



Annuaire du Collège de France

Cours et travaux du Collège de France

114 | 2015
Annuaire du Collège de France 2013-2014

Histoire de la philosophie médiévale

Alain de Libera



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/annuaire-cdf/11949>

DOI : [10.4000/annuaire-cdf.11949](https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.11949)

ISBN : 978-2-7226-0448-3

ISSN : 2109-9227

Éditeur

Collège de France

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2015

Pagination : 737-756

ISBN : 978-2-7226-0414-8

ISSN : 0069-5580

Référence électronique

Alain de Libera, « Histoire de la philosophie médiévale », *L'annuaire du Collège de France* [En ligne], 114 | 2015, mis en ligne le 23 mai 2016, consulté le 07 novembre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/annuaire-cdf/11949> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.11949>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Histoire de la philosophie médiévale

M. Alain DE LIBERA, professeur

ENSEIGNEMENT

Inventio subiecti. L'invention du sujet moderne

Dans la continuité de la leçon inaugurale prononcée le 13 février 2014^a, les enseignements de l'année 2013-2014 ont été consacrés aux travaux d'histoire de la subjectivité, engagés depuis quelques années sous le titre d'archéologie du sujet, et organisés autour de deux questions directrices : comment le sujet pensant est-il entré en philosophie ? Comment l'homme est-il entré en philosophie en tant que sujet et agent de la pensée et du vouloir ? À ce stade de mon activité au Collège de France, il m'a semblé nécessaire, et utile, de distribuer mon enseignement sur deux volets, l'un plus théorique, directement lié au thème annoncé, l'autre, plus méthodologique, destiné à définir et illustrer la nature et le sens de la démarche dite « archéologique » en philosophie et en histoire de la philosophie. J'ai donc réparti mes interventions sur douze séances de cours, du 6 mars au 26 juin, et dix séances de séminaire – le séminaire faisant régulièrement suite au cours, à partir du 20 mars, comme une sorte de « deuxième heure ». Ces 22 séances m'ont donné la possibilité de mettre en place ma problématique, de présenter mes instruments d'analyse et de délimiter mon corpus sur un double plan philosophique et historique^b. Une journée d'études organisée en mai 2014, directement en prise avec l'un des thèmes abordés par le cours, a lancé une série de rencontres qui sera reconduite, d'année en année, sous le titre « *Pro et contra. Journées d'études médiévales au Collège de France* ».

a. La leçon inaugurale est éditée sous forme numérique (<http://books.openedition.org/cdf/3634>) et sous forme imprimée (Collège de France/Fayard) ; elle est disponible en vidéo sur le site internet du Collège de France (<http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/inaugural-lecture-2014-02-13-18h00.htm>) [NdÉ].

b. Les enregistrements des cours sont disponibles en audio et en vidéo sur le site internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/course-2013-2014.htm> ; les enregistrements des séminaires en audio et en vidéo sur : <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/seminar-2013-2014.htm> [NdÉ].

Cours : *Inventio subiecti*

Sous ce titre latin, « *Inventio subiecti* », qui semble contredire son sous-titre : « L'invention du sujet moderne », ou être contredit par lui, s'annonçait l'étude de ce que Nietzsche a, dans *Par-delà Bien et Mal*, appelé une « triple superstition » : la « superstition de l'âme » – *Seelen-Aberglaube* – qui n'a pas fini, écrivait-il, aujourd'hui encore, de « semer le trouble », sous ses formes apparentées et « modernes » : la « superstition du sujet » et la « superstition du Je ou du Moi ». Pourquoi, pouvait-on se demander, s'attacher, deux siècles après Nietzsche, à cette triple superstition, alors que la superstition de l'âme est censée n'avoir plus cours, du moins chez les philosophes, et que le sujet, et l'homme lui-même, ont été déclarés « morts » ? Peut-être parce qu'il n'en est rien. Mais aussi, parce que, étant donné l'intitulé général de mon travail, « archéologie philosophique », il était nécessaire de revenir, d'entrée de jeu, sur l'expression « la mort de l'homme », et sur le lien, établi par Michel Foucault, entre « question de l'homme » et « question du sujet », afin d'en engager, à plus long terme, l'examen critique et, pour reprendre un des termes de Heidegger utilisés programmatiquement dans ma leçon inaugurale, la « déconstruction » (*Abbau*). « L'homme, écrit Foucault, est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. » « Récente », dans *Les Mots et les choses* (1966), désigne le XVI^e siècle. Le premier objectif du cours était de montrer que la « figure de l'homme » n'était pas *apparue* en tant que figure de l'homme moderne à partir du XVI^e siècle. Pour ce faire, je suis revenu, dans la première séance (6 mars 2014), à l'entretien accordé par Foucault en 1978 à Duccio Trombadori, dans lequel il explique que la « mort de l'homme » n'était, en fin de compte, qu'« une façon confuse, simplificatrice », de dire que « les hommes s'engagent perpétuellement dans un processus qui, en constituant des objets, le déplace en même temps [l'homme], le déforme, le transforme et le transfigure comme sujet », jusqu'à en faire, au tournant du XVIII^e siècle, un simple « objet de connaissance » anthropologique. Je me suis donc d'abord intéressé à la périodisation foucauldienne. Pourquoi le XVI^e siècle ? Selon le témoignage de Paul Veyne dans *Foucault, sa pensée, sa personne*, celui-ci disait que « la question du sujet avait fait couler plus de sang au XVI^e siècle que la lutte des classes au XIX^e ». Dans le scénario foucauldien, le XVI^e siècle voit l'émergence de la question du *sujet* – du sujet « religieux », « protestant », non médié ou médiatisé dans son rapport à Dieu par « l'Église, les prêtres et les confesseurs » (trilogie reprise de Lucien Febvre) ; le XVIII^e, lui, voit l'apparition de *l'homme*, c'est-à-dire celle de *l'anthropologie*. Entre les guerres de religion et Kant : c'est cet espace de jeu, qui constitue la « chronologie relativement courte » et le « découpage géographique restreint », bref le « sol de la pensée classique », sur lequel, en l'étendant jusqu'à nous, Foucault situe la naissance, la vie et la mort de l'homme. M'inspirant du mot de Brunschvicg, repris contradictoirement par Aron et par Sartre – « L'histoire de l'Égypte, c'est l'histoire de l'égyptologie » –, j'ai suggéré que la mort (annoncée) de l'homme, c'était avant tout, chez Foucault, la fin (désirée) de l'anthropologie, cette « disposition fondamentale qui a commandé et conduit la pensée philosophique de Kant jusqu'à nos jours ». D'où l'éloge appuyé de Nietzsche dans *Les Mots et les choses* pour avoir « retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un l'autre », et « où la mort du second est synonyme de la disparition du premier ».

Je me suis ensuite intéressé au programme annoncé par Foucault : « déraciner l'anthropologie », et à sa critique de « l'illusion anthropologique », en proposant de revisiter, au fur et à mesure des cours, les premières analyses du statut de l'anthropologie

dans la thèse complémentaire présentée en 1961 au jury constitué par Jean Hyppolite et Maurice de Gandillac : la traduction commentée de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant. Après un rapide retour sur la distinction néokantienne entre sciences de la nature, « nomothétiques », et sciences de l'esprit, « idiographiques » selon W. Windelband, qui constitue l'horizon de l'approche kantienne de la théorie de la connaissance au moment où Foucault entame sa critique de l'anthropologie comme « objectivation » de l'homme, j'ai souligné la nécessité pour l'archéologue du sujet de fouiller un terrain où des expressions comme « sujet humain », « subjectivité » et *a fortiori* « réduction du sujet humain à un objet de connaissance », n'avaient pas encore acquis le sens, la portée et la fonction qui sont les leurs dans l'entretien de Foucault avec Trombadori, autrement dit, d'aller chercher là où la relation sujet-objet ne s'est pas encore imposée sous la forme que présuppose l'usage, kantien et néokantien, qui en est fait dans l'entretien. Je suis donc revenu en détail, dans la première et la seconde séance, sur la « question du sujet au XVI^e siècle » entendue par Foucault, avec Febvre, comme *visant la possibilité de se constituer en sujet religieux sans médiation*. J'ai ainsi présenté un ensemble de remarques sur le *rejet de la médiation* dans la théologie de la « mystique rhénane », remontant de deux siècles *a parte ante*, jusqu'au XIV^e siècle, avec Maître Eckhart († 1328) et les mouvements contestataires tels que les « Frères et Sœurs du Libre-Esprit et de la pauvreté volontaire », et davantage encore, jusqu'à l'Antiquité tardive et à la constitution théologique et ecclésiale de l'« univers dionysien », qui constitue le cadre et offre l'armature conceptuelle de toute conception ou ordre hiérarchiques. La question du *subjectus*, du *subditus*, de celui qui est soumis, « placé sous », subordonné, cette question, qui paraît nativement politique, a une formulation originellement théologique – l'univers hiérarchique décrit par le Pseudo-Denys l'Aréopagite dans la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique* – donc aussi logique – la relation du général au particulier, de l'essence ou nature commune à l'individu qui la reçoit ou y participe, dans la structure arborescente dite de « l'Arbre de Porphyre ». La vision hiérarchique est d'abord logique : c'est une vision où il y a un supérieur et un inférieur, où aucun inférieur – sauf un –, n'est en relation directe avec le *supérieur des supérieurs*, mais doit, pour se rapporter à Lui, passer par un intermédiaire qui lui est immédiatement supérieur. C'est cet ordre qui est remis en cause et profondément ébranlé au Moyen Âge, non par la guerre, mais par une proposition philosophique, théologique, religieuse et pratique alternative, héritée d'Augustin, qu'Étienne Gilson a appelé « métaphysique de la conversion ». L'opposition de la conversion immédiate à la médiation hiérarchique est un des ressorts profonds de la théologie, mais aussi de l'écclésiologie médiévales. *La conversion court-circuite la hiérarchie*. Tout cela a des conséquences politiques, au point qu'il faut un concile, le concile de Vienne (1312), pour tenter d'enrayer le mouvement, condamner les Frères et Sœurs du Libre-Esprit, les Béguines et les Béghards – de quelque nom qu'on les appelle. Quelle *figure de la subjectivité* a-t-on ici ? N'est-ce pas déjà la « question du sujet » agitée au XVI^e siècle ? Toute question est un essaim de questions. S'agissant du « sujet », le théologique et le politique sont liés. C'est de leur articulation qu'émerge la question de l'homme au Moyen Âge en tant que question *anthropologique*.

Le deuxième cours (13 mars), partant de la « Première élégie » de Duino de Rainer Maria Rilke,

*Wer, wenn ich schriee, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen ?
und gesetzt selbst, es nähme einer mich plötzlich ans Herz :
ich verginge von seinem stärkeren Dasein*

Qui, si je criais, qui donc entendrait mon cri parmi les hiérarchies des Anges ?
Et cela serait-il, même, et que l'un d'eux soudain me prenne sur son cœur :
trop forte serait sa présence, et j'y succomberais.

a, pour éclairer l'idée commune de hiérarchie, été l'occasion de revenir sur la hiérarchie dionysienne, en l'occurrence sur les trois hiérarchies ou triades composant la « hiérarchie céleste » : séraphins (Σεραφίμ), chérubins (Χερουβίμ) et trônes (Θρόνοι) ; dominations (Κυριότητες), vertus (Δυνάμεις) et puissances (Ἐξουσία) ; principautés (Ἀρχαί), archanges (Ἀρχάγγελοι) et anges (Ἄγγελοι), et leur mode de relation. Chaque triade, ou ordre, manifeste les trois dimensions de l'activité divine suprême, l'activité « théarchique », qui règne au sommet et se retrouve à chaque niveau de ce tout hiérarchiquement ordonné pour la divinisation, la déification finale de l'homme. L'irruption de la *conversio* augustinienne dans cet univers de la médiation change littéralement la donne. Pour Maître Eckhart, l'homme peut s'élever au-dessus de l'ange, qui est fixé à son rang hiérarchique, parce que l'homme a une *sur-capacité* par rapport à l'ange, liée au fait qu'il est en quelque sorte sans place. Cette sur-capacité est la « libre vacuité », dont des synonymes sont l'anéantissement et le néant. Par sa capacité de néantisation, l'homme qui, d'une certaine manière, *fait advenir* le néant, en vidant son âme de toute représentation, dépasse l'ange.

C'est ce qu'Angelus Silesius, Johannes Scheffler (1624-1677), l'auteur du distique de la rose,

*Die Ros' ist ohn warumb
sie blühet weil sie blühet
Sie acht nicht jhrer selbst
fragt nicht ob man sie sihet*

La rose est sans pourquoi,
fleurit parce qu'elle fleurit,
N'a souci d'elle même,
ne désire être vue.

appelle la « surangélicité ». On a brièvement étudié le thème de la transcendance de la liberté humaine par rapport à l'ange, l'*Überengelheit*, dans le *Cherubinischer Wandersmann*, *L'errant* ou *Le Pèlerin chérubinique* (1657). Ce qui fait couler du sang au XVI^e siècle, c'est ce qui a allumé des bûchers au XIV^e – comme celui de Marguerite Porète, béguine du Hainaut, l'auteur du *Miroir des âmes simples et anéanties*, brûlée en place de Grève le 1^{er} juin 1310. C'est la question du libre accès, direct, personnel, immédiat, à Dieu, illustrée par Maître Eckhart. Chose remarquable : ce n'est pas dans le langage de la subjectivité que s'accomplit pour lui le mouvement gracieux du *reditus* ou retour en Dieu. C'est dans celui de la désappropriation, de l'intériorisation, de la déqualification. L'acteur en est celui que Maître Eckhart appelle « l'homme pauvre », « l'homme humble », « l'homme noble » et pour finir « l'homme sans qualités ». *L'homme sans qualités n'est pas un sujet. L'âme n'est pas un sujet.* Ces deux thèses n'ont rien de « mystique », elles correspondent à un théorème philosophique et théologique fondamental de la théorie augustinienne de l'âme. La *mens* – l'esprit, l'âme – n'est pas un sujet sur lequel surviendraient, comme autant d'accidents, mémoire, intelligence et volonté. Le *De Trinitate*, livre IX, chapitre IV, le dit en toutes lettres : *cognitio et amor*, connaissance et amour sont dans l'âme ou, plutôt, « dans l'esprit, non comme dans un sujet » (« [...] *non amor et cognitio tanquam in subiecto insunt menti* »), mais substantiellement ou plutôt essentiellement « comme l'esprit

lui-même ». Autrement dit, ils n'y sont pas *subjectivement*. L'immanence psychique n'est pas l'inhérence physique, dira-t-on au XIX^e siècle après Brentano. Face à l'énoncé de Foucault, « la question du sujet a fait couler plus de sang au XVI^e siècle que la lutte des classes au XIX^e », le problème que pose l'archéologie du sujet ne peut être que : depuis quand parle-t-on de « question du sujet » ? Jusqu'où est-il légitime d'en étendre la référence spatiale et temporelle ?

Question du sujet au XVI^e siècle. Question du sujet au Moyen Âge. Question du sujet chez Augustin. Question du sujet chez Aristote. Peut-on employer ces expressions en leur donnant la même signification ? Et si on le fait, en leur donnant une signification dans laquelle les philosophes, théologiens, écrivains, auxquels on fait référence pourraient se reconnaître, qu'ils pourraient accepter comme leur, s'il nous était possible d'en discuter avec eux ? M'appuyant sur ce que Rorty appelle la « contrainte de Skinner » – l'inopportunité « d'attribuer à un individu des intentions et des actes qu'il ne saurait reconnaître pour des descriptions correctes de ce qu'il a voulu dire ou faire » – je soutiens qu'il n'est pas légitime d'étendre la référence de l'expression « la question du sujet » à toute l'histoire de la pensée occidentale d'Aristote à nos jours. Il vaut mieux se demander pourquoi Augustin refuse d'appliquer à l'acte ou à l'état psychique le mode d'être qui définit l'accident dans le chapitre II des *Catégories* d'Aristote, à savoir ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι : « être dans un sujet ». Pourquoi ? Parce que, précisément, là où l'âme se dépasse vers autre chose, quand et parce qu'elle se dépasse elle-même, ses états, ses actes, ne peuvent être considérés comme les accidents d'un sujet, d'un porteur, d'un substrat. Augustin professe un principe que j'appelle « principe de la limitation sub-jective de l'accident », selon lequel « un accident ne peut transcender (dépasser, excéder, outrepasser) les limites de son sujet d'inhérence ». Or, par l'amour, l'âme peut s'aimer elle-même *et autre chose qu'elle*. Par la connaissance, elle peut se connaître elle-même *et autre chose qu'elle*. Amour et connaissance ne sont donc pas les accidents psychiques d'un sujet psychique.

La troisième séance (20 mars) a été consacrée à l'invention de la « *Subjektivität* » par Kant, et à l'entrée de « subjectivité », le mot et le concept, en français et dans la philosophie française, avec Charles de Villers (1765-1815), sa *Notice littéraire sur M. Kant et sur l'état de la métaphysique en Allemagne au moment où ce philosophe a commencé d'y faire sensation* de 1798, et sa *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendente* de 1801. Villers documente abondamment le sens nouveau, kantien, autrement dit « subjectif » de *subjectif*. Sous la plume de Villers, « subjectivité » a d'abord le sens de « caractère subjectif », en l'occurrence, la subjectivité des *qualia* d'une part et celle de l'espace et du temps d'autre part. Subjectivité, à ce niveau, va de pair avec « idéalité », pour les qualités, c'est-à-dire avec le fait d'avoir le « statut d'idée » (*idea*), et non pas de chose effective ; et avec « *a priori* » ou « à priorité », pour l'espace et le temps, qui sont les formes *a priori* de la sensibilité, non des propriétés réelles des choses ou objets. Mais avec Villers, c'est aussi le « sujet moderne » qui entre en philosophie francophone, sinon tout entier, du moins dans ses prémisses empiriques et transcendantales. « *Sujet* est la personne qui connaît », l'homme en tant qu'il connaît, et qu'il juge. Subjectif est *ce qui est propre au sujet*. Villers fixe également en français la distinction entre transcendant et transcendantal, en posant que

[...] la philosophie transcendente est l'étude de l'objectif (considéré comme existant absolument et en lui-même), et la philosophie transcendente l'étude du subjectif (mais seulement en tant que celui-ci doit concourir à la formation des objets).

Après une analyse des quatre usages de « subjectif » (philosophique, psychologique, médical et commun) recensés dans le *Trésor de la langue française informatisé* du Centre national de ressources textuelles et lexicales du CNRS, j'ai invoqué l'« usage logique vieilli » du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande (1927), relevant, qu'au rebours de toutes les acceptions actuelles, une « chose en latin scolastique, était dite être affirmée d'une autre *subjective* <subjectivement> si on l'en affirmait en tant qu'existant pour son propre compte, et au contraire *objective* <objectivement>, si on la considérait en tant que présentée à la conscience, en tant que connue ». D'où l'intitulé des questions directrices du cours : comment le sujet pensant est-il entré en philosophie ? Comment l'homme est-il entré en philosophie en tant que sujet et agent de la pensée et du vouloir ? À lire Kant et Villers, le problème se complique. Il y a d'abord la difficulté que pose la chronologie de Foucault : *le sujet au XVI^e siècle, l'homme au XVIII^e*. Comment la question du sujet pourrait-elle être antérieure à la question de l'homme, si « subjectif » et « subjectivité » sont apparus, comme l'anthropologie, donc aussi comme la question de l'homme, avec Kant ? Mais il y a plus général et plus radical pour l'archéologue. Le point essentiel est que le sujet dans la philosophie antique n'est pas sujet d'action : l'*hupokeimenon* d'Aristote est *sujet d'inhérence* ou *sujet d'attribution*. Chez les commentateurs grecs, ou hellénophones, d'Aristote, comme, par exemple, Ammonius ou Philopon (les néoplatoniciens de l'école d'Alexandrie, passée au christianisme l'année même, 529, où Justinien fermait celle d'Athènes), le sujet d'inhérence s'appelle « sujet du point de vue de l'existence » (πρὸς ὑπαρξιν), ce qu'on appellerait aujourd'hui « sujet ontologique » ; le sujet d'attribution s'appelle « sujet du point de vue de la catégorisation » ou « attribution » ou « prédication » (πρὸς κατηγορίαν), ce qu'on appellerait aujourd'hui « sujet logique ». On a ainsi deux équations fondamentales : sujet πρὸς ὑπαρξιν = sujet d'inhérence = sujet ontologique ; sujet πρὸς κατηγορίαν = sujet d'attribution = sujet logique, qui ont, pour l'essentiel été transmises au Moyen Âge par la *Dialectica* de Jean de Damas († 749), et aux Modernes, par la seconde scolastique.

Le quatrième cours (27 mars 2014) a été consacré à la réception de la distinction des deux sujets dans la seconde scolastique et la philosophie de la « première modernité ». Dans son *Lexicon philosophicum* de 1613, Goclenius (Rudolph Göckel, 1547-1628) propose plusieurs distributions ou découpages des acceptions ontologiques du *subiectum* distinguées dans la tradition antique (*ὑποκειμενον*) et médiévale – de l'Antiquité tardive jusqu'au début du XVII^e siècle. Le sujet que Goclenius appelle « métaphysique », par opposition au sujet logique (appelé « axiomatique ») se subdivise en *subiectum pressius acceptum*, sujet au sens strict, et *obiectum*, ou sujet au sens large. J'ai insisté sur cette dernière acception, contraire à l'usage actuel – « subjectif » – du mot « sujet », révélatrice du « complet renversement de sens qu'ont connu au seuil de la modernité les mots *subiectum* et *obiectum* », décrit dans ma leçon inaugurale, avec les passages de la *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* de Heidegger (1934), pièce importante pour la « déconstruction » de l'interprétation heideggérienne de Descartes, qui est l'une des visées principales – à long terme – du cours. De Heidegger, en tout cas, on doit retenir une question : « Que veut dire que l'homme soit sujet ? Que signifie "sujet" ? Comment en vient-on à poser de cette manière l'être de l'homme ? » – qui paraît, telle quelle, plus radicale, et archéologiquement plus adaptée que celle de l'antériorité alléguée de la question du sujet sur celle de l'homme, suggérées par le propos de Foucault rapporté par Paul Veyne. En fait, question du sujet et question de l'homme

sont inséparables, et si l'une devait précéder l'autre, c'est la question de l'homme qui précéderait – et précède – celle du sujet. Après un examen du devenir des distinctions de la seconde scolastique chez Göckel, puis dans la scolastique cartésienne, chez les cartésiens parlant, comme Edmond Pourchot (1651-1734), le langage de « l'École », avec la distinction entre sujet d'inhésion (ou sujet *QUO*, ou prochain ou partiel) et sujet de dénomination (ou sujet *QUOD*, ou éloigné ou total), on a examiné la partie de la définition goclénienne du sujet de dénomination fondée sur la notion syntaxique (grammaticale) de « terminaison de la dépendance » : un sujet est ce qui « termine la dépendance d'accidents », et rappelé les théories des grammairiens « modistes » en ce domaine. On a ensuite étudié la distinction entre prédication essentielle ou univoque (également dite « *ut de subiecto* ») et prédication accidentelle ou paronymique (également dite « *ut in subiecto* ») en la rattachant aux distinctions aristotéliennes de *Catégories*, 5, 3b 7-9 entre prédication synonymique (genre/espèce) et prédication paronymique (accident/substance), pour arriver finalement à cette question, qui résume toutes les difficultés de l'archéologie du sujet : comment un sujet d'inhérence et d'attribution a-t-il pu devenir sujet d'action ? Pour répondre à cette question, on a formulé une des conditions que devait remplir le concept de « sujet » pour accéder à « l'agence » ou « l'activité : passer du QUOI au QUI. Au sujet d'attribution d'une qualité, d'un état, d'une propriété accidentelle ou essentielle, on doit, si l'on veut qu'il soit considéré comme synonyme d'agent, ajouter une caractéristique nouvelle, *l'imputabilité*. Un sujet d'action – si ce terme doit avoir un sens – doit être un sujet auquel l'action est imputable ; il doit être un sujet d'imputation. On s'est donc intéressé à l'émergence du sujet d'imputation, en montrant que ce dernier avait suivi, pour émerger sous la plume de Locke, une trajectoire de sens opposé à l'évolution sémantique du grec κατηγορεῖν, passé, lui, sous celle d'Aristote, du sens courant d'« accuser » (quelqu'un de quelque chose) au sens philosophique d'« attribuer » (quelque chose à quelque chose). On a ainsi pu montrer que, d'Aristote à Locke, se mettait en place un dispositif croisé, répondant au fait, qui nous paraît aujourd'hui « naturel » ou « évident », qu'il faut être d'abord sujet d'attribution pour être sujet d'imputation, passer de l'un à l'autre exigeant d'être capable de s'attribuer à soi-même ses propres actes.

κατηγορεῖν¹ → accuser → impute : S2 : sujet d'imputation (= l'homme individuel, la personne, le Self)

κατηγορεῖν² → attribuer → attribue : S1 : sujet d'attribution (= l'homme, l'âme, l'esprit, le corps)

Le cinquième cours (3 avril) a porté sur les deux sens de l'imputabilité définie par Ricoeur, sur les pas de Max Scheler, comme la « capacité éthique de se reconnaître comme l'auteur véritable de ses propres actes » : le sens *objectif* – l'acte doit être attribuable à l'agent (il doit en être capable) – ; le sens *subjectif* – l'agent doit être capable de s'attribuer l'acte en question. On a ensuite reformulé cette distinction dans l'idiome philosophique de Strawson, de manière à en tirer deux thèses générales, susceptibles de servir d'outil archéologique pour la lecture des textes médiévaux : 1) la capacité du sujet de s'imputer à lui-même ses actes est une capacité subjective d'auto-attribution qui elle-même réclame des actes attribuables objectivement au sujet d'attribution ; 2) l'auto-attribution (*self-ascription*) va de pair avec une hétéro-attribution (*other-ascription*), autrement dit la capacité d'attribuer à autrui sur la base d'une observation extérieure les mêmes prédicats, notamment les états de conscience, que chacun s'attribue à lui-même intuitivement « en première personne » (*first-*

person ascriptions of states of consciousness). Sur cette base, nous avons commencé par reprendre les termes 'QUOI' et 'QUI' dans l'exigence formulée lors du précédent cours pour que le concept de « sujet » accède à « l'agence » ou « l'activité » (le passage du QUOI au QUI). Nous avons ainsi examiné successivement ce que Ricoeur appelle le « régime d'intersignification constitutif du jeu de langage de l'action », où s'articulent les questions QUI ? QUOI ? POURQUOI ? et COMMENT ?, en rappelant les thèmes qui, chez lui, s'y greffent, et marquent ce qui, à ses yeux, pèche dans certaine éthique contemporaine : occultation de la question QUI ?, capture analytique du QUOI ? par le POURQUOI ?, réduction de l'action humaine à un événement mondain (un « quelque chose qui arrive »), confusion entre ipséité et mêmeté, puis nous avons abordé la distinction du QUOI et du QUI, élaborée dans la distinction heideggérienne entre WASHEIT et WERHEIT, quiddité et quissité. Cet examen de la distinction formulée dans le cours de 1927 sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* a permis de mettre en place la différence entre essence (*Wasein, essentia*) et deux sens d'existence, liée à la distinction entre quiddité (*Washeit*) et quissité (*Werheit*) : l'*existentia* scolastique, désignée dans l'ontologie phénoménologique par l'expression *Vorhandenheit* ou *Vorhandensein*, autrement dit l'existence chosique ou réelle ; l'*Existenz*, concept proprement heideggérien désignant le mode d'être de « l'étant que nous sommes chaque fois nous même ». La distinction entre *existentia* (pour les choses) et *Existenz* (pour le *Dasein* ou « être-là ») est capitale pour l'archéologie du sujet. Pour avancer dans la reconstitution archéologique de l'histoire du sujet agent, il faut entendre mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici la question QUI ?, en tant qu'elle assume une dimension qui n'a jamais été reconnue comme telle dans l'ontologie traditionnelle : l'existence, *Existenz*, en tant qu'elle se distingue à la fois de l'*essentia* et de l'*existentia*.

Le cours du 10 avril est revenu sur la thèse tirée par Heidegger de la différence entre *existentia* et *Existenz* : le je (*Ich, ego*) entendu comme sujet subsistant (*Vorhandenes*, existant au sens de l'*existentia*) ne peut être une bonne réponse à la question QUI ? Rejeter la substantification, la chosification, l'objectivation de l'âme, de la conscience, de la personne ou du moi, ne change rien si le *Dasein* reste, sous toutes ces appellations ou figurations, tacitement pensé dans l'horizon du PRÉSENT-SUBSISTANT ou *Vorhandenes*. On ne peut répondre à la question QUI ? en restant dans le langage et la conceptualité du QUOI. Comment échapper à la question QUOI ? La réponse de Ricoeur renvoyant l'auto-imputation à une structure dialogale asymétrique dont l'origine est extérieure à moi (« tout visage est un Sinaï qui interdit le meurtre »), a semblé la meilleure et la plus prometteuse archéologiquement. Après avoir noté que « sujet », « âme », « personne », « *Self* », « agent », et « je » offriraient six titulaires pour une seule « place », nous sommes revenus au point de départ du cours, en faisant retour à Nietzsche, et à son analyse des trois « superstitions » de l'âme, du moi et du sujet. Nous avons pris pour point de départ la proposition mise en cause dans le fragment posthume 10[158] : « Il est pensé : donc il y a quelque chose de pensant » (*Es wird gedacht : folglich gibt es Denkendes*). Cela a été l'occasion d'évoquer la question des propositions sans sujet débattue par Miklosich et Brentano au moment où Nietzsche formulait sa critique du *cogito*. Nous avons ainsi pu revisiter certaines reformulations impersonnelles du *cogito*, sous la forme du « il est pensé en moi » (ou plus simplement « ça pense en moi ») chez Lichtenberg et Schelling. Le cours s'est terminé par un examen de la critique nietzschéenne du « postulat logico-métaphysique » de Descartes et une présentation du « syllogisme du grammairien » comme déploiement des propositions présentées

comme requisits de la pensée dans le *schéma cartésien* : (a) Toute pensée requiert un pensant. (b) Toute pensée requiert un sujet. (c) Toute pensée requiert un pensant qui est un sujet. (d) Toute pensée requiert un sujet qui est son pensant.

Le septième cours (15 mai), partant du § 17 de *Par-delà bien et mal* a porté directement sur le « syllogisme du grammairien », en confrontant le texte original à deux traductions, l'une française, l'autre anglaise, pour mettre en place ce que j'appelle le « réseau linguistique du sujet-agent ». La formulation allemande du syllogisme dénoncé par Nietzsche comme allant de pair avec la superstition des logiciens – *Aberglaube der Logiker* et *Grammatische Gewonheit* (habitude ou routine grammaticale) allant du même pas – est : « Denken ist eine *Thätigkeit* ; zu jeder *Thätigkeit* gehört *Einer, der thätig ist* ; folglich, gibt es *Einer, der denkt* », soit : « Penser est une *activité* ; toute activité comporte *quelqu'un qui est actif* ; donc il y a *quelqu'un qui pense* ». Pour Nietzsche, cet argument est sans valeur. Mais ce qui fait son intérêt archéologique, c'est aussi la manière dont on l'entend. On a signalé dans le cours deux traductions emblématiques : la traduction française de Cornelius Heim : « Penser est une action, toute action suppose un sujet qui l'accomplit, donc, etc. », la traduction anglaise d'Helen Zimmern : « *To think is an activity; every activity requires an agency that is active; consequently, etc.* » Sujet, agent, mais aussi auteur et acteur – *Thäter (Täter)* et *Urheber* – Nietzsche recourt à tous ces termes, notamment dans les *Fragments posthumes*. Ce qui importe à l'archéologie, c'est de voir comment « agent », « auteur » et « acteur », s'assimilent à (ou sont assimilés par) « sujet ». Pour aller plus loin, on a donc analysé les fragments posthumes 2[83] et 2[84] du *Nachlass* de l'automne 1885, où figure « *Zu jeder Veränderung gehört ein Urheber* », « À tout changement appartient un auteur ».

On a ensuite analysé la théorie du jugement (*Urtheil*, entendu comme séparation de l'être et du devenir) et l'origine du sujet selon Nietzsche : « Supposer à l'événement un être », qui ne fait pas qu'un avec l'événement, mais « est et demeure, pendant que l'événement arrive et devient ». Sur cette base, on a derechef rapproché l'analyse nietzschéenne de « *Der Blitz leuchtet* », « l'éclair luit », et le rejet de la réduction de l'événement à la forme prédicative chez Nietzsche avec le plaidoyer de Franz Brentano (1838-1917) en faveur de la réduction des propositions catégoriques à des existentielles. Arrivés à ce point, il nous a semblé que les prémisses théoriques nécessaires à une approche archéologique des textes médiévaux étaient suffisamment explicitées : nous sommes donc revenus à l'archéologie du sujet, en posant que, dès la fin du XIII^e siècle, le réseau de thèses et de concepts critiqués par Nietzsche était pleinement articulé. Pour le montrer, nous avons entamé la présentation de ce que nous appelons le « modèle attributiviste*¹ » du franciscain Pierre de Jean-Olieu (Olivi, † 1298).

Le huitième cours (22 mai) a été entièrement consacré à l'attributivisme* d'Olivi. Pour arriver à la « certitude subjective » des modernes, il faut poser une condition philosophique qui constitue la prémisse de *l'ensemble* des thèses que nous avons esquissées au titre de l'imputabilité, la capacité d'auto-attribution de certains prédicats en « première personne ». Il faut que soit philosophiquement admis, que non seulement 1) je suis moi-même l'agent de mes actes, mais aussi, et très littéralement, 2) que j'aie *l'intuition* d'être moi-même le sujet de mes actes. Ces thèses, nous les trouvons réunies et articulées dans la question 76 du livre II du

1. Le sens spécifique de l'« attributivisme* » est expliqué un peu plus loin.

Commentaire des Sentences d'Olivi. La question traitée, *Quomodo anima se cognoscat*, est une question centrale de la psychologie et de l'anthropologie de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle : l'âme se connaît-elle directement par sa propre essence ou indirectement par l'entremise de quelque *species* ou forme ? La thèse d'Olivi est que l'âme se connaît elle-même de deux façons : « selon deux modes » ou, plutôt, que je peux, par mon âme, connaître mon âme de deux façons (il faut noter l'intervention du *je* dans ce dispositif). Le premier est *intuitif* ; le second « par raisonnement ou inférence » (les deux termes étant synonymes). Le premier mode correspond exactement à l'analyse nietzschéenne des *Fragments posthumes* – et à la séparation être/devenir, *Sein/Werden* dans la théorie de l'*Urtheil*. Olivi soutient, en effet, deux thèses visées à distance par Nietzsche.

1) La première est que j'ai une intuition de moi-même comme « substance », c'est-à-dire à la fois comme sujet et comme principe, intuition donnée par une sensation/un sentiment « expérimental et quasi tactile » (*sensus experimentalis et quasi tactualis*) de moi-même comme *sujet permanent*.

2) La seconde est que cette première intuition est complétée par une autre intuition, effectuée dans/par le même « sens interne », celle de mes actes comme autant d'« attributs », distincts de cette substance, qui lui doivent de subsister un temps, sur un mode qui n'est pas celui de l'être, mais du devenir.

Pour étayer cette thèse, qui voit rien de moins que l'introduction du sujet agent, *subiectum* ou *suppositum*, en psychologie, j'ai proposé l'analyse d'un certain nombre de textes sur la connaissance intuitive de soi-même comme sujet. J'ai notamment insisté sur les passages relatifs à l'unité du sujet : contre la duplication du sujet en sujet sensible et sujet pensant, et sa multiplication indéfinie : sujet sensible, sujet pensant, sujet voulant, sujet désirant, sujet souffrant, Olivi soutient l'identité de la puissance opérative et du support qui (se) dit 'je'. Cette identité est l'expression de la simplicité absolue de l'âme. Les thèses d'Olivi ont été ensuite rapprochées de la *KK-thesis* de Jaakko Hintikka : $Kap \supset KaKap$ (si *a* sait que *p*, il s'ensuit que *a* sait que *a* sait que *p*). On a conclu en montrant qu'Olivi avait l'un des premiers (pour ne pas dire le premier) formulé le *principe général de l'attributivisme** : PGA* : l'âme *sent* et par là *sait* qu'elle est le *principe* et le *sujet* de ses actes.

Le neuvième cours (5 juin) a été consacré à une présentation des deux principaux outils conceptuels de l'archéologie du sujet : la subjectivité (*Subiectivität*) et l'attributivisme*. La *Subiectivität*, notion empruntée à Heidegger, est ce qui caractérise et définit l'*ὑποκείμενον* ou le *subiectum* en tant que tels : la sub-stantialité. Selon Heidegger, la « subjectivité » (*Subjektivität*) de la métaphysique moderne est un « mode de la subjectivité » (*Subjectivität*) : l'application au psychique du modèle physique de la portance/permanence substantielle. Ce que j'appelle « attributivisme* » (avec un astérisque) est une évolution de ce que les philosophes modernes (D. Armstrong) et certains interprètes anglophones d'Aristote (J. Barnes) appellent « *attribute-theory* ». L'*attribute-theory* est une théorie de l'inhérence de l'esprit au corps à titre de disposition ou de propriété dispositionnelle. L'attributivisme* désigne toute doctrine de l'âme et de la pensée reposant sur une assimilation explicite des états ou des actes psychiques à des attributs ou à des prédicats d'un sujet défini comme *ego*. La « naissance du sujet » est marquée et structurellement définie par la rencontre de la sub-jectivité avec l'*attribute-theory* et l'« attributivisme* ». L'ambition du cours, exprimée en cette neuvième séance, et celle, plus généralement, de l'archéologie du sujet, est de montrer, contre Heidegger, que ce n'est pas chez Descartes que, pour la première fois, *subiectum* et *ego*, subjectivité et égoïté (*Ichheit*)

acquèrent une « signification identique ». Pour ce faire, on a commencé par rappeler, premièrement, que c'est Augustin qui a formulé et rejeté originairement l'attributivisme*, en soutenant, comme on l'a vu dans le cours du 13 mars, que l'âme n'est pas le sujet des actes/états mentaux (*De Trinitate*, livre IX, chapitre IV). Au modèle attributiviste*, Augustin a opposé un modèle que j'appelle « périchorétique » du psychique – illustré par d'autres canaux, mais probablement, comme pour Augustin, dans une certaine dépendance de Porphyre, par Jean de Damas. Ce modèle périchorétique d'immanence mutuelle des actes mentaux et de l'esprit suppose la théorie stoïcienne des diverses sortes de mélanges, liée elle aussi à certaines formulations de Porphyre (comme celle de « l'union sans confusion »). Le Moyen Âge a vu l'opposition tranchée, puis le parasitage, puis la fusion des modèles attributiviste* et périchorétique. On a ainsi été amené à comparer le modèle attributiviste* olivien, la critique kantienne de la psychologie rationnelle et la critique nietzschéenne des postulats logico-métaphysiques de Descartes, en proposant un essai de synthèse. On a ensuite abordé le fond de la discussion médiévale, en abordant le débat direct ou indirect entre les positions thomasiennes et oliviennes, par la confrontation de deux modèles du psychisme, qui sont aussi deux modèles de subjectivation, celui de Thomas d'Aquin, fondé sur le principe épistémique de « connaissance de l'âme par ses actes » ; celui d'Olivi. Après quelques remarques sur la notion de sujet selon Thomas, on a suggéré que la polémique d'Olivi contre Thomas constituait un paradigme médiéval. Pour illustrer ce point, on s'est intéressé à l'épistémologie franciscaine, dressée contre l'épistémologie aristotélicienne, en commençant l'étude des trois modes de la connaissance selon un autre franciscain, légèrement postérieur à Olivi : Matthieu d'Acquasparta.

Le cours du 12 juin a été consacré aux théories franciscaines de la connaissance de soi et à une première approche de la problématique de la reconnaissance d'autrui. Matthieu d'Acquasparta distingue la connaissance par raisonnement inférentiel (*arguitio*), par inspection directe (intuition) et par spéculation. Ce dispositif juxtapose la connaissance inférentielle, au sens de l'inférence naturelle augustinienne, à ce que le XIV^e siècle post-scotiste travaillera sous la forme de la distinction entre « connaissance intuitive » et « connaissance abstraitive ». Dans mon analyse du premier mode de connaissance, j'ai insisté sur les notions d'inférence naturelle et de signe naturel, illustrées par le rapport fumée (effet) / feu (cause). J'ai évoqué dans cette perspective la théorie des signes naturels chez un troisième franciscain, contemporain d'Olivi, Roger Bacon, fondée sur les concepts d'inférence, de similitude et de causalité. J'ai pu, sur cette base, entamer l'étude de la reconnaissance d'autrui. Selon Matthieu d'Acquasparta, cette dernière est inférentielle, elle procède « *arguitive* » (inférentiellement) : de 'x parle' j'infère 'x a une âme comme moi'. La connaissance de soi fonde la reconnaissance d'autrui. Mais, il y a au moins deux théories médiévales de la connaissance de soi : une dérivée d'Aristote, l'autre antiaristotélicienne. La théorie aristotélicienne concerne l'intellect : l'intellect « se connaît comme il connaît les autres choses ». La théorie olivienne, explicitement opposée aux thèses de aristotéliciens, concerne l'homme : l'homme se connaît par le sentiment immédiat qu'il a de sa propre vie, de sa propre existence, par la certitude d'être et d'être soi, sujet et principe de ses actes (PGA*). Pour faire comprendre ce débat, j'ai proposé une analyse de la théorie aristotélicienne (fondée sur le *De anima*, III, *textus* 15), dans l'interprétation d'Averroès : pour se connaître, l'intellect dit « matériel » (ou « possible ») doit avoir en lui une forme qui est la forme d'autre chose que lui. Pour se saisir pensant, il faut qu'il pense autre chose. J'ai présenté ensuite la critique

olivienne de la thèse aristotélicienne : les aristotéliciens expliquent comment l'intellect peut devenir intellect de soi-même en devenant intellect d'autre chose, mais cela ne suffit pas. La thèse d'Olivi est qu'il y a un sujet simple de tous mes actes mentaux et vitaux, et que je suis et me sais être ce sujet.

Le onzième cours (19 juin) a porté sur les sources ou les parallèles possibles entre les thèses d'Olivi et d'autres thèses médiévales. On est remonté à Avicenne et à l'argument de l'Homme volant ou de l'Homme voilé, selon la formule de Gilson, en montrant que le ressort de l'argument était que « ce que l'on nie de soi-même est nécessairement autre que ce que l'on en affirme » :

Supposons un homme que Dieu aurait créé suspendu en l'air, le visage voilé, qui n'aurait par conséquent jamais rien perçu et qui n'éprouverait aucune sensation, nous ne pouvons cependant douter qu'il ne serait capable de penser et d'user de son intelligence. Cet homme saura donc qu'il pense, qu'il entend, et qu'il existe. Or, si l'on interroge un tel homme pour lui demander s'il a un corps, il répondra sans aucun doute qu'il n'en a pas, et il répondrait de la même manière pour chacune des parties du corps humain.

Nous intéressant, sur cette base, au traitement médiéval de l'injonction delphique : « Connais-toi toi-même », nous avons rapproché la formule d'Avicenne du principe d'Augustin affirmant que « l'âme ne saurait penser ce qu'elle est comme elle pense ce qu'elle n'est pas ». On a insisté sur une remarquable formule du *De Trinitate*, X, 10, 15 : l'âme ne se connaît pas par une fiction imaginaire, comme elle connaît les autres choses en leur absence, mais par une connaissance fondée sur une « présence intérieure, non simulée, et vraie » (*quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia*). L'augustinien Guillaume d'Auvergne reprend l'argument de l'Homme voilé. Du texte d'Avicenne, il tire la même thèse qu'Olieu contre Thomas. Ce corps (le mien) n'est pas une partie de moi. Je ne suis pas un tout, dont mon corps serait une partie. La connaissance de soi selon Guillaume d'Auvergne est fondée sur l'incorporalité (spiritualité) et l'unisimplicité de l'âme. Gilson rapproche le « moi unifiant » et la connaissance « en présence » chez Guillaume d'Auvergne et « la méthode d'intuition directe de Descartes, employée par Descartes pour prouver la distinction de l'âme et du corps ». Il nous a semblé plus pertinent de souligner plutôt l'introduction du sujet dans la psychologie augustinienne, en l'espèce de ce que Guillaume appelle « sujet spirituel » (les actes ou états mentaux étant présentés comme des « dispositions spirituelles »). Le reste du cours a été employé pour étudier plus précisément le passage de la connaissance de soi à la connaissance de l'autre chez Olivi. Pour ce faire, on a d'abord rappelé la thèse de Strawson sur la personne. Toute personne est un sujet d'auto- et d'hétéro-attributions, capable de reconnaître d'autres êtres comme sujets d'auto- et d'hétéro-attributions, et d'être reconnu lui-même par eux comme sujet d'auto- et d'hétéro-attributions. On a comparé ensuite la « personne » strawsonienne et l'« ego » cartésien, puis, évoquant le problème médiéval de « l'Ange de Tobie », souligné que l'observation extérieure ne suffit pas pour accéder à autrui en tant qu'autrui. Cela posé, on a pu évoquer la solution d'Olivi : la théorie de la « conspiration ». La source de la *conspiratio* olivienne est la *sumpnoia* (conspiration) et la *sumpatheia* (sympathie) stoïciennes. Mais sa position est originale : la reconnaissance d'autrui est une inférence immédiate, naturelle, qui commence par un sentiment, l'*inspiratio*, le sentiment de soi, et finit sur un sentiment, une « quasi-sensation » de parité, le sentiment d'un autre soi, « moyennant une puissante *conspiratio* ». Autrement dit : le sentiment de mon

propre esprit, de mon propre souffle, de moi-même comme être vivant, est en même temps celui d'une communauté d'esprit ou de souffle.

Le douzième et dernier cours (26 juin) a proposé de mettre en avant ce que j'ai appelé la « supposition du sujet » : ce qui permet de passer de la perception d'actes accomplis par *x* comme actes de parole à la perception de *x* comme sujet-agent de ces actes, donc comme sujet parlant, pensant et vivant comme moi, est la capacité d'attribuer à d'autres êtres une certitude sub-jective (*certitudo de supposito*), fondée sur leur capacité supposée à se percevoir eux-mêmes comme les suppôts de leurs actes. On a ensuite tenté de faire la synthèse des principaux résultats (valides ou non) du cours. Concernant la question de l'homme et la question du sujet : la question de l'homme n'est pas née avec Kant, la « question du sujet » est bien antérieure au XVI^e siècle, les deux questions sont indissociables. De ce point de vue, il a semblé nécessaire de commencer cet essai de bilan par un nouveau retour à Augustin, au « devenir question de/pour soi-même » (*das sich-zur-Frage-werden*) augustinien selon la formule de Heidegger. En quoi y a-t-il *question* de l'homme ? En quoi y a-t-il *question* du sujet ? Pour qui ? Quand ? Comment, Pourquoi ? Quand Augustin écrit : « *factus eram ipse mihi magna quaestio* » (*Confessiones*, IV, 4, 9) ; « [...] *mihi quaestio factus sum* » (*Confessiones*, X, 33, 50), il ne pose pas « la » question du « moi » ou du « je » ou de « l'homme » ou du « sujet » : il devient lui-même question, question pour lui-même, question de lui-même. Augustin pose la question du *je* en devenant lui-même *question de/pour lui-même*. Il ne pose pas « la » question du *ceci ou cela*. Quelle référence historique peut bien avoir une expression comme « La » question du sujet ou « La » question de l'homme ? Ces questions « majuscules » ne sont que des « problèmes » déguisés, ces archiproblèmes auxquels, en lecteurs de Collingwood, nous entendons substituer les *complexes constitués de questions et de réponses*, les « CQR », comme l'indiquait la leçon inaugurale du 13 février, et comme nous l'expliquons plus en détails dans les séminaires des 20 et 27 mars. Le cours du 26 juin a été l'occasion de confronter brièvement les deux « voies » de Foucault : la question « Qu'est-ce que l'homme ? » posée avec Kant, la question du soi posée, dans *L'Herméneutique du sujet*, avec Platon, et la « voie » suivie dans *L'Archéologie du sujet*. La question du sujet pensant n'est pas née avec Descartes. Elle se laisse articuler dans un quadrilatère médiéval où se composent, s'appellent ou s'enchaînent quatre questions : *Qui pense ? Quel est le sujet de la pensée ? Qui sommes-nous ? Qu'est-ce que l'homme ?* Le ressort de cette histoire de la subjecti(vi)té est une série d'allongements du questionnaire, que l'on suivra dans les années qui viennent, du XIV^e siècle à la querelle d'Utrecht.

On a conclu l'année 2014 par un examen de la « question du sujet » dans *L'Herméneutique du sujet*. L'interprétation foucauldienne du soi-même est marquée par l'introduction du « sujet » au lieu du « soi » dans l'*Alcibiade* (la lecture de l'*Alcibiade*). Foucault instille le schème de la subjectivité dans le « Tu as à t'occuper de toi-même » et « le couplage *heauton/psukhê* ». De ce point de vue, on a été particulièrement frappé par la formule : « Quel est le sujet que l'on suppose lorsqu'on évoque l'activité de parole qui est celle de Socrate à l'égard d'Alcibiade ? ». Pour Foucault, Platon invente « l'âme-sujet », l'âme comme « sujet de la *khôsis* », face à l'âme-substance. En fait, *L'Herméneutique du sujet* lit chez Platon ce qui n'y est pas : attributivisme* et subjectivité. Ce n'est pas le cas dans « Le retour de la morale », texte posthume d'un entretien accordé à G. Barbedette et A. Scala, le 29 mai 1984 :

Je ne crois pas qu'il faille reconstituer une expérience du sujet là où elle n'a pas trouvé de formulation. Je suis beaucoup plus proche des choses que cela. Et, puisque aucun penseur grec n'a jamais trouvé une définition du sujet, n'en n'a jamais cherché, je dirai tout simplement qu'il n'y a pas de sujet [chez les Grecs].

Une série de remarques a porté, pour finir, sur l'archéologie philosophique et la déconstruction, appuyées sur l'*Introduction à la recherche phénoménologique* (1923/1924) de Heidegger, et ses objectifs : « Délivrer le *Dasein* des excroissances conceptuelles qu'il a configurées pour s'expliquer lui-même » : « conscience, personne et sujet », « en les ramenant à leur source originaire ». On a évoqué, sur cette base, trois obstacles foucaaldiens à déconstruire : « la mort de l'homme », la « fin de l'humanisme », « la mort du sujet », pour accéder à la question fondamentale du dernier Foucault, « celle » que, disait-il à l'un des auditeurs du cours de 1982, « il voudrait poser » : la transformation que le sujet doit opérer sur lui-même pour accéder à la vérité. On a pu évoquer ainsi les thèses de Foucault sur la « conversion » et la « condition de spiritualité », en pointant l'opposition foucauldienne entre philosophie antique comme manière de vivre et scolastique, ses sources (Pierre Hadot), et ses limites. Le cours s'est achevé sur l'annonce du sujet de l'année 2015 : la volonté et l'action.

Séminaire. L'archéologie philosophique

Destinées à clarifier et à développer certains points du cours, notamment sur la méthode en histoire de la philosophie, les dix séances du séminaire, d'une durée d'environ une heure trente, ont porté sur l'archéologie philosophique. L'expression introduite par Kant en même temps que celle d'« histoire *a priori* » étant l'une des sources de la notion foucauldienne d'« *a priori* historique », centrale dans notre propre travail, la première séance (20 mars 2014) a été consacrée à une série de rappels sur cette notion et sur celle de « positivité d'un discours » selon Foucault ; la différence entre conditions de réalité des énoncés et conditions de validité des jugements ; la redéfinition foucauldienne de la « *philosophische Archäologie* » kantienne comme « l'histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée ». Passant de Foucault à Collingwood, on a confronté ensuite archéologie philosophique et histoire des problèmes (*Problemgeschichte*), mis en place deux outils collingwoodiens : les « complexes constitués de questions et de réponses » (CQR) et la « ré-effectuation » (*reenactment*), présenté la redéfinition collingwoodienne de l'histoire comme « histoire de la pensée » (« All history is the history of thought »), et la notion de « réeffectuation », qui la met en œuvre (« All history is a re-enactment of past thought as expressed in past action »).

Le séminaire du 27 mars a entamé l'examen suivi d'un exemple test d'analyse de « complexes questions-réponses » (CQR) : la « querelle des universaux ». La construction de la « querelle » comme objet historique a été l'occasion d'examiner le rôle de Victor Cousin († 1867). La thèse de Cousin : séparée de la théologie, la philosophie scolastique est « tout entière » dans la querelle du nominalisme, du réalisme et du conceptualisme. Le « problème des universaux » est la continuation du « problème des Idées » (le « problème de Platon »), autrement dit du « problème de la philosophie ». La lecture cousinienne de l'*Isagoge* de Porphyre, « introduction » aux *Catégories* d'Aristote, voit Cousin réduire les trois questions porphyriennes à la première : les genres existent-ils réellement indépendamment des individus ou

sont-ils de pures abstractions ? Remontant au texte original, on a examiné la différence entre le questionnaire primitif et l'énoncé du problème des universaux chez les commentateurs de Porphyre : les universaux sont-ils des mots, des concepts ou des choses ? On a mis en évidence deux faits archéologiques fondamentaux : 1) l'énoncé scolaire du problème des universaux est l'effet d'une *projection rétrospective* du problème du *skopos* (objet, thème) des *Catégories* sur l'*Isagoge*. 2) L'origine du schème d'interprétation du *skopos* des *Catégories* est la distinction du *Peri Hermeneias* (16a1-18) entre voix, affections de l'âme et choses. On a conclu en introduisant la notion de « *feed-back textuel* ».

La troisième séance (3 avril) a été consacrée à l'examen d'une série de thèmes : le triangle sémantique d'Aristote (mots, concepts, choses) et la redistribution/reformulation du questionnaire de Porphyre ; la sémantique du *Peri Hermeneias* ; ses deux schémas tripartites : voix, pathèmes, choses (Aristote) et φωναί, νοήματα, ὄντα (commentateurs néoplatoniciens) ; la relation entre voix et pathèmes ; la traduction boécienne de *κατά συνθήκην* par *ad placitum*, et ses conséquences ; l'analyse archéologique du *feed back* textuel *Isagoge-Catégories-Peri Hermeneias*.

Le séminaire du 10 avril a mis en évidence une seconde projection rétrospective dans l'histoire des universaux : les commentateurs de l'*Isagoge* font entrer la distinction ammonienne des trois états de l'universel (avant le multiple, dans le multiple, après le multiple) dans l'interprétation de la troisième question de Porphyre (les genres et les espèces sont-ils séparés ou bien existent-ils dans les sensibles et en rapport avec eux ?). On a ensuite fait retour sur la première question de Porphyre. Sa dimension stoïcienne a fait l'objet d'un test et d'une confirmation : le transfert du questionnaire de l'universel au mal dans le *De subsistentia malorum* de Proclus et le *Peri tês tôn kakôn hypostaseôs* d'Isaac Comnène Sebastokrator. On y a examiné les notions d'exister/avoir hypostase ; la distinction entre les ἀνυπόστατα (qui n'ont pas d'hypostase) et les parasites qui dépendent de l'hypostase d'un autre ; les notions de parhypostase et d'existence parhypostatique (ἐν παραυποστάσει). On a analysé le questionnaire lui-même, puis repris la première question de Porphyre en y soulignant une opposition croisée (chiasme) entre vraies choses et faux concepts. Par cette inconsistance, réelle ou apparente, Porphyre ouvre la porte à une confrontation avec le stoïcisme. Les interprètes modernes font une place aux stoïciens dans le dispositif porphyrien : ce sont les partisans de l'universel « concept ». C'est le cas de l'« idéologue » Joseph-Marie de Gérando († 1842), qui combine la distinction des trois états de l'universel avec celle des trois principales écoles de l'Antiquité : l'école de Platon pour l'universel *ante rem* ; celle d'Aristote, pour l'universel *in re* ; celle de Zénon, pour l'universel *post rem*.

Le séminaire du 15 mai a proposé une archéologie du « conceptualisme » chez Gérando et Victor Cousin en soulignant la correspondance entre le « triangle sémantique » d'Aristote et les deux ternaires de la « querelle » : « nominalisme, conceptualisme, réalisme » et « nominalisme radical, péripatétisme, conceptualisme ». Le séminaire du 22 mai a porté sur Abélard et Descartes, « pères de la philosophie française » et la thèse de Cousin. On a posé deux questions : 1) jusqu'à quel point Descartes a-t-il rompu avec la scolastique ? 2) Descartes a-t-il une théorie des universaux, et si oui, dans quel camp se situe-t-il ? Pour répondre, on a examiné un texte clé dans deux versions : les *Principia philosophiae* et leur traduction française par « l'abbé Picot » (1647) ; discuté l'interprétation de F. Alquié, faisant de Descartes un conceptualiste, celle d'O. Hamelin, qui en fait un nominaliste, celle d'A. Robinet, pour qui il n'est ni conceptualiste, ni nominaliste, ni réaliste, mais

partisan d'une théorie proche de celle de Pierre de La Ramée, qu'on appellerait aujourd'hui « théorie de l'acte ». Après quelques remarques sur la théorie de l'acte chez Ockham, on a abordé la relation entre philosophie écossaise et philosophie française dans la reconstruction de la « querelle ». L'horizon interprétatif de Gérando est hérité de Dugald Stewart. L'horizon de Stewart est lui-même constitué par les thèses de Thomas Reid sur les universaux. On a analysé le récit reidien de la querelle : pour Reid, Abélard n'est pas conceptualiste, mais nominaliste ; il place l'universalité dans les noms. La philosophie moderne continue le débat médiéval : Hobbes est nominaliste, Locke conceptualiste, et critiqué, pour cela, par Berkeley et Hume, tous deux nominalistes.

Le séminaire du 5 juin portait sur Stewart critique de Reid. On a donc analysé son scénario. Le réalisme professé jusqu'au XI^e siècle est aristotélicien : c'est le réalisme des formes « immergées dans la matière » (réalisme de l'immanence). Roscelin rompt le consensus réaliste en introduisant une doctrine nouvelle héritée de Zénon, que reprend et développe Abélard. Pour Stewart, l'« École de Zénon » est l'ancêtre de la position nominaliste médiévale. Le conceptualisme est une déviation du nominalisme. Le point central : l'esprit peut raisonner sur les genres et les espèces sans passer par la médiation du langage. Stewart s'avoue embarrassé par cette position qu'il ne comprend pas. Il n'en classe pas moins Locke et Reid chez les conceptualistes. Revenant sur le *topos* des « trois familles du nominalisme » médiéval, on a examiné les sources de Stewart : l'*Historia critica philosophiae* de Brucker, le *Polyhistor* de Daniel Morhof († 1691). On a relevé la présence du mot « *conceptuales* » (« conceptualistes ») chez Brucker et analysé les textes où il fait un parallèle entre les « sectes » médiévales et les écoles de Platon, Aristote et Zénon. On a ensuite noué un premier contact avec Morhof. Son embarras face au « conceptualisme » ; son influence sur Stewart. Enfin, on a examiné la critique de Stewart par Gérando. Le scénario de Gérando : après le nominalisme radical de Roscelin, il y a eu deux sectes de nominaux, les uns qui, avec Abélard, proches d'Aristote, accordaient à l'universel un *fundamentum in re* ; les autres, les « conceptualistes », qui, abandonnant la thèse d'Abélard, ont choisi la voie du concept.

Le séminaire du 12 juin a tenté un premier bilan en proposant une archéologie de la querelle des universaux en seize points. On a ensuite posé deux questions : comment introduire de l'intelligibilité en histoire des idées sans reconduire les diverses « mythologies » que l'on retrouve à l'œuvre dans la lecture d'un Cousin ou d'un Gérando ? De quoi va-t-on faire l'histoire, si l'on ne fait pas l'histoire du conceptualisme ou du nominalisme tels qu'ils sont compris dans l'horizon historiographique cousinien ? Notre suggestion a été de retourner à la confrontation entre le questionnaire original de Porphyre et le questionnaire de Proclus sur le mal. L'étude de la distinction entre l'*epinoia* et la *psilê epinoia* ouvre sur l'histoire des objets imaginaires, sur les problèmes de la référence vide, sur les questions du rapport entre universel, néant et fiction, et par là sur le rôle du stoïcisme dans la « geste de l'universel ». Le questionnaire de Porphyre, construit sur une première question – les universaux sont-ils de vrais êtres ou des concepts vides ? – organise, sur la base d'un chiasme entre êtres et concepts, la confrontation du concordisme aristotélico-platonicien avec le Portique. L'examen des thèses stoïciennes sur l'universel est donc indispensable. Pour ce faire, on a suivi le témoignage du commentaire d'Origène sur l'Évangile de Jean. L'exégèse de Jn 1, 3 : Toutes choses furent par lui (*Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*), et sans lui rien ne fut (*καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν*) est l'occasion de mentionner deux thèses sur le mal qui ramènent au stoïcisme : « le mal

n'a pas d'hypostase », « le mal est un non-quelque chose ». La distinction stoïcienne entre néant et non-quelque chose a été l'occasion de présenter la différence entre ontologie et tinologie, d'évoquer les deux positions possibles pour un stoïcien : les universaux ont le même statut que les fictions ; les universaux n'ont pas même le statut des fictions. Pour finir, on est revenu au *tragelaphos*, et à la distinction entre *psilê epinoia* et *epinoia*, bouc-cerf et universel abstrait.

Le séminaire du 19 juin a repris l'étude du phénomène du *feed back* textuel. Dans la projection rétrospective du *Peri Hermeneias* sur l'*Isagoge*, certains CQR du *Peri Hermeneias* ont été importés en même temps que le triangle sémantique et ont pris une dimension nouvelle en s'insérant dans le dispositif porphyrien. C'est le cas des CQR du « bouc-cerf ». Le *tragelaphos* n'est pas le seul protagoniste du débat sur le statut fictionnel, infra-fictionnel ou suprafictionnel de l'universel. On a aussi Homère, la montagne d'or, la licorne, la chimère et le centaure. On a examiné quelques aspects de la littérature sur le « bouc-cerf » (aujourd'hui *Tragelaphus strepsiceros*, ou Grand Kudu). On a retracé l'origine de la distinction entre définition nominale et définition réelle, montré que les néoplatoniciens mettaient l'universel plus haut que la fiction, et conclu par la lecture d'un poème d'Oscar Wilde sur la Sphinge et le *tragelaphos*. On a donné ensuite quelques éléments pour une histoire philosophique de la « montagne d'or » : les « monts d'or » chez Thomas d'Aquin et Roger Bacon ; Russell et Meinong : existence et subsistance ; la « montagne d'or » chez Heidegger : *Vorhandensein* et être objectif (imaginé) ; le chiasme du sujet et de l'objet ; la « montagne d'or » chez Foucault ; la distinction foucauldienne entre énoncé et proposition. On s'est centré sur la thèse de Foucault : ne pas « confondre le rapport entre un énoncé et ce qu'il énonce, avec le rapport entre une proposition et son référent ». Les logiciens, disent qu'une proposition comme « La montagne d'or est en Californie » ne peut pas être vérifiée parce qu'elle n'a pas de référent. La réponse de Foucault : l'énoncé ne se rapporte pas à un état de chose qui serait une variable externe à sa visée intentionnelle. L'énoncé se rapporte à un objet discursif. On a évoqué ensuite, sur ce point, la lecture deleuzienne de Foucault. Sur la différence entre personnages et choses qui n'existent pas, on a cherché le point de vue d'un logicien, et opté pour la thèse de Leonard Linsky : à la question de savoir comment nous pouvons parler d'objets qui n'existent pas, la bonne réponse est que, en toute rigueur de termes, nous n'en parlons pas.

Le dixième et dernier séminaire de l'année (26 juin) est reparti de Collingwood et de Foucault, en soulignant que le « *reenactment* » concerne précisément des énoncés. On a évoqué la distinction entre *statement* et *sentence* selon Skinner, puis repris la question de l'ontologie des fictions et la théorie de la référence, en passant à deux autres entités imaginaires : la licorne et la chimère. Quelques points : l'unicorne, de Marco Polo à Umberto Eco ; la licorne chez Kant ; licorne de terre et licorne de mer (narval). On a noté la reformulation kantienne de « la licorne de mer existe » : « à un certain animal marin existant reviennent ensemble les prédicats, que j'attribue mentalement à une licorne ». Cette reformulation revient à dire que « la représentation de la licorne de mer est un concept expérimental ». La révolution kantienne : « lorsque dans l'usage commun le *Dasein* se produit comme prédicat, c'est moins un prédicat de la chose même, que de la pensée qu'on en a ». On a ensuite comparé la thèse de Kant avec la théorie brentanienne du « jugement double » (*Doppelurteil*), présenté l'interprétation heideggérienne de Brentano, insisté sur la distinction entre « l'existence n'est pas un prédicat » et « l'existence n'est pas un prédicat réel ». On a pu montrer que la thèse de Kant sur l'existence

comme prédicat *non de la chose, mais de la pensée qu'on en a* était attestée dès le XII^e siècle à propos de « la chimère », exemple de chose impossible, et de « Homère », exemple de chose qui n'existe plus. On a analysé la thèse de Guillaume de Champeaux rapportée par Abélard : « Homère est poète » n'attribue aucun être à Homère, c'est à l'œuvre poétique d'Homère que l'être est attribué. « Une chimère est concevable » n'attribue aucune propriété à la chimère. Dans cette phrase « concevable » ne renvoie pas au pensable, mais au pensant. La théorie de Guillaume inaugure les théories adverbiales du jugement comme celle de Curt John Ducasse (1881-1969). On a conclu en évoquant l'adverbialisme et le réisme, par une série de remarques sur la théorie du « porteur de vérité » dans le dernier Brentano, pour qui dire : (il y a) un « A-pensé », c'est dire : (il y a un) « pensant-A ». Les conclusions du séminaire ont ouvert sur la différence entre porteur de vérité (*truth-bearer*) et diseur de vérité (véridicteur, *truth-teller*), qui sera reprise, l'année prochaine, dans le séminaire sur les fonctions psychiques : intuition, représentation et jugement dans la philosophie médiévale.

Colloque : *Pro et contra*. Journées d'études médiévales

Dans l'esprit qui anime le Collège de France, « enseigner la recherche en train de se faire », la chaire d'histoire de la philosophie médiévale organise chaque année une journée d'études, *Pro et contra*, consacrée aux travaux en cours dans les domaines de la philosophie alliant culture du commentaire et culture de l'argument, réflexion sur l'histoire de la philosophie, ses objets, ses méthodes, et travail du concept, en logique, psychologie, philosophie du langage et métaphysique : pesée du « pour et du contre », sur un spectre temporel large, le « long Moyen Âge », de l'Antiquité tardive à la première modernité. Les thèmes sont ceux des chercheurs, le reflet de leur pratique, de leur parcours, de leurs dossiers : un temps de réflexion libre, à partager avec le public^c.

Histoire de la philosophie et logique

Quatre questions :

Iacopo Costa (CNRS-CESCM, UMR 7302), « Loi, disposition, personne. Kant au XIII^e siècle ».

Jean-Baptiste Brenet (Paris 1-Panthéon Sorbonne), « Penser à l'instant. Une lecture arabo-latine d'Aristote, *Physique* VII, 3 ».

Christophe Grellard (Paris 1-Panthéon Sorbonne), « Que m'est-il permis d'ignorer ? La foi, l'ignorance et les limites acceptables de l'orthodoxie ».

David Simonetta (Collège de France), « L'intuition dans le raisonnement. L'influence de Locke dans les manuels de logique anglais au XVIII^e siècle ».

Sémiotique et philosophie du langage. « *Signum est in praedicamento relationis* »

I. Rosier-Catach (CNRS, UMR 7597-EPHE) et L. Cesalli (CNRS-université de Lille 3, UMR 8163), « Introduction. Le premier paragraphe du *De signis* de Roger Bacon revisité ».

I. Rosier-Catach, « Les implications théologiques d'une définition relationnelle du signe ».

c. Les interventions sont disponibles en audio et en vidéo sur le site internet du Collège de France : <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/symposium-2013-2014.htm> [NdÉ].

C. Marmo (Université de Bologne), « La signification des mots et la connexion syntaxique comme formes chez les Modistae ».

L. Cesalli, « La signification comme relation chez Bacon, Olivi, Simon de Faversham et Duns Scot ».

PUBLICATIONS

Articles

LIBERA A. DE, « L'Ouverture écossaise : Brentano critique de Bain », *Intentionality and reality. Intenzionalità e realtà, Quaestio*, 12, 2012, 123-151, DOI: 10.1484/J.QUAESTIO.1.103613.

LIBERA A. DE, « Remarques sur un placard. Descartes contre Regius », dans Dutant J., Fassio D. et Meylan A. (éd.), *Liber Amicorum Pascal Engel*, Genève, Université de Genève, 2014, 647-673, <http://www.unige.ch/lettres/philo/publications/engel/liberamicorum>.

LIBERA A. DE, « Le direct et l'oblique. Sur quelques aspects antiques et médiévaux de la théorie brentanienne des relatifs », dans Reboul A. (éd.), *Mind, Values, and Metaphysics. Philosophical Essays in Honor of Kevin Mulligan, vol. 1*, Cham (Suisse), Springer, 2014, 317-348.

LIBERA A. DE, « Abstraction », « Analogy », « Connotation », « Dictum », « I/Me/Myself », « Implication », « Intellectus », « Intention », « Merkmal », « Paronym », « Predicable », « Predication », « Proposition », « Sensus communis », « Sense », « Sign », « Subject », « Supposition », « Term », « Trope », « Truth », « Universals », in Cassin B., Apter E.S., Lezra J. et Wood M. (éd.), *Dictionary of untranslatables : a philosophical lexicon*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

Livres

LIBERA A. DE, *Archéologie du sujet III. L'acte de penser I : la double révolution*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2014, 688 p.

LIBERA A. DE, *La querelle des universaux : de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, coll. « Points Histoire », n° 488, 2014, 688 p. [nouvelle édition avec une postface inédite et une nouvelle bibliographie].

LIBERA A. DE, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, coll. « Quadrige Manuels », 2014, 576 p. [nouvelle édition].

Traductions

LIBERA A. DE, *Arqueologia Do Sujeito I. Nascimento Do Sujeito*, São Paulo, Editora FAP-UNIFESP, 2013.

LIBERA A. DE, *Arheologija subjekta I. Rodenje subjekta*, Zagreb, Demetra, coll. « Filozofska biblioteka Dimitrija Savića », 2013.

LIBERA A. DE, *Ortaçağ Felsefesi*, Ankara, Dost, « Kültür Kitaplığı », n° 130, 2013.

AUTRES ACTIVITÉS

Conférences

8 novembre 2013 : « Le Magistère philosophe. De Vienne à Latran V », Académie des inscriptions et belles-Lettres, sous le patronage de M. Michel Zink, secrétaire perpétuel de l'Académie.

28 novembre 2013 : « Athènes, Cordoue, Jérusalem. Héritage partagé ou dénié ? », Conférence inaugurale de la 20^e Rencontre d'Averroès, Marseille.

16 janvier 2014 : « Entre déconstruction et reconstruction : archéologie philosophique et histoire des idées », Conférence inaugurale pour l'Ouverture officielle des sessions de cours et conférences du Collège Belgique (Académie royale des sciences, lettres et beaux-Arts) au Palais provincial de Namur.

Direction de thèses

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

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