sorte de diplopie, puisque dans un schéma célèbre il propose deux miroirs et donc deux exemplaires de l'objet à connaître ?

L'article de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, continue comme suit : « Pour Henri (comme pour Avicenne) chaque *res* possède sa propre "certitude" (*certitudo*) qui le fait tel qu'il est. *Certitudo* ici signifie stabilité, consistance, et sui-identité ontologique: un triangle est un triangle et rien d'autre, blanc est blanc et rien d'autre. *Certitudo* exprime ainsi le contenu objectif par lequel chaque chose est identique à elle-même, et se distingue des autres choses; en d'autres termes : *certitudo* exprime l'essence ou *quidditas* d'une chose. /.../ L'essence est particulière en ce qu'elle reçoit sa subsistance d'un *suppositum* donné (entité individuelle concrète), d'un quelque chose d'autre qu'elle-même, alors qu'elle est universelle en ce qu'elle est abstraite par l'intellect à partir de ces *supposita* singuliers, en lesquels elle existe comme une parmi d'autres [S₁] afin qu'elle puisse être prédiquée par une multitude d'autres. [S (A)] /.../ A titre d'exemple [et là on croirait entendre Frege] l'existence physique ou mentale, la particularité et l'universalité ne font pas partie de la 'caballité' [du cheval] en tant que telle. Pour la bonne raison que la 'caballité' comme telle n'existe pas ; ce qui existe, en revanche, ce sont des chevaux en tant que *supposita* individuelles, ainsi que le concept universel de cheval que l'esprit obtient par abstraction à partir d'elles ».

Je n'ai aucun scrupule de mener mes lecteurs par la main, en la circonstance, vu la difficulté qu'il y a d'extraire du magma des citations quelque chose de communicable. Bref, c'est à se demander si Henri ne va pas jusqu'à chatouiller la métaphore

paternelle lorsqu'il suggère qu'en son absence [celle de Dieu, évidemment] l'être bascule dans le non-être. Ne dit-il pas que toute chose se situe soit dans l'être soit hors de lui (*Quodl.* I, q. 9)?

Ne quittons pas ici le débat entre Gilles de Rome et Henri de Gand et suivons ce dernier dans ses cogitations sur l'intention. Nous y sommes intéressés d'abord dans la mesure où Franz Brentano s'en est fait le chantre; puis, par la place fondatrice que semble tenir aujourd'hui cette notion pour ce qu'il en est de l'intention de se perfectionner, supposée chez les candidats à l'initiation.

Ainsi l'extension du terme 'intention' se limite-elle ici à être le fruit de l'opération de l'intellect qui détecte la chose à laquelle l'intention elle-même appartient. Opération inchoative récurrente en quelque sorte, donnant lieu à une variété topologique digne de l'attention d'un Henri Poincaré. Question accessoire : Henri de Gand se prenait-il pour Henri Poincaré? Poursuivons :

« Les exemples les plus clairs sont à trouver dans *Quodl.* X, q. 7 où Henri répond plutôt sèchement aux perplexités soulevées par Gilles de Rome à propos du concept lui-même de distinction **intentionnelle**. 'Homme' et 'Animal raisonnable', le définit et la définition, diffèrent en un sens réel, puisqu'il s'agit de choses de natures différentes et non point de concepts ou d'**intentions** souchées sur la même *res*. A présent, comment allons-nous envisager la différence entre 'rationnel' et 'animal'? Ce n'est pas une **distinction de raison**, puisque les deux termes ne sont pas dans une relation de définition à définir, pas plus qu'il ne s'agit d'une **distinction réelle**, telle qu'entre substance et accident, puisque en ce cas les espèces engendrées par la conjonction d'animal et de rationnel ne sera pas un être par soi-même mais uniquement par accident. Par conséquent, nous ne pouvons faire appel qu'à une **distinction intermédiaire**, qui est précisément celle qu'Henri dit être **intentionnelle**. »

A partir de là Henri de Gand pointe deux niveaux de distinction intentionnelle puis différents modes jusqu'à ce qu'on dise : « La distinction entre être et essence appartient à ce dernier mode. » Mâzette, une fois!

La conclusion de l'article de la SEP est la suivante :

« Être et essence sont donc des **intentions** différentes, et non pas des choses différentes (ainsi que le maintient Gilles de Rome dans sa longue dispute avec Henri). Cette distinction **intentionnelle** est en soi suffisante pour réfuter la conclusion que chaque essence est son propre être. »

Sur ce point, comme sur un certain nombre d'autres, il m'incombe à présent de raccrocher ces wagons au T.G.V. d'Alain de Libera qui ne manque pas d'allure. Avec Boèce de Dacie (cité quelque part par Lacan en raison de son courage face à la censure) nous devons maintenant introduire une notion singulière, celle d'une essence indifférente au fait d'être dans ou hors de l'âme. Elle ne serait (1996, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil. QU, p.203) : « ni générale /.../ ni universelle /.../ mais elle n'est pas non plus particulière ou singulière, et elle ni dans l'âme ni hors de l'âme ». Or, si mon souvenir est encore bon, à l'approche de l'objet 'a' (chez Jacques Lacan), l'essence s'évapore. Il convient aussi de savoir ce que devient l'ek-sistance suite à ce changement de phase. Toujours est-il qu'Henri de Gand intervient dans cette problématique de la différence entre l'être en soi et l'être en acte, qui surgit au tournant de cette '**indifférence** de l'essence', pour rencontrer la théorie des universaux. Est-ce là l'amorce de ce qu'on nommera plus tard l'indifférentisme, à l'égard de la double vérité initiée par Occam, et qui se conclura, à l'époque moderne, par une séparation entre foi et science ?

Par ailleurs, la théorie de l'*esse essentialis* rejoint là (QU, p.204) :

« le plus étonnant surgeon de l'avicennisme : la théorie de objets de Meinong. /.../ En distinguant la métaphysique, science de ce qui existe, et la théorie des objets, qui l'englobe, Meinong prolonge la distinction de l'individu existant et de la « chose » /.../ Il fait un premier pas dans cette direction quand il pose que les objets idéaux n'existent pas (*existieren nicht*), ne sont pas réels (*wirklich*) mais subsistent (*bestehen*). Il rejoint Avicenne quand il formule le

principe dit d'indépendance, affirmant l'indépendance de l'être-ainsi (*Sosein*) par rapport à l'être (*Sein*), et explique que le fait qu'un objet ait telle ou telle caractéristique est indépendant de son existence.»

Alain de Libera mentionne à différentes reprises Alexius von Meinong, et lui a consacré une étude séparée en 1991 ('Roger Bacon et la référence vide. Sur quelques antécédents médiévaux du paradoxe de Meinong', par: Jolivet J., Kaluza Z., Libera A., 'éditeur', in : *Lectio varietates. Hommage à Paul Vignaux, 1904-1987*, Vrin, pp.85-120.) Toutefois, j'ai rassemblé la récolte de tout ceci dans un écrit distinct (*Qu'essuie-je?* inédit) et je n'y reviens donc pas.

Dans *La querelle des universaux* (QU, p.305), Alain de Libera évoque ce qu'il nomme « la révolution du XIV^{ème} siècle » et le projet d'Albert le Grand de « transmettre la philosophie grecque et arabe aux Latins. » Il s'agit d'une *translatio studiorum* d'une amplitude inconnue jusqu'alors. De surcroît :

« Deux projets dominent le siècle : le scotiste et l'occamiste. L'historiographie a distribué les rôles : avec Scot, l'affirmation d'un réalisme métaphysique impénitent; avec Occam, celle d'un empirisme logiciste où le criticisme et le scepticisme se donnent libre cours ».

Que devient Henri de Gand dans tout cela? Patience, ça vient!

Donc De Libera [Concernant les écrits de Henri de Gand, de Libera se réfère à *Summæ Questionum Ordinarium*, Paris, 1520, réimprimé en 1953 en deux volumes, ainsi qu'à *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris solemnis*, Paris, 1518, réimprimé en 1961 en deux volumes.] écrit (QU p.308) :

« Le problème central de la noétique d'Henri de Gand est d'insérer l'illumination divine selon Augustin dans la théorie de l'intellect selon Aristote. /.../ sa doctrine de l'âme donne à la volonté une prééminence entière sur l'intellect. /.../ car seule la volonté est 'forme de sa propre liberté', 'peut se mouvoir elle-même et s'éduire elle-même du vouloir en puissance au vouloir en acte.' /.../ Henri oppose deux modes de connaissance; 'la connaissance rationnelle' /.../ et l'intellection proprement dite, seule génératrice d'une 'science parfaite' et d'une connaissance de la vérité pure' ».

Comment accède-t-on à cette connaissance qui permet une contemplation de Dieu sans intermédiaire? Par deux étapes (que je résume): 1° une prise de connaissance de l'être universel sous la double condition : a) de la présence d'un fantôme dans la mémoire et b) de la lumière de l'intellect agent qui dépouille le fantôme de tout les traits d'individualisation dont il enveloppe la chose. 2° Une fois l'*esse universale* saisi, la seconde étape de la connaissance consiste, en effet à 'composer et diviser' /.../. « Il s'agit de ranger la chose connue /.../ dans un genre et une espèce dernière, donc de la définir. »

Nous retrouvons là, en quelque sorte, la théorie de la double exemplarité, dont j'ai fait état plus haut et une procédure dont l'objet ressemble certes beaucoup à celui de la psychanalyse. Lacan appelle ça un praticable qui s'articule à partir de la question de l'indifférence de l'essence. Il s'agit du tout de passe passe par lequel de l'universel ($\forall x$) de la vérité (que véhicule l'illumination selon Henri de Gand), nous passons à la modalité du singulier ($\exists x$). Selon de Libera (QU, p.312) : « Comme Thomas, Henri soutient que l'intellect ne connaît pas directement le singulier [$\exists x$]. » Lacan mentionne quelque part ('L'Éthique', p.343, Seuil) qu'une des caractéristiques de sa compagne d'alors était « l'extrême présence à l'unicité ».

Il aurait pu dire aussi : « Quand j'y suis (à la singularité) je ne pense pas ». Par là nous abordons le caractère aliénant de l'objet. De Libera poursuit un peu plus loin :

« L'impression sensible de la présence physique d'un objet 'a' est accompagnée de la formation d'un concept mental de cet objet : si l'objet 'a' est un homme, elle est accompagnée du concept mental 'homme'; si c'est un cheval, du concept mental 'cheval'. La connaissance intellectuelle de 'a' est le résultat de l'acte par lequel l'esprit considère la relation entre

l'impression sensible et le concept formé, l'espèce impressée et l'espèce expresse. A cette connaissance indirecte /.../ [universelle] Henri oppose une connaissance directe, intellectuelle et intuitive, du singulier, qu'il réserve à Dieu et aux anges. Cette notion de connaissance intellectuelle /.../ deviendra en quelques années la ligne de fracture entre l'ancienne scolastique du XIII^{ème} siècle et la nouvelle *επιστημη* du XIV^{ème} siècle».

C'est bien se que je disais : primo une connaissance dans le miroir, puis, par rotation à 90° de ce dernier, un accès direct à l'objet 'a'. Il s'agit là d'un modèle dont héritera un Jacob Böhme, par exemple, sans qu'on n'y ait détecté par la suite quelque source cachée de l'inspiration lacanienne. Pourquoi? En raison de impératif de réduire la dite fracture, au besoin en y collant le sparadrap de l'indifférence des essences. Car, ainsi que le stipule Meinong (QU p.321) : « il y a des objets (*Gegenstände*) dont il est vrai de dire qu'il n'y a pas de tels objets ». Et de Libera de conclure : (QU p.321) :

« C'est chez Duns Scot que les réflexions d'Henri de Gand et de Mathieu d'Aquasparta aboutissent à une synthèse qui donne sa configuration spécifique au XIV^{ème} siècle. »

Il ne nous reste plus qu'à faire cracher à Alain de Libera, ce qu'il a à dire à propos des apports de Godefroi de Fontaines et de Gilles de Rome, puisque nous les avons d'emblée mis en parallèle avec la trajectoire métaphysique de Henri de Gand.

Dans *L'art des généralités*, (AG, 1999, p.578, Aubier), de Libera dit que d'une série de citations d'Aristote :

« les Latini ont tiré l'idée de *l'esse essentielle*. Certains 1° ont identifié cet *esse* à l'être des choses en Dieu; d'autres 2° l'ont maintenu comme un mode d'être tiers, irréductible aussi bien à l'être intra mental qu'à l'être extra mental; d'autres 3° l'ont réduit à un mode d'être purement intra mental (*esse in anima*), mais atténué ou incomplet. »

La première position est adoptée par Godefroi de Fontaines :

« quant à l'être d'existence /.../ la créature est rapportée à Dieu à partir du temps réel et comme à sa cause efficiente; quant à l'être d'essence, elle lui est également rapportée réellement de toute éternité et comme à sa cause réelle exemplaire, puisque les idées exemplaires sont en Dieu de toute éternité. »

Il est probable que la seconde soit attribuable à Gilles de Rome tandis que la troisième (*l'esse essentielle* comme cause finale) serait plutôt celle d'Henri de Gand.

Dans la *La querelle des universaux* de Libera rappelle que (QU p.347) :

« Dans la psychologie aristotélicienne /.../ l'intellect agent agit sur l'espèce sensible pour la dématérialiser, c'est-à-dire, la 'dépouiller' de tous les accidents matériels, et ainsi l'intelligibiliser. Scot (qui prolonge ici un argument de Godefroi de Fontaines) rejette cette vision de l'activité de l'intellect. »

Son argument est du genre : « qui va chercher des poux en attrape ».

J'en ai donc terminé avec les références à Godefroi de Fontaines chez de Libera, et je passe à celles relatives à Gilles de Rome.

Alain de Libera annonce d'abord que le grand adversaire de Siger de Brabant n'est pas Thomas d'Aquin, mais l'auteur du *De erroribus philosophorum*, Gilles de Rome. Qui s'affiche, par conséquent, d'emblée comme non-dupe de la doctrine aristotélico-averroïste de l'abstraction (QU p.225) :

« Pour lui les formes intelligibles n'ont pas besoin de l'abstraction. /.../ Cette position, qui évoque la théorie farabienne de la cooccurrence, a chez Gilles de Rome un fondement précis, qu'al-Farabi n'avait pas su définir clairement. La thèse fondamentale de Gilles /.../ est que la même quiddité, qui est particulière dans les choses et dans les fantasmes, est universelle dans l'intellect. L'identité de l'espèce dans l'imagination et dans l'intellect rend inutile l'intervention de l'intellect agent tel que l'entendent Averroès et Aristote ».

En clair : « Moi c'est Moi » et le non-spécularisable c'est de la couille.