



**HAL**  
open science

# La temporalité historique des formes d'individuation : les figures du moi

Jacques Guilhaumou

► **To cite this version:**

Jacques Guilhaumou. La temporalité historique des formes d'individuation : les figures du moi. Giovannoni, Augustin; Guilhaumou, Jacques;. Histoire et subjectivation, Kimé, pp.219-252, 2008. halshs-00357870

**HAL Id: halshs-00357870**

**<https://shs.hal.science/halshs-00357870v1>**

Submitted on 7 Apr 2020

**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.

**Jacques Guilhaumou**

**La temporalité historique des formes d'individuation.  
Les figures du moi (16<sup>ème</sup> - 19<sup>ème</sup> siècles).**

Texte paru dans *Histoire et subjectivation*, sous la dir. de A. Giovannoni et J. Guilhaumou, Paris, Kimé, 2008, p. 219-252.

Résumé

Mon objectif présent est de prendre en considération une des conditions majeures de l'existence du moi entre 1750 et 1850, la nouvelle perception de la temporalité au titre d'une prise de conscience de l'existence de l'humanité souffrante et agissante. Il s'agit ici d'une temporalité nullement réductible à la vision quelque peu statique et positiviste du progrès « bourgeois » énoncée au 19<sup>ème</sup> siècle, mais plutôt prise dans une dynamique individuée qui, au regard des formes historiques antérieures de l'individuation, s'inscrit résolument dans une réflexion des contemporains sur le temps lui-même, sa spécificité, ne serait-ce qu'avec l'invention par Voltaire de l'expression « philosophie de l'histoire ».

Un auteur d'une *Histoire de la Révolution française*, publiée en 1848 et republiée une dizaine de fois au 19<sup>ème</sup> siècle, Jean-Joseph Poujoulat, s'inquiète des causes qui ont propagé, de siècle en siècle, les idées subversives propices à la révolte. Il écrit alors : « A partir du XVI<sup>ème</sup> siècle, le moi, cette hideuse manifestation de mauvais penchants de l'âme, est entré dans la société avec une énergie qu'on ne connaissait plus depuis le christianisme »<sup>1</sup>. Précisant alors le but du moi, « se substituer à l'autorité », il l'associe étroitement à l'individualisme né de « la rébellion de l'homme », ce « mal profond » qui renaît sans cesse à travers les manifestations du moi.

Une telle confusion, très courue, entre le moi et l'individualisme interdit tout essai d'analyse de la généalogie du moi sous ses diverses formes historiques d'actualisation au cours des Temps modernes, puisqu'elle ne peut être que la répétition du même. Plus encore, elle gomme l'effort des doctrinaires « bourgeois » du 19<sup>ème</sup> siècle, de Maine de Biran à Victor Cousin, pour dissocier « le moi intime » de la manière dont « les philosophes sensualistes » réduisent, selon eux, l'individualité aux besoins individuelles. Maine de Biran occupe ici une place centrale dans la mesure où il est considéré comme le premier et le plus important philosophe post-révolutionnaire à avoir sondé les profondeurs de

---

<sup>1</sup> Poujoulat, 1848, 2, 21. Voir les références bibliographiques en fin d'article.

l'âme, en signifiant l'existence d'un monde inatteignable d'idées et de sentiments au « fonds de l'homme intérieur », tout en soulignant notre incapacité à « pénétrer dans la constitution intime de ce moi ». Il écrit également :

« Qui sait tout ce que peut la réflexion concentrée et s'il n'y a pas un nouveau monde intérieur qui pourra être découvert un jour par quelque Colomb métaphysicien »<sup>2</sup>.

Ainsi du Christophe Colomb qui découvre, au début des Temps modernes, un nouveau monde extérieur à l'Europe au « Colomb métaphysicien » qui nous ouvre la perspective d'un nouveau « monde intérieur » au 19<sup>ème</sup> siècle se déploie un trajet historique du moi sous diverses formes d'individuation que nous allons succinctement parcourir. Cependant il convient d'abord de cheminer un moment avec les auteurs du XX<sup>ème</sup> siècle qui ont réfléchi sur la généalogie du moi, tout en y associant une réflexion sur la temporalité dont l'œuvre de Reinhart Koselleck fournit les éléments essentiels.

## **Le paradigme du moi et son horizon socio-historique**

### *Des auteurs majeurs sur le parcours du moi*

Comme le souligne Jan Goldstein<sup>3</sup>, la période 1750-1850 innove, en matière d'invention du Self, bien au-delà de la vision d'un moi fragmenté verticalement entre un substratum mental inconscient et une conscience flottante, en posant *l'existence d'un moi horizontalement fragmenté en de multiples pièces*, au détour de telle ou telle narration de la conscience, au point d'aboutir à une vision unitaire, mais paradoxale, d'un « moi bourgeois » chez Victor Cousin. Précisons que le travail de cette historienne américaine a fait l'objet d'un vif débat sur le site Web H-France. Alors que le politiste Lucien Jaume<sup>4</sup> conteste le fait que Victor Cousin soit un grand théoricien d'une culture bourgeoise triomphante du moi au 19<sup>ème</sup> siècle, au titre de son insistance sur l'acte de nécessité, et non de liberté qui renvoie à une « raison impersonnelle », donc à un libéralisme où l'individu s'efface, Jan Goldstein lui accorde que le moi cousinien n'a rien d'un moi totalement libre de ses mouvements, que sa labellisation « bourgeois » est foncièrement ambiguë, prise entre son institutionnalisation à grand échelle dans le système éducatif et l'image risible qu'en donnent les écrivains, en particulier Flaubert, au regard du flot d'idées reçues qu'elle véhicule.

---

<sup>2</sup> Maine de Biran (1954), 1814, I, 176.

<sup>3</sup> Jan Godstein, 2005.

<sup>4</sup> Lucien Jaume, 1997.

Cependant nous souhaitons quelque peu modifier les termes de ce débat en le déplaçant vers une des conditions majeures de l'existence du moi entre 1750 et 1850, la nouvelle perception de la temporalité au titre d'une prise de conscience de l'existence de l'humanité souffrante et agissante. Il s'agit ici d'une temporalité nullement réductible à la vision quelque peu statique et positiviste du progrès « bourgeois » énoncée au 19<sup>ème</sup> siècle, mais plutôt prise dans une dynamique individuée qui, au regard des formes historiques antérieures de l'individuation, s'inscrit résolument dans une réflexion des contemporains sur le temps lui-même, sa spécificité, ne serait-ce qu'avec l'invention par Voltaire de l'expression « philosophie de l'histoire ».

Notre principal interlocuteur est présentement l'historien allemand Reinhardt Koselleck<sup>5</sup> dont l'œuvre est centrée sur la manière dont a été conceptualisé le temps historique dans la période tournant qui nous intéresse, et qu'il qualifie de *Sattelzeit*. Mais d'autres interlocuteurs s'imposent, Charles Taylor dans son ouvrage sur *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* et Gilbert Simondon dans son livre sur *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, avec un inédit, dans la nouvelle réédition de 2005 sur *L'histoire de la notion d'individu*<sup>6</sup>. Des auteurs importants qui côtoient donc une large palette d'auteurs classiques, et qui nous font connaître la vision du moi, et sa progression de siècle en siècle. Il convient aussi de prendre en compte l'apport des sociologues en la matière, en particulier George Mead dans son ouvrage réédité, *L'esprit, le soi et la société*<sup>7</sup>.

Ici le débat porte sur les limites de l'individualisme méthodologique qui pose le couple individu/société au fondement du social. De fait, la critique met en évidence les impasses, dans ce cadre sociologique, d'une conception abstraite de l'individu au regard des processus d'individuation dans lesquels il est impliqué. Le sociologue Aldo Haesler<sup>8</sup> en déduit la nécessité d'une sociologie des relations plus que de l'individu lui-même. L'historien médiéviste Thierry Dutour<sup>9</sup> arrive à la même conclusion, lorsqu'il met en cause le postulat de l'unité de sens en ce qui concerne l'existence sociale individuelle. Il préconise une approche plurielle d'un individu pris dans une série d'interactions : l'individu est alors pluralité de soi sociaux.

### *De l'histoire de l'individualisme aux formes historiques de l'individuation*

L'étude sociologique du processus d'individuation concerne donc essentiellement *le soi*, défini comme l'ensemble des attitudes adoptées vis-à-vis

---

<sup>5</sup> Koselleck , 2000, 2002.

<sup>6</sup> Taylor , 1998 ; Simondon. 2005.

<sup>7</sup> Mead, 2006

<sup>8</sup> Haesler , 2004.

<sup>9</sup> Dutour, 2002.

des autres et que les autres adoptent à notre égard, un autrui généralisé en quelque sorte. On vient ainsi à considérer le soi comme une structure sociale qui permet à l'individu d'agir de manière différente dans les diverses phases du processus social. C'est dans cette perspective qu'il existe une *histoire de l'individualisme*, de la révélation ambiguë du soi augustinien à la construction du soi sous la figure de l'homme moderne, qui ne se réduit pas à une histoire philosophique de l'individualisme<sup>10</sup>. Le cadre général d'une telle histoire pose au départ le sujet assujéti du Moyen-Âge, c'est-à-dire soumis au joug de la féodalité, et à l'arrivée, avec l'invention du mot individualisme au 19<sup>ème</sup> siècle<sup>11</sup>, un individu développant librement ses facultés. L'accent est mis ici plus sur l'évolution de la différence individuelle dans ses contenus sociaux que sur une ontologie des possibles, donc inscrite dans l'historicité des formes de l'individuation.

De fait les études concrètes en histoire de l'individu portent sur les marqueurs de singularité de l'agent empirique, au titre de la diversification progressive des facettes d'où l'on peut appréhender l'acteur social. L'individuation est décrite à partir de contenus sociaux propres à la relation de soi à l'autre. Ainsi est-il, dès le départ, avec la recherche sur l'individu au Moyen-Âge qui, évitant de parler d'une absence de l'individu, « considère la présence d'objets, d'images, de textes, de symboles linguistiques qui sont tous le produit d'une intelligence et d'une opération humaine, et qui tous mettent en cause un auteur, un sujet particulier »<sup>12</sup>.

Notre interrogation présente sur le moi, tout en considérant l'apport d'une telle histoire de l'individu, s'en distingue par le souci de caractériser principalement des formes sociales d'actualisation de l'individu, et non des contenus sociaux de l'individualisme, donc un univers de possibles qui se transvaluent, donc se problématisent, d'une époque à l'autre à travers diverses figures du moi, et leur confèrent ainsi un fort potentiel émancipateur. Ainsi lorsque nous nous intéressons, comme nous le faisons, aux *formes historiques de l'individuation*, nous ne prétendons pas décrire empiriquement la manière dont les auteurs et acteurs individuels des temps modernes se constituent comme objet pour soi, et contribuent ainsi à l'intelligibilité d'une structure sociale. Nous en restons à des formes d'individuation distinctes d'un moment à l'autre des Temps modernes, dans la mesure où la manière dont le « moi », comme ensemble organisé, assume les attitudes de l'autre qui l'affectent procède d'horizons en mouvement, en particulier sur la question de la temporalité historique. Nous sommes donc dans un espace médiat, là où l'existence du « moi » pose problème, dans le sens où le « je », comme expérience du « moi » ne répond au problème posé par l'existence du « moi » qu'une fois l'action du

---

<sup>10</sup> Coleman, 1996.

<sup>11</sup> Piguet, 2005.

<sup>12</sup> Bedos-Rezak, Iogna-Prat, 2005, p. 34

« je » menée à terme. Le moi apparaît ainsi comme un vaste champ d'expérience pour le « je », certes adossé sur la configuration du soi, de l'autrui généralisé d'une époque, mais disposant d'une marge créative, émancipatrice à travers son expression dans le « je ».

*Les déclinaisons du moi social : du moi au je*

En ce questionnement spécifique, le sociologue Georges Mead nous fournit une précision essentielle sur l'articulation d'une conception sociale du soi avec les notions de « moi » et de « je ». Il ajoute en effet que le « moi » advient dans le fait d'assumer, d'explicitier les attitudes des autres de manière problématique, ouvrant ainsi la possibilité de répondre au problème posé par la formulation d'un « je » dans une action nullement déterminée au départ. Le « moi » est donc une forme sociale qui s'ouvre au « je » par une expression individuelle sans *a priori*, si l'on peut dire. Il procède à la fois de la différence individuelle et d'une ontologie des possibles comme nous le verrons formulé dès le nominalisme médiéval.

S'inspirant des analyses de Mead, on peut donc dire que le moi social correspond au soi, un soi qui se différencie de l'organisme physiologique dans le processus même de l'activité/expérience sociale, un processus perpétuel d'autoajustement donc sans préalable, sans préconstitué. L'individu est en quelque sorte doté d'un soi, il est *moi social* par le fait d'être façonné par la société, de réfléchir un modèle social dont il attend reconnaissance en retour, tout en conservant son point de vue unique et singulier. La structuration du soi comme moi social est donc conventionnelle, sans être pour autant préfabriquée, dans la mesure où elle se fait dans la dynamique sociale elle-même. Nous pouvons alors considérer que ce moi social est présent historiquement une fois reconnu le fait de la différence individuelle. Donc, pensé dans le contexte du nominalisme médiéval, il entre dans un processus réflexif qui lui confère ses qualités propres et le plonge, si l'on peut dire, dans ce que Mead appelle « un autrui généralisé ».

En résumé, le soi advient bien dans l'activité sociale, c'est une structure sociale autoconstituée. Mead écrit : « Le soi doit prendre l'attitude des autres en vue d'appartenir à la communauté. Le soi doit importer en soi les attitudes du monde social extérieur dans sa conduite pour pouvoir penser »<sup>13</sup>. Le soi doit donc s'ajuster et se réajuster en permanence dans le contexte social où il prend place. Il est donc à peine un moi, et encore de manière en grande part inconsciente, ou du moins il éprouve de la difficulté à l'être. Il est un simple moi ancré verticalement dans le social, donc au plus près d'un type social. Dans l'univers de soi et des autres sois, les individualités s'autotypifient en permanence dans une relation sociale fort contraignante, mais nullement

---

<sup>13</sup> Mead, 2006, p. 260.

déterminée à priori, elles participent en effet de la dynamique d'une communauté sociale. L'individuation du moi pose donc problème, même si un regard analytique sur l'écriture du moi permet de penser autrement ses formes d'existence.

Cependant une rupture historique est perceptible avec l'affirmation philosophique de l'identité personnelle, prise dans la dialectique du *moi* et du *je* qui advient dans la manière de répondre à une activité de soi. Une telle identité nous oriente, dès le début des Temps modernes, vers une volonté de désengagement de toute forme d'expérience subjective sur le mode du mythe, et dans une certaine mesure de la religion. Il en ressort, par un apparent paradoxe, un moi pensé dans un mode impersonnel, objectivé (Taylor), donc fortement déterminé. L'identité personnelle ainsi affirmée dans un savoir objectif s'en trouve d'autant dépendante de choses préconstituées. D'abord elle relève d'un intense travail de l'esprit. Puis elle ouvre un univers de possibles, tout particulièrement l'existence supérieure de la société, de l'organisation sociale. Enfin elle promet une conscience, au-delà du soi comme objet pour soi, qui prend la forme objective de l'observation sociale. C'est dans cette situation donnée du développement de l'identité personnelle que se met en place un moi sociologique, moi bourgeois dans le contexte où il fait son apparition, le tournant 18<sup>ème</sup>-19<sup>ème</sup> siècle.

L'existence du moi, à la différence du soi, puise donc sa réalité dans un ancrage référentiel préconstitué, une sorte de moi substratum : elle renvoie à une organisation définie de la société, par exemple le moi bourgeois, au travers de la diversité horizontale de ses fonctionnalités, de son extension sociale. De ce fait, son inscription spatio-temporelle s'avère essentielle : c'est ici qu'intervient l'horizon d'attente du moi selon les époques historiques, compte tenu en particulier de sa qualité historiquement et temporellement « neuve » au cours de la période 1750-1850.

Il convient donc d'associer à une réflexion sur le moi social et ses actualisations historiques un rappel rapide de ce qu'il en est, avec Koselleck et au-delà, de la temporalisation de l'histoire au cours du Sattelzeit. Il est alors possible de se donner comme objectif la mise en place de la dynamique du moi, de l'individu au sein de cette nouvelle époque, Neue Zeit, que l'on peut aussi appeler Neuzeit en un seul mot, c'est-à-dire modernité. A ce titre, nous allons remonter dans les formes historiques de l'individuation - dans *le temps de l'individu*, si l'on peut dire - jusqu'à la révolution nominaliste du Moyen-Âge. En fin de compte, de tout cet ensemble quelque peu hétéroclite de références, nous avancerons l'hypothèse finale que Jules Michelet, en tant qu'introducteur de Vico et de sa philosophie de l'histoire, et aussi par le fait de sa réflexion sur le moi, est peut-être un meilleur terme au moi post-révolutionnaire que Victor Cousin au milieu du 19<sup>ème</sup> siècle.

*L'horizon d'une nouvelle temporalité et ses compléments historiques.*

En ouvrant sa principale contribution à une sémantique des temps historiques, dans *Le futur passé*, par la phrase, « Définir ce que représente le temps historique est, de toutes les questions posées par la science historique, l'une des plus difficiles à résoudre »<sup>14</sup>, Reinhart Koselleck marque bien ce qui se trouve au centre de son œuvre, la temporalisation de l'expérience humaine du monde avec une spécification historique propre, le fait que le temps prend sa qualité historique, si l'on peut dire, au tournant du 18<sup>ème</sup> et 19<sup>ème</sup> siècles. C'est dire aussi que l'individu se met à réfléchir sur le temps lui-même, qu'il sort d'un réseau métaphorique, à l'exemple de la figure de l'Apocalypse, dans le corpus biblique, positionnée entre les cycles du temps de la création et du temps éternel, qu'il spécifie pour ce faire une série de termes comme *mouvement*, *révolution*, *progrès*, *réaction*, etc.

Le temps devient ainsi une notion réflexive dans le processus même d'individuation. Il en est même la condition majeure d'effectuation jusqu'à l'encontre des espaces établis, puisqu'il déspatialise le champ de l'expérience en y introduisant un horizon d'attente, ainsi en est-il de la créativité de l'agir révolutionnaire au regard de la réalisation attendue des droits de l'homme et du citoyen. A ce titre, le *Sattelzeit* se caractérise par une dynamisation du monde de l'expérience, contre tout avatar de l'ordre divin, par le caractère ouvert d'un avenir à planifier, par l'apparition de la pluralité et de la simultanéité d'événements émancipateurs, par la conscience de vivre une époque de transition et surtout - point décisif pour l'historien - par la possibilité d'introduire une connaissance historique dans une diversité de perspectives, qui marque en particulier la naissance de l'historiographie contemporaine.

Rappelons cependant que Koselleck a publié sa thèse sur *Le règne de la critique* en 1959, donc sur les Lumières triomphantes du 18<sup>ème</sup> siècle. Dans ce travail, il s'intéresse à la façon dont l'esprit bourgeois transforme l'histoire en un procès unitaire, et ne se contente donc plus de la narration d'histoires au pluriel. En préalable à l'étude devenue tout aussi classique de Jürgen Habermas<sup>15</sup> sur la formation de l'espace public dans la même période, sous la catégorie d'opinion publique, Koselleck étudie ainsi la conscience individuelle éclairée et son art du jugement, et fait donc moins cas de la conscience collective du bien commun, d'autant qu'il en vient à une critique de l'utopie bourgeoise, et de son lien avec l'absolutisme, et en retient l'apparition d'un imaginaire propre du dualisme de la politique. Tout cela, énoncé dans les années 1950, mérite révision au regard des avancées actuelles de la recherche. Du moins, nous pouvons ainsi mieux comprendre l'apport de la temporalisation de l'histoire formulée dans de tels termes, devenu courants dans les débats en

---

<sup>14</sup> Koselleck, 1990, p. 9

<sup>15</sup> Habermas, 1978.

histoire des concepts.

De fait la conception koselleckienne de la transition de la période moderne à la période contemporaine s'est affinée au contact de travaux sur d'autres périodes historiques. D'une part, il convient de la situer par rapport à la période de l'humanisme civique au 16<sup>ème</sup> siècle où se met en place, avec le moment machiavélien<sup>16</sup>, une vision du temps, déjà dégagée du temps apocalyptique, tout en étant limitée au temps circonstanciel, conjoncturel dans le lien étroit à une situation donnée. Il s'agit là d'un temps court de l'action de l'histoire en train de se faire, dont l'expérience du républicanisme florentin<sup>17</sup> donne le meilleur exemple. De plus, le positionnement temporel du *Sattelzeit* a fait l'objet d'un décentrement de la part des historiens des concepts qui travaillent sur la révolution hollandaise au 17<sup>ème</sup> siècle<sup>18</sup>, et sur le paradigme spinoziste de la démocratie égalitaire<sup>19</sup>, mis en place par le républicanisme hollandais. Au point qu'il est désormais question d'un *proto-Sattelzeit* plus avancé dans les Temps modernes où l'accent est mis plutôt sur la dimension émancipatrice d'une nouvelle rationalité commune, au regard des attentes d'égalité au sein d'une civilité florissante.

Une autre correction de l'approche koselleckienne concerne le processus de sécularisation situé au fondement de la nouvelle vision de la temporalité historique. Avec quels arguments peut-on vraiment affirmer que l'observation de la nature concerne désormais un agent intelligent, rien de plus, et donc que la méthode usuelle par laquelle Dieu gouverne le monde est obsolète, au regard de l'invocation toujours aussi fréquente de la Providence divine, comme le montre l'historien anglais Jonathan Clarke<sup>20</sup> ? A vrai dire, la question paraît plus facile à élucider si l'on remonte vers le tout début des Temps modernes, et plus avant jusqu'à la rupture nominaliste de la fin de Moyen-Âge. A partir de ce point de départ, il est alors possible de délimiter, certes de façon succincte dans le cas présent, les étapes majeurs de la mise en place des formes historiques de l'individuation du moi, et de voir dans quels termes nous portent-elles jusqu'à la rupture avec l'avènement des Lumières et surtout de la Révolution française. La perspective koselleckienne sur la temporalité historique précise ainsi d'autant plus sa valeur heuristique qu'elle se déploie, entre transition et rupture, au terme d'une variation historique de longue durée des formes socio-historiques.

### **Esquisse des formes historiques de l'individuation du moi**

---

<sup>16</sup> Pocock, 1990.

<sup>17</sup> Fournel, Zancarini, 2002.

<sup>18</sup> Gelderen, 1993.

<sup>19</sup> Israel, 2005.

<sup>20</sup> Clarke, 2006.

Comme nous l'avons déjà précisé, les analyses de Charles Taylor, et surtout celles de Gilbert Simondon, publiées conjointement en 1989, ouvrent avec un grand bonheur à une étude des formes historiques de l'individuation. Qui plus est, le travail d'Alain de Libéra sur *L'archéologie du sujet*, dont un premier tome vient d'être publié (2007) avec le sous-titre, *Naissance du sujet*, élargit encore notre nouvel horizon de recherche. Il permet en effet d'explorer l'impact sur le très long terme des principes scholastiques issus d'Aristote et de ses commentateurs successifs qui fonctionnent ainsi comme des « opérateurs de changement épistémique » dès le Moyen-Âge en matière de configuration du sujet.

Cette approche d'inspiration foucauldienne permet aussi de relativiser l'insistance usuelle sur le moment cartésien, comme instantiation majeure de la naissance du sujet, alors qu'il s'agit largement d'une reconstruction a posteriori. D'ailleurs la remise en perspective de l'activité philosophique de Descartes dans les réseaux qui en assurent le succès, et donc la diffusion, montre une intégration du cartésianisme dans la culture aristocratique, par le biais de questions bien spécifiques, en particulier le problème de l'espace, et donc sans formulation immédiate d'un nouveau sujet<sup>21</sup>.

#### *L'ontologie scholastique à la naissance du sujet : la rupture nominaliste*

Alain de Libéra précise par ailleurs que le sujet des modernes trouve son support d'action dans les variations historiques, d'un courant scholastique à l'autre, des principes du sujet aristotélien tels qu'ils sont formulés dans les *Catégories*. Il peut alors affirmer, de manière générale, que « le 'sujet' aristotélien est devenu le sujet-agent des modernes en devenant 'suppôt' d'actes et d'opérations »<sup>22</sup>. Ainsi l'ontologie aristotélienne, saisie dans ses reformulations scholastiques sur une longue période historique, permet, mieux que le paradigme cartésien beaucoup plus tardif, de suivre *le principe subjectif de l'action* dans ce qui est dit d'un sujet, donc dans la part concrète attributive d'une action, par différence avec ce qui est dans un sujet, par le fait d'une action mentale propice à une dénomination abstraite. Nous sommes là au seuil d'une ontologie du sujet, qui ne trouvera sa formulation sociale qu'avec l'invention de la société à la fin des Temps modernes, et son préalable, la formulation lockienne de « ce que représente la conscience », là encore dans le champ d'expérimentation de la scholastique, présentement anglaise, comme le montre également Alain de Libéra.

Cependant nous nous intéressons plus particulièrement au moment où s'opère la connexion entre un tel processus de relégitimation du « subjectum » et la question du sujet en politique, avec le temps fort du moment nominaliste du

---

<sup>21</sup> Van Damme, 2002.

<sup>22</sup> Libéra, 2007, p. 39.

14<sup>ème</sup> siècle, sans ignorer pour autant le legs du 13<sup>ème</sup> siècle avec l'épistémè thomasienne telle qu'elle est décrite par Alain de Libera à partir de son inscription dans la lignée augustinienne, et son devenir, jusqu'au 17<sup>ème</sup> siècle, dans les discours qui contribuent à la naissance du sujet moderne.

Il nous importe donc de considérer le fait de la rupture nominaliste, sous l'égide de Guillaume d'Ockham, au XIV<sup>ème</sup> siècle<sup>23</sup>. Au sein du champ immense de la scholastique, avec en son centre le commentaire d'Aristote, le nominalisme réfute un propos centré sur la figure du Christ Dieu-homme, qui nous renvoie également à un idéal humain de renoncement au monde sur un modèle de participation à l'extramondain. De ce fait, l'individu ne relève plus d'une connaissance indirecte d'un singulier incarné par Dieu seulement, il est un être fondé dans sa particularité. Ainsi se met en place une ontologie de la connaissance du singulier, avec une nouvelle métaphysique de l'individu, centrée à la fois sur la *différence individuelle*, le fameux principe des indiscernables, et une *ontologie des possibles* au regard de la valorisation de la volonté et de la capacité individuelles. Désormais l'absence d'analogie entre cet être particulier et un autre monde permet la sortie du modèle platonicien de la participation à un monde autre, et l'insistance sur un modèle aristotélien de prédication qui permet de concevoir la formation des catégories d'individu, de personne, de moi, et de sujet selon un double mouvement. Ainsi l'individuum latin se traduit par l'invention de la différence individuelle, tant dans sa dimension horizontale qui nous porte vers le lien mutuel, égalitaire entre les hommes que dans sa dimension verticale avec l'insistance sur une harmonie préétablie. Nous nous trouvons ici à la source du cheminement parallèle du moi horizontal et du moi vertical.

Par ailleurs, la répercussion du nominalisme sur la formation d'une conscience linguistique, et plus particulièrement dans le domaine de la langue politique est de première importance : les légistes qui se trouvent autour du roi inventent une économie du discours politique, avec leurs termes propres<sup>24</sup>. Ainsi dans la traduction de l'*Ethique* d'Aristote par Nicole Oresme, on trouve une *Table des mots divers et étranges*, tout particulièrement en matière de science politique (*aristocratie, civilité, monarchie, demos*), à l'entrée *sujet*, il est écrit :

« Aucune fois un homme est dit subject de son seigneur ou de son souverain. Et aucune fois subject est pris pour le premier terme d'une proposition. Et le secont terme est dit predicat, si comme il fut dit devant en predicat. »<sup>25</sup>.

Ici apparaît un lien entre le sujet du roi et le sujet-prédicat. Nous quittons bien le modèle platonicien de participation pour le modèle aristotélien de la

---

<sup>23</sup> Panaccio, 1991.

<sup>24</sup> Bertrand, 2005.

<sup>25</sup> Oresme, 1940, p. 546-547.

prédication.

*L'invention du texte autobiographique: Augustin*

Cependant le constat de la rupture nominaliste ne doit pas nous faire oublier qu'une notion d'auteur (auctor) se constitue progressivement au Moyen-Âge sous le signe des Pères de l'Église, en particulier Saint Augustin. A ce titre, le lien entre Dieu et le moi, situé au centre des *Confessions*, conserve une forte actualité, en particulier là où se rencontrent le divin qui fait signifier les choses, et l'auteur qui fait usage des mots pour leur signification propre.

Livre à destination des « serviteurs de Dieu », donc sans cesse sous l'invocation divine, les *Confessions* d'Augustin, véritable « manifeste d'un monde intérieur »<sup>26</sup>, confronte d'emblée Dieu et le moi, ou plus exactement recherche, dans un travail de déchiffrement de soi, le lien entre moi et Dieu :

« Mais comment invoquerai-je mon Dieu et mon seigneur, puisque, assurément, l'invoquer, c'est invoquer sa venue en moi ? Or quel lieu y a-t-il en moi où puisse en moi venir mon Dieu, où Dieu puisse venir en moi, Dieu qui a fait le ciel et la terre ? Dieu, mon Seigneur, y a-t-il en moi un lieu qui te contienne ? »<sup>27</sup>.

Ici l'enquête sur soi relève d'une confession sur une manière d'être, de sentir sous le regard de la volonté divine : confession veut donc dire à la fois louange de Dieu et thérapeutique de soi en vue de la connaissance de l'esprit de l'homme, d'un moi et de son substratum divin, alors que se déroulent les circonstances de la vie :

« Grande puissance que celle de la mémoire ! C'est un je-ne-sais-quoi, ô mon Dieu, mystère effroyable, profondeur aux infinis replis ! Et cela, c'est l'esprit ; et cela, c'est moi-même ! Que suis-je donc, ô mon Dieu ? Quelle est ma nature ? Une vie variée, multiforme, furieusement démesurée. »<sup>28</sup>

Une circonfession ajoute Derrida<sup>29</sup>, qui ne dit pas une confession autonome d'un sujet, ne le signe pas d'un « je », d'un sujet parjure à la parole de Dieu, et à son caractère immuable, mais qui nous renvoie à la vie, au tout, à nulle personne particulière. A ce titre, l'application des catégories d'Aristote à la connaissance de soi, s'avère un dangereux artifice :

« Moi pensant que tout existant pouvait être embrassé par les dix prédicaments [les dix catégories d'Aristote] ci-dessus, je m'efforçais de te

---

<sup>26</sup> Brown, 2001.

<sup>27</sup> Augustin, *Confessions*, 1998, Prologue, II, 2.

<sup>28</sup> *Ibid.*, X, XVIII, 26.

<sup>29</sup> Derrida, 2007.

comprendre selon ces catégories, comme si tu étais un sujet, avec ta grandeur ou ta beauté comme attributs, comme si elles étaient en toi comme dans un sujet, un corps, par exemple, alors que tu es toi-même ta propre grandeur et ta propre beauté /.../ Mensonge, l'idée que je me faisais de toi, et non vérité ! Artifice, fruit de ma misère, et non solide fermeté de ta béatitude ! »<sup>30</sup>.

Une confession qui fait donc événement par contraste avec les méthodes scholastiques, au sens de la performativité d'un acte de langage pris dans le lien à l'autre, en l'occurrence Dieu, qui décide en moi. Le moment augustinien nous introduit ainsi à l'exemplarité d'une démarche autobiographique qui situe le récit de l'origine (le récit de la Genèse) après le récit de vie, lui-même centré autour d'un récit de conversion. A ce titre, la quête du soi n'équivaut pas à l'énumération de différents états du moi dans le temps, mais relève d'une prise forte sur l'altérité radicale de l'autre de soi, en l'occurrence Dieu dans la mesure où le moi ancien, « si longtemps dans l'ignorance », s'efface devant un moi actuel à partir du moment où le récit de conversion enclenche le commentaire permettant de visualiser l'action en moi quand j'élis, donc de parler de soi-même.

En effet, un tel récit de conversion rend effectif l'advenu en soi d'un autre que soi, donc le passage du moi au soi, la transvaluation de la multiplicité du moi en une cohérence autobiographique<sup>31</sup>. Et Augustin d'affirmer : « Quoi de plus proche de moi que moi-même ? »<sup>32</sup>, là où le texte narratif et le texte de commentaire nouent des liens entre moi et l'autre au plus près de l'amour du prochain. Le commentaire par soi d'un autre équivaut alors à un commentaire de soi par l'autre, construisant ainsi le moi par le recours à une nécessaire médiation. Le texte lui-même devient objet médian susceptible d'être commenté, de perdre son obscurité sous la lecture du moi.

Nous pouvons donc comprendre en quoi, dans une telle lecture augustinienne, l'accent n'est pas mis sur la différence individuelle. Il s'agit bien plus de distinguer l'amour de soi, dans son lien à Dieu, de l'amour propre, propice à l'erreur des signes en subordonnant le moi à son bien être. Un tel accent de la tradition augustinienne sur l'amour de soi se retrouve jusque dans l'écriture autobiographique du Rousseau des *Confessions* pour qualifier le principe moral de l'être intime, du moi intérieur.

Il serait donc erroné, comme le précise Alain de Libéra, de considérer que le moi fait son entrée dans la conscience, si l'on peut dire, avec Augustin, dans la mesure où « il est le premier philosophe à avoir quasiment dénoncé comme 'blasphème' toute application du terme et de la notion de subjectum à l'âme

---

<sup>30</sup> *Confessions*, Vain recours, les catégories d'Aristote, IV, XVI, 28.

<sup>31</sup> Clement, 2000.

<sup>32</sup> *Confessions*, X, XVI, 25.

humaine »<sup>33</sup>. C'est dire aussi que l'histoire du sujet s'ouvre, en décalage avec la naissance du sujet, par sa négation, ou plus précisément par le refus d'appliquer le sujet au mental. Ce n'est donc que par une longue gestation, et de nombreuses refontes, que le sujet devient l'esprit du moi, si l'on peut dire.

*Le temps de l'humanisme et de la maîtrise de soi.*

Sur cette base nominaliste, le temps de la Renaissance marque une seconde étape avec l'apparition d'une dynamique de l'humain du fait de l'installation de la figure de l'homme au centre du monde, et surtout par la confrontation avec un agir maîtrisé du moi, à l'écart du hasard de la *fortuna*. Désormais, il est question de l'action de soi, de la maîtrise du sujet en soi au regard de sa liberté propre jusque dans le sacrifice de soi dans une attitude surhumaine.

Un exemple, repris de la littérature psychanalytique<sup>34</sup>, s'avère ici tout à fait éclairant de cette nouvelle maîtrise du soi. Dans son article de 1914, *Moïse de Michel-Ange*, Freud dresse le portrait d'un Moïse sculpté par Michel-Ange pour un Mausolée inachevé du pape Jules II qui contraste avec les commentaires usuels, rapportés à l'image biblique d'un Moïse brisant les tables de la loi de fureur face aux idolâtres du veau d'or. Il montre ainsi qu'il ne s'agit pas d'un œuvre remémorant un moment biblique, mais bien d'une création de caractère profondément humain. En effet, elle nous donne, à travers les divers traits sculptés et commentés par Freud, le type même d'une attitude sublime, voire d'un caractère actif poussé jusqu'au surhumain, au regard d'un Moïse maîtrisant sa colère intérieure contre les idolâtres par un calme extérieur perceptible dans son attitude. Le Moïse de Michel-Ange ne signifie pas le début d'une action violente qui aboutit à briser les tables de la loi, mais le temps maîtrisé d'une émotion qui s'éteint, d'un mouvement réprimé au titre d'un objectif prioritaire, sauvegarder les tables de la loi. Ainsi Freud dégage le portrait d'un homme de la Renaissance porté au surhumain par sa capacité à maîtriser ses forces psychiques internes, et dans une totale indépendance par rapport aux déterminations du moment biblique.

Cependant l'exemple le plus ordinairement cité de la maîtrise de soi au 16<sup>ème</sup> siècle est celui de Montaigne. A la fin du chapitre IX du livre III des *Essais*, il fait parler le Dieu de Delphes, dont on sait qu'il avait inscrit sur le frontispice de son temple l'adage « Connais-toi toi-même ». Ses premiers propos n'ont donc rien de surprenant : « Regardez dans vous, reconnaissez vous, tenez vous à vous ; votre esprit et votre volonté, qui se consomme ailleurs, ramenez la en soi ». Montaigne valide ainsi son incessant travail de déchiffrement de soi par le recours à la parole divine. Puis, à la fin de son intervention, le Dieu de l'oracle émet une vérité sur l'homme encore plus radicale : « Sauf toi, ô homme,

---

<sup>33</sup> Libéra, 2007, p. 61.

<sup>34</sup> Freud, 1927.

chaque chose s'étudie la première et a, selon son besoin, des limites à ses travaux et désirs. Il n'en est qu'une seule si vuide et nécessiteuse que toy, qui embrasse l'univers ; tu es le scrutateur sans connaissance, le magistrat sans juridiction et, après tout, le badin de la farce »<sup>35</sup>.

Qu'en est-il donc de ce moy qui se présente tout à la fois vide de connaissance face à l'ontologie des choses, et plein d'universalité dans son essence même ? François Roussel<sup>36</sup>, dans son ouvrage significativement sous-titré, *Le magistrat sans juridiction*, a bien montré les conséquences de la confrontation constante de Montaigne, en tant que magistrat, à des actes judiciaires énoncés dans un langage ritualisé qui ne saurait en cacher le caractère erroné, usurpé, voir illégitime dans le cas de l'usage de la torture au point de les voir comme « le vrai témoignage d'une humaine imbécillité ».

Par le constat d'une telle incapacité du formalisme juridique à construire des règles rationnelles universelles, ne serait-ce que par la confusion entre la nature et l'artifice, Montaigne peut en effet se qualifier de « magistrat sans juridiction », lui qui doit prendre acte, dans sa pratique juridique, de l'impossibilité de promouvoir des lois objectives de la conscience, donc de témoigner d'une conscience objective universelle. La société elle-même n'est qu'« une société universelle de mal et de menace »<sup>37</sup>. Les termes juridiques de conscience, d'universalité, de société, qui marqueront ultérieurement la construction sociale de soi, ne sont présentement pour les « gens d'entendement » que des termes accidentels, sans essence propre, hors de toute appréhension nominale donc. C'est dire qu'on ne peut leur donner un nom véritable comme cela est faisable pour les choses

Montaigne est donc bien aussi « un scrutateur sans connaissance ». En effet, il ne peut guère s'appuyer en matière de connaissance que sur les us et les coutumes qu'il ne cesse d'énumérer dans les *Essais*. Mais la diversité et la relativité de la connaissance coutumière ne peuvent faire office là aussi de conscience universelle. Seule son moy privé, scruté sans connaissance donc, peut lui restituer une conscience privée et universelle, au risque de s'y tromper lui-même, de tourner à la farce du moy.

Il convient alors de suivre au plus près la manière fort complexe dont Montaigne parle de soi avec maîtrise, fait parler son moy contre les fausses essences publiques, dans une opposition réelle mais évolutive entre son moy et le public, souvent soulignée par les commentateurs des *Essais*, en particulier Hélène Merlin-Kajman<sup>38</sup>. Ainsi, en faisant le tour de l'esprit humain, en rencontrant la forme de l'humaine condition, Montaigne circonscrit une nouvelle zone de la personne concrète, non plus son corps mortel, mais son moy. Du

---

<sup>35</sup> Montaigne, 1962, p. 979-980.

<sup>36</sup> Roussel, 2006.

<sup>37</sup> Montaigne, 1962, p. 927.

<sup>38</sup> Merlin-Kajman, 2003.

double corps de sa personne physique et de sa personne publique, de la distinction entre l'essence du moy et ses accidents publics, Montaigne déduit une construction particulière, nominaliste, du corps politique. La conscience trouve alors son individualité, voire son universalité, dans un parler de soi, ou plus exactement dans l'expérience du parler de soi au sein d'un public agencé selon des rôles, construit artificiellement selon la reconnaissance d'un ordre social, manière de se mettre à distance des règles à l'usage de « la société publique ». Il ne peut y avoir d'expression publique sans la médiation de la reconnaissance de soi par soi, d'une façon exclusive de ne se donner qu'à soi-même. Montaigne situe alors son propos « dans notre ordinaire entretien de nous à nous-même, et si privé ». Et ainsi le moy de Montaigne se décline sous toutes les formes, à force de le scruter, soit 692 emplois du terme moy dans les *Essais*. N'affirme-t-il pas « Autant que je puis, je m'emploie tout à moy »<sup>39</sup> ?

Au-delà de ce cas d'école, il est désormais possible d'égrener des « déclinaisons du moi »<sup>40</sup> au sein du vaste courant de l'individuation humaniste, du fait de l'émergence d'une conscience intime d'abord dans le style épistolaire, puis par le fait d'une réflexivité émergente dans le dialogue et l'essai, en particulier de nature historique. Ainsi, la quête de soi peut occuper une place centrale, à l'exemple de Cesar de Nostredame dans son *Histoire et Chronique de Provence*<sup>41</sup>. Cette œuvre multiforme, par le fait de la confrontation au problème de la reconnaissance sociale, multiplie les « traces de soi » par effet de compensation et sous le regard de l'autre. Il s'agit donc ici d'une mise à l'épreuve de soi dans une relation complexe à la filiation, l'héritage et la hiérarchie sociales. Le jugement critique devient ainsi légitime : il se personnalise en se frayant un chemin contre la tyrannie du jugement social. Ainsi, la causalité divine, et plus largement les déterminismes sociaux sont mis à distance sans être totalement repoussés, et l'affirmation de soi, en dissidence avec les espaces dominants, peut se concrétiser dans un jugement propre, au nom de l'entendement et de l'imagination humaines, et jusque dans l'enthousiasme<sup>42</sup>.

*Vers le « moi ponctuel » au 17<sup>ème</sup> siècle.*

La référence au « tout à moi », revendiquée par Montaigne et l'humanisme d'une certaine façon, tend cependant à être perçu, au cours du 17<sup>ème</sup> siècle, par certains auteurs comme le produit d'une imagination d'un auteur qui cherche plus à éblouir qu'à rendre raison, ce qui fait dire ainsi à Malebranche : « Je n'ai

---

<sup>39</sup> Montaigne, 1962, p. 980.

<sup>40</sup> Vaillancourt, à paraître.

<sup>41</sup> Luciani, 2006.

<sup>42</sup> Demonet, 1997.

pas beaucoup d'estime pour tout le livre de Montaigne »<sup>43</sup>. Et ce philosophe de préciser plus avant :

« Montaigne n'a fait son livre que pour se peindre, et pour représenter ses humeurs et ses inclinations : il l'avoue lui-même dans l'avertissement au lecteur inséré dans toutes les éditions : *C'est moi que je peins*, dit-il. *Je suis moi-même la matière de mon livre. /.../* Il a donc voulu que les hommes le regardassent et s'occupassent de lui ; quoiqu'il en dise que *ce n'est pas raison qu'on emploie son loisir en un sujet si frivole et si vain*. Ces paroles ne font que le condamner ; car s'il eût cru que ce n'était pas *raison* qu'on employât le temps à lire son livre, il eut agit lui-même contre le sens commun en le faisant imprimer »<sup>44</sup>.

Ainsi, « parler souvent de soi » devient une espèce de folie de l'imagination qui pervertit toute tentative de connaître l'esprit humain, effet inverse de celui escompté par Montaigne. Malebranche nous entraîne alors sur un versant de l'esprit fortement incliné vers Dieu, mais tout en considérant les données physiologistes qui déterminent les combinaisons de l'esprit, ne serait-ce que dans l'accent mis sur les idées par l'existence même du sentiment intérieur, forme particulière du moi.

Alors que « la dépendance que nos esprits ont de Dieu dans toutes leurs actions particulières »<sup>45</sup> nous rappelle sans cesse aux « raisons de Saint-Augustin », le correctif majeur, par rapport à l'autorité reconnue du Père de l'Eglise, porte sur le point suivant : « Nous ne disons pas que nous voyons Dieu en voyant les vérités, comme le dit Saint-Augustin, mais en voyant les *idées* de ces vérités : car les idées sont réelles, mais l'égalité entre les idées, qui est la vérité, n'est rien de réel »<sup>46</sup>.

Ainsi un tel rapport établi du moi, par l'expérience du sentiment intérieur, aux idées permet un point de vue autre sur l'individu. En effet, si, précise Malebranche, « nous voyons en Dieu les choses matérielles et sensibles, il faut bien prendre garde que je ne dis pas que nous ayons en Dieu les sentiments, mais seulement que c'est Dieu qui agit en nous »<sup>47</sup>. C'est dire que la perception du sensible demeure le fait de la manière d'être, donc du sentiment intérieur du moi, par le passage de la sensation à l'idée. Traduit en terme plus mondain, mettre l'accent sur le sentiment du moi permet de lui donner une tournure plus actuelle.

De fait, la dynamique de l'humain héritée de la Renaissance laisse la place aux nouvelles normes rationnelles de la connaissance mises en valeur par la communauté scientifique au sein de l'ordre mondain. Il s'agit alors d'investir le

---

<sup>43</sup> Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 1979, p. 261.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>47</sup> *Id.*

moi dans la construction d'un ordre au risque d'une perte de subjectivité, mais au plus près d'une évidence impersonnelle, objectivée au fondement des connaissances nouvelles. Dans le contexte de l'essor du mécanisme, c'est la position de la maîtrise désengagée, l'affirmation par le moi d'une réflexivité radicale des idées qui l'emporte. Désengagement et objectivation marquent cette nouvelle forme de maîtrise du moi sur l'expérience. Une telle démarche vers l'objectivation du moi, qui suppose une prise de distance avec toute analogie divine en dépit des efforts de Malebranche, atteint son point d'orgue chez Locke, plus qu'avec Descartes à vrai dire, dans la mesure où les philosophes considèrent qu'il a donné une configuration nouvelle à la conceptualisation des notions de *Self*, *Consciousness*, et *Personal Identity*.

Avec Locke, le travail de l'esprit se trouve en effet au centre du moi, il prend une allure procédurale dans la mesure où il ne s'agit pas de contempler l'évidence d'un ordre rationnel, mais de construire, à l'aide de notre imagination, une image des choses du point de vue rationnel. Le pouvoir réside désormais dans la conscience. C'est à ce titre que l'on crédite Locke d'avoir inventé la conscience<sup>48</sup>, d'en avoir instauré le primat, dans la mesure où il en fait le critère principal de l'identité personnelle. Ainsi s'ouvre une seconde modernité, après les premiers effets du nominalisme et de l'humanisme, dans l'histoire du moi.

Charles Taylor parle alors de l'invention d'un « moi ponctuel » qui pousse au plus loin le désengagement, dans la mesure où il concerne l'ensemble de notre activité mentale, et non pas simplement l'expérience des sens. Il le définit dans les termes suivants :

« Le sujet qui peut adopter envers soi ce type de position radicale de désengagement dans le but de changer sa conduite est ce que j'appelle le moi « ponctuel ». Adopter cette position, c'est s'identifier au pouvoir d'objectiver et de refaire et, ainsi, de prendre du recul par rapport à tous les traits particuliers qui sont objets de changement potentiel. Ce que nous sommes essentiellement sont aucun de ceux-là, mais ce qui s'avère apte à les fixer et à les travailler. C'est ce que l'image du point cherche à signifier, suivant le sens qu'il a en géométrie : le vrai 'moi' est 'sans étendue', il n'est nulle part si ce n'est dans le pouvoir de fixer les choses comme objets »<sup>49</sup>.

Ainsi se met en place un moi, sans limites lorsqu'il s'agit de la capacité de l'esprit à saisir de nouvelles connaissances, et pourtant toujours local dans sa manière ponctuelle de fixer les choses comme objets par des noms adéquats. C'est aussi là que le moi devient sujet de la langue, d'une langue qui, de détail en détail fixé à partir des usages ordinaires, s'apparente à la langue commune

---

<sup>48</sup> Locke, 1998, commenté par Etienne Balibar.

<sup>49</sup> Taylor, 1998, p. 226-227.

tout en ayant une dimension normative. Une fois encore en matière linguistique, du moins en France, l'initiative vient d'une institution proche du pouvoir royal, avec le premier Dictionnaire monolingue, le Dictionnaire de l'Académie (1694) qui norme, pour la première fois, la langue française sur la langue commune<sup>50</sup>. Cependant le lien établi entre la langue et le corps politique procède plus largement du langage comme corps autonome<sup>51</sup>, et permet alors, face à un nom de public particulièrement déprécié, d'ancrer aussi un tel corps politique dans l'expérience de soi<sup>52</sup>. Déjà le cas antérieur de Montaigne, dans ses *Essais*, et du public de ses destinataires, montrait très tôt dans les Temps modernes une capacité à « parler de soi » au milieu de mois distancés de la contrainte civile. De fait se multiplient les écrits du fort privé<sup>53</sup>, en particulier les livres de raison - par exemple le « papier journal des affaires domestiques de moy » (1633) de Claude le Doulx, conseiller au Parlement de Paris - avec un « contenant vérité pour moy », « pour servir à moy », et donc en référence à des raisons à moi seul regardant.

A la jonction de l'intime et du public, « le moi » s'étend et se multiplie par le regard ponctuel sur telle ou telle personne, à l'exemple de Madame de Sévigné qualifiant successivement Monsieur de la Garde vivant, puis Louvois mort dans les termes du moi, dans sa correspondance que je cite à deux reprises : « Il est vrai que le moi de M De La Garde va se multiplier ; tant mieux, tout en est bon »<sup>54</sup>; « Voilà donc M. de Louvois mort, ce grand ministre, cet homme si considérable qui tenait une grande place, dont le moi, comme dit M. Nicole, était si étendu, qui était le centre de tant de choses »<sup>55</sup>. Le moi, bien sûr, est haïssable, dit Pascal, si nous nous ne retenons que le fait injuste « qu'il se fait le centre du monde »<sup>56</sup>. Mais, en variant les points de vue sur « le moi », donc en se situant dans une perspective de combinaisons à l'infini, il est possible de valoriser positivement l'expérience de sa propre pensée. Et Pascal d'ajouter : « Je sens que je ne puis n'avoir point été, car le moi consiste dans ma pensée »<sup>57</sup>.

*Le temps de la transition, le 18<sup>ème</sup> siècle : « moi actuel », « moi futur », « moi naturel » et « moi substratum ».*

De ce moi « ponctuel » détenant le pouvoir d'objectiver par le fait de

---

<sup>50</sup> Collinot, Mazière, 1997.

<sup>51</sup> Merlin-Kajman, 1994.

<sup>52</sup> Merlin-Kajman, 2003.

<sup>53</sup> Bardet, Ruggiu, 2005.

<sup>54</sup> Sévigné (1972), 1680, 2, 317

<sup>55</sup> *Ibid.*, 1696, p. 972.

<sup>56</sup> Pascal (1998), *Preuves de la religion*, 1662, p. 351.

<sup>57</sup> Pascal, (1998), *Pensées*, 1662, p. 118.

l'expérience, retenons plus précisément son extension au pouvoir de nommer de nouveaux objets sociaux, sous la catégorie d'ordre social. Ainsi, ce n'est pas tant la transition du « public » à « l'opinion publique » qui favorise la multiplication des expériences du « parler de soi » que la multiplicité des innovations autour de « la société » et de leur capacité d'auto-articulation conceptuelle. Il import alors de savoir ce qu'il en est du lien du moi au tout social, par le fait de ce que nous appelons la connexité généralisée du social sous la figure du moi. L'histoire du moi s'associe désormais étroitement à l'auto-construction du tout social<sup>58</sup>, à son champ d'expérimentation et à son horizon d'attente dans les termes koselleckiens. Alors s'opère la rencontre entre le « moi actuel », le « moi futur », le « moi naturel » et le « moi substratum » autour de quatre auteurs majeurs, Diderot, Rousseau, D'Holbach et Condillac.

#### a - *L'actualisation du moi*

Dans un premier temps, le lien vers le « moi actuel » s'opère par le biais, non plus de la pensée lockienne, mais de la pensée leibnizienne. Lecteurs plus avertis de Leibniz qu'on le dit ordinairement, les penseurs des Lumières y trouvent un moi sur le modèle de la monade, c'est-à-dire possédant sa qualité propre, par le principe même des indiscernables. Alors, du principe d'individuation au principe de continuité, le moi est actualisable, donc observable à travers la multiplicité des perceptions, avec leur part inconsciente (« les petites perceptions ») et leur part consciente selon un schéma horizontal. C'est ici que Diderot s'efforce de repenser de façon matérialiste ces principes qui confèrent une place centrale à la question de l'individualité.

Continuité et rupture s'instaurent ainsi entre les deux penseurs sur la base d'un ample travail de lecture/traduction des textes latins de Leibniz proposés par Brucker dans son *Historia critica philosophiae* et de commentaires multipliés dans son article leibzianisme de L'Encyclopédie<sup>59</sup>.

Une fois défini l'individu comme « un centre où tout se rapporte », dans l'article *animal*, Diderot distingue bien l'identité réelle, donc la part d'inconscient perceptif propre à chaque individu, de l'identité personnelle, ce qui lui permet de pointer le passage décisif de l'individualité naturelle à la conscience de soi, et plus précisément à l'unité du moi. Mais, situant l'individu hors de toute analogie préétablie entre le réel et l'ordre des sensations, Diderot le conçoit par le seul fait immanent d'une temporalité individuelle actualisant une identité inconsciente. A distance de toute considération sur une préformation divine, donc hors de toute harmonie préétablie telle que la formule Leibniz, il prend bien une position matérialiste. Il considère en effet que le principe leibnizien d'individuation peut se penser autrement comme autant d'irrégularités

---

<sup>58</sup> Guilhaumou, 2006a.

<sup>59</sup> Fauvergue, 2006.

biologiques, de variations naturelles, de singularités expliquant l'hétérogénéité de la nature, son altération - ainsi des monstres naturels dont l'existence avérée remet en cause l'idée de perfection et d'ordre préétablis - dans la variété même du mouvement.

A partir des différences individuelles - le principe leibnizien des indiscernables est ici conçu comme principe de dissimilitude -, il est alors possible de décrire autant d'altérations singulières que l'observation sociale le permet jusqu'à reconstituer le trajet intégral par lequel l'individu a conscience de lui-même, donc réalise son unité et la situe en devenir. L'inquiétude naturelle, définie comme propriété générale de la matière qui anime et altère l'individualité à tous les niveaux, occupe une place centrale dans le processus d'auto-régulation du vivant. Elle est la norme même de l'actualisation continue de la perception individuelle. Et Claire Fauvergue de conclure : « Diderot conçoit une loi individuelle de continuité d'états qu'il compare à la loi leibnizienne de continuité de la substance. La continuité se joue sur les différents degrés constitutifs de l'individualité, allant des perceptions confuses à la réflexion. Elle est acquise par l'actualisation partielle que représente la conscience de soi. L'individualité se reconnaît dans la suite de ses sensations et réalise l'intégrale de son existence. Elle existe par une anticipation continue et exerce une perfectibilité en proportion de l'inquiétude qui l'anime »<sup>60</sup>.

En fin de compte, Diderot instaure, sur la base des rapports constants entre le moi et une part de ses perceptions, une liaison entre la vie comme suite d'actions et de réactions et le moi, en particulier dans le *Rêve de d'Alembert*. En considérant la persistance de la matière vitale sur la base d'une sensibilité humaine universelle productrice de mouvement, il en vient ainsi à mettre l'accent sur « mon unité, mon moi », à considérer que « Je suis moi, j'ai toujours été moi, et je serai jamais un autre »<sup>61</sup>. Au regard du fait qu'« il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout »<sup>62</sup>, un moi toujours actuel, toujours à venir. Entre « moi actuel » et « moi futur », le tout et l'individu donc, ou plus exactement l'individu-tout, qui deviendra l'individu-nation de la Révolution française, est l'individu singulier, social.

#### b- la narration du moi

Dans un second temps, Rousseau quitte les préoccupations matérialistes de Diderot, mais considère aussi l'être comme « rigoureusement un », certes au titre d'une conscience de soi issue de la prise de conscience de son individualité sur la base de l'amour de soi et sous le signe de la liberté. Ce n'est donc plus sa substance matérielle, sa vie propre qui définit l'homme, mais la façon dont il

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 248.

<sup>61</sup> Diderot (1961), 1784, 306.

<sup>62</sup> Ibid., p. 312.

s'attribue la matière de son propre devenir, son « moi futur ». Rousseau écrit « J'aspire au moment où, délivré des entraves du corps, je serai moi sans contradiction et n'aurai besoin que de moi pour être heureux »<sup>63</sup>. En considérant que l'amour de soi, en tant qu'unique passion « qui naisse avec l'homme », « qui ne regarde que nous », donc que « l'amour de soi-même est un sentiment naturel », Rousseau veut faire accéder le moi à la socialité, l'ouvrir au lien social dans la perspective de son perfectionnement. Ainsi s'ouvre une vaine narrative sur le moi dont un point de basculement sera, dans la période postrévolutionnaire, l'emprise du tout ou rien sur la vision de l'avenir du moi. Le « moi ponctuel » engendre un « moi actuel », ce moi qui se connecte en permanence avec toutes sortes de formes sociales nouvelles, mais permet aussi l'expression d'un « moi futur » massivement investi dans une quête de bonheur sur la base d'un « moi naturel »

### c- le moi agissant

En effet, nous pouvons, avec D'Holbach dans un troisième temps, introduire un lien entre Pascal et le « moi naturel », dans les termes suivants :

« *Le Moi est haïssable* suivant Pascal : on en conviendra sans peine si le *Moi* n'est jamais occupé du bien-être des autres, ou si le *Moi* ne sait faire que des actions qui leur déplaisent ; mais le *Moi* est naturel quand il se satisfait sans faire tort à personne ; il est très estimable quand il se contente en faisant ce qui utile ou agréable à d'autres »<sup>64</sup>.

Le « moi naturel » renvoie ici à la réalité de l'homme tel qu'il est par l'affirmation centrale de son « droit d'être libre ». Dans cette perspective, l'homme ne peut se séparer de lui-même, ni rendre sa liberté, sauf à perdre son être naturel. Agir, se conserver, se rendre heureux constituent son *Moi* dans chaque action de sa vie sociale. Reste que le « moi naturel » ne peut être limité, comme tend à le penser D'Holbach, à ce qu'il est pour sa propre conservation. Il relève aussi d'une matière cognitive, d'une faculté humaine de connaissance qui lui permet d'énoncer ce qui doit être, sur la base de son « moi substratum ».

### d- le moi fondamental

Ainsi, dans un quatrième temps, le Condillac, statuaire métaphysicien du *Traité des sensations* (1754), nous introduit à « un moi de la statue », fiction cognitive bien réelle par son identification au « moi qui sent », et cependant tout à fait distincte du fait de la conscience de pouvoir dire moi au terme de son

<sup>63</sup> Rousseau (1969), *L'Emile*, 1762, p. 605.

<sup>64</sup> D'Holbach, *Système social*, 1773, 1, chapitre VI, p. 63.

développement. Le Self lockien est ici disjoint de l'identité personnelle, il renvoie d'abord à un « sentiment fondamental » défini par « l'action des parties de son corps les unes sur les autres »<sup>65</sup>. Nous sommes ici ni dans l'univers de la substance, ni dans l'espace de la capacité réflexive, mais plus simplement dans un sentiment fondamental, ou *moi*, sans limite par le simple fait de l'identification à la sensation uniforme de son être. Un être sentant qui n'est que force, mouvement et vie, donc principe d'activité. Analyser le développement des facultés humaines revient alors à analyser les changements, les modifications de ce sentiment, point uniforme de départ, substratum moi donc.

Un tel « moi substratum » n'est autre, à vrai dire, que la part unitaire et permanente de ce qui constitue le moi de l'individu, donc de l'individu empirique. Moi ponctuel, local, l'individu empirique l'est par son activité propre. Mais il est tout autant individu social par sa présence, au titre d'une logique naturelle d'action, dans la chaîne des êtres organisés. Il est ainsi le fondement même du mécanisme de l'ordre social. Tout se joue alors, en matière de connaissance de la société, dans le passage de l'ordre du moi à l'ordre social par le fait de l'ordre local.

Nous entrons alors dans l'univers de l'assimilation des hommes entre eux, « première condition de l'état social » par la médiation d'une métaphysique du moi et de son activité, si l'on suit le Sieyès à la fois sociologue et métaphysicien<sup>66</sup>, inventeur conjointement des termes de « sociologie » et de « substratum moi ». Ainsi le moi, étendu de son « moi substratum » à son actualisation horizontale constitue, dans la relation à l'autre, une base sociologique dynamique. Le moi, véritable socle sociologique, est donc désormais omniprésent dans le mécanisme et l'organisation sociale, il en conditionne le caractère unitaire. « Moi substratum » dans son uniformité originelle, il n'est pas pour autant source d'action unique. Au contraire, il est le garant, par la logique naturelle d'action qui le fait être, d'une unité d'action qui nous introduit dans l'expérience du « moi actuel » à l'horizon du « moi futur », tout en demeurant inscrit à l'horizon du « moi naturel ».

La transition spécifique des Lumières trouve alors naturellement son effectivité dans la rupture de la Révolution française au sens large. Il s'agit d'abord de cerner l'expérience révolutionnaire d'un individu impliqué au plus près des événements, avec la mise en avant, par le travail de l'esprit politique, de l'observation multiforme de l'individu social dès les années 1770.

Suit l'invention de l'individu-nation, là encore autour de Sieyès, en conclusion de la période des années 1780. C'est toute une base sociologique de l'individu, peuple inclus, qui se met alors en place dans la période mal nommée de prérévolutionnaire, et qui permet ensuite, d'événement en événement de la

---

<sup>65</sup> Condillac (1984), *Traité des sensations*, 1754, II, 1, p. 89.

<sup>66</sup> Guilhaumou, 2002, 2006a.

décennie révolutionnaire, une nouvelle expérience d'un « moi actuel » lié au « moi futur » de facture exceptionnelle, ne serait-ce qu'au regard des concrétisations inédites de la liberté individuelle à l'horizon des droits de l'homme et du citoyen. Certes, de cette expérience révolutionnaire de l'individu-nation, il en ressort aussi un doute profond sur les capacités de la liberté individuelle confrontée au tout du nouvel Etat. Alors cohabitent, dans un contexte postrévolutionnaire, l'affirmation toujours plus forte d'un moi intime, et « la nécessité » d'effacement de l'individu du politique<sup>67</sup>.

Nous en venons ainsi à préciser notre hypothèse finale. L'aboutissement au 19<sup>ème</sup> siècle du trajet des formes historiques d'individuation du moi « horizontal », avant donc la révolution psychanalytique du moi « vertical », se précise plus chez Michelet, là où un moi-individu désigné comme tel se confronte à la philosophie de l'histoire, que chez Victor Cousin, principal théoricien du « moi bourgeois » certes, mais au prix d'une ambiguïté fondamentale.

*En guise de conclusion*

*Les fragiles colonnes du moi au 19<sup>ème</sup> siècle*

Dans la lancée de l'impulsion donnée par Maine de Biran, « le sentiment du moi » et de son activité se positionne au centre de la philosophie des doctrinaires de la première moitié du 19<sup>ème</sup> siècle, Royer-Collard, Degérando, Cousin, Guizot, etc. Victor Cousin y occupe, au fil des décennies, la place centrale dans la mesure où il devient le théoricien par excellence du « moi bourgeois », mais dans des conditions très particulières. En effet, en privilégiant le lien entre l'identité de la conscience et l'identité de la personne à distance de l'ontologie du Self, Victor Cousin introduit une conception subjective de la volonté individuelle prise dans l'objectivité de la raison impersonnelle. Il assimile ainsi, dans sa critique de Locke et de l'école sensualiste, le mouvement propre du Self à une relation artificielle entre « l'abstraction existence » et « l'abstraction moi ». Il oppose à ce « moi général », « l'unité intégrante et réelle du moi » au titre d' « moi identique et par conséquent un, sous la variété de ses actes, de ses pensées, de ses sensations »<sup>68</sup>. Mais ce moi comme « rapport réel » n'est véritablement un que pour le genre masculin, et bien sûr échappe au peuple pris dans son incapacité réflexive. Il en ressort un moi dont l'ambiguïté est pour le moins perceptible dans le fait d'affirmer la maîtrise de soi-même tout en l'inféodant à une société bourgeoise qui en pose des limites sociales, réservant ainsi l'accès gradué de l'individualité à l'efficacité sociale au moi bourgeois<sup>69</sup>.

C'est pourquoi la presse ouvrière naissante, au travers de son organe

---

<sup>67</sup> Jaume, 1997.

<sup>68</sup> Cousin, 1829, 2, 432.

<sup>69</sup> Goldstein, 2005, p. 180.

lyonnais, *L'Echo de la Fabrique*<sup>70</sup>, a beau jeu de dénoncer le comportement égoïste de la nouvelle aristocratie de la richesse constituée en classe bourgeoise industrielle par le fait qu'elle tend à « étendre la prédominance absolue de moi »<sup>71</sup>, à vouloir imposer, contre les prolétaires, son bien-être individuel en diffusant « l'horrible maxime : la famille, la société, l'état, c'est moi ».

A vrai dire, dès qu'un moi s'inscrivant dans la mémoire populaire fait son apparition à l'exemple de Pierre Rivière, assassin et parricide dans le village d'Aunay le 3 juin 1835, le bel édifice du « moi bourgeois » est sérieusement ébranlé par le récit même du meurtrier dès ces premiers mots : « Moi, Pierre Rivière ; ayant égorgé ma mère, ma sœur, et mon frère... ». Publiant et analysant ce récit où la déraison prend une tournure cohérente, Michel Foucault (1973) le considère comme un discours en acte, un véritable acte discursif dans lequel « le texte et le meurtre se déploient l'un par rapport à l'autre ; plus exactement, ils se meuvent l'un l'autre »<sup>72</sup>. De fait, ce « meurtre-discours » témoigne d'un moi assassin à la fois horrible et glorifié dans l'image qu'il se donne de lui-même et que la culture populaire en donne. Pierre Rivière est un « un sujet parlant et morbide » qui s'isole dans la récitation de son moi meurtrier, imposant ainsi à la justice bourgeoise une narration d'un « moi populaire ».

Ainsi, dans le quotidien des événements, ériger des colonnes au moi s'avère une architecture plutôt fragile. Sainte-Beuve, dans son *Port-Royal* (1840), en profite pour prendre ses distances avec les philosophes de son temps, en les regroupant en « deux colonnes d'erreur », les partisans et les adversaires du moi. D'un côté, dans la lignée d'Epictète, « chef de file de ceux qui relèvent l'homme, la nature humaine », stoïciens, rousseauistes, écossais, spinozistes, kantien et autres participent d'une psychologie du moi : « ils s'appuient tous sur le moi »<sup>73</sup> précise Sainte-Beuve. D'un autre côté, autour du « sergent de bande » Montaigne se regroupent les sceptiques, les athées, les matérialistes, les naturalistes, etc. qui « contestent le point de vue du moi central et dominant », « absorbant la nature humaine et le moi » par là même. Ainsi s'accomplit « le cercle des systèmes » autour du moi, un cercle qui ne concerne pas seulement un moi abstrait, comme le pense les penseurs anti-sensualistes du moi comme Victor Cousin, mais qui touche à l'ensemble de l'individu et de son environnement.

Sainte-Beuve positionne donc le plus haut degré d'intensité de la personne humaine, contre le Victor Cousin sceptique sur le génie individuelle, dans la

---

<sup>70</sup> Ce journal ouvrier est disponible sur le Web dans son intégralité à l'initiative du chercheur Ludovic Frobert.

<sup>71</sup> *Ibid.*, *De l'égoïsme*, N°40 du 19 août 1833.

<sup>72</sup> Foucault, 1973, p. 267.

<sup>73</sup> Sainte-Beuve, 1840, p. 955.

personnalité d'exception, en l'occurrence Pascal<sup>74</sup>, et l'originalité doctrinale. Une telle sensibilité aux individus particuliers, à l'unicité de l'individu témoigne certes d'une approche romantique de la complexité de l'âme humaine, mais elle reste avant tout attachée, chez Sainte-Beuve, à une volonté plus positiviste d'établir une classification des esprits, à une approche fonctionnelle du moi comme type idéal<sup>75</sup>.

Tout en se dissociant également de Victor Cousin, Michelet emprunte une toute autre voie lorsqu'il précise, dans son *Journal*, le trajet de son moi vers « un non-moi qui apparaîtra après ma mort ». Il note alors : « dans la vie individuelle, je vais du moi-individu au moi littéraire, qui concentre le moi comme beauté, puis au moi moral, qui absorbe le monde comme bonté »<sup>76</sup>. Né, avec « un moi sauvage et solitaire », avec une forte tendance à le réduire à un « moi sensuel », il s'efforce alors d'« atteindre son moi meilleur », « en allant de moi à moi »<sup>77</sup>, à condition de ne plus être soi.

Pour ce faire, il part d'une vision ontologique, et non fonctionnelle du moi unitaire : « Pour moi, l'unité de la personne ne m'apparaissant dans aucune de nos fonctions, je suis porté à croire que cette unité réside en une force, une cause que l'appelle âme et qui se continue de vie en vie... » qu'il situe au plus près de la causalité naturelle. Il en déduit que si « l'harmonie est en moi seul », ce n'est pas tant du fait que « Chacun a dit : à moi seul une cathédrale », cultivant ainsi « mon petit monde à moi »<sup>78</sup>, mais par la centralité d'une question, « De quoi l'histoire s'est-elle faite, sinon de mon moi ? »<sup>79</sup>.

La profondeur, le présent et l'avenir du moi se situent donc à l'horizon d'une philosophie de l'histoire, au plus près de l'enseignement de Vico, dont il contribue à faire connaître l'œuvre. Michelet écrit à propos de ce philosophe, de manière quelque peu elliptique, mais très significative : « Vico : je cause, donc je suis (comme humanité), c'est dire que non seulement mon individualité, mais ma généralité est causée par moi »<sup>80</sup>. C'est au moment de sa rencontre avec le peuple-nation, dans son ouvrage de 1846 sur *Le Peuple* que le principe du moi atteint alors son apogée. Et Paule Petitier, dans sa récente biographie intellectuelle de Michelet, de préciser à propos du contenu de cet ouvrage : « Chaque nation représente une individualité collective et défend ainsi le principe du 'moi' sans le réduire à l'individualisme bourgeois. Nous sommes

---

<sup>74</sup> Demorest, 1953.

<sup>75</sup> Desgranges, 1949.

<sup>76</sup> Michelet, 1959, *Journal*, 1, 219.

<sup>77</sup> *Ibid.* p. 292, 307, 385, 220.

<sup>78</sup> Michelet, *Journal*, 2, p. 67, 50

<sup>79</sup> Michelet, *Journal*, 1, p. 382.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 384.

bien à distance du moi cousinien d'essence bourgeoise »<sup>81</sup>.

### Références bibliographiques

BARDET Jean-Pierre, RUGGIU François-Joseph (éd.) (2005), *Au plus près du secret des cœurs ? : nouvelles lectures des écrits du for privé*, Paris, PUPS.

BEDOS-REZAK Miriam, IOGNA-PRAT Dominique (2005), *L'individu au Moyen-Âge*, Paris, Aubier.

BERTRAND Olivier (2005), « Le vocabulaire politique au XIV<sup>ème</sup> et XV<sup>ème</sup> siècles : constitution d'un lexique ou émergence d'une science ? », *Le politique en usages (XIV-XIX<sup>ème</sup> siècles)*, *Langage & Société*, N°113, septembre 2005, p. 11-32.

BIRAN Maine de (1954), *Journal (1814-1824)*, trois volumes, Neuchâtel, Editions de la Baconnière.

BROWN Peter (2001), *La vie de saint Augustin*, Paris, Seuil.

CLARK Jonathan (2006), « Providence, Predestination and Progress : Or, Did the Enlightenment Fail ? », in *Ordering the World in the Eighteenth Century*, D. Donald and F. O'Gorman, eds, London, Palgrave Macmillan, p. 27-62.

CLEMENT Bruno (2000), *L'invention du commentaire: Augustin, Jacques Derrida*, Paris, PUF.

COLEMAN Jane (1996), *L'individu dans la théorie politique et la pratique*, Paris, PUF.

CONDILLAC (1984), *Traité des sensations (1754)*, Paris, Fayard.

COUSIN Victor (1829), *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie morale au 18<sup>ème</sup> siècle*, t. 1 et 2, Paris.

D'HOLBACH Paul-Henri Thiry (1773), *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique*, trois volumes, Londres.

DEMONET M. -L., dir. (1997), *Inspiration/Enthousiasme (16<sup>ème</sup>-19<sup>ème</sup> siècles)*, Colloque du CERHAC, en partie disponible sur [www.cesr.univ-tours.fr/Epistemon/archives/COLENTH.asp](http://www.cesr.univ-tours.fr/Epistemon/archives/COLENTH.asp).

DEMORET Jean.-Louis (1953), « Sainte Beuve et Pascal », *PMLA*, 68, 5, p. 961-974.

DERRIDA Jacques (2007), *Des confessions*, Paris, Stock.

DESGRANGES Guy (1949), « Le Romantisme de Sainte-Beuve dans le Livre premier de Port-Royal », *The French Review*, 22, 4, p. 294-298.

DIDEROT Denis (1961), *Rêve de D'Alembert (1784)*, Paris, Garnier.

DUTOUR Thierry (2002), « La réhabilitation de l'acteur social en histoire

---

<sup>81</sup> Petitier, 2006, p. 219.

médiévale », *Genèses*, 47, juin 2002, p. 21-41.

FAUVERGUE Claire (2006), *Diderot lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, Champion.

FOUCAULT Michel sous la dir. (1973), *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma sœur, mon frère...*, Paris, Gallimard, collection « Archives ».

FOURNEL Jean-Louis, Zancarini Jean-Claude (2002), *La politique de l'expérience. Savonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin*, Edizione dell'Orso, Turin.

FREUD Sigmund (1927), *Le Moïse de Michel-Ange* (1914), Paris, Gallimard.

Voir aussi la traduction de B. Féron, dans *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985).

GELDEREN Martin van. (1993), *The Dutch Revolt*, Cambridge, CUP.

GOLDSTEIN Jane (2005), *The Post-Revolutionary Self. Politics and Psyche in France, 1750-1850*, Harvard University Press (voir aussi le débat sur [www.h-france.net](http://www.h-france.net), review essays by Victoria Thompson, James Smith Allen, Lucien et Peter McPhee, Response Essay by Jan Goldstein)

GUILHAUMOU Jacques (2002), *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris, Kimé.

GUILHAUMOU Jacques (2005), « La langue politique et la Révolution française », *Le politique en usages (XIV<sup>ème</sup>-XIX<sup>ème</sup> siècle), Langage & Société*, N°113, septembre 2005, sous la dir. de Olivier Bertrand et Jacques Guilhaumou, p. 63-92

GUILHAUMOU Jacques (2006a), « Genealogias políticas de los tempos modernos. El monstruo y el todo social », *Revista de Estudios Políticos*, 132, 2006, p. 101-132.

GUILHAUMOU Jacques (2006b), « Sieyès et le non-dit de la sociologie : du mot à la chose », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 15.

HABERMAS Jürgen (1978), *L'espace public*, Paris, Payot [Edition originale, 1962, 17<sup>ème</sup> édition, 1990].

HAESLER Ado (2004), "Penser l'individu ? Sur un nécessaire changement de paradigme," 1, 2, [www.espacestems.net](http://www.espacestems.net)

ISRAEL Jonathan (2005), *Les Lumières radicales. La Philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Editions Amsterdam [édition originale, 2001].

JAUME Lucien (1997), *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard..

KOSELLECK Reinhart (1990), *Le futur passé. Contribution à la sémantique des Temps Historiques*, Paris, Editions de l'EHESS, 1990. [édition originale en allemand, 1979].

KOSELLECK Reinhart (1979), *Le règne de la critique*, Paris, Editions de Minuit. [édition originale en allemand, 1959].

KOSELLECK Reinhart (2000), *Zeitsgeschichten*, Frankfurt am Main,

Suhrkamp.

KOSELLECK Reinhart (2002), *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford University Press.

LIBERA Alain de (2007), *Archéologie du sujet. La naissance du sujet*, Paris, Vrin.

LOCKE John (1998), *Identité et différence. L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar, Paris, Seuil.

LUCIANI Isabelle (2006), « César de Nostredame (1553-1629) où l'écriture d'un héritier en quête de soi », *Comportements, croyances et mémoires (Europe méridionale, XV<sup>ème</sup>-XX<sup>ème</sup> siècle)*, sous la dir. de Gilbert Buti et Anne Carol, PUP, p. 211-232.

MEAD Georg H. (2006), *L'esprit, le soi et la société*, nouvelle traduction et introduction de Daniel Cefaï et Louis Quéré, Paris, PUF.

MERLIN-KAJMAN Hélène (1994), « Langue et souveraineté en France au XVII<sup>ème</sup> siècle. La production autonome d'un corps de langage », *Annales HSS*, mars-avril, n<sup>o</sup>2.

MERLIN-KAJMAN Hélène (2003), « Le moi dans l'espace social. Métamorphoses du 17<sup>ème</sup> siècle », *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIII<sup>ème</sup> siècle*, Paris, EHESS, p. 23-44.

MICHELET Jules (1959), *Journal*, t. 1 et 2, Paris, Gallimard.

MONTAIGNE Michel de (1962), *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard.

ORESME Nicolas (1940), *Le livre de Ethiques d'Aristote (XIV<sup>ème</sup>)* Stechert, New York.

PANACCIO Claude (1991), *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme aujourd'hui*, Benjamin-Vrin.

PASCAL (1998), *Pensées*, Paris, Gallimard.

PETITIER Paule (2006), *Jules Michelet. L'homme histoire*, Paris, Grasset.

PIGUET Marie-France (2005), « Benjamin Constant et la naissance du mot 'individualisme' », *Annales Benjamin Constant*, 29, p. 101-124.

POCOCK John G. A. (1997), *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, PUF [édition originale en anglais, 1975].

POUJOLAT Jean-Joseph (1870), *Histoire de la Révolution française*, 3 volumes, Tours, Mame.

ROUSSEAU Jean-Jacques (1969), *L'Emile (1762)*, Paris, Gallimard.

ROUSSEAU Jean-Jacques (Dictionnaire de...), (2006), sous la dir. de R. Trousson, Paris, Champion.

ROUSSEL François (2006), *Montaigne. Le magistrat sans juridiction*, Paris, Michalon.

SAINT-AUGUSTIN (1998), *Les Confessions, Oeuvres*, I, Paris, Gallimard.

SAINTE-BEUVE Charles Augustin de (1840), *Port-Royal*, Paris.

SEVIGNE Madame de (1972), *Correspondance*, T, 1, 2, 3, Paris, Gallimard, 1972-1978.

SIMONDON Gilbert (2005), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, Million [Nouvelle édition avec un complément sur l'histoire de la notion d'individu].

TAYLOR Charles (1998), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil [édition originale, 1989].

VAILLANCOURT Luc dir., à paraître, *Les déclinaisons du moi sous l'Ancien Régime*, actes du colloque de l'Université du Québec à Chicoutimi.

VAN DAMME Stéphane, *Descartes. Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, Paris, Presse de Sciences Po, 2002.