

L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi

Sylvain Piron

► **To cite this version:**

Sylvain Piron. L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi. Olivier Boulnois. Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche, Vrin, pp.43-54, 2007, Bibliothèque d'histoire de la philosophie. <halshs-00160765>

HAL Id: halshs-00160765

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00160765>

Submitted on 7 Jul 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[paru dans Olivier Boulnois (éd.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2007, p. 43-54]

Au sein de la vaste généalogie de l'identité moderne dressée dans *Sources of the Self*, Charles Taylor ne fait pas la moindre place aux auteurs médiévaux, passant sans transition de saint Augustin à Descartes¹. Il serait facile de l'en blâmer. On doit plutôt se demander si la responsabilité de cet oubli n'incombe pas en premier lieu aux médiévistes eux-mêmes, pour n'avoir pas su faire émerger de figures ou de moments théoriques qui s'imposeraient comme étapes indiscutables dans l'histoire de la subjectivité occidentale. Très récemment, un pas a été franchi en ce sens. Glosant un texte exhumé par Olivier Boulnois dans *Être et représentation*², Alain de Libera propose de voir chez le théologien franciscain Pierre de Jean Olivi (Pierre Jean Olieu) la première formulation du sujet³. Il faut lui donner raison. S'il s'agit d'identifier un point d'inflexion dans la tradition augustinienne, c'est bien là qu'il faut le situer. Ce n'est pas seulement une page, aussi saisissante soit-elle, évoquant la « certitude infaillible de sa [44] propre existence », qui suffit à étayer ce choix. De multiples facettes d'une œuvre riche et complexe peuvent être invoquées dans le même sens.

De façon marquée, en différents contextes, Olivi accorde une valeur fondatrice à l'expérience subjective. L'accentuation de ce thème est telle qu'il faut en faire l'un des principaux traits distinctifs de son projet intellectuel. C'est le cas, tout d'abord, en matière d'épistémologie. Le principe même du renversement qu'il opère face à toutes les théories disponibles en son temps tient en une volonté d'attribuer à l'individu pensant l'entière causalité efficiente de ses actes cognitifs. Les puissances cognitives sont définies comme des puissances actives, « principes effectifs,

¹ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989 (trad. fr. *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. C. Melançon, Le Seuil, 1998).

² O. Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècles)*, Paris, PUF, 1999, p. 167-174. Le texte en question est l'article 19 de l'*Impugnatio* dans laquelle Olivi critique les positions tenues par un adversaire franciscain nommé Arnaud Gaillard. Il a été publié in Petrus Iohannes (sic) Olivi, *Quodlibeta, quaestiones, defensionis et impugnaciones* [Venetiis, L. Soardi, 1505], fol. 46vb-47va. J'en ai procuré une édition in *Oliviana 2* (2005), <http://www.oliviana.org>. Sur cette polémique, voir D. Burr, *L'Histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté*, Fribourg, Editions universitaires-Paris, Le Cerf, 1997 (ed. originale, Philadelphie, 1976) et S. Piron ed. «Petrus Ioannis Olivi. Epistola ad fratrem R» *Archivum Franciscanum Historicum*, 91 (1998), p. 33-64.

³ A. de Libera, art. « Sujet », *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Barbara Cassin dir. Paris, Robert-Le Seuil, 2004, p. 1239-1242.

immédiats et totaux de leurs propres actes »⁴ ; les objets singuliers, termes en lesquels s'achèvent ces actes, sont atteints immédiatement, sans que soit élaborée la moindre représentation intermédiaire ; l'intellect personnel n'a pas davantage besoin de recevoir l'assistance de plus haut que lui-même (que ce soit par participation aux raisons éternelles de l'intellect divin ou sous l'action d'un intellect agent séparé) pour parvenir à la connaissance certaine des propositions universelles. Il n'est pas injustifié de voir ici la première ébauche repérable de construction d'un sujet de connaissance⁵.

Dans un tout autre contexte, le même auteur tient des propos qui méritent d'être relevés par une histoire du sujet moral. Le domaine considéré n'entre pas de manière aussi évidente dans les limites d'une histoire de la philosophie classiquement entendue. Les questions soulevées à l'occasion d'une réflexion sur la nature des vœux que professent les frères mineurs n'en possèdent pas moins une portée bien plus générale. Les « vœux évangéliques » ne sont pas conçus comme une norme de conduite à laquelle devrait se plier passivement le profès. Ils sont au contraire définis comme un engagement indéterminé à suivre, dans la mesure des forces de chacun, la totalité des conseils de perfection adressés par le Christ aux apôtres. En dernier ressort, seule la conscience individuelle est capable de [45] juger de leur accomplissement. Elle est même fondée à s'opposer, en cas de conflit, à toute autorité ecclésiastique, y compris la plus haute d'entre elles. De la sorte, le sujet religieux se trouve investi d'une compétence normative inédite. Il n'est certes pas au fondement de sa propre loi morale, mais il dispose d'une réserve d'interprétation inaliénable de la règle à laquelle il se plie⁶. Dans un article récent, Alain Boureau a mis en évidence d'autres aspects de cette exaltation de l'individualité, notamment en matière d'herméneutique biblique⁷. Sans chercher ici à multiplier les

⁴ Petrus Johannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen ed., Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1922-1926, 3 vols, désormais cité comme *Summa*, avec indication du tome et de la pagination entre parenthèses. Ici, q. 57 (II, 462).

⁵ Différents aspects sont étudiés par E. Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi. Saggio*, Milano, Vita e Pensiero, 1959 ; C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, Montréal-Paris, Presses de l'Université de Montréal-PUF, 1964 ; Id., « Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand », in Id., *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, Istituto storico dei Cappucini, 1983, p. 19-79 ; K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345*, Leiden, Brill, 1988 ; F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIe siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Paris, Vrin, 1991 ; R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle-Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Age*, Paris, Vrin, 2003.

⁶ Sur l'indétermination du vœu de pauvreté, voir D. Burr, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989. Sur le devoir de résistance face au pape hérétique, voir les textes publiés par M. Bartoli, *Petri Iohannis Olivi de Romano Pontifice*, Grottaferrata, Coll. S. Bonaventura, 2002 et Id., « Olivi et le pouvoir du pape » in A. Boureau, S. Piron dir., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne*, Paris, Vrin, 1999, p. 173-192. Sur les limites de l'obéissance, voir la question éditée par G. Gál et D. Flood., *Peter of John Olivi on the Bible. Principia quinque in Sacram Scripturam. Postilla in Isaïam et in I ad Corinthios*, St Bonaventure (N. Y.), 1997, p. 367-406.

⁷ A. Boureau, « L'individu, sujet de la vérité et suppôt de l'erreur. Connaissance et dissidence dans le monde scolastique (vers 1270-vers 1330) », in B. Bedos-Rezak, D. Iogna-Prat dir., *L'individu au Moyen Age. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005, p. 288-306. Voir aussi, Id., « Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIIIe siècle », in J. Blanchard dir., *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Age*, Paris, Picard, 1995, p. 166-175.

exemples, je voudrais dégager leur foyer commun. Pour le dire d'un mot, il tient en une compréhension de la personne humaine dont le point central se confond précisément avec cette expérience subjective. Ce que nous sommes en propre, ce n'est pas simplement d'être des animaux doués de raison ; c'est plutôt de nous éprouver réflexivement comme le sujet de nos propres actes, capables (sauf empêchement) de disposer librement de nous-mêmes.

S'il convient donc d'accorder une place privilégiée à cet auteur souvent négligé, ce n'est pas pour en faire le héros solitaire d'un nouvel épisode de la « légende française du sujet moderne »⁸. Il s'agit au contraire de soulever, à travers son cas, une question historique plus vaste. L'élaboration de la notion de personne humaine, parallèlement à celle de personne juridique, a été l'un des grands chantiers intellectuels du XIII^e siècle⁹. Ce dossier est le plus souvent abordé sous l'angle des polémiques sur l'unité ou la pluralité des formes substantielles en l'être humain¹⁰. Mais davantage que [46] le détail des doctrines opposées, c'est le bilan d'ensemble de cette confrontation qui importe. De ce point de vue, le déplacement qu'opère Pierre de Jean Olivi est l'un des résultats les plus féconds de cet affrontement. En dépit de la singularité de ses options et, parfois, de son expression, ce dernier appartient pleinement à l'univers scolastique. Étudiant à Paris dans les années 1266-1273, c'est pour l'essentiel en fonction des débats parisiens de ces années qu'il se détermine. Bonaventure est le seul maître qu'il se reconnaisse. Malgré une indéniable fidélité d'inspiration, il laisse pourtant de côté des pans entiers de son enseignement ; toutes les thèses qui lui semblent imputables à un « platonisme » d'Augustin sont abandonnées avec plus ou moins de ménagements. Ces remaniements tiennent en outre aux réponses qu'il apporte, sur différents terrains, à Thomas d'Aquin, Siger de Brabant ou Henri de Gand. Luttant simultanément sur plusieurs fronts, il est conduit à tirer des conclusions inhabituellement radicales. Il en va ainsi de la solution qu'il apporte à la crise averroïste : l'enjeu n'est plus pour lui de réfuter l'unicité de l'intellect possible pour tous les hommes mais de refuser toute forme de séparation de l'intellect. De là vient son souci d'affirmer avec une vigueur particulière l'enracinement des actes intellectuels dans le sujet connaissant¹¹.

La question qui nous intéresse permet de mettre un peu de chair sur ces propositions abruptes. Comme on l'a souvent noté, Olivi a fréquemment recours à la preuve expérimentale en matière de psychologie. Ernst Stadter a écrit des pages importantes à ce sujet qui avaient, en leur temps, retenu

⁸ V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, p. 350-354.

⁹ A. Boureau, « Droit et théologie au XIII^e siècle », *Annales ESC*, 1992, 6, p. 1113-1125.

¹⁰ Les présentations d'ensemble sont elles-mêmes orientées, avec un préjugé favorable à Thomas d'Aquin pour Edouard Weber, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991, ou aux franciscains pour Roberto Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et études critiques*, Louvain, 1951. Alain Boureau, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles-Lettres, 1999 offre une synthèse plus mesurée. Voir aussi, sous un autre angle d'approche, Theo Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg i. B., Herder, 1993.

¹¹ À ce propos, je me permets de renvoyer à « Olivi et les Averroïstes », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53 (2006), p. 251-309. O. Boulnois, *Être et représentation*, p. 169-171, a très bien perçu l'essentiel de ce débat.

l'attention de Hannah Arendt¹². Des propositions régies par des clauses telles que « nous faisons l'expérience intime de ceci » ou « nous sentons par un certain sens intérieur » reçoivent une valeur démonstrative ; elle sont même prises comme preuve « la plus certaine »¹³. Cette façon de procéder [47] ne relève pas simplement d'une certaine tournure d'esprit. Elle reflète avant tout un déplacement des problématiques dans la façon d'aborder la compréhension de soi-même. L'appel à un savoir d'expérience n'est pas étranger à Bonaventure. Il joue surtout, chez lui, dans le sens, plus commun chez les moralistes, d'une expérience comprise comme enseignement tiré de l'observation des comportements extérieurs habituels. C'est par exemple le cas dans l'une des questions de son commentaire des *Sentences* qui aborde la thèse d'Averroès sur l'unicité de l'intellect possible. L'expérience sensible infirme ainsi la position du philosophe cordouan, puisqu'elle montre que les hommes ont des opinions et des sentiments divers¹⁴. Sur la même question, près de vingt ans plus tard, dans le *De unitate intellectus*, Thomas d'Aquin ne fait pratiquement pas appel à l'expérience intérieure. L'argumentation n'est que très rarement menée à la première personne, par exemple pour souligner que ma pensée diffère de la tienne¹⁵. C'est plutôt l'anonyme du commentaire sur le *De anima* publié par Maurice Giele qui impute à Thomas cet argument d'expérience en refusant d'y souscrire lui-même : « Tu dis : j'éprouve et je perçois que c'est moi qui pense ; je dis que cela est faux »¹⁶. Entre temps, c'est paradoxalement chez Siger de Brabant que l'on trouve l'usage le plus abondant de cette forme argumentative. Comme le font justement remarquer Ruedi Imbach et François-Xavier Putallaz, ses *Quaestiones in III De anima* (ca. 1265) s'appuient à plusieurs reprises sur de telles expériences intérieures¹⁷. C'est ainsi, par exemple, que nous éprouvons en nous-même (*experimur in nobis*) l'existence de formes immatérielles que nous recevons par l'opération d'un agent séparé de tout organe corporel ; plus loin, la même expérience permet de montrer l'existence de deux opérations intellectuelles, l'une par laquelle les intelligibles universaux sont reçus et l'autre par laquelle ils sont abstraits des images sensibles¹⁸. La même double expérience est rapportée dans un commentaire sur le *De anima* qu'il faut attribuer à Boèce de Dacie ; elle permet de justifier la

¹² E. Stadter, *Metaphysik und Psychologie der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, Munich, 1971, p. 144-236 ; Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, 2 *Le vouloir*, tr. L. Lotringer, Paris, PUF (Quadrige), 2005, p. 432, 440.

¹³ Pour ne donner que deux exemples : *Summa*, q. 57 (II, 334) : « Senu enim quodam intimo experimur cor nostrum habere existendi modum multum stabilem et robustum, multum internum ac secretum... » ; q. 58 (II, 413) : « Illi enim actus quos intime sentimus esse a nobis et quos summe sentimus esse in potestate nostra, dicere quod non sunt a nobis est negare omnem sensum intimum et certissimum nobis ».

¹⁴ Bonaventura, *Commentarium in Secundum Sententiarium*, Quaracchi (Opera omnia, t. 2), 1898, dist. 18, art. 2 q. 1, p. 444-448 : « Est etiam contra sensibilem experientiam quoniam diversi homines diversas habent et contrarias cogitationes et affectiones ».

¹⁵ Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, trad. A. de Libera, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 162 et 184. Aucun usage n'est fait du verbe *experior* ou du substantif *experientia*.

¹⁶ M. Giele, « Un commentaire averroïste du traité de l'âme d'Aristote » in *Trois commentaires anonymes sur le De anima*, Louvain, Publications Universitaires-Paris, B. Nauwelaerts, 1971, p. 76.

¹⁷ R. Imbach, F.-X. Putallaz, *Profession philosophe : Siger de Brabant*, Paris, Le Cerf, 1997, p. 35-37.

¹⁸ Siger de Brabant, *Quaestiones in Tertium De anima*, ed. B. C. Bazán, Louvain, Publications Universitaires-Paris, B. Nauwelaerts, 1972, q. 4, p. 12-14, q. 13, p. 45, q. 14, p. 47, etc.

distinction entre intellect agent et intellect possible, en affirmant [48] cette fois leur co-appartenance à l'âme humaine¹⁹. Pour les maîtres ès arts, ce type de raisonnement répond à une exigence de méthode qui interdit au philosophe de se contenter de l'argument d'autorité. Une distinction qui provient en réalité d'Aristote (*De anima*, 430a10-25) peut ainsi être retrouvée à la première personne et être diversement interprétée. Olivi connaît bien ces auteurs. Il partage leur refus de l'argument d'autorité en philosophie, mais il fait jouer la même règle dans un sens bien différent, cherchant non pas à retrouver Aristote mais à le contester autant que possible. On verra plus loin comment il répond, tout aussi « expérimentalement » à l'expérience évoquée par Siger et Boèce.

Les formules par lesquelles sont rapportées les découvertes du « sens intérieur » peuvent produire une impression troublante. Le vocabulaire qu'elles emploient, étranger aux catégories habituelles du discours scolastique, les entachent d'une certaine obscurité ; elles rendent pourtant un son familier à nos oreilles tant la plupart de ces termes, alors inusités, ont par la suite pris une importance croissante. Du XIIe au XIVe siècles, les écoles ont été de formidables productrices de concepts. Le procédé le plus commun consistait à créer des substantifs abstraits en associant le suffixe *-itas* à des adjectifs, voire des adverbes. De la sorte, le même terme a pu être créé indépendamment par plusieurs auteurs, pour les besoins d'une démonstration, souvent sans faire florès chez leurs collègues. Le trait remarquable, dans le domaine qui nous intéresse ici chez Olivi, tient à la concentration de substantifs insolites mobilisés pour décrire cette expérience intérieure qui se sont consolidés dans cet usage²⁰. Certains ne sont pas totalement inédits, comme *intimitas* (intérieurité)²¹ ou *identitas*²². En revanche, dans le cas de la *reflexibilitas* (réflexivité), l'adjectif qui sous-tend cette notion, *reflexibilis* (capable de réflexion) est lui-même une rareté²³. L'une des créations les plus frappantes, dont l'invention revient assurément à l'auteur lui-même, est forgée à partir du pronom réfléchi au génitif : la *suitas sui ipsius*. La [49] traduction la plus exacte, qui fait perdre le redoublement emphatique des réflexifs latins, ne serait autre que le concept du soi. Le terme n'apparaît que deux fois chez Olivi et ne semble pas avoir connu de descendance ; on trouve un homonyme, sans rapport direct, dans la langue juridique de la Renaissance. Construite à partir du pronom possessif, la *suitas* désigne cette fois le patrimoine individuel²⁴. Une autre curiosité lexicale tient à la transformation du terme *subjectum* : à partir de son sens habituellement passif, traduction

¹⁹ F. Van Steenberghen, « Un commentaire semi-averroïste du traité de l'âme (Oxford, Merton College 275, f. 67-84, Munich, Clm 9559, f. 74-82) » in *Trois commentaires anonymes*, p. 334 : « Item, illud quo aliquid operatur non potest esse separatum in esse ab eo, sed experimur in nobis duas operationes, scilicet extrahere et recipere intelligibilia ; illa ergo quibus exercemus istas operationes non possunt esse a nobis separata ; et sunt intellectus agens et possibilis ».

²⁰ Les remarques lexicographiques qui suivent ont une valeur purement indicative. Elles sont fondées sur une interrogation du *CETEDOC Library of Christian Latin Texts*, version 6 (mars 2005).

²¹ Très rare avant le XIIIe siècle, le mot est employé par Bonaventure, puis Raymond Lulle.

²² Attesté chez Marcus Victorinus ou Boèce, le mot devient fréquent à partir du XIe siècle.

²³ Aucune attestation dans le CLCLT 6.

²⁴ Jean Pyrhus de Angleberme (ca.1470-1532) est ainsi l'auteur d'un *Tractatus singularis de suitate et haereditate per fictionem transmittenda*.

du grec *hypokeimenon*, le terme connote ici de façon très neuve l'activité d'un agent personnel ; le syntagme le plus frappant à cet égard est celui de *suppositum activum*²⁵. Mais la notion qui nous retiendra principalement est celle de *personalitas*, comprise au sens générique de la qualité d'être une personne et non pas au sens moderne des traits de caractère singularisant un individu. Construit sur l'adjectif *personalis*, le terme est attesté, de façon très rare, dès le Ve siècle, en contexte trinitaire (Paulin de Nole, Pierre Chrysologue). Son usage ne se répand qu'au XIIe siècle, principalement appliqué aux personnes de la Trinité et, par extension, pris dans un sens grammatical. Les auteurs du XIIIe siècle, que ce soit Bonaventure ou Thomas d'Aquin, sont amenés à élargir ces emplois, notamment en traitant du problème de la personne en laquelle le Verbe pouvait s'incarner²⁶. La nouveauté olivienne n'est donc pas strictement lexicale ; elle tient plutôt à l'usage insistant de ce terme et surtout à la voie intérieure qui le fonde.

Pour commencer à cerner ce concept, on peut reprendre un passage auquel il a été fait allusion plus haut. La citation provient de la conclusion d'un long plaidoyer en faveur de liberté de la volonté. Sa négation, a-t-il été montré, détruirait tous les biens humains. « Il n'y a rien d'étonnant à cela car, pour ainsi dire, elle nous enlève *ce que nous sommes en propre, c'est-à-dire, notre personnalité*, et ne nous donne rien de plus sinon que d'être des bêtes intellectuelles, ou ayant un intellect »²⁷. Cette formule spectaculaire ne doit pas être lue trop rapidement. Liberté et personnalité s'impliquent mutuellement, mais les deux notions ne sont pour autant pas exactement synonymes. La liberté est un attribut nécessaire des êtres dotés d'un mode d'existence personnelle, en régime normal. Mais l'intellectualité l'est tout autant. Cette dernière qualité ne suffit pas à exprimer ce qui distingue l'humanité d'autres formes d'existence. En cela, la définition d'Aristote est incomplète ; prise à la lettre, elle ne décrit pas un être humain mais ce [50] monstre que serait un animal doté d'intellection mais incapable d'orienter ses pensées et de s'éprouver comme sujet de ses actes.

Le texte le plus important consacré à la *personalitas* figure dans une question portant sur le rapport entre l'âme et ses puissances. Celles-ci ne sont pas strictement identiques à la substance de l'âme ; elles en sont des parties constitutives qui ne diffèrent du tout de l'âme que dans la mesure où elles ne suffisent pas à en épuiser toute la substance. Cherchant à montrer qu'elles ne peuvent en aucun cas être comprises comme de simples accidents, Olivi évoque les trois « raisons les plus hautes » qui spécifient la vie humaine. Au couple attendu – intellectualité et liberté – s'ajoute la personnalité. Celle-ci ne correspond à aucune puissance fonctionnelle ; elle exprime les caractères d'une existence personnelle qui associe deux aspects principaux : « une réflexivité de soi-même sur soi » et « une pleine consistance de soi-même en soi »²⁸. Dans d'autres questions disputées de la

²⁵ *Summa*, q. 74 (III, 126), texte cité plus loin, note 32.

²⁶ Voir notamment, Thomas d'Aquin, *Scriptum in III Sententiarum*, dist. 2, q. 1.

²⁷ *Summa*, q. 57 (II, 338).

²⁸ *Summa*, q. 54 (II, 249-250) : « Ratio etiam personalitatis sine intellectu et voluntate non videtur posse poni nec intelligi, quoniam persona videtur dicere existentiam super se reflexam seu reflexibilem et existentiam seu suppositum

même période (1276-1278) apparaissent des définitions voisines de cette *personalitas*. La formule la plus concise parle d'une « existence par soi, maîtresse (*dominativa*) et libre et réfléchie sur elle-même selon un mode possessif (*possessive*), c'est-à-dire, se possédant elle-même au moyen d'une certaine réflexion libre »²⁹.

Cette réflexion est d'abord celle de la volonté, comprise comme pouvoir sur soi-même. Elle passe par un dédoublement des forces volitives, comme si la volonté exerçait les forces de deux entités distinctes (*quasi vim duorum entium*) : d'un premier mouvement, la volonté se rapporte à elle-même comme un moteur à son mobile, capable de se mettre elle-même en action ; dans un second moment, elle se rapporte à ses objets voulus³⁰. Sa liberté tient dans cette distance interne (*distans a se ipsa*) entre ces deux moments. C'est notamment grâce à elle que nous sentons, lorsque nous agissons, notre pouvoir de cesser aussitôt de faire ce que nous faisons³¹. De multiples façons, c'est à nouveau « l'expérience intime la plus certaine » qui est convoquée [51] pour fonder cette compréhension de la liberté humaine. La réflexivité qu'exige l'existence personnelle ne tient pas à cette seule domination volontaire de ses actes ; elle passe également par la connaissance de soi-même. C'est à ce propos qu'Olivi emploie l'expression d'une « expérience de soi » (*experimentum suae suitatis*) pour décrire la façon dont l'âme prend connaissance d'elle-même et reconnaît son identité à elle-même³². À ce titre, les deux facultés de l'âme, intellect et volonté, sont toutes les deux impliquées dans ce rapport à soi-même qu'exprime la *personalitas*.

La même instance est décrite ailleurs comme la « racine de notre subsistance ». Sa capacité réflexive est l'une des principales raisons qui poussent à refuser de définir l'être humain par une forme substantielle unique. Toute forme engagée dans une matière corporelle étendue ne peut se réfléchir que sur une forme contiguë ou voisine³³ : la partie intellectuelle de l'âme doit donc être la forme d'une matière spirituelle, non étendue. L'union de l'âme au corps est pourtant décrite comme « consubstantielle sans être formelle », « intime » et « ordonnée ». Cette union a lieu dans la part sensitive de l'âme qui informe simultanément les matières spirituelles et corporelles. Unie à la part

in se ipso plene consistens. Nulla autem reflexio nec reflexibilitas sui ipsius super se potest intelligi sine istis potentiis nec plena consistentia sui ipsius nec breviter aliquod dominium sive in se sive in aliis. Quod non est aliud quam potestas plenarie possessiva sui et aliorum sine qua non est intelligere rationem personae ».

²⁹ *Summa*, q. 52 (II 199-200). Voir aussi, q. 59 (II, 526).

³⁰ *Id.*, q. 57 (II, 364-365), q. 58, (II, 421).

³¹ *Id.*, q. 57 (II, 327) : « Si enim in hora agendi et dum agit sic esset inclinata ad illos actus sicut sunt cetera agentia ad suos, tunc quando agimus aut in ipso initio actuum non sentiremus in nobis quandam potestatem et facultatem in promptitudine valentem non agere quod agit. Hoc autem certissime omnis homo sentit apud se ... »

³² *Id.*, q. 54 (II, 251) : « Certum est enim quod anima per has potentias cognoscit et diligit se et alia. Si autem ista sunt accidentia [...] tunc intelligere intellectus intelligentis seu velle voluntatis amantis substantiam animae seu subiectum ipsarum non habebunt proprie in sui ratione experimentum suae, ut ita dixerim, suitatis, hoc est, anima per intellectum intelligens substantiam suam » ; q. 74 (III, 126) : « cum quis sentit se scire et videre et amare, ipse sentit tunc identitatem et, ut sic loquar, suitatem sui ipsius, in quantum cognitum et in quantum suppositum activum, ad se ipsum hoc advertentem et sentientem. Sed si accidens est principium effectivum istorum actuum, potius debet sentiri oppositum, pura, quod illud accidens sentiat se esse differens a substantia mentis et ita quod sentiat quod illud quod est per se sciens non est ipsa mens nec ipsa substantia intellectus. »

³³ *Id.*, q. 51 (II, 111-113).

intellective par son aspect spirituel, elle est en même temps capable de l'associer étroitement au corps³⁴. Cette constitution permet de rendre compte aussi bien de la nature spirituelle des fonctions intellectives que de l'autonomie possible des fonctions corporelles qui se dévoile dans les différents cas d'empêchements à l'usage du libre-arbitre³⁵. En dépit du choix de la pluralité des formes, l'unité du composé humain est très fortement marquée. L'intellect ne ressent pas seulement comme siens ses actes de pensée mais également tous les actes des puissances sensibles. Lui seul peut affirmer « c'est moi qui pense », mais il peut aussi bien ajouter, « moi qui vois, moi qui mange » (*ego qui intelligo, video, [52] comedo*)³⁶. C'est en raison de cette union intime que le corps participe à la *personalitas*. Cette dernière n'est, d'elle-même, attachée qu'à l'âme immortelle. De ce fait, on peut reconnaître aux anges une même *personalitas*. Un texte consacré aux modes de communication angélique souligne ainsi leur capacité à se fermer au regard d'autres anges, en raison notamment de « la singularité de leur personnalité ou de leur consistance singulière »³⁷.

Sans qu'il soit possible de l'exposer avec toute l'ampleur souhaitable, il faut souligner que la théorie de la connaissance olivienne trouve son origine dans cette compréhension de soi comme sujet de ses propres actes. C'est toujours le même type de preuve expérimentale qui est mobilisé au premier chef. À cet égard, il suffira de citer un passage dans lequel Olivi justifie, par l'expérience, sa propre position. Pour lui, l'entière efficacité des actes cognitifs doit être située du côté du sujet connaissant. Il faut toutefois reconnaître une certaine contribution des objets puisque la connaissance ne saurait s'exercer dans le vide. En tant que termes dans lesquels s'achèvent ces actes, leur causalité est dite « terminative ». Mais l'expérience peut être trompeuse, et beaucoup n'en ont perçu qu'un aspect : « Cette double cause [effective, de l'intellect, et terminative, de l'objet] est à l'oeuvre dans l'acte cognitif et c'est pourquoi nous ressentons expérimentalement en lui deux raisons, comme opposées entre elles. En effet, pour autant que cet acte provient de notre principe cognitif interne, nous ressentons que cette action est la nôtre et qu'elle est une forme de notre agir, provenant de nous (*actio nostra et quoddam agere nostrum a nobis exiens*) et comme tendue vers l'objet avec l'intention de l'atteindre. Mais pour autant que cet acte est le fait d'un objet qui en est le terme, il nous semble être une sorte de passion que l'objet nous fait subir et qui pénètre en nous avec cet objet, comme si ce dernier était venu s'imprimer et pénétrer à l'intérieur de notre puissance (*acsi ipsum obiectum esset in intimo potentiae nostrum impressum et illapsum*). C'est sur

³⁴ *Id.*, q. 59 (II, 539-542).

³⁵ La question 59 est, chronologiquement, la première des questions d'anthropologie contenue dans la *Summa*, signe du caractère stratégique accordé à ce problème. À ce propos, voir A. Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 213-218.

³⁶ *Summa*, q. 51 (II, 122).

³⁷ Cf. Petrus Johannis Olivi « Quaestio de locutionibus angelorum », S. Piron ed., *Oliviana*, 1 (2003), <http://www.oliviana.org/>, § 14 : « Nam altitudo libertatis et dominii et nobilitas possendi se tenere secretum et personalitatis singularitas seu singularis consistentia et intellectualis nature magnitudo et profunditas clamant quod ipsi possint se claudere alieno aspectui ». La question de la *personalitas* des anges est posée dans le cadre de commentaires des *Sentences*, notamment par Thomas d'Aquin, *In II Sent.*, dist. 3, q. 1, art. 2.

cette dernière expérience que se fondent presque tous ceux qui ont dit que les actes cognitifs, et mêmes affectifs, proviennent par influence et impression de leurs objets immédiats, sans tenir compte de la première expérience [...] ni remarquer de quelle façon on peut rendre compte de chacune des deux expériences [53] et les vérifier par le concours de la double cause et causalité qui a été exposée »³⁸. Si la théorie de la connaissance comme activité de l'esprit doit être préférée, ce n'est pas qu'elle repose sur une certitude intérieure qui pourrait en invalider une autre ; c'est plutôt qu'elle seule est capable de rendre compte de la complexité d'une même expérience.

La théorie olivienne des « vœux évangéliques » demanderait elle aussi à être exposée de façon plus détaillée. Pour se contenter de faire sentir la façon dont cette partie de son oeuvre s'inscrit dans le prolongement immédiat de ses doctrines anthropologiques et épistémologiques, on peut s'appuyer sur la définition même qu'il donne du vœu, dans la cinquième des *Quaestiones de perfectione evangelica* (1279). Après quatre questions consacrées à la vie contemplative et avant d'aborder, l'un après l'autre, des thèmes liés au contenu des trois vœux monastiques (chasteté, pauvreté, obéissance), une brève question demande « s'il est meilleur et plus méritoire d'accomplir quelque chose par un vœu ou sans vœu ». Le vœu rend l'action incomparablement meilleure. Une action n'est bonne que par elle-même et dans le seul moment où elle s'accomplit. Par un vœu, c'est « toute notre liberté et tout le pouvoir de notre volonté d'accomplir de tels actes » qui est offert à Dieu. En outre, « cette liberté n'est pas seulement donnée au moment où le vœu est émis ; elle l'est pour tout le temps qu'a décidé celui qui a fait le vœu ». Un vœu perpétuel, répliquant et multipliant cette abdication de la volonté dans un vœu continué (*votum continuatum*), multipliera d'autant la valeur infinie de ce don de soi. Le paragraphe suivant surenchérit encore : cette liberté est ce qui nous est le plus cher après Dieu. En faire l'abandon est « au-dessus de la nature et d'une certaine façon contre la nature de la volonté. En effet, par ce vœu, elle se nie elle-même de part en part, elle s'oublie et d'une certaine façon, elle se sépare totalement d'elle-même »³⁹. La raison majeure de cette déchirure intérieure est exprimée plus précisément quelques pages plus loin : « Cette donation faite à Dieu par le vœu ne fait pas disparaître cette propriété que nous avons, par cela que nous sommes naturellement les maîtres de nos actes et de tout ce qui est soumis à la faculté du libre-arbitre. Cette donation par laquelle a été donnée dès le départ ce qui appartenait de droit à celui qui a fait le vœu, demeure toujours et est constamment répliquée »⁴⁰. Le vœu est continué parce qu'il ne peut jamais s'achever. La négation de soi-même ne peut pas être un état mais un mouvement, une tension permanente de la volonté contre elle-même. Tous les traits les plus originaux de la doctrine du vœu, et [54] par-delà, de l'ecclésiologie que défend Olivi découlent de ce paradoxe fondateur :

³⁸ *Summa*, q. 72 (III, 38).

³⁹ A. Emmen, « La dottrina dell'Olivi sul valore religioso dei voti », *Studi Francescani*, 63 (1966), p. 97. Cf. D. Burr, *L'Histoire de Pierre Olivi*, p. 24-25.

⁴⁰ A. Emmen, *art. cit.*, p. 104.

ce qui devrait être conçu comme l'effacement le plus absolu de toute trace de subjectivité porte au contraire à son degré le plus intense la même expérience d'une possession inaliénable de soi-même.

Il serait facile tenir l'ensemble des pages que nous n'avons que très vite parcourues pour quantité négligeable en raison de la marginalité apparente de leur auteur. Les Spirituels languedociens qui ont défendu sa conception du vœu franciscain ont été condamnés et pourchassés par l'inquisition sous le pontificat de Jean XXII⁴¹. Dès l'année qui suivit son décès (1298), la lecture de ses écrits avait été prohibée et durement réprimée au sein de l'ordre. On a pourtant de bonnes raisons de croire que, durant les années 1290, ces textes ont été mûrement lus et médités par un certain nombre de théologiens, au-delà même de la seule orbite franciscaine. Il reste encore beaucoup à faire pour démêler ce que lui doivent les uns ou les autres. Mais la question la plus importante pour notre propos n'est pas forcément celle de la transmission littérale de ses doctrines. Si l'affirmation subjective et la connaissance acquise par expérience intérieure tiennent une part si considérable chez cet auteur, il serait peu satisfaisant d'en faire des traits qui le singulariseraient et le mettraient à part. Comme le montre l'engouement qu'il a pu susciter chez des religieux et des laïcs de Montpellier, Narbonne ou Florence, Olivi était en phase avec les aspirations spirituelles de son temps. Peut-être est-ce précisément cette sensibilité qui permet de rendre compte de l'écart qu'il marque au sein de la scolastique du treizième siècle. Ce qui s'exprime chez lui sous une forme exacerbée, aussi bien dans l'entreprise philosophique que dans l'expérience religieuse, pourrait être considéré comme les indices d'une transformation d'ensemble du régime de l'identité personnelle, repérable sur différents axes, entre la fin du treizième siècle et le début du quatorzième. L'une des pistes les plus incontestables est précisément celle que fournit l'appel à l'expérience intime et, plus encore, aux droits qui lui sont reconnus, contre la tradition en philosophie ou contre l'institution en matière religieuse. À ce titre, c'est une mutation culturelle diffuse qu'il conviendrait d'inscrire dans la postérité olivienne, prise dans son sens le plus large ; il ne serait pas immérité d'y ranger, notamment, la spiritualité intérieure d'un Pétrarque⁴².

⁴¹ Je me permets de renvoyer à mon article, « La critique de l'Eglise chez les Spirituels languedociens », in *L'anticléricalisme en France méridionale, milieu XIIe-début XIVe siècle* (Cahiers de Fanjeaux), Toulouse, Privat, 2003, p. 77-109.

⁴² Ét. Anheim, « Une lecture de Pétrarque. Individu, écriture et dévotion », in *L'individu au Moyen Age*, p. 189-209.