



History and Philosophy of the Language Sciences

<https://hiphilangsci.net/>

Hiphilangsci interviews - Interview 3

DOI : 10.5281/zenodo.7110066

LE MOYEN ÂGE EST UNE SOCIÉTÉ DE LANGAGE

Entretien avec Irène Rosier-Catach

Préparé par Émilie Aussant, Chloé Laplantine et Rafaello Pisu

Enregistré le 30 juin 2021 dans les studios de l'Université de Paris

Le présent texte est une version révisée de l'entretien.

Bonjour Irène, merci à toi d'avoir accepté cet entretien. Nous allons aujourd'hui parler de ton parcours, de ta carrière, des sujets auxquels tu t'es intéressée. Pourrais-tu nous dire comment tu en es venue à t'intéresser aux conceptions du langage au Moyen Âge, quels sont les auteurs qui t'ont intéressée et pour quelles raisons ?

Au départ, en 1974, j'ai fait une double licence, une licence d'anglais à Charles V, avec Antoine Culioli, et une licence de linguistique, à la Sorbonne. Dans ma maîtrise, rédigée lors d'un séjour d'un an en Grande-Bretagne, je me suis tout de suite intéressée aux présupposés philosophiques qu'il y avait derrière les conflits, qui se déroulaient à l'époque, entre la grammaire générative chomskienne d'un côté, et le structuralisme européen, pour le dire vite. C'est ainsi que je me suis intéressée à la dimension philosophique des théories linguistiques. J'ai commencé, avec Jean-Claude Chevalier et Simone Delesalle, à travailler sur Port-Royal, la Grammaire Générale – tout le monde travaillait un petit peu sur ces questions, à l'époque, après *La linguistique cartésienne* de Noam Chomsky (1966, tr. fr. 1969), après les travaux de Foucault et notamment *Les mots et les choses* (Foucault 1966), voilà donc comment j'ai commencé. J'ai fait mon DEA sur ces questions, en 1976, et puis après, en lisant *A Short History of Linguistics* de Robins (1967, tr. fr. 1976), j'ai vu qu'il y avait tout un ensemble autre que les grammaires de cette époque, celles des XVII^e-XVIII^e, qui était intéressant dans cette perspective, à savoir au Moyen Âge, les grammaires philosophiques de ces auteurs qu'on appelait les « modistes », auteurs des traités sur les « modes de signifier ». J'ai trouvé ces textes passionnantes et comme j'aime bien – je suis une voyageuse – les chemins un petit peu détournés et moins courus, et je me suis lancée dans cette voie moins fréquentée. Et j'ai eu la chance d'avoir une bourse de thèse accordée par Antoine Culioli – la première du département (Département de recherches linguistiques, récemment créé par Antoine Culioli à Paris VII), j'étais assez fière –, il a accepté ce sujet, et il m'a laissé voguer absolument toute seule pendant deux ans. Et donc j'ai commencé à étudier le Moyen Âge. Il a fallu que je me forme à l'époque,

parce que je n'avais pas fait de lettres classiques, je n'avais fait du latin qu'au lycée, je n'avais pas fait de paléographie, je ne connaissais pas l'allemand, je n'avais pas fait de philosophie et il a donc fallu que j'apprenne à faire de la théologie, de la philosophie, à lire les manuscrits... Je suis ainsi entrée dans ce monde médiéval, pour moi inconnu. Et donc j'y suis entrée en commençant par ces grammaires universitaires du XIII^e siècle que sont les traités sur les modes de signifier, ce qui a donné mon premier livre *La grammaire spéculative des Modistes* (Rosier 1983), sur ce courant de « grammaire spéculative » que l'on rapprochait également de la grammaire générative, par son formalisme. Par la suite – on le verra – j'ai travaillé sur d'autres auteurs qui étaient en opposition avec ce courant qui était quasiment à l'époque le seul connu pour la grammaire médiévale, avec Abélard, dont on parlera aussi plus tard.

Est-ce que tu peux nous dire comment s'organise la réflexion linguistique au Moyen Âge, les relations de la grammaire avec la philosophie, la logique, la théologie, le droit ? Et quelles sont, en gros, les grands courants de la réflexion linguistique au Moyen Âge ?

Ce qui est passionnant dans le Moyen Âge, et je m'en rends encore compte aujourd'hui, c'est que toutes les branches du savoir communiquent : les étudiants commencent par la grammaire, la logique, la rhétorique, ils font ensuite de la théologie, ils deviennent souvent des prédicateurs, des prêtres, etc., donc tout communique. Et donc, effectivement, il a fallu que j'acquière une formation adéquate, en autodidacte, ce qui n'était pas simple, et cela a été absolument passionnant de voir à quel point on ne pouvait pas rester dans la seule grammaire. Linguiste de formation, j'avais commencé évidemment par étudier les grammaires, mais je me suis vite aperçue qu'il fallait aller ailleurs. Ce qui est formidable dans ces théories sur les « modes de signifier », c'est justement que leurs auteurs ne s'interrogent pas seulement sur la complétude des phrases, sur les conditions qui les rendent correctes, avec un système formel de constituants et de règles qui effectivement méritait d'être rapproché des grammaires chomskyennes, mais qu'il y avait des présupposés théoriques explicites derrière ce formalisme : les Modistes s'intéressaient à la signification, à la psychologie, à la manière dont les concepts étaient formés, à la manière dont les mots avaient rapport aux choses, et cherchaient aussi à construire une grammaire qui devait être, comme les autres disciplines, « scientifique », en obéissant aux critères aristotéliens. Et donc, d'emblée, il fallait aborder ces dimensions à la fois psychologique, métaphysique, épistémologique, à partir des textes d'Aristote sur lesquels ces théories s'appuyaient, en plus de la dimension strictement linguistique. Par ailleurs, la grammaire était liée à la logique, puisque grammaire et logique étaient les deux sciences du langage enseignées à l'Université au XIII^e siècle, la rhétorique l'était un peu moins. Mais, surtout, je me suis aperçue, grâce à un auteur que j'ai beaucoup étudié qui s'appelle Roger Bacon, qu'il existait un autre courant méconnu, que j'ai

appelé le « courant intentionaliste ». Roger Bacon est d'origine anglaise, et avait enseigné à la faculté des Arts à Paris dans les années 1240, puis était devenu franciscain – je signale, d'ailleurs, que vient de sortir, chez Vrin la traduction, accompagnée d'un avant-propos, d'une introduction, et d'un long commentaire analytique, de son maître ouvrage *Le traité sur les signes* (Roger Bacon, *De signis*), un traité tout à fait remarquable qui mérite de figurer dans les histoires de la sémiotique. La *Summa grammatica* de Roger Bacon allait rencontrer les oppositions de la grammaire modiste parce que les modistes cherchaient à construire un système formel de règles de bonne formation des énoncés (si les règles ne sont pas bien appliquées, l'énoncé est incorrect, etc.) alors que Roger Bacon, au contraire, mettait en avant cette notion absolument étonnante d'« intention de signifier du locuteur ». Selon lui, un énoncé peut être considéré acceptable, tout en étant grammaticalement incorrect, car on peut très bien dévier des règles communes si l'intention de signifier l'exige puisque, rapporté à cette intention, il peut être décodé. Ayant été formée par Culoli, cette théorie m'a parlé immédiatement. Or j'allais me rendre compte que Roger Bacon s'était intéressé à cette intention de signifier, à cette approche pragmatique, au pouvoir du langage, pas seulement dans la grammaire, pas seulement dans la logique. Il a construit cette approche au moyen d'autres disciplines, la rhétorique, la rhétorique arabe en particulier, la musique, mais aussi les théories magiques, donc j'ai dû rentrer également dans le domaine de la magie – pour lui en effet, le pouvoir des mots était lié aussi aux constellations, aux planètes, à la disposition du monde et des interlocuteurs. Roger Bacon m'a ainsi obligée, en fait, à sortir de la grammaire. Or il se trouve que j'ai eu la chance, grâce à l'invitation de mon ami Serge Lusignan, qui venait de rédiger *Parler vulgairement, les intellectuels et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècle* (Lusignan 1986), de pouvoir aller étudier et enseigner à Montréal, en 1989-90, au Centre d'études médiévales, où j'ai pu rencontrer et parler avec des collègues dominicains – ou plutôt ex-dominicains. Ils m'ont tout de suite conseillée, si je m'intéressais à la question du langage, avec cette dimension accordée à l'« intention de signifier », donc au langage en contexte et en acte, dans sa dimension intersubjective, de lire ce que les théologiens médiévaux écrivaient sur les formules sacramentelles. Pendant six mois, je suis rentrée dans ce nouveau domaine et cela a vraiment été pour moi une découverte formidable, parce que, effectivement, les théologiens, pour les formules sacramentelles, avaient élaboré des théories absolument incroyables – je pourrais dire des théories « énonciatives » - puisque, après tout je suis culiolienne et je le reste – c'est-à-dire des théories qui prenaient en compte tous les paramètres de l'acte de langage, le locuteur, l'énonciateur, l'auditeur, le contexte, le rituel, avec tous les ratés qui pouvaient se produire et qui invalidaient l'efficacité du sacrement, et avec cette formule définitoire qui est évidemment extraordinaire – quand on avait lu Austin : « le signe sacramental est un signe qui fait ce qu'il signifie » (*id efficit quod figurat*). Cet abondant corpus a été une grande découverte. Et grâce à elle, Alain de Libera m'a proposé, au

retour de mes six mois à Montréal, d'entrer à l'École pratique des hautes études en sciences religieuses, où j'ai passé 10 ans à étudier ce corpus, ce qui était au départ difficile parce que je n'avais pas du tout de formation théologique. Et c'est de là que je suis partie dans différentes directions, à nouveau vers les théories magiques (puisque les théologiens, comme les anthropologues de nos jours, comparaient l'efficacité des formules sacramentelles à celle, qu'ils refusaient, des formules magiques), mais aussi du côté du droit puisque, en fait, toutes ces questions liées à l'intention relèvent de l'éthique, de la théologie morale et du droit. On peut mentionner par exemple, à propos de l'intention du prêtre : « est-ce que l'intention compte autant que les paroles qui sont dites ? », « est-ce qu'une intention déviante avec des paroles correctes est suffisante ? », ou à l'inverse « est-ce que des paroles fautives avec une intention droite invalident le sacrement ? ». Toutes ces questions étaient également abordées dans le corpus juridique avec les théories du mensonge, du serment, du parjure, du contrat, etc. Je me suis ainsi assez facilement laissée guider par Roger Bacon pour sortir de la grammaire. Je me suis aperçue que tout communique, et que tout communique parce que le Moyen Âge est une société de langage, de langage parce qu'évidemment il y existe des rituels de parole – on en parlera – mais aussi parce que le savoir est basé sur le commentaire, donc on lit, on étudie et on produit des textes qui sont des commentaires. Or, en lisant des commentaires qui sont en latin, donc dans une langue étrangère, on est immédiatement face à une opacité du langage. Je dis toujours que la « Querelle des universaux » (voir de Libera 1996) a pris son essor, au début du XII^e siècle, quand on a lu les textes dans les écoles, quand on a lu, par exemple, les *Catégories* d'Aristote, avec des formules comme « blanc est une couleur » : on s'est alors demandé ce que signifiait et dénotait le nom «blanc» : « le mot «blanc» ? la chose blanche ? le concept blanc ? », ce qui a impulsé des débats entre une lecture nominaliste et une lecture réaliste.

L'histoire de la pensée médiévale est-elle une discipline récente ? Est-ce qu'elle a beaucoup changé dans ses intérêts ? En quoi son apport peut-il modifier les études sur les théories postérieures ? On pense notamment au travail d'édition qui a considérablement modifié le panorama médiéval.

Les études sur le Moyen Âge, et plus particulièrement sur les théories linguistiques médiévales ne sont pas exactement récentes. Alain de Libera (2016) et Catherine König-Pralong (2016) en particulier ont bien étudié le renouveau de l'intérêt pour le Moyen Âge à l'époque de Victor Cousin, au XIX^e siècle, en montrant qu'en fait la pensée médiévale avait longtemps été considérée comme une pensée essentiellement théologique, avec un voile jeté sur elle à la Renaissance puis à l'âge classique. Ainsi, par exemple, dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, on parlait d'Abélard en mentionnant son histoire d'amour avec Héloïse, mais pas du tout de lui

comme d'un grand penseur. Il y a eu un renouveau de ces études au XIX^e siècle pour différentes raisons. Pour ce qui est de l'époque plus récente, il y a eu effectivement un nouvel intérêt pour la logique en lien avec le développement de la logique et de la philosophie du langage ordinaire, et pour la grammaire comme je l'ai dit, avec les tentatives de la grammaire générative de se trouver des « ancêtres » dans le passé. Il faut souligner que le travail d'édition, en effet, a considérablement changé, et change encore aujourd'hui complètement notre connaissance des théories médiévales. Il s'agit vraiment d'une période pour laquelle on n'a finalement qu'un petit nombre de textes édités, et donc étudiés, et où, en outre, on a surtout d'abord étudié les grands auteurs. Si vous parlez du Moyen Âge, les gens vont vous citer, en histoire de la philosophie, Thomas d'Aquin au mieux, Duns Scot peut-être, un ou deux autres auteurs, comme Abélard, mais on ne connaît pas tout ce qui a été mis à jour grâce au travail récent d'édition. C'est vraiment grâce au travail formidable, dans les années 1960, de l'école danoise autour notamment de Jan Pinborg, de l'école hollandaise, autour de Lambertus Marie de Rijk, de l'école italienne autour d'Alfonso Maierù, que se sont renouvelées les études sur la sémantique médiévale (voir l'avant-propos d'Alain de Libera, dans Roger Bacon, *Des signes*, cité plus haut). Ils ont initié une longue série de *Symposia on Medieval Logic and Semantics*, où les jeunes étaient admis par cooptation (!), *symposia* qui ont vraiment structuré le domaine, avec des rencontres régulières sur des thèmes précis. Quand j'étais toute jeune, j'ai été d'abord à Copenhague puis à Nimègue, et je me suis formée, à l'édition de texte notamment, au contact de ces grands chercheurs qui étaient d'ailleurs très généreux et très coopératifs. Ils étaient souvent des classicistes, et transcrivaient des textes. Je me souviens d'un premier séjour à Copenhague, durant lequel on m'a donné accès à toutes ces transcriptions, les transcriptions étant faites pour être partagées. Je me souviens aussi d'un séjour à la Bodleian Library à Londres, où Margaret Gibson et Osmond Lwery m'avaient donné accès aux transcriptions inédites faites par Richard Hunt qui était bibliothécaire, dont certaines sont toujours inédites d'ailleurs ! Le travail de lecture des textes inédits, et d'édition, a énormément apporté. Moi, j'ai commencé à travailler autour de Roger Bacon : j'avais d'abord simplement décrit les positions originales de Roger Bacon opposées aux modistes (Rosier-Catach 1984), puis je me suis aperçue qu'autour de Roger Bacon, il y avait tout un courant pragmatique et, ce qui est formidable et qui ne rentre pas tout à fait dans les modèles épistémologiques élaborés par les collègues qui travaillent sur l'ère du livre, c'est qu'il s'agissait d'« anonymes ». Alain de Libera l'a souvent écrit : la philosophie au Moyen Âge est en grande partie une « philosophie des anonymes ». On a ensemble et avec Sten Ebbesen, à Copenhague, travaillé sur cette littérature des *sophismata*, des sophismes, qui correspondent à la pratique des « disputes », exercices, obligatoires pour les étudiants. Ces disputes étaient souvent conservées de façon anonyme, retranscrites anonymement - au mieux on conservait parfois le nom du maître qui la déterminait. Toute cette littérature « sophismatique », était une littérature

extrêmement riche (voir Ebbesen et Goubier 2010 ; Rosier-Catach 1991 : 175-230 ; Ebbesen et Rosier-Catach 2019) – on a édité avec Sten Ebbesen et Anne Grondeux des sophismes de ce genre (Grondeux et Rosier Catach 2006). J'ai donc travaillé sur ces sophismes grammaticaux du XIII^e siècle, et je me suis aperçue que le courant modiste de la seconde moitié du XIII^e siècle, que l'on considérait comme le courant majoritaire, n'était de fait pas si majoritaire, et que cet autre courant « intentionaliste » que j'avais repéré d'abord chez Roger Bacon, était peut-être, lui, le courant majoritaire. Et c'était un courant qui était intéressant, comme je l'ai dit plus haut, par sa prise en compte de l'intersubjectivité, de l'intention de signifier, de la dimension performative des interactions linguistiques. Et, en fait, j'ai trouvé de nombreux autres textes, qui relevait de ce courant, antérieurs et contemporains des Modistes. Je trouvais ainsi une théorie que l'on peut qualifier de « théorie des actes de langage », une théorie de la performativité (Rosier-Catach 1994a). Il s'est confirmé, avec l'étude et l'édition de textes logiques, que ce courant semble d'origine anglaise, et est arrivé à Paris via des maîtres anglais comme Robert Kilwardby ou Roger Bacon (voir De Libera et Rosier-Catach, à paraître). À l'heure actuelle, pour donner un autre exemple de l'importance de ce travail éditorial, sur une période antérieure, le tournant des XI^e/XII^e siècles, les études sur Abélard sont en pleine révolution. On n'écrira plus sur Abélard, depuis déjà une dizaine d'années, ou plutôt d'une vingtaine d'années, comme on écrivait à l'époque de Jean Jolivet, qui était mon autre maître avec Antoine Culioli et Jean-Claude Chevalier – Jean Jolivet enseignait à l'EPHE, et la chaire sur laquelle j'ai obtenu un poste de Directrice d'Études reprend le titre de son maître ouvrage : *Arts du langage et théologie au Moyen âge* (Jolivet 1982 [1969]). Abélard, c'est évidemment le début des écoles parisiennes, ses contributions à l'étude de la sémantique et de la logique sont majeures (voir Rosier-Catach 2011). Mais on s'aperçoit, et on le voit dans ses ouvrages comme la *Dialectica*, qu'il était en discussion avec tout un tas d'auteurs qui, pour une raison assez compréhensible, n'ont pas été pris en compte par l'historiographie. D'abord, on n'avait pas ces textes, leurs textes, mais surtout, il s'agissait aussi d'anonymes. Nous avons montré, dans une série d'études, puis, avec Anne Grondeux dans un gros livre qui là aussi nous a pris une dizaine d'années (Grondeux et Rosier-Catach 2017a), que le maître d'Abélard, Guillaume de Champeaux, a eu un rôle fondamental et à quel point Abélard est toujours en discussion avec lui. Dans un colloque récent, on a pu voir que les jeunes chercheurs, à présent, travaillent sur tous ces textes autour d'Abélard : ils prennent une question donnée et travaillent à la fois Abélard et ces textes en grande partie anonyme, mais qu'on peut rattacher à des écoles. Et je veux absolument mentionner ici le travail extraordinaire de notre ami japonais Yukio Iwakuma qui a passé sa vie à transcrire tous ces textes, tous ces textes anonymes, tous les commentaires sur la « *logica vetus* » (*Ysagoge* de Porphyre, *Catégories* et *Peri Hermeneias* d'Aristote, *De divisione de Boèce*). La différence, par rapport à l'ère du livre, est essentielle. On a en effet des textes évolutifs, on a des textes d'école en fait, parfois

préservés en un seul manuscrit : les auteurs commentent, corrigent leurs sources et se corrigeant, on ne sait pas qui écrit quoi, on a beaucoup réfléchi sur ces attributions. Il est très difficile d'associer un texte à un auteur précis. Pourquoi ? parce que le maître fait cours, le cours est pris en note, par un étudiant, futur maître, qui modifie le cours et ajoute son propre commentaire : on a ainsi des commentaires avec des gloses, avec des passages qui sont supprimés et d'autres rajoutés... Ce sont des textes d'école, on l'a écrit avec Anne (Grondeux et Rosier-Catach 2017b), mais d'autres collègues qui travaillent sur la logique l'ont écrit également ; on doit prendre ensemble cet ensemble de textes, manifestement en dialogue entre eux et avec Abélard. Et ce faisant, je l'ai moi-même montré, on peut reconstruire les discussions, les courants, etc. Ces textes, pris dans leurs réseaux, éclairent en effet les enjeux des débats, permettent notamment de comprendre des arguments qui pouvaient être allusifs ou obscurs chez Abélard, de façon assez extraordinaire. Donc dans ce domaine, on est en pleine révolution. Je pense qu'il en sortira un Abélard qui n'est pas diminué, parce que c'est vraiment un auteur extraordinaire, mais qui est entouré. Une des choses dont je suis assez fière, et dont le résultat est ce long travail réalisé avec Anne Grondeux, c'est d'avoir montré que la grammaire a eu un rôle crucial dans le développement des théories linguistiques et sémantiques médiévales. Autrement dit, ce n'est pas juste la logique qui est importante pour la pensée linguistique médiévale – la grammaire était toujours un peu le parent pauvre. C'est la grammaire *et* la logique qui expliquent le développement remarquable de la sémantique médiévale, et ce mouvement du début du XII^e siècle avec Guillaume de Champeaux a impulsé ce que j'ai appelé dans un travail que j'ai présenté en anglais « the 'linguistic turn' of medieval logic » (Rosier-Catach 2020a) cette dimension sémantique de la logique médiévale, cet intérêt pour les propriétés du langage, qui est tellement importante, et qui donnera la théorie des propriétés des termes ou logique « terministe », à savoir une théorie de la référence (*suppositio*) qui est vraiment la grande nouveauté par rapport à Aristote, doit énormément aux interactions entre grammaire et logique. Ceci, quand on y réfléchit, était déjà d'une certaine façon concevable quand on regarde Priscien et Boèce. À la fin de l'Antiquité, on avait deux auteurs, Priscien et Boèce, eux-mêmes héritiers du néoplatonisme, de tout l'héritage grec, et quand, à un moment donné, parce qu'ils ont été enseignés ensemble dans les mêmes écoles, et notamment par notre Guillaume de Champeaux, ils se sont pour ainsi dire retrouvés, cela a produit ces interactions formidables, et le Moyen Âge en a été durablement marqué. Et donc la grammaire ne doit pas être le parent pauvre, elle a toujours interagi avec la logique, et elle est importante, comme on l'a montré : les innovations majeures qui sont restées dans l'histoire de la logique, la théorie de la référence, la théorie de la prédication, la théorie de la paronymie, des syncatégorèmes, je pourrais en citer d'autres, toutes ces innovations sont nées des interactions entre Priscien et Boèce, lus dans les écoles par des maîtres qui les connaissaient, et on le voit bien chez Abélard. Ce qui est intéressant chez Abélard, c'est qu'il a de façon délibérée choisi le

point de vue du dialecticien, ce qui a des implications théoriques importantes. Mais il connaissait la grammaire, il discutait avec Guillaume de Champeaux qui avait été son maître, leurs présupposés philosophiques, en matière de position sur les universaux, sont contraires, et se sont greffés sur leurs choix en matière de théorie linguistique. C'est un point vraiment important. Le renouvellement des études sur cette période, à l'heure actuelle, se poursuit. Et il continue grâce aux éditions de textes qui sont extrêmement difficiles, extrêmement prenantes. Je crois qu'il faut vraiment faire une épistémologie des sciences du langage qui ne s'appuie pas seulement sur les textes, parce que l'ère du livre, dont on sort un peu d'ailleurs en ce moment, ce sont quatre siècles en fait dans l'histoire de l'humanité, ce qui est très peu, d'autres le savent aussi bien que moi. Mais la manière dont le savoir se transmet, la manière dont il se développe, la manière dont les idées sont produites, est extrêmement tributaire évidemment, des véhicules. Ça a l'air d'être un truisme mais, pour le Moyen Âge, il faut en prendre la mesure.

Et donc, en quoi son apport peut-il modifier les études sur les théories postérieures ?

Les collègues spécialistes de philosophie médiévale, travaillent beaucoup sur ce tournant Moyen Âge / Renaissance pour voir ce qui est passé, ce qui n'est pas passé, et pour déterminer si cette rupture auto-affirmée est importante comme elle l'a revendiqué. Je voulais prendre un exemple que j'ai étudié, et que j'ai étudié entre autres avec Martine Pécharman, c'est l'exemple de Port-Royal. En réalité, la *Logique* de Port-Royal été énormément étudiée, comme la *Grammaire*, par Jean-Claude Chevallier, Simone Delesalle, Jean-Claude Pariente, Louis Marin, Sylvain Auroux, par Foucault évidemment, etc. Dans une édition récente, on a encore donné comme source à Port-Royal, Montaigne. Mais personne n'avait jamais été voir les sources médiévales de Port-Royal. Or, quand on regarde la cinquième édition, celle qui contient toutes les innovations majeures sur les idées accessoires, sur le sens figuré, sur l'analyse de la formule eucharistique, sur les propositions incidentes, on voit que toutes ces innovations sont motivées par des questions théologiques, et en opposition aux théories défendues par les protestants. Et c'est quand même assez extraordinaire parce qu'il suffisait d'aller voir la *Perpétuité de la foi*, écrite par Antoine Arnauld, pour voir que le débat porte effectivement sur ces questions théologiques et que lui, Arnauld donne l'arrière-plan médiéval qui, en réalité, a été dissimulé dans la *Logique*. On s'aperçoit, et c'est un bel exemple, premièrement, qu'on ne peut pas séparer la logique et la théologie puisqu'en fait cette logique théologique, que j'avais trouvée déjà en étudiant les analyses des théologiens médiévaux sur les formules sacramentelles et en particulier sur la formule eucharistique, poursuit son chemin jusqu'à l'âge classique ; mais surtout, que tous ces débats médiévaux étaient parfaitement connus, avec un fil continu du Moyen Âge à Port-Royal. Il suffit

de regarder les commentaires théologiques sur les *Sentences* de Pierre Lombard (*Libri Quattuor Sententiarum*, 1146), puisqu'on discutait ces questions-là en commentant le livre IV des *Sentences*, jusqu'à l'âge classique : quand on regarde les éditions de l'époque de Port-Royal, comme celle par exemple, du commentaire de Duns Scot, elles sont accompagnées d'un commentaire du XVII^e siècle qui retrace une histoire en continu des débats, du XIII^e siècle jusqu'à cette époque. Or c'est quoi, « Ceci est mon corps » ? Analyser la formule implique de traiter la question du déictique, de traiter la question de la référence, donc le dogme de la présence réelle. Et on s'aperçoit, ce faisant, qu'on peut renouveler ainsi les études sur Port-Royal. Ce qui m'a surtout frappée – parce que j'avais commencé moi-même par ces études sur Port-Royal avant de partir dans le Moyen Âge – ce qui m'a frappée, comme différence, par rapport à Port-Royal, c'est qu'il n'y a pas de théorie de la performativité. On est passé à une logique des idées (Rosier-Catach 2014a). Il n'y a pas de théorie de la performativité parce que ce que les Messieurs étudient, c'est ce que veut dire « Ceci est mon corps » dans – je dirais – la bouche du Christ, c'est à dire dans la formule telle qu'elle est rapportée dans les Évangiles. Alors que pour le Moyen Âge, la question est vraiment une question de performativité : on se demande ce que veut dire la formule quand elle est prononcée par le prêtre. Quel est l'acte propre du prêtre qui prononce la formule ? En quoi cet acte propre est porteur d'efficacité ou contribue à l'efficacité de la formule, la conversion, étant donné qu'évidemment dans « Ceci est mon corps », « Ceci » renvoie au corps du Christ. Mais c'est le prêtre qui prononce la formule, fait les gestes requis, il *fait* quelque chose, comme quand il dit « Je te baptise, au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit ». Ceci suscite des réflexions remarquables sur le fonctionnement des déictiques dans les énoncés performatifs. C'est quoi ce « je » (voir Rosier Catach 1994b) ? On réalise ainsi que quand on prend les choses sur la durée, on change la perspective. Et donc, intégrer les théories médiévales peut contribuer à modifier la manière dont on analyse les théories postérieures. Alain de Libera le dit souvent, il a fait ses cours au Collège de France sur ce thème, et on a fait nos trois leçons ensemble au Collège de France là-dessus, en insistant sur l'*« oubli »* du Moyen Âge (Libera et Rosier-Catach 2019a, b, c). Foucault, par exemple, a sauté allègrement sur mille ans d'histoire, ce qui est quand même assez inouï, quand on y réfléchit. Il y a quelque chose qui doit changer dans l'historiographie. Et on s'aperçoit qu'il y a des choses qui sont passées, comme ici, par la théologie, cela change l'analyse de Port-Royal, et par là, évidemment, la Grammaire Générale. C'est-à-dire qu'il y a des choses qui sont passées à la Renaissance et l'âge classique, même si elles ne sont pas forcément passées par la grammaire, elles ne sont pas forcément passées par la logique, elles sont passées par la théologie, elles sont passées par le droit... Il y a tout à faire.

Est-ce que tu peux nous parler de la « parole efficace » ? Est-ce que ton intérêt pour cet aspect de la conception du langage a été influencé

par les linguistiques des actes de parole, de Searle ou d'Austin, ou par le travail de Benveniste sur l'énonciation ?

Ce domaine a constitué, comme je le disais, un gros pan de mes recherches. Grâce à mes collègues canadiens si je peux dire, j'y suis rentrée grâce à Roger Bacon. Le corpus des formules sacramentelles a été un corpus absolument énorme. Et je n'étais pas tout à fait formée au départ pour ça. J'ai eu la chance de travailler avec des liturgistes, avec des spécialistes de théologie, etc., il a fallu que je me plonge dans tous ces textes arides pour en sortir ces conceptions de la performativité qui y étaient contenues, et qui étaient cruciales puisque, comme je le disais, « *sacramentum id efficit quod figurat* » [« le signe [sacramental] est un signe qui fait ce qu'il signifie »], donc c'est vraiment « Quand dire c'est faire ». Tout cela m'a intéressée et il a fallu ainsi aller fouiller tous ces commentaires sur les *Sentences*. Le travail a mené à la rédaction d'un gros livre, paru en 2004, qui a été bien reçu (Rosier-Catach 2004). Il a ensuite donné lieu un autre travail : j'ai proposé à des collègues médiévistes de voir si la grille qui était mise en place par les théologiens – donc par les théologiens de l'époque même où s'effectuaient ces rituels –, pouvait être appliquée à d'autres domaines, par exemple celui des incantations, aux autres domaines qui étaient en train d'être étudiés. En effet, il sortait à l'époque des études formidables sur ces questions, et nous y avons réfléchi collectivement dans un séminaire à l'EPHE, puis un colloque, organisé avec Nicole Bériou et Jean-Patrice Boudet. De ce travail a résulté notre livre : *Le pouvoir des mots au Moyen Âge* (Bériou, Boudet et Rosier-Catach 2014), qui rassemblait des études sur les formules magiques, sur les incantations, l'exorcisme, le vœu, la prédication, des travaux de juristes sur le serment... J'ai fait une grosse synthèse de tous ces travaux, en conclusion, en y intégrant une perspective contemporaine, qui a été présentée et discutée en plusieurs occasions, avec des philosophes, des anthropologues, des historiens en France et à l'étranger (Rosier-Catach. 2014b). De fait, cette grille de lecture qui était fournie par les théologiens de l'époque eux-mêmes, dans le contexte de la théologie sacramentelle, s'est avérée extrêmement intéressante pour étudier tous ces autres actes de langage qui se présentaient dans la société médiévale. J'ai bien évidemment été marquée par toutes ces théories sur les actes de parole. D'abord, comme je l'ai dit déjà à propos de la dimension « énonciative », par Benveniste et Culoli. Culoli m'a formée, puisque j'ai étudié avec lui dès ma formation d'angliciste, puis de linguiste, donc cette dimension énonciative a été extrêmement importante. Puis ensuite les théories d'Austin, Searle, etc. des philosophes du langage, dans la mesure où elles fournissaient une grille d'analyse. De fait, certains collègues qui en étaient spécialistes me disaient : « mais on retrouve tout chez tes théologiens » (!). J'ai acquiescé mais ajouté que c'était pour une raison très simple, à savoir qu'il s'agit de théories que j'appelle « normatives », qui portent sur les actes conventionnels et que les analyses des théologiens portent également sur des actes conventionnels. Il y a une normativité de ces actes de langage. Les théologiens, quand ils

énoncent ces règles, ont un objectif clairement prescriptif : « Si on prononce la formule ainsi, dans telles conditions, elle est valide, si on la prononce autrement, le rituel n'est pas effectué... ». On rencontre un ensemble de cas problématiques, et parmi eux des cas amusants, par exemple celui où le prêtre s'interrompt au milieu de la prononciation de la formule pour aller, je ne sais pas, chercher un verre d'eau – ainsi il dirait : « Je te... », puis s'arrêterait et ensuite continuerait : « ...baptise » : est-ce que le rituel est valide ? On arrive ainsi à l'idée qu'il faut une *prolatio continua* une « prononciation continue ». Autre cas : « Est-ce qu'un prêtre manchot peut s'associer avec un prêtre muet, l'un disant les paroles, l'autre immergeant l'enfant ? ». Tous ces cas-là, qui étaient discutés, ont l'air amusant, mais, en même temps, permettaient de poser ces questions sur les « conditions de félicité » des actes, tous ces cas sont présents dans ce corpus. Et donc, on retrouvait toutes les catégories d'analyse austiniennes, par exemple celle de la réception, l'*uptake*, pour se demander si elles avaient un rôle dans le rituel. Il en va de même pour la distinction entre illocutoire et perlocutoire – qui a été travaillée dans un colloque récent (Laugier et Lorenzini 2021) – ainsi on reconnaissait que les formules sacramentelles effectuaient ce qu'elles étaient conventionnellement instituées pour faire, en tant que formules sacramentelles faites pour conférer la grâce, mais on se demandait si elles n'avaient pas des effets qu'Austin a appelé les effets « perlocutoires », c'est-à-dire d'autres effets. Par exemple, je me souviens d'un collègue qui avait étudié les psaumes et qui lisait dans ses textes : « Si on récite tel psaume avec les pieds dans l'eau salée, cela soigne le mal de tête », on reconnaissait ainsi tout un tas d'effets autres que ceux qui étaient prévus, donc des effets que l'on aurait pu appeler « perlocutoires », aléatoires et non conventionnels. Cette distinction entre illocutoire et perlocutoire, je l'ai questionnée et je trouve qu'elle est extrêmement difficile à appliquer, mais on trouvait dans ce corpus des cas intéressants pour la discuter. Une autre dimension, d'ailleurs, des théories contemporaines, c'est Grice. J'ai travaillé récemment sur une littérature passionnante qui est la littérature des « péchés de langue », sur laquelle avaient réfléchi mes collègues italiennes Carla Casagrande et Silvana Vecchio (1987 ; tr. fr. 1991). Elles ont fait un travail formidable sur cette littérature des péchés de langue. On invente au Moyen Âge, au milieu du XIII^e siècle, le huitième péché capital, le « péché de langue » (voir Rosier-Catach 2017). Or, avec ces analyses sur les péchés de langue, on retrouve quoi ? Les maximes conversationnelles de Grice, le principe de coopération. En effet, on a, chez certains auteurs, quarante-huit, voire cinquante péchés de langue : il n'y a pas juste le mensonge, il y a l'ironie, il y a la *taciturnitas*. On y trouve ce principe, qui régule tous ces échanges langagiers, le principe de l'*Ecclésiaste* : « Il y a un temps pour parler, il y a un temps pour se taire », c'est-à-dire un principe de modération. Mais avec cette idée, que j'ai trouvée formidablement politique, qui était que quand on fait une faute de langage, on fait une infraction, évidemment contre Dieu – on est dans une société chrétienne – mais aussi contre le prochain. La calomnie, ce n'est pas seulement une faute contre dieu, c'est aussi une

faute contre le prochain. À l'époque des *fake news* (il n'y a pas besoin de faire de dessin !), on réalise ce que cela implique – à savoir que c'est toute la société qui est mise en branle, c'est toute la société qui est attaquée, quand on fait une infraction aux principes des échanges langagiers. Je travaille sur ces questions en ce moment. Là aussi, ces analyses semblent juste très normatives, à première vue. Je m'y suis intéressée à cause du blasphème, à cause des événements récents, l'affaire des caricatures de Mahomet notamment. Le blasphème, c'est le premier des péchés de langue. Bien évidemment, il peut être considéré comme une faute contre Dieu, mais c'est aussi une faute contre – on pourrait dire en reprenant simplement la formule de Grice – le principe de coopération (voir Grice 1991 : chap. 2 et 3 ; Rosier-Catach, à paraître). Quand on parle, on est censé coopérer dans un espace pacifié, régi par des principes tacitement partagés. Et on peut se rendre compte à quel point cet idéal est loin d'être réalisé, comme le montre bien par exemple l'étude de Judith Butler (2004) sur les discours de haine (*hate speech*). Et donc, évidemment, ces théories contemporaines, il fallait les lire, et je n'ai jamais essayé d'appliquer les théories contemporaines au passé, ou de leur trouver des « précurseurs ». Ces trois courants sont importants : le courant Culoli / Benvéniste, même Guillaume – puisque, en fait, avec Sylvain Auroux, quand on est rentré au CNRS, on nous avait mis dans une équipe de guillaumiens avec André Joly – donc toutes ces théories, Bailly, enfin les théories françaises si je puis dire, puis les théories anglophones, d'une part le courant d'analyse des *speech acts* avec Searle, Austin etc., et puis d'autre part le courant des maximes conversationnelles à partir de Grice, un courant un peu différent. Les théories modernes aident à lire toutes ces théories anciennes, je pense que c'est important et qu'il faut faire en retour un effort de « traduction » des théories anciennes vers les théories contemporaines. Mais il ne faut pas faire ce que certains collègues ont fait : trier, dans les textes médiévaux, ce qui peut ressembler aux théories contemporaines. Je crois que c'est une méthode complètement fausse. Il faut au contraire, et c'est un peu – sans me donner en exemple ! – c'est un peu ce que j'ai fait, à savoir que je n'ai pas été juste chercher ce qui m'intéressait, par exemple l'analyse de la performativité, j'ai essayé de montrer le contexte de toutes ces analyses médiévales, en suivant la méthode qu'Alain de Libera appelle après Collingwood les CQR, les « complexes de questions-réponses » telles qu'ils apparaissaient. Ensuite, on essaye de traduire, enfin de parler aux autres qui ne parlent pas ce langage du Moyen Âge. Mais je pense que c'est la bonne méthode – et d'ailleurs sinon, moi, venant de la linguistique, je serais restée dans la grammaire et je n'aurais pas vu ni été cherché ces analyses, et je n'aurais même pas compris ce courant grammatical « intentionnaliste » que j'ai un peu contribué à faire sortir.

Tu as beaucoup travaillé sur le langage des anges. Que nous dit ce thème de la pensée médiévale et que permet-il de travailler ?

Oui, c'est un thème qui m'a beaucoup intéressée. En fait, qui m'a intéressée grâce à Dante, je pourrais dire, dans le sens où Dante, dans son traité *De l'éloquence en vulgaire*, qu'on a traduit avec Anne Grondeux et Ruedi Imbach (Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*), compare le langage des hommes au langage des animaux et au langage des anges. Et donc j'ai été regarder toutes ces théories, sur lesquelles on prépare une anthologie avec mon ami Aurélien Robert. Le langage des anges – là aussi, c'était quelque chose d'un peu étonnant – c'est une mine pour qui s'intéresse aux théories linguistiques. Pourquoi ? Parce qu'en fait c'est un domaine assez libre. A première vue, on pourrait dire que cela relève d'un contexte purement théologique –, mais, en réalité, les questions majoritaires qui sont abordées dans ces traités sur les anges sont différentes – l'ange, c'est un intermédiaire entre Dieu et les hommes, un *nuncius*, un annonciateur – sauf que ce n'est pas ça qui intéresse les théologiens. Ce qui les intéresse, au plus haut point, c'est le langage, la *locutio*, le parler des anges *entre eux*. Cela n'est absolument pas une question scripturaire, ou dogmatique. Et on a l'impression du coup, que c'est un des lieux où les théologiens « se lâchent », si je peux parler comme ça : ils vont chercher toutes les théories disponibles pour étudier ce langage. Certains collègues, comme Dominique Perler, ont parlé d'"expérience de pensée" : qu'est-ce en effet que ce langage, qui est parlé par des êtres qui connaissent tout (ils sont omniscients au départ), qui sont transparents (donc en principe grâce à la transparence des pensées, ils n'ont pas besoin de parler), qui sont nécessairement bien intentionnés (sauf les anges mauvais), pourquoi parlent-ils puisqu'ils savent tous la même chose ? Et donc ce qui est passionnant pour moi qui m'intéresse à l'intersubjectivité par nature, par formation en tous cas, j'ai trouvé ces analyses qui vont au-delà de la transmission d'information – il n'y a pas besoin de transmettre des informations puisque les anges ont par naissance les mêmes *species* innées. Cela veut dire que l'essence du langage est ailleurs. Cela fait bizarre évidemment quand on dit qu'on s'intéresse au langage des anges, c'est un peu comme le sexe des anges, ça a l'air d'être le comble de la scolastique, en réalité c'est tout le contraire. Et surtout au XIII^e siècle, on voit avec ces conceptions sur le langage – puisque c'est une question standard, celle de la *locutio angelica* –, on voit que les théologiens ont lu absolument tout, la grammaire, la logique, le *Peri Hermeneias*... Dans ces textes, on s'interroge pour savoir si les anges peuvent mentir, si les anges peuvent parler à un ange et pas à un autre puisqu'ils sont transparents... À chaque fois, et c'est passionnant, on voit que c'est en fait le langage des hommes qui les intéresse. D'ailleurs certains auteurs le disent : on ne peut pas vraiment savoir ce qu'est le langage des anges, mais on sait ce que sont les anges par rapport aux hommes, et donc à partir de ce qu'est le langage des hommes, on peut en inférer ce que peut être le langage des anges (voir Rosier-Catach 2006). Donc en réalité, c'est un des lieux où les théologiens développent le plus ce qu'ils pensent du langage des hommes. Par exemple, une question que je trouve intéressante – et dont j'ai parlé devant des psychanalystes qui ont absolument adoré

toutes ces théories-là –, c'est la question du secret. Les théologiens disent : les anges sont des créatures supérieures aux hommes, les hommes ont le secret des consciences. Comment garantir à ces créatures transparentes la possibilité du secret ? Il y a de nombreuses inventions à ce sujet. De même : est-ce que les anges parlent au moyen de signes ? Est-ce que c'est la volonté de communiquer qui est importante ? Puisque les anges sont transparents, est-ce que cela peut avoir une importance de *vouloir* communiquer – puisque parler à autrui, c'est vouloir parler à autrui. D'autres se posent la question de savoir s'il est important que l'autre accepte de recevoir la parole qui est dite, ou si la communication est unidirectionnelle. Ce qui peut être difficile à concevoir, c'est que le langage, c'est la vision, c'est-à-dire qu'évidemment les anges ne *parlent pas*, même si on dit qu'ils « parlent » (*locutio, loqui*), car en réalité parler c'est s'ouvrir à autrui : les anges ont la possibilité, de librement se fermer ou de s'ouvrir à l'autre. Et donc, parler, en réalité, c'est s'ouvrir à l'autre pour que cet autre puisse regarder en soi-même. Donc vous voyez qu'avec ces théories du langage des anges, toutes les questions sémiotiques sont traitées, surtout au XIII^e siècle. Par exemple, est-ce que les anges peuvent se tromper, est-ce qu'ils peuvent se mentir, est-ce qu'ils peuvent faire des erreurs, est-ce qu'ils ont un langage qui peut être équivoque, est-ce qu'il y a plusieurs langues pour les anges, etc. Donc on a un ensemble de questions qui sont vraiment intéressantes. Et ce dont on est en train de s'apercevoir avec mon ami Aurélien Robert, c'est que, quand on arrive à la fin du XIII^e siècle, on s'intéresse beaucoup moins à ces questions de langage, qui moi évidemment m'avaient attirée. On passe à des questions portant sur la connaissance, c'est-à-dire quel est le type de connaissance qui peut être obtenue et transmise, peut-il y avoir connaissance du singulier... des questions de nature philosophique. L'intérêt pour le langage se réduit et l'intérêt pour les théories de la connaissance, la liaison du langage à la connaissance, s'y substitue. Et c'est assez formidable parce que cela montre, en réalité, que le XIII^e siècle, c'est vraiment le grand siècle des théories linguistiques, pour différentes raisons. Il y a un bel article de Le Goff et Schmitt (1979) sur le XIII^e siècle, sur cette parole nouvelle du XIII^e siècle. Le XIII^e siècle, pour moi c'est vraiment le siècle où on s'est intéressé le plus au langage. Il y a plusieurs raisons à cela, d'ailleurs. Il y a des raisons que j'ai déjà données tout à l'heure. Mais en outre c'est quand même le siècle où s'instaurent, je dirais, les « médiateurs ». C'est-à-dire que, par exemple, en 1215, l'introduction de la pratique de la confession auriculaire est une révolution. À partir de ce moment, on instaure un confesseur qui recueille la parole et qui peut donner l'absolution. La prédication prend un rôle important, de même le développement des universités, avec bien évidemment l'arrivée de tous les textes philosophiques et scientifiques, les nouvelles pratiques de la lecture, et du commentaire, etc. Il y a ainsi une importance accordée au langage qui est absolument massive. Et donc ce n'est pas très étonnant que les théologiens, à cette époque – ce n'est pas le cas au XII^e et c'est moins le cas au XIV^e – s'intéressent à cette question, qui peut paraître bizarre, de

la *locutio angelica*, du langage des anges. Et évidemment, pour Dante, c'est quelque chose d'important et lui d'ailleurs, contrairement aux théologiens qu'il a lus, conclut que les anges ne « parlent » pas, parce qu'ils n'utilisent pas de signes sensibles. Les théologiens également disent que c'est un langage qui n'est pas tout à fait un langage parce qu'il n'est pas produit au moyen de signes sensibles, etc., mais ils admettent que c'est un type de langage, de *locutio*, de parler, fait de signes intelligibles. Dante conclut donc le contraire. Pourquoi ? Précisément parce qu'il définit le parler comme quelque chose qui se fait au moyen de signes *sensibles*. Une autre chose que je voulais rajouter, je n'en ai pas encore parlé et c'est important : évidemment, la grande différence entre, je dirais, le contexte théologique et le contexte « artien », celui de la faculté des Arts, c'est Augustin. Les théories augustiniennes sont absolument essentielles, comme théories sémiotiques, comme théories du signe – la linguistique du signe, *signum* et non pas le *nota* de Boèce. Or ces théories du signe, ces théories augustiniennes, posent le langage dans sa dimension intersubjective. Le signe est ce qui s'offre à la perception et fait venir à autrui une autre connaissance. Donc cette dimension intersubjective – qu'on n'a pas dans le *Peri Hermeneias* d'Aristote – cette dimension intersubjective, elle est chez mon auteur, Roger Bacon, elle est dans mon courant intentionnaliste en grammaire et elle est massivement dans ces théories sur le langage des anges, parce que c'est cette notion de signe-*signum* qui est en jeu. Les auteurs ont d'ailleurs des réponses différentes : est-ce que les anges ont besoin d'un *medium*, est-ce qu'ils ont besoin d'un signe pour communiquer, étant donné que les signes ne peuvent pas être des signes sensibles par définition ? Et donc cette sémiotique augustinienne, elle se trouve massivement dans ces théories sur le langage des anges, et cette part augustinienne des théories linguistiques médiévales est extrêmement importante. On la trouve là, dans les textes théologiques, et on la trouve aussi dans les théories sur le signe sacramental dont j'ai parlé – c'est ici encore cette notion de signe qui intervient, c'est le *signum* qui fait ce qu'il signifie, on a bien la notion augustinienne de signe. Et là aussi, d'ailleurs, les théologiens confrontent le *nota* – quand je dis le *nota* il faut expliquer : au début du *Peri Hermeneias*, quand Aristote dit que les mots sont les signes des choses, il distingue *semeion* et *symbolon*, mais les deux termes sont aplatis par Boèce qui les traduit par *nota*, c'est important, cela veut dire qu'il superpose les deux termes *semeion* et *symbolon* en les traduisant par *nota*. Ainsi, on a *nota* d'un côté et on a *signum* de l'autre ; *signum*, c'est le *signum* augustinien, on a ainsi deux conceptions différentes. D'ailleurs parmi les textes qui conditionnent la prise en compte de cette dimension intersubjective, il y a les théories du mensonge – le *De Mendacio*, le *Contra Mendacium* d'Augustin – et le mensonge, se situe vraiment dans l'intersubjectivité, ce qu'on retrouve d'ailleurs dans les théories sur les péchés de langue, c'est assez passionnant. Parce que mentir, c'est dire quelque chose de faux avec une intention de tromper ou, comme on ajoute au Moyen Âge, au XIII^e siècle précisément, avec l'intention de dire le faux, c'est une clause qui est ajoutée à la définition augustinienne

(Rosier-Catach 1995). Donc toute cette dimension intentionnelle, intentionnaliste, elle vient massivement d'Augustin – enfin, il faudrait nuancer, il y a quelques passages d'Aristote qui interviennent – mais elle vient d'Augustin. La mise en regard d'Augustin et d'Aristote montre qu'on a d'un côté des théories plutôt aristotéliciennes, qui vont vers quelque chose de plus formel, avec la triade mots-concepts-choses, et des théories plutôt augustiniennes qui prennent en compte l'intersubjectivité, les relations entre locuteur et auditeur, ce qu'on retrouve avec les réflexions sur le langage des anges, sur le mensonge, sur les énoncés déviants ou figurés et autres. Il existe une sorte de tension, en fait, entre Augustin et Aristote. Augustin n'est presque pas lu à la faculté des Arts mais est lu par les théologiens ; les théologiens ont comme avantage d'être passés par la faculté des Arts et d'avoir d'autres sources à leur disposition, des sources théologiques, en plus. Augustin ne parvient quasiment pas à la faculté des Arts, sauf un autre Augustin, celui du *De Trinitate* au XIV^e siècle, avec les théories du langage mental. Mais ces théories du XIV^e siècle, ne sont pas des théories de l'intersubjectivité. Et évidemment, moi comme culiolienne, ce sont ces théories de l'intersubjectivité qui m'avaient intéressée.

Tu as collaboré à de nombreuses reprises avec des collègues italiens. Peux-tu nous expliquer en quoi le type de recherches menées en Italie, par exemple les recherches sémiologiques, s'accordent peut-être davantage avec les recherches des historiens de la pensée médiévale ?

Oui, j'ai été en Italie de longue date et je continue à y aller avec beaucoup de plaisir. En fait, ce que j'ai trouvé en Italie, que je n'ai pas tout à fait trouvé en France, c'était une sorte d'association naturelle – peut-être grâce à leur formation, leur formation du lycée classique, où jeunes, ils avaient tous fait de la philosophie, des arts, des lettres classiques – entre trois pans, je dirais, qui contribuent à l'étude des théories linguistiques qui nous rassemble : les études des linguistes, tout le groupe romain en particulier, avec lequel notre équipe a eu toujours des liens étroits, le groupe de Tullio De Mauro, Lia Formigari, Daniele Gambarara et autres, (d'ailleurs Lia est philosophe) – mais c'était un groupe où il y avait des linguistes, des chercheurs qui se sont occupés de l'histoire du structuralisme, de la grammaire générale, etc., donc il y avait des linguistes dans ce groupe ; en second lieu, il y avait le groupe des sémioticiens, venant de l'histoire de la sémiotique - j'ai beaucoup collaboré, grâce à mon ami Costantino Marmo, qui a aussi fait sa thèse sur les Modistes et qui est un grand ami de toujours, avec son groupe, qui était le groupe d'Umberto Eco – Umberto Eco qui était médiéviste au départ aussi, était absolument fantastique, et j'ai eu la chance de le rencontrer grâce à Costantino ; et en troisième lieu, le groupe des philosophes, des philosophes médiévistes, avec notamment Alfonso Maierù. Et ces gens-là se connaissaient et travaillaient ensemble. Moi, je me souviens, très jeune j'étais dans des colloques où il y avait tout le monde et où il n'y avait pas de séparation entre les disciplines. Alors qu'en France, il y avait une séparation

entre les linguistes, des personnes comme Culoli, Chevalier, étaient des gens extrêmement cultivés, mais on ne peut pas dire que les linguistes avaient une formation philosophique... Enfin, il y avait une division que je n'aimais pas. Et même si on étudiait le structuralisme, on ne collaborait pas nécessairement avec les sémioticiens (ce que faisaient plutôt les philosophes). À Paris 7 où j'étais, au Département de Recherches Linguistiques, on n'allait pas voir Kristeva qui était la porte à côté, au département de Lettres, on n'avait pas les mêmes étudiants, cette séparation était assez incroyable. En Italie, elle n'existe pas. Je me donc suis trouvée très bien dans cette espèce de bain d'italiens, j'ai beaucoup aimé être en Italie pour ça. Et puis après, évidemment, le travail sur Dante : quand j'ai commencé, Dante m'effrayait évidemment, n'étant pas italienne, n'étant pas tombée dans la marmite comme tous les italiens, j'étais très intimidée. Je connaissais le *Traité de l'éloquence en vulgaire*, évidemment... Et Ruedi Imbach m'a proposé de collaborer à la traduction allemande qu'il était en train de faire : on a écrit l'introduction ensemble et on a travaillé ensuite à la traduction française, on a fait un séminaire ensemble à l'EPHE. Grâce à Ruedi Imbach, – qui est un grand dantologue, formidable –, puis grâce à mes amis et collègues italiens, j'ai pu entrer dans les études sur Dante et en particulier travailler sur le *De vulgari eloquentia* et le *Convivio*. Et je crois que j'ai contribué à ces travaux, en fait, parce que je connaissais les théories linguistiques de l'époque, c'est-à-dire que les italianistes connaissaient énormément de choses – ils connaissaient Dante, déjà, sur le bout des doigts – moi je connaissais les théories linguistiques médiévales, donc j'ai décidé de le prendre par ce bout-là, et je dois dire que j'ai eu un accueil absolument formidable en Italie. J'ai travaillé avec le groupe de la Sapienza, à Rome, de Giorgio Inglese, qui est entouré de jeunes chercheurs brillants, avec le groupe de Mirko Tavoni à Pise, avec Enrico Fenzi à Gênes. J'ai beaucoup travaillé, et je suis très contente d'avoir fait ça. En ce moment, je prépare un travail sur Dante encore, mais je trouve ça très difficile – mais je pense que si on est à la fois travailleur et modeste, on peut le faire ! Après tout, le *Traité sur l'éloquence en vulgaire* est un traité qui a été écrit en latin. C'est donc un traité qui est « scolastique » par certains aspects, je l'ai beaucoup travaillé avec le *Convivio* évidemment, qui lui est écrit en italien, mais c'est un italien philosophique, puisque Dante y invente une langue philosophique comme l'a écrit Fioravanti (2014) dans son édition récente : on voit le latin derrière l'italien, c'est absolument extraordinaire. Et quand on regarde ces textes et qu'on lit les débats de la même époque, on reconnaît des éléments qui peut-être n'avaient pas été perçus. On voit que le traité fait mention ou allusion à des discussions sur le langage des animaux, sur le langage des anges, aux théories politiques, aux commentaires sur la *Genèse*, à la notion aristotélicienne *ad placitum*, il y a tellement de choses dans le *De vulgari eloquentia*... On voit ainsi l'arrière-plan et les questions – les CQR, les fameux « Complexes de Questions et Réponses », voir comment les questions étaient discutées à l'époque permet de saisir la réponse originale qu'y a apporté Dante. Et sur tous ces thèmes, on a eu un

dialogue formidable avec les collègues italiens, très ouverts, plus qu'en France, je dirais ... enfin les études sur Dante, c'est les études italiennes. Il y a évidemment des dantologues français, on a même une société dantesque en France, ce qui est très bien, mais c'est quand même en Italie que ça se passe. Il y a une formation italienne aux questions linguistiques et philosophiques qui est quand même meilleure que ce que l'on a en France. La formation philosophique des linguistes - enfin je ne critique personne, mais je crois qu'elle manque. Elle manque et c'est un peu dommage, surtout pour nos études en histoire, et surtout pour des périodes comme le Moyen Âge où, finalement, on ne peut pas séparer les choses, le domaine qui touche au langage des autres pans du savoir. Moi, petite linguiste, j'ai été obligée d'élargir mon champ de travail, parce que sinon il était impossible de saisir ce qu'on pouvait lire dans ces textes médiévaux, c'était un peu une obligation. Et en Italie, ils ont cette formation de base, et ils le font assez spontanément, donc c'est assez plaisant d'être en Italie.

Est-ce que tu peux nous parler de la dimension ethnolinguistique de tes recherches et de ton intérêt pour une approche comparative ?

C'est vraiment une question qui m'intéresse beaucoup, merci. Quand j'ai fait ce livre en 2004, sur les formules sacramentelles, Maurice Godelier est venu me voir et il m'a dit « mais c'est extraordinaire ce que tu as trouvé parce que tu as des rituels de parole et tu as, par les acteurs même, par des personnes qui sont de la même époque, et non par les théoriciens modernes, des théories sur la validité de ces rituels ». Nous avons eu des discussions formidables avec Maurice Godelier justement, sur cette proximité qu'il y avait entre des rituels de parole et des théories sur les rituels. Et donc on a travaillé ensemble, on a fait un petit groupe de travail, dont je me souviens avec beaucoup d'émotion, où il y avait au départ Barbara Cassin, Christian Puech, Erik Porge, un psychanalyste, qui a écrit *Jacques Lacan, un psychanalyste* (Porge, 2000), et Maurice Godelier donc, et on a discuté sur la fameuse triade, le réel, le symbolique et l'imaginaire. Maurice Godelier avait une théorie anti-lacanienne à l'époque (voir Godelier 1996), et nous avons eu des débats absolument fantastiques. Donc on a travaillé sur cette notion d'« efficacité symbolique », qui s'est avérée n'être pas tout à fait satisfaisante – pour Maurice Godelier, c'était l'imaginaire qui était avant le symbolique et non l'inverse. On a discuté aussi avec Alain Boureau, historien médiéviste, qui était là aussi dans nos séances. J'ai pu parler de toutes ces questions avec des anthropologues, à plusieurs reprises, et cela a été très intéressant parce que cela permettait de faire ressortir ce qu'il y avait de spécifique au Moyen Âge. Une des choses spécifiques au Moyen Âge, c'est cette idée d'un dieu qui sonde les cœurs. C'est quelque chose qui est quand même extrêmement étonnant en réalité, parce que si on peut imaginer un dieu qui sonde les cœurs, on peut se demander alors comment les hommes peuvent savoir de ce que Dieu sonde dans les cœurs ... Et dans les théories du mensonge, par exemple, ou du serment, c'était bien cela qui était

important puisqu'on se demandait si c'est ce qu'on dit qui compte, et qui engage, ou son intention profonde ? Selon Augustin, c'est l'intention, parce que Dieu est censé voir l'intention, et pouvoir en juger. Mais du point de vue de la société, de l'interlocuteur, c'est quoi ? C'est exactement cette question qui était en jeu au XIII^e siècle, dans les débats du XIII^e siècle (voir Rosier-Catach 1995). Et c'est ce genre de question qui nous a vraiment fait voir que ce type de théorie était spécifique à un univers de croyances donné, et a permis de comprendre l'univers de croyances qui avait pu donner naissance à de telles théories. La dimension ethnolinguistique, on l'a aussi travaillée de façon passionnante avec Jean-Noël Robert, qui est Professeur au Collège de France, autour de son projet « Hiéroglossie ». Alors là, c'était une autre dimension – la hiéroglossie est la notion clé de la pensée de Jean-Noël (2012) et l'objet de ce projet était de confronter les sociétés où l'on avait une langue liturgique (ou une langue savante), qui n'était pas la langue vernaculaire – comme c'était le cas au Japon avec le chinois et le japonais. On a travaillé ces mêmes questions grâce aux collègues indianistes (avec Vincent Eschlinger et Hugo David), grâce à un projet qui a été mené à Paris en mai 2017 au Collège de France, puis à Pondichéry en 2019, et avec des approches comparatives. Là la question était la suivante : quand on a une langue religieuse, quand on a des textes autoritatifs, quand on a une religion qui se base sur la lecture de tels textes, quels types d'outils linguistiques sont forgés pour les lire, par les théologiens mais aussi par les spécialistes des Arts du langage ? Et puis, comme je l'ai dit déjà à propos du Moyen Âge, dans ce travail sur le pouvoir des mots, cette approche comparative et, je pourrais dire, ethnologique, a été également menée, puisqu'on a essayé de travailler avec des spécialistes de magie, d'exorcisme, etc. Ici l'idée était de réfléchir au sein d'une même société, de comparer les différentes disciplines et les différentes approches. Et ce travail va se poursuivre puisqu'on va travailler avec des collègues de l'École pratique qui sont ethnolinguistes, précisément sur les relations entre théories produites et rituels de paroles : on a en effet une période où des théoriciens – il se trouve qu'il s'agissait essentiellement de théologiens qui codifiaient ou critiquaient les pratiques, selon le cas – ont proposé des théories sur l'efficacité du langage, sur ces rituels, pour décrire et expliquer comment ils fonctionnent – la question était de savoir si quelque chose qui est spécifique à une société donnée peut servir pour étudier d'autres sociétés. Je crois que c'est bien le cas. Et j'ai fait une grosse synthèse dans le volume sur le pouvoir des mots dans ce sens-là – je crois que ces analyses peuvent servir à penser ce qui se passe dans d'autres aires linguistiques. Ce que je ne sais pas du tout, c'est s'il y a d'autres aires ou d'autres traditions pour lesquelles on a eu, en même temps, des rituels de parole et des analyses par les acteurs-mêmes sur ces rituels de parole. Je suis ouverte à ces questions et je serais très curieuse de le savoir mieux, je pense qu'il y en a eu certaines. En tous cas, c'est ce type de questions qui m'intéresse dans cette approche comparative. Je crois que c'est fructueux, c'est intéressant pour les théories linguistiques elles-mêmes et c'est intéressant pour les pratiques, évidemment. Je me souviens de

discussions en Inde justement, il y a longtemps, à ce sujet - par exemple : est-ce que pour une eau qui est sacrée, si on la transporte, elle garde son pouvoir ? la question est de déterminer ce qu'est cette *virtus* ? s'agit-il d'une *virtus* intrinsèque au langage (ou à l'objet sacré), instaurée par convention, présente à chaque utilisation ? Cette notion de *virtus*, de *virtus verborum*, on l'a beaucoup travaillée... Quel est ce pouvoir du langage ? S'agit-il d'un pouvoir intrinsèque au langage ? d'un pouvoir complètement extérieur ? On pense évidemment aux analyses de Bourdieu – vous vous souvenez que Bourdieu critiquait Austin en disant qu'il donnait une sorte de valeur magique aux mots, comme s'ils allaient agir par eux-mêmes – pour Bourdieu (1982), pour résumer, dans *Ce que parler veut dire*, le pouvoir venait d'ailleurs, de l'autorité reconnue au locuteur, au porte-parole, celui qui était investi du pouvoir et à la limite les paroles elles-mêmes importaient peu. Ce genre de questions, ce sont des questions tout à fait générales, très passionnantes. D'ailleurs, Bourdieu n'avait pas tout à fait raison, pour ce qui est du Moyen Âge, puisque le pouvoir des formules sacramentelles n'était pas assimilé à un pouvoir magique ... Mais en tous cas ces questions sur la *virtus*, c'est-à-dire pour déterminer si la *virtus* est intrinsèque au langage, fonction notamment de ses constituants, ou si elle vient de l'extérieur, de l'autorité, si elle dépend du contexte et des circonstances, ce sont des questions qui ont été abordées au Moyen Âge. On se demandait par exemple, dans le cas où quelqu'un prononcerait une formule sacramentelle en dehors du contexte ou effectue mal le rituel, si elle garde quand même son pouvoir, son efficacité. Si quelqu'un fait une faute de langage en prononçant la formule, si elle garde son pouvoir. Si on la prononce pour jouer – par exemple si un enfant se met à dire « Ceci est mon corps » en faisant exactement tout ce qu'il fallait faire, si la formule est effective ? Dans ce cas non, précisément parce que l'enfant n'a pas l'autorité et la fonction requise. Ces paramètres, qui correspondent aux « conditions de félicité » d'Austin, sont décrites de façon étonnamment précise ... On a ainsi une sorte de « théorie totale » (au sens d'Austin) qui, je crois, peut être intéressante. En tous cas je suis absolument curieuse d'aller la confronter avec d'autres aires et traditions. Récemment a été soutenue une thèse sur les *Veda* qui était passionnante (Spiers 2020), où il y avait des éléments assez semblables. Cette dimension ethnolinguistique m'intéresse beaucoup en effet.

Quels sont tes projets actuels dans tous ces domaines ?

J'ai travaillé en 2022 avec ces collègues ethnolinguistes de l'EPHE dans un séminaire sur cette dimension ethnolinguistique des actes de parole. Je prépare un livre sur Dante, sur le *Traité de l'éloquence en vulgaire* et ses conceptions du langage. En fait je voudrais faire ce que j'ai fait dans finalement plusieurs livres, à savoir donner des textes. Avec Dante, on ne peut jamais savoir ce qu'il a lu... mais on peut savoir ce qui était lu à l'époque. Comme ce que je connais bien, ce sont les théories du Moyen Âge, je pense que cela peut être intéressant de donner une approche fondée sur

les textes. Récemment encore je faisais une conférence à ce sujet en Italie et on me disait « mais on dirait que Dante a lu ces traités sur le langage des anges, sur le langage des animaux, etc. ». J'ai répondu : « je ne sais pas s'il les a lus mais ce sont des choses que tous les lettrés connaissaient ! ». Tout le monde les connaissait, cela faisait partie du savoir commun. Et comme dans le *Traité de l'éloquence en vulgaire* il y a tout, les anges, les animaux, les commentaires sur la *Genèse*, les commentaires sur Babel sur lesquels j'ai beaucoup travaillé (voir Rosier-Catach 2008 et 2012), les traités politiques, etc., il faut intégrer ces différents matériaux à la lecture du traité. Je crois que, dans tous ces domaines, on peut voir comment la pensée circulait. Et donc je voudrais faire un livre qui reprenne, de façon synthétique – parce qu'il n'y a pas de livre synthétique en français, sur ce traité, qui est intéressant –, et donner des textes en parallèle comme je l'ai fait dans d'autres livres. Je veux donner un corpus de textes parce que souvent on me dit, les étudiants me disent que le Moyen Âge est difficile d'accès, qu'ils ne savent pas par où y entrer. Je pourrais donner une anthologie de textes – basée non pas sur mes propres travaux seulement, bien sûr, il y a eu deux éditions récentes du traité dont l'annotation est extrêmement riche – je crois que cela peut être quelque chose d'intéressant. Par ailleurs, on a un séminaire à l'École pratique des hautes études, qui me passionne, avec mon ami Christophe Grellard et Corinne Leveleux-Texeira qui est juriste, en tournant un peu autour des mêmes thèmes mais en élargissant un peu la perspective. Notre discussion porte sur les notions d'*« intention »* et d'*« acte »*. Je l'aborde du point de vue linguistique, mais les collègues le font d'un point de vue philosophique ou juridique : est-ce que c'est l'intention qui compte ou est-ce que c'est l'acte qui compte ? Et évidemment, j'en ai déjà parlé, pour les théories du serment par exemple, de l'engagement, etc., les différentes questions sont tout à fait liées, il est crucial de saisir le contexte. Ce sont les points sur lesquels je me concentre en ce moment et sur lesquels je voudrais travailler. Un des thèmes que je voudrais continuer à étudier, c'est celui de la dimension politique des questions linguistiques, que j'ai abordées avec d'autres. On a fait tout un travail avec des collègues italiens notamment, à l'École Française de Rome, qui a donné lieu à une grosse publication sur « L'homme comme animal politique et parlant » (Briguglia, Gentili, Rosier-Catach 2020). Et encore une fois, c'était un thème qui s'était imposé à partir de Dante, puisqu'il a une conception politique du langage : les hommes doivent avoir un langage commun pour vivre ensemble, alors que les langues sont variables, diversifiées, se divisent – ce qui est la démonstration du *Traité sur l'éloquence en vulgaire*, où la variabilité qui lui posait problème dans le *Banquet* s'y voit maintenant démontrée comme étant naturelle, liée à la nature rationnelle et libre de l'homme (l'homme est libre, a besoin d'exprimer ses pensées, et a des pensées en nombre infini, et a donc un langage variable « selon son plaisir », etc.). Pour que les Italiens s'entendent avec un langage commun, il invente cette notion de « vulgaire illustre », sorte de norme régulatrice des différents parlers, construite à partir des productions poétiques les plus excellentes. Autour de ce thème, on a fait

un travail sur l'homme comme animal politique et parlant, avec des collègues médiévistes, littéraires, historiens, philosophes, etc. qui était passionnant. Et cette dimension politique des travaux sur les théories linguistiques m'intéresse beaucoup. Alors évidemment, je l'ai suivie en travaillant sur le blasphème, qui était une question contemporaine, et on a travaillé en séminaire trois ans à l'EPHE, en invitant des juristes, des contemporanéistes, en essayant aussi d'aller voir du côté d'autres civilisations, en s'interrogeant sur les répercussions que pouvait avoir le fait d'insulter la divinité, sur ses conséquences sociales ou politiques, comme on les voit dans nos sociétés occidentales monothéistes en particulier. Là aussi, on a été étudier les textes scripturaires de différentes traditions religieuses, on a fait un travail vraiment très large pour arriver à cette idée du blasphème comme « symptôme », à savoir qu'il y avait quelque chose de nature politique dans le blasphème (Rosier Catach 2020b). On l'a vu à l'époque médiévale, Corinne Leveleux (2001), dans son grand livre l'a bien montré, c'est-à-dire qu'on voit bien que quand la question du blasphème se pose, c'est autre chose qui est en jeu. Il s'agit en réalité d'une prise de pouvoir, de l'affirmation d'un pouvoir à un moment donné. Et donc ce n'est pas par hasard que le problème se pose à un moment donné, ce n'est pas uniquement une question religieuse, c'est aussi une question politique. Et donc cette dimension politique, je voudrais continuer à la travailler. Nous continuons un peu à travailler sur le blasphème, peut-être nous arriverons à faire un livre collectif sur ce thème. Mais je crois qu'il y a différentes dimensions à étudier dans cette perspective. Et d'ailleurs j'avais terminé mes cours au Collège de France sur ce thème, sur ce qu'on peut appeler l'« éthique du langage ». Je crois qu'à l'heure actuelle, nos études historiques, celles menées dans notre équipe, avec d'autres collègues, peuvent avoir des choses à dire sur cette éthique du langage. On est quand même dans une période extrêmement perturbée, de *fake news*, de mensonges, de diffamations, de calomnies, de *cancel culture* – on est obligé de prendre des termes anglais ! – on peut peut-être intervenir... Comme je le disais, dans cette littérature sur les péchés de langue, on trouve une sorte d'éthique du langage, qui ne consiste pas seulement en des affirmations générales, mais qui s'appuie sur l'étude des théories elles-mêmes, jusque dans les détails les plus complexes de leur élaboration à un moment donné. Et peut-être que le Moyen Âge – même si on ainsi l'air de plaider pour sa paroisse – peut-être que le Moyen Âge est intéressant parce qu'on voit à quel point, de l'élaboration d'une théorie linguistique jusqu'à sa dimension politique, religieuse, sociale, sociétale, etc., tous les éléments sont tellement liés que l'on est en-deçà de leur séparation en des disciplines différentes. C'est une idée que je voudrais continuer à travailler sous une forme ou sous une autre, et de plus en plus d'ailleurs en collaboration avec des collègues d'autres aires géographiques, d'autres traditions, et surtout d'autres disciplines, ce qui est absolument indispensable.

Références bibliographiques

- Bériou, Nicole, Jean-Patrice Boudet et Irène Rosier-Catach, dir. 2014. *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*. Turnhout : Brepols.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard.
- Briguglia, Gianluca, Sonia Gentili et Irène Rosier-Catach, dir. 2020. [L'homme comme animal politique et parlant](#). *Philosophical Readings* 12(1).
- Butler, Judith. 2004. *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*. Paris : Éd. Amsterdam.
- Casagrande, Carla et Silvana Vecchio. 1987. *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*. Roma : Istituto della Enciclopedia italiana. [Traduction française par Philippe Baillet : Casagrande, Carla et Silvana Vecchio. 1991. *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*. Préf. de Jacques Le Goff. Paris : Éd. du Cerf].
- Chomsky, Noam. 1966. *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York. London : Harper and Row. [Traduction française de Nelcy Delanoë et Dan Sperber : Chomsky, Noam. 1969. *La linguistique cartésienne. Un chapitre de l'histoire de la pensée rationaliste* ; [Suivi de] *La nature formelle du langage*. Paris : Seuil].
- Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia* = Dante Alighieri. *De l'éloquence en vulgaire*. Introduction et appareil critique par Irène Rosier-Catach, Traduction française par Anne Grondeux, Ruedi Imbach et Irène Rosier-Catach. Paris : Fayard. 2011.
- Ebbesen, Sten et Frédéric Goubier. 2010. *A catalogue of 13th Century Sophismata*. Paris : Vrin.
- Ebbesen, Sten et Irène Rosier-Catach. 2019. *Boethii Daci aliorumque Sophismata*, (Corpus philosophorum Danicorum Medii Aevi IX). La Hague : Prostat apud Librarium Universitatis Austro-Danicae.
- Fioravanti, Gianfranco, éd. 2014. *Dante Alighieri, Opere*, vol. II. Milan : Mondadori.

- Foucault, Michel. 1966. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.
- Godelier, Maurice. 1996. *L'éénigme du don*. Paris : Fayard.
- Grice, H. Paul. 1991 [1989]. *Studies in the Way of Words*. Cambridge (Mass.) / Londres : Harvard University Press.
- Grondeux, Anne et Irène Rosier-Catach. 2006. *La "Sophistria" de Robertus Anglicus*. Avec la collaboration de Christine Brousseau-Beuerman et Mary Sirridge. Paris : Vrin.
- Grondeux, Anne et Irène Rosier-Catach. 2017a. *Les Notae Dunelmenses (Durham C.IV.29). Priscien lu par Guillaume de Champeaux et son école* (2 vols.). Turnhout : Brepols.
- Grondeux, Anne et Irène Rosier-Catach. 2017b. William of Champeaux (c. 1070-1121), the *Glosulae* on Priscian and the *Notae Dunelmenses*. *Historiographia Linguistica* 44(2-3) : 306-330.
- Jolivet, Jean. 1982 [1969]. *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Paris : Vrin.
- König-Pralong, Catherine. 2016. *Médiévisme philosophique et raison moderne de Pierre Bayle à Ernest Renan*. Paris : Vrin.
- Laugier, Sandra et Daniele Lorenzini, dir. 2021. *Perlocutoire. Normativités et performativités du langage ordinaire*. Paris : Mare & Martin.
- Le Goff, Jacques et Jean-Claude Schmidt. 1979. Au XIII^e siècle, une parole nouvelle. In : *Histoire vécue du peuple chrétien*, dir. par Jean Delumeau. Toulouse, Privat. 1979. Tome 1. 257-279.
- Leveleux, Corinne. 2001. *La parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIII^e-XVI^e siècles) : du péché au crime*. Paris : De Boccard.
- Libera (de), Alain. 1996. *La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen âge*. Paris : Seuil.
- Libera (de), Alain. 2016. *L'archéologie philosophique*. Paris : Vrin.
- Libera (de), Alain & Irène Rosier-Catach. 2019a. Philosophie du langage et théologie au Moyen Âge, 1. *Philosophie et théologie dans le langage*. Collège de France, 1er avril 2019 : <https://www.college-de-france.fr/agenda/seminaire/philosophie-du-langage-et-theologie-au->

[moyen-age/philosophie-du-langage-et-theologie-au-moyen-age-philosophie-et-theologie-dans-le-langage](#)

Libera (de), Alain & Irène Rosier-Catach. 2019b. Philosophie du langage et théologie au Moyen Âge. 2. *Vérité et indicible*. Collège de France, 8 avril 2019 : <https://www.college-de-france.fr/agenda/seminaire/philosophie-du-langage-et-theologie-au-moyen-age/philosophie-du-langage-et-theologie-au-moyen-age-verite-et-indicible>

Libera (de), Alain & Irène Rosier-Catach. 2019c. Philosophie du langage et théologie au Moyen Âge. 3. *Performativité et éthique du langage*. Collège de France, 15 avril 2019 : <https://www.college-de-france.fr/agenda/seminaire/philosophie-du-langage-et-theologie-au-moyen-age/philosophie-du-langage-et-theologie-au-moyen-age-performativite-et-ethique-du-langage>

Libera (de), Alain et Irène Rosier-Catach. (à paraître). The Oxford/Paris split revisited. In : *Modes, Terms and Propositions. Continental versus British Traditions in Medieval Logic*, éd. par Christoph Kann and Christian Rode. Peeters Louvain.

Lusignan, Serge. 1986. *Parler vulgairement, les intellectuels et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècle*. Paris : J. Vrin ; Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Porge, Érik. 2000. *Jacques Lacan, un psychanalyste. Parcours d'un enseignement*. Ramonville-Saint-Agne : Érès.

Robert, Jean-Noël. 2012. *La hiéroglossie japonaise*. Paris : Collège de France / Fayard. Leçons inaugurales du Collège de France.

Robins, Robert Henry. 1969. *A Short History of Linguistics*. London : Longmans.

Rosier-Catach, Irène. 1983. *La Grammaire spéculative des Modistes*. Lille : PUL.

Rosier-Catach, Irène. 1984. [Grammaire, logique, sémantique. Deux positions opposées au XIII^e siècle : Roger Bacon et les modistes. Histoire Épistémologie Langage](#) 6(1) : 21-34.

Roger Bacon, *De signis* = Roger Bacon. *Des signes*. Avant-propos, introduction, traduction, commentaire et notes par Irène Rosier-Catach, Laurent Cesalli, Alain de Libera, Frédéric Goubier. 2022. Paris : Vrin.

- Rosier-Catach, Irène. 1991. Les sophismes grammaticaux au XIII^e siècle. *Medioevo* 17 : 175-230.
- Rosier-Catach, Irène. 1994a. *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIII^e siècle*. Paris : Vrin.
- Rosier-Catach, Irène. 1994b. Énonciation et sacrements. In : *Langues et langage. Problèmes et raisonnement en linguistique, Mélanges offerts à Antoine Culoli*, dir. par Janine Bouscaren, Jean-Jacques Franckel et Stéphane Robert. Paris : PUF. 501-507.
- Rosier-Catach, Irène. 1995. Les développements médiévaux de la théorie augustinienne du mensonge. *Hermès* 15-16 : 87-99.
- Rosier-Catach, Irène. 2004. *La parole efficace : Signe, rituel, sacré*. Avant-Propos d'Alain de Libera. Paris : Seuil.
- Rosier-Catach, Irène. 2006. Le parler des anges et le nôtre. In : « *Ad ingenii acutionem* », *Studies in honour of Alfonso Maierù*, éd. par Stefano Caroti & al. Textes et études du Moyen Âge, 26. Louvain-La-Neuve : Fidem. 377-401.
- Rosier-Catach, Irène. 2008. La tour de Babel dans la philosophie du langage de Dante. In : *Zwischen Babel und Pfingsten [Entre Babel et Pentecôte]*, dir. par Peter von Moos. Münster et Zürich : Lit Verlag. 183-204
- Rosier-Catach, Irène, éd. 2011. *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e/XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*. Turnhout : Brepols.
- Rosier-Catach, Irène. 2012. Sur Adam et Babel : Dante et Aboulafia. In : *En mémoire de Sophie Kessler-Mesguich*, éd. par Jean Baumgarten, José Costa, Jean-Patrick Guillaume et Judith Kogel. Paris : Presses Sorbonne nouvelle. 115-140.
- Rosier-Catach, Irène. 2014a. Les Médiévaux et Port-Royal sur l'analyse de la formule de la consécration eucharistique. In : *Penser l'histoire des savoirs linguistiques, Hommage à Sylvain Auroux*, textes réunis par Sylvie Archaimbault, Jean-Marie Fournier et Valérie Raby. Lyon : ENS Éditions. 535-555.
- Rosier-Catach, Irène. 2014b. Regards croisés sur le pouvoir des mots au Moyen Âge. In : *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, éd. par Nicole

Beriou, Jean-Patrice Boudet et Irène Rosier-Catach. Turnhout : Brepols. 511-585.

Rosier-Catach, Irène. 2017. Le blasphème et l'invention du huitième péché capital, le "péché de langue". *PO&SIE* 162. *Trans Europe Éclairs* (2) : 94-104.

Rosier-Catach, Irène. 2020a. The “linguistic turn” of medieval logic in the early 12th century. Conférence donnée le 16/04/2020, Virtual Medieval Colloquium : <https://inmediaship.wordpress.com/2020/04/10/virtual-colloquium-4-featuring-irene-rosier-catach/>

Rosier-Catach, Irène. 2020b. Le blasphème – Perspectives historiques théoriques, comparatistes. *Annuaire de l'EPHE 2018-2019*, 127. 535-550.

Rosier-Catach, Irène. (à paraître). Le blasphème et les péchés de langue, face à la philosophie du langage contemporaine. In : *Verba et mores. Studi per Carla Casagrande*.

Spiers, Carla. 2020. *Magie et poésie dans l'Inde ancienne. Édition, traduction et commentaire de la Paippalādasarṇhitā de l'Atharvaveda, livre 3*. Thèse de doctorat dirigée par Nalini Balbir, soutenue en 2020, PSL / École pratique des hautes études.

Bibliographie complémentaire

Rosier-Catach, Irène. 1988. Le traitement spéculatif des constructions figurées au treizième siècle. In : *L'héritage des grammairiens latins, de l'Antiquité aux Lumières*, éd. par Irène Rosier-Catach. Louvain : Peeters. 181-204.

Rosier-Catach, Irène. 1988a. Évolution des notions *d'equivocatio* et *univocatio* au XII^e siècle. In : *L'ambiguïté. Cinq études historiques*, éd. par Irène Rosier-Catach. Lille : Presses universitaires de Lille. 103-162.

Rosier-Catach, Irène. 1988b. Roger Bacon, Al-Farabi, et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie morale. In : *La rhétorique d'Aristote, traditions et commentaires, de l'Antiquité au XVI^e siècle*, éd. par Gilbert Dahan et Irène Rosier-Catach. Paris : Vrin. 87-110.

Rosier-Catach, Irène. 1995. Henri de Gand, le *De Dialectica* d'Augustin, et l'imposition des noms divins (édition et analyse). *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 6 : 145-253.

- Rosier-Catach, Irène. 1997. Roger Bacon: Grammar. In : *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays* 1996, éd. par Jeremiah Hackett Leiden : Brill. 67-102.
- Rosier-Catach, Irène. 1998. *Le 'Tractatus de constructione' de Gosvin de Marbais*, édition, introduction et notes. Nimègue : Artistarum.
- Rosier-Catach, Irène. 2009a. Intentions, conventions, performativity. Medieval discussions about sacramental formulas and oaths. *HERSETEC – Journal of Hermeneutic Study and Education of Textual Configuration* 3(1) : 1-14.
- Rosier-Catach, Irène. 2009b. Qui connaît Jacques de Venise ? Une revue de presse. In : *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, éd. par Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rashed et Irène Rosier-Catach. Paris : Fayard. 21-47.
- Rosier-Catach, Irène et Giacomo Gambale. 2010a. "Confusio" et "variatio" selon les anciens commentateurs de la *Commedia*. *Bollettino di Italianistica* 7(2) : 78-119.
- Rosier-Catach, Irène. 2010b. Grammar. In : *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, éd. par Robert Pasnau. Cambridge : University Press. 197-216.
- Rosier-Catach, Irène. 2010c. Man as a Speaking and Political Animal: A Political Reading of Dante's *De vulgari eloquentia*. In : *Dante's Plurilingualism: Authority, Vulgarization, Subjectivity*, éd. par Sara Fortuna, Manuele Gragnolati et Jürgen Trabant. Oxford : Legenda. 34-53.
- Rosier-Catach, Irène. 2014. L'uomo nobile e il volgare illustre. In : *Ortodossia e eterodossia in Dante Alighieri*, éd. par Carlota Cattermole, Celia de Aldama, Chiara Giordano. Madrid : Ediciones La Discreta. 164-189.
- Rosier-Catach, Irène. 2015. Communauté politique et communauté linguistique. In : *La légitimité implicite*, vol. I, éd. par Jean-François Genet. Paris : Presses de la Sorbonne. 225-243.
- Rosier-Catach, Irène. 2018. L'efficacité du langage dans la pensée médiévale. In : *De l'action au discours*, édité par Bruno Ambroise. Londres : Iste éditions. 23-41.
- Rosier-Catach, Irène. 2019. L'historien, les mots, les traductions. *Methodos* 19, Discussion avec Carlo Ginzburg, en ligne : <https://journals.openedition.org/methodos/5138>

Rosier-Catach, Irène. 2019a. Dante et le langage : ni modiste, ni cabbaliste. In : *Dante et l'averroïsme*, éd. par Alain de Libera, Jean-Baptiste Brenet, Irène Rosier-Catach. Paris : Belles-Lettres. 79-115.

Rosier-Catach, Irène et Goubier, Frédéric. 2020. *Trivium in the XIth century*. In : *A Companion to Twelfth-Century Schools*, éd. par Cédric Giraud. Leyden : Brill. 141-179.

Rosier-Catach, Irène et Goubier, Frédéric. 2021. *Trivium*. In : *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band 3/1. Die Philosophie des Mittelalters. 12. Jahrhundert*, éd. par Laurent Cesalli, Ruedi Imbach, Alain de Libera, Thomas Ricklin (†). Basel : Schwabe Verlag. 1031-1082.

Rosier-Catach, Irène. 2020. Signification et efficacité du langage dans la pensée médiévale occidentale : pratiques linguistiques et discours réflexifs. In *Langue et science, langage et pensée (Colloque de rentrée, Collège de France 2018)*, éd. par Jean-Noël Robert. Paris : Odile Jacob. 243-260.

Liste complète des publications et communications

<https://htl.cnrs.fr/equipe/irene-rosier-catach/>

Sélection d'articles

<http://univ-paris-diderot.academia.edu/IrèneCatach>