

Vincent Descombes

Le parler de soi

INÉDIT
essais
folio

moi



Vincent Descombes

Le parler
de soi

Gallimard

Vincent Descombes est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales.

La coustume a fait le parler de soy, vicieux ; Et le prohibe obstineement en hayne de la ventance, qui semble tousjours estre attachée aux propres tesmoignages.

MONTAIGNE, *Essais*,II, 6

PREMIÈRE PARTIE

L'ALCHIMIE DU *MOI*

Question :

COMMENT LES PHILOSOPHES TIRENT-ILS UN SUBSTANTIF (« LE MOI ») DE NOTRE USAGE D'UN PRONOM (« MOI ») ?

Depuis l'époque de Descartes, un nouveau personnage occupe la scène philosophique : le *moi* (tandis que d'autres personnages s'éclipsent, comme l'intellect agent et bientôt l'âme). D'où sort-il ? Par quelle alchimie des philosophes ont-ils réussi à tirer du matériau vulgaire qu'est notre parler de soi ordinaire cet être philosophal qu'on qualifie volontiers de « pur moi » (*das reine Ich*) ?

Le langage ordinaire connaît deux emplois du mot français « moi ». Comme pronom personnel de la première personne du singulier, il peut aussi bien servir de complément à un verbe (« parle-moi de lui ! ») que renforcer en apposition le sujet de la phrase (« moi je pense », *ego cogito*). Par ailleurs, il peut perdre son statut pronominal (et donc sa fonction référentielle) pour devenir un adjectif désignant une qualité de présence à soi (comme lorsqu'on dit après un accès de fureur : « Je n'étais plus moi-même »).

Depuis le xvii^e siècle, la langue des philosophes ajoute à ces deux emplois une nouvelle signification : désigner, à titre de substantif, le sujet de certains actes remarquables. Car c'est assurément d'un sujet au sens d'un agent que l'on peut dire des choses telles que : « le Moi se pose absolument¹ », « le *moi* n'existe *pour lui-même* qu'en tant qu'il se connaît, et ne se connaît qu'en tant qu'il *agit*² » (et l'on pourrait multiplier les exemples d'opérations attribuées à un sujet — le *moi* — dont le philosophe entreprend de décrire l'activité, chose paradoxale, à la troisième personne).

Il y aurait donc des opérations dont le sujet ne pourrait être identifié que comme un *moi*, que ce soit comme le *moi* de quelqu'un ou comme le *moi* sans plus. Mais nous tombons alors dans un embarras, car nous avons l'impression que le système ordinaire des personnes grammaticales ne nous permet pas de situer ce *moi* à la place qui doit être la sienne. Il faudrait qu'il se trouve à la fois à la troisième personne (pour qu'on puisse dire « le moi ») et à la première (puisque toute l'idée est d'expliquer ce qui fait que je suis moi).

La question du sujet — à savoir la question « Qui ? » quand on la pose à des fins d'identification — peut-elle être posée autrement qu'à la troisième personne ? Nous demandons : qui est cette personne ? qui a peint ce tableau ? qui gardera la clé de la maison ? À chaque fois, si on connaît la réponse, on la donne en identifiant quelqu'un. Et si nous posons la question d'identité à la deuxième personne (« Qui es-tu ? »), nous attendons une réponse qui nous permette de parler de notre interlocuteur à la troisième personne en le nommant.

Supposons que la réponse à notre question sur l'identité de quelqu'un soit « C'est moi ». Quelles sont les transformations par lesquelles la philosophie du *moi* parvient à échanger cette réponse « C'est moi » en une réponse mentionnant un être qui s'appelle *le moi* ?

I

PHILOSOPHIE DE L'ÉGOTISME

Qu'est-ce qu'on peut appeler une philosophie de l'égotisme et quel en est l'enjeu ?

Le mot « égotisme » a une histoire curieuse dont il sera question plus en détail dans ce qui suit. Retenons que ce mot nous vient de la critique littéraire et a servi d'abord à qualifier le style des écrivains qui, tel Montaigne, se prennent eux-mêmes pour matière et sujet de leurs livres. Le style égotiste consiste à parler de soi. Plus précisément, à parler de soi à *la première personne*. Il est en effet tout à fait possible à quelqu'un de parler de lui-même sans le faire à la première personne. Comme on sait, certains auteurs ont choisi de rapporter leurs faits et gestes à la troisième personne. Ainsi Jules César dans ses *Commentaires*, et Charles de Gaulle dans ses mémoires.

Pour faire court, je propose de dire *philosophie de l'égotisme* pour une philosophie qui veut comprendre non seulement ce que c'est que *parler de soi*, mais ce que c'est que de le faire à *la première personne*. En quoi la forme de la première personne est-elle irréductible ? Qu'a-t-elle de particulier ? Nous demanderons donc : y a-t-il des choses qui ne peuvent être pensées, dites ou faites qu'à la première personne du singulier, en disant « moi » et « je » ? Ou encore, pour poser la même question par l'autre bout : qu'est-ce qui nous ferait défaut si la première personne disparaissait de notre langage ?

Anthony Kenny propose d'appeler « césarien » une langue qui ressemble en tout point à celle que nous utilisons d'ordinaire — dans son cas, l'anglais, en ce qui me concerne, le français —, à cette différence près qu'elle ne possède pas les formes de la première personne¹. Bien entendu, un locuteur césarien peut parler de lui-même s'il le désire, mais il ne peut le faire qu'à la troisième personne, en utilisant son nom propre là où le français dit « je » et « moi », sur le modèle de César disant « César est venu » plutôt que « Je suis venu ». En césarien, nous pourrions pratiquer le parler de soi, mais nous ne

pourrions pas le faire au moyen de phrases en « je », ce qu'on peut appeler des *phrases égotistes*.

Y a-t-il dès lors des choses qu'on ne pourrait pas dire en césarien, alors qu'on peut les dire en français ? Comme le fait remarquer Kenny, César parlant à la troisième personne conserve la plupart de ses capacités descriptives, qu'il s'agisse de parler du monde ou de parler de lui-même. Il y a pourtant une chose qu'il ne pourrait pas énoncer en césarien : faire savoir qu'il est conscient de parler de lui-même, sujet locuteur, quand il parle de César. Il ne pourrait pas dire « Je suis Jules César », « Jules César, c'est moi » ou « Mon nom est "Jules César" ». En effet, ces énoncés se traduisent ainsi en césarien : « Jules César est Jules César », « Jules César, c'est Jules César », « Le nom de Jules César est "Jules César" ». L'énoncé par lequel quelqu'un se présente en disant « Jules César, c'est moi » nous apprend quelque chose (du moins s'il dit vrai), alors que la proposition « Jules César, c'est Jules César » ne nous apprend rien.

Qu'est-ce que nous aurions perdu si nous avions perdu la première personne ? Au moins deux choses : une forme de littérature qu'on peut qualifier justement d'égotiste, une doctrine du sujet de type égologique. Montaigne ne pourrait pas écrire les *Essais*. Descartes ne pourrait pas formuler l'argument du *Cogito*. Ce sont donc là, pourrait-on dire, deux formes d'égotisme.

Pourtant, l'égotisme philosophique d'une doctrine du *Cogito* ne ressemble guère à l'exercice littéraire d'une peinture de soi dont les *Essais* offrent le modèle. Cette différence donne à penser qu'une philosophie de la première personne peut se développer dans des directions indépendantes l'une de l'autre, que j'appellerai respectivement une *rhétorique du style égotiste* et une *logique de la phrase égotiste*.

Pour montrer qu'il y a bel et bien deux voies pour développer une philosophie du parler de soi, on peut imaginer une situation dans laquelle il serait imposé à quelqu'un de parler un idiome de type « césarien ». Une telle situation n'est d'ailleurs pas totalement imaginaire puisque c'est exactement ce qu'ont préconisé les auteurs jansénistes quand ils ont condamné le fait

d'employer les mots « je » et « moi ». Ils ont préconisé d'adopter un style anti-égotiste qu'on pourrait appeler : le césarien janséniste.

Or il y a une façon tout à fait différente d'éviter de parler de soi à la première personne, donc en employant les mots « je » et « moi » : c'est de priver ces deux mots de leur valeur ordinaire, qui est dans ma bouche (ou, le cas échéant, sous ma plume) de vous renvoyer à ma personne particulière, celle qui s'adresse présentement à vous. Ces mots pourraient figurer dans le discours, mais ils y recevraient une tout autre fonction : désigner le sujet en tant que condition de toute pensée. Or nous connaissons cette sorte de sujet : il prend en philosophie le nom d'*ego* ou de *moi*. Développer une doctrine du *moi*, ce n'est pas du tout parler de soi, telle personne particulière. Comme y insistent tous les classiques de l'égologie philosophique, le discours égologique porte sur soi « en tant que sujet », et donc vaut pour n'importe lequel d'entre nous. Le lecteur de Descartes doit s'appliquer à lui-même, plutôt qu'à Descartes, ce que l'argument du *Cogito* met au compte d'*Ego*. De sorte qu'on pourrait dire que le programme d'une telle doctrine, loin d'être celui d'un égotisme spéculatif, est de nous imposer une forme d'idiome césarien qu'on pourrait qualifier de transcendantal.

Dans un discours que l'on tiendrait en idiome césarien janséniste, les mots « je » et « moi » n'apparaîtraient jamais. Dans un discours égologique, ils sont sans cesse employés, mais ce n'y sont plus des pronoms, ils sont devenus des noms communs. Le philosophe qui traite du *moi* ne vise nullement à nous parler de sa personne : son propos est général et ne tombe donc pas sous le coup d'un interdit janséniste portant sur l'égotisme.

Avant d'examiner d'abord le style égotiste, puis la thèse de l'égologie, il est utile de revenir sur le lexique de l'égotisme. Je partirai de quelques observations sur ce lexique dans la langue française classique.

1

EGO

Deux manières de dire « le moi »

Quelle différence y a-t-il entre l'égoïsme et l'égotisme ? Il est remarquable que ces deux étiquettes en *-isme* soient apparues au XVIII^e siècle.

Qu'en est-il d'abord du mot « égoïsme » ? Comment se fait-il qu'on ait inventé ce mot si tardivement pour désigner une attitude qui doit être aussi vieille que l'humanité ? Auparavant, explique Littré, on connaissait bien entendu ce défaut de caractère qui consiste à « tout rapporter à soi », mais c'était sous un autre nom. Il écrit :

Égoïsme, égoïste ne sont ni dans Richelet ni dans Furetière ; et l'Académie ne les a qu'à partir de l'édition de 1762. Dans le XVII^e siècle on disait amour-propre.

En réalité, le sens moral du terme « égoïsme » — le seul qui soit encore vivant aujourd'hui — a été précédé par un sens métaphysique. Le mot a été forgé pour désigner une doctrine philosophique que nous appellerions le solipsisme en tant que conséquence de l'idéalisme².

Dans son édition de 1762, le *Dictionnaire de l'Académie française* prenait note de cette dualité de sens à l'article ÉGOÏSME :

Amour propre qui consiste à *parler trop de soi*, ou qui rapporte tout à soi. Il se dit encore de l'opinion de certains Philosophes qui prétendent *qu'on ne peut être sûr que de sa propre existence*.

Nous trouvons donc, d'un côté, l'égoïsme dans le sens moral qui est encore le nôtre (tout rapporter à soi, ne penser qu'à soi, se conduire selon la règle du « moi d'abord »), et, de l'autre, l'égoïsme métaphysique, autrement dit la philosophie du solipsisme. Selon l'idéalisme, l'esprit ne peut connaître directement que ses propres représentations — ou « idées ». Si l'idéalisme est justifié, alors l'existence des choses représentées reste douteuse, et il n'y a pour chacun qu'une existence qui soit certaine, à savoir la sienne. On remarque qu'en 1762, l'égoïsme inclut encore ce qu'on versera ensuite au compte de l'égotisme (trop parler de soi).

En quoi l'égotisme n'est-il pas la même chose que l'égoïsme ? Pourquoi deux mots distincts, bien que formés tous deux sur le même mot latin « *ego* » ? Littré explique ainsi la différence à l'article ÉGOTISME :

Néologisme. Habitude de parler de soi, de mettre sans cesse en avant le pronom moi. On a quelquefois confondu l'égoïsme et l'égotisme : l'égoïsme est un mot français qui signifie amour excessif de soi ; l'égotisme est un mot anglais qui signifie la manie de parler de soi.

La dualité de l'égoïsme métaphysique et de l'égoïsme moral se retrouve dans l'emploi du mot « moi » pris comme un substantif.

Qui dit en latin « *ego* » devrait dire en français « moi ». Mais depuis quand dit-on « le *moi*³ » ? On sait qu'en français, cet usage substantivé du pronom « moi » remonte au XVII^e siècle⁴. Mais il est intéressant de noter qu'à la fin du XVIII^e siècle, on peut dire « le *moi* » dans deux significations différentes.

Que faut-il entendre par « le *moi* » chez un auteur du XVIII^e siècle ? Consultons encore une fois le *Dictionnaire de l'Académie française* (témoin conservateur des usages, qui n'enregistre les innovations qu'à partir du moment où elles ont cessé d'être perçues comme des innovations). Il faut attendre l'édition de 1798 pour que l'usage substantivé du mot soit mentionné. Il ne l'était pas encore en 1762. Dans cette édition de 1798, les académiciens notent qu'il y a en réalité deux usages du mot « moi » pris comme substantif :

Moi, se prend quelquefois substantivement, pour signifier l'attachement de quelqu'un à ce qui lui est personnel. *Le moi choque toujours l'amour-propre des autres.* Il se prend aussi en philosophie pour l'individualité métaphysique de la même personne. *Malgré le changement continuel de l'individu physique, le même moi subsiste toujours.*

On peut donc distinguer à cette époque un usage *métaphysique* d'un usage *moral* du mot « moi » pris substantivement.

Les moralistes, quand ils parlent du *moi* de quelqu'un, entendent par là tantôt la manifestation excessive d'un amour-propre, tantôt cet amour-propre lui-même. Cette première signification nous vient de Port-Royal et de Pascal. C'est elle qui a donné naissance à toute une rhétorique du style égotiste.

En métaphysique, comme le montre l'exemple donné par cet article, on dit désormais « le *moi* » là où des philosophes plus anciens auraient dit « l'âme ». Cette substitution est le résultat d'un tournant philosophique : Locke a pris la place de Descartes, il est désormais la référence d'un philosophe éclairé. La nouvelle métaphysique ne veut plus raisonner sur la nature d'une substance (l'âme), elle veut invoquer ce qu'elle tient pour une donnée de la conscience, à savoir l'objet d'une conscience de soi, qu'elle appelle « le *moi* ». Pour les philosophes de la « seconde modernité » (comme disait Henri Gouhier), il faut dire oui au *Cogito* comme point de départ de toute philosophie (et plus

précisément : de toute philosophie de l'esprit, ou « métaphysique »), mais dire non au substantialisme et au passage illégitime du « j'existe en tant que je pense » à « je suis une chose pensante ». Ici, le point important est qu'une distinction soit faite entre *moi* (l'individu physique) et le *moi* qui me donne une identité au cours du temps par le fait d'être le sujet d'une mémoire de soi. Si l'on dit « le *moi* », on doit pouvoir dire « le même *moi* ». Le *moi* n'est pas l'individu physique. Le *moi* qui est mien n'est pas moi en tant qu'être humain. Ainsi, le fait d'avoir remplacé l'âme par le moi ne met nullement fin au dualisme de la nature humaine. Ce sont bien deux *individus* qui sont distingués, l'un physique et l'autre métaphysique. Il faut donc deux principes d'individuation, un pour l'être humain, un autre pour le sujet de conscience.

Au XVIII^e siècle, l'autorité de Locke et de son *self* éclipse celle de Descartes. Pourtant, c'est indéniablement Descartes qui met en circulation en français l'expression « le moi » ou « ce moi » (comme traduction de « *ego ille* »). Certains interprètes en ont conclu que Descartes avait réussi à envisager, le temps d'une méditation, l'existence d'un sujet pensant qui serait un *ego* sans être une substance pensante. J'y reviens dans la troisième partie du présent essai.

Nous arrivons ainsi à un premier résultat : les philosophies qui prennent substantivement le mot « moi » le font de deux façons qui sont indépendantes l'une de l'autre. Le *moi* du moraliste n'a pas la même syntaxe que le *moi* du métaphysicien. Le *moi* au sens de l'amour-propre est une qualité, un trait de caractère que l'on reconnaît à quelqu'un et qui peut être plus ou moins marqué. Le *moi* au sens métaphysique est un sujet auquel on attribue des opérations (de douter, de juger, d'imaginer, voire de « se poser comme sujet ») ou qui se les attribue à lui-même. Ce sont donc là deux opérations de substantivation différentes, ce qui soulève un point de grammaire philosophique.

Un problème de grammaire philosophique

Paul Ricœur a posé le problème de l'emploi du pronom « soi » comme substantif au début de *Soi-même comme un autre*. Il s'est demandé de quel droit substantiver le mot « soi ». Or ce qu'il dit de ce substantif « soi » vaut également pour le *moi* pris substantivement. En effet, le réfléchi « soi »

s'échange contre le pronom « moi » si l'on revient à la première personne. Ainsi, ce qu'on appellera à la troisième personne *le souci de soi* s'énoncera à la première personne : « Je me soucie de moi. »

Y a-t-il lieu de contester en principe toute espèce de substantialisation, au motif que ce serait là engendrer l'apparence d'entités abstraites ? Ce scrupule nominaliste serait mal placé. Ricœur rappelle que la syntaxe nous autorise à nominaliser tous les éléments du langage, et en donne quelques exemples : « le *boire* » (nominalisation d'un verbe), « le *beau* » (nominalisation d'un adjectif), « le bel *aujourd'hui* » (nominalisation d'un adverbe). Dès lors, conclut-il, nous pouvons dire tout aussi bien « le soi », « le je », « le tu », « le nous ». Ricœur ajoute :

Cette nominalisation, moins tolérée en français qu'en allemand ou en anglais, ne devient abusive que si l'on oublie la filiation grammaticale à partir du cas indirect consigné dans l'expression « désignation de soi », elle-même dérivée par première nominalisation de l'infinitif réfléchi : « se désigner soi-même »⁵.

En l'occurrence, la généalogie du substantif « le soi » se ferait donc par les étapes suivantes :

1. Quelqu'un s'est désigné lui-même comme celui dont il parlait (autrement dit, il a parlé à la première personne du singulier).
2. Quelqu'un a fait un acte de désignation de soi.

Comment continuer ? Malheureusement, Ricœur n'a pas mené jusqu'au bout la dérivation grammaticale qu'il avait pourtant jugée nécessaire. Il a seulement retracé le chemin qui mène d'une forme verbale (« il s'est désigné lui-même ») à la forme infinitive correspondante (l'acte de « se désigner soi-même »), laquelle est équivalente à une forme pleinement substantive (« la désignation de soi-même »). Mais il manque l'étape ultérieure, celle qui nous dirait que la désignation a été celle non pas seulement de soi, mais de ce qui est appelé *un soi*. Ricœur n'a pas dit comment passer de la *désignation de soi* au *soi de la désignation*. Ce passage est-il possible ? De quoi parlons-nous quand nous parlons de quelqu'un comme d'un *soi* ?

Est-il possible d'extraire le substantif « le *soi* » (ou à la première personne, « le *moi* ») de l'acte de dire quelque chose de soi à la première personne ? Faut-il tenir pour évident que parler de soi, c'est parler d'un *soi* (le sien) ? Montaigne écrit dans l'avis au lecteur de 1580 que son but dans les *Essais* est de se peindre :

C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. [...] Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice : car c'est moi que je peins.

Dans la notice par laquelle un éminent éditeur des *Essais*, Pierre Villey, introduit le chapitre « De l'exercitation » (II, VI), nous lisons que Montaigne y expose « sa conception de la peinture du *moi*⁶ ». Ainsi, Villey parle de la *peinture du moi* là où Montaigne ne parle nullement de peindre son *moi* ou de peindre le *moi*, mais bien de *se peindre*. Est-ce que se peindre ou peindre soi revient à peindre son *moi* ? Villey écrit encore à propos de cet essai sur l'exercitation : « Il paraît être un des premiers où le *moi* entre résolument en scène. » Pourtant, on ne trouve pas dans le texte de Montaigne cette substantivation du pronom « moi ».

Est-ce que Montaigne, lorsqu'il s'est proposé de se peindre, a entrepris de peindre le *soi* ou le *moi* de Montaigne — plutôt que de peindre la personne de Montaigne, c'est-à-dire Montaigne en personne ? Ou bien n'y a-t-il aucune différence à faire entre les deux ? Comment passe-t-on du pronom réfléchi (la peinture de soi, le parler de soi) au substantif (la peinture du *moi*, le parler du *moi*) ? Pascal a écrit à propos de Montaigne : le sot projet qu'il a de se peindre. Il n'a pas écrit : le sot projet que celui d'une peinture du *moi*⁷.

Il faut ici choisir : ou bien parler de la peinture du *moi* de Montaigne n'est qu'une circonlocution pour le « se peindre soi-même » de Montaigne et ne lui ajoute rien ; ou bien cela fait une différence et il faut alors expliquer comment nous pouvons distinguer Montaigne du *moi* de Montaigne. Et, dans ce dernier cas, nous aurions à distinguer les situations dans lesquelles Montaigne disant « moi » parle de la personne de Montaigne de celles dans lesquelles il parle de son *moi*.

On dira : quelqu'un qui parle de lui-même comme d'un *soi* — et donc, à la première personne, comme d'un *moi* — ne parle pas seulement de lui-même, mais se décrit tel qu'il *s'apparaît à lui-même*, tel qu'il se connaît par la

conscience de soi, ou bien encore tel qu'il se veut dans son projet d'être-soi. On dira donc que le propos qu'annonce le substantif « moi » est phénoménologique. Sans doute l'est-il, mais cela ne dispense pas le philosophe de préciser si celui dont quelqu'un parle à la première personne est individué comme un être humain (donc physiquement, par son corps) ou s'il l'est comme ce que la métaphysique du sujet appelle un *moi*.

Il n'y a pas lieu de condamner sans plus une expression du langage pour cause de substantivation. Mais cela ne nous dispense pas de poser le problème ; comment dériver ce substantif « moi » à partir des usages familiers du pronom ? Ce problème est celui que Wittgenstein a défini comme la tâche d'une philosophie grammaticale : élucider les mots pris dans leur usage métaphysique en revenant à leur usage ordinaire. Parmi les exemples qu'il donne d'un tel éclaircissement nécessaire, il y a le pronom « moi » (*ich*)⁸. Il écrit :

Quand les philosophes emploient un mot — « savoir », « être », « objet », « je », « proposition », « nom » — et s'efforcent de saisir l'essence de la chose en question, il faut toujours se demander : Ce mot est-il effectivement employé ainsi dans le langage où il a son lieu d'origine ?

Nous reconduisons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien⁹.

Qui sont les philosophes ici visés auxquels il est reproché de faire un usage extraordinaire des mots ? Comme on sait, il s'agit avant tout de Wittgenstein lui-même, lequel écrivait dans le *Tractatus logico-philosophique* : « Le moi philosophique n'est pas l'homme, n'est pas le corps humain ou l'âme humaine dont traite la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, la limite du monde — non une partie du monde » (5.641). Ici, la dissociation des deux sens du mot « moi » est complète : ou bien je parle de moi-même comme d'un objet qui fait partie du monde, ou bien je me conçois comme la condition de toute expérience du monde et de toute présentation des objets.

Comment procéder à ce retour d'un usage métaphysique à un usage ordinaire du mot « moi » ? D'une part, il nous faut restituer la « filiation grammaticale » qui mène du pronom au substantif. D'autre part, nous devons comprendre les motifs qui ont poussé certains philosophes à inventer cet usage métaphysique.

Si le retour ne peut pas s'effectuer — s'il y a une lacune dans la dérivation —, alors l'usage du philosophe pourra être qualifié de « métaphysique », au sens péjoratif de ce terme. Du même coup, ajouterai-je (en m'écartant ici de la lettre de Wittgenstein), si nous pouvons montrer comment revenir de cet usage philosophique à l'usage ordinaire, alors nous l'aurons pleinement éclairci et par là justifié. Il y aurait, dans cette hypothèse, un usage métaphysique concevable, dans un sens cette fois positif du mot « métaphysique » (ce que, bien entendu, Wittgenstein n'a pas envisagé dans la remarque citée ci-dessus).

Notre programme est maintenant complètement défini : nous devons considérer les deux usages du mot « moi » pris substantivement et poser, dans l'un et l'autre cas, la question de la dérivation. Je commence par le *moi* qui se manifeste par l'égotisme.

2

RHÉTORIQUE DU STYLE ÉGOTISTE

L'égotisme selon Addison

Littré perçoit le mot « égotisme » comme venant de l'anglais. Pour expliquer son étymologie, il écrit ceci : « Mot emprunté à l'anglais *egotism*, du latin *ego*, moi. C'est à la langue anglaise à rendre raison du t. » Y a-t-il ici une malice de Littré ? Est-ce seulement le mot qui est anglais, est-ce aussi la manie de parler de soi ?

De fait, la première occurrence connue de ce terme « égotisme » se trouve sous la plume d'un écrivain anglais, Joseph Addison, dans un article de sa revue littéraire *The Spectator*. Pourtant Addison présente ce mot comme une invention française et plus précisément un mot janséniste.

Dans cet article, Addison s'en prend aux auteurs qui ne craignent pas d'écrire sur eux-mêmes. À l'en croire, c'est toujours une faute que de se laisser aller à se mettre en scène ou en valeur. Parmi les écrivains qu'il réprimande pour ce motif, on trouve Cicéron, mais surtout Montaigne. Le jugement qu'il porte sur Montaigne est d'ailleurs ambivalent. Certainement,

Montaigne aurait mieux fait de ne pas s'exhiber dans toutes ses particularités et ses défauts. Qu'avons-nous besoin, se plaint-il (citant Scaliger), de savoir que l'auteur des *Essais* préfère le vin blanc au vin rouge ? Pourtant, avoue-t-il en passant, si Montaigne avait seulement traité de l'homme d'une manière impersonnelle, il ne serait pas si plaisant à lire¹⁰. Addison donne alors à cette manière d'écrire le nom d'*égotisme*, nom qu'il dit avoir emprunté à Port-Royal. Il écrit en effet ceci :

Les Messieurs de Port-Royal, plus éminents que personne d'autre en France par leur savoir et leur humilité, bannissaient entièrement de leurs œuvres l'emploi de la première personne, qu'ils jugeaient être un effet de la vanité et de la trop haute opinion de soi-même. Pour montrer leur particulière aversion de ce défaut, ils stigmatisèrent cette manière d'écrire sous le nom d'*égotisme*, figure de rhétorique qu'on ne trouve pas dans les traités des anciens¹¹.

Pourquoi condamner le parler de soi ? Parce qu'il semble que celui qui s'y adonne est un prétentieux. Comme on le constate dans cette diatribe qu'Addison dirige contre Montaigne, il y a deux points de vue possibles sur la première personne verbale considérée dans son usage littéraire, autrement dit sur la figure *rhétorique* de l'égotisme : un point de vue proprement *rhétorique*, un point de vue *moral*. Il faut ici revenir à Port-Royal auquel renvoie Addison. Car ce sont là déjà les deux points de vue auxquels se plaçaient Arnauld et Nicole pour condamner tant le style de Montaigne que le caractère de l'auteur qui s'y révèle.

« *Cette mauvaise coutume de parler de soi* »

Les auteurs de la *Logique de Port-Royal* ont en effet consacré tout un développement au parler de soi, même si l'on n'a pas trouvé chez eux (ni nulle part dans la littérature janséniste) le mot « égotisme ». Ils condamnent « cette mauvaise coutume de parler de soi, de s'occuper de soi, et de vouloir que les autres s'y occupent¹² ». Pourquoi condamner l'égotisme ? Arnauld et Nicole nous disent eux-mêmes que la prohibition du mot « moi » est une règle rhétorique dont Pascal est l'auteur.

Tout d'abord, on se demandera ce que vient faire ici la rhétorique alors que les auteurs écrivent une *Logique* qui traite, comme le titre l'indique, de l'art de penser. Le lien avec la logique est le suivant : comme tout traité de logique,

l'ouvrage contient un chapitre consacré aux raisonnements formellement fautifs, autrement dit aux sophismes. Les auteurs innove en ajoutant aux formes sophistiques déjà identifiées par les anciens logiciens un catalogue des « mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile et dans les discours ordinaires ». Et ils commencent par en expliquer les motifs, qu'ils regroupent sous trois chefs : l'intérêt, la passion, l'amour-propre. Autrement dit, le chapitre consacré à ces mauvais raisonnements n'est pas tant un chapitre de logique qu'un chapitre de psychologie morale. En effet, les fautes qu'ils vont relever ne sont pas à proprement parler logiques, mais tiennent à l'adoption de prémisses manifestement fausses sous l'influence d'une volonté d'avoir raison qui l'emporte sur la volonté de savoir ce qui est. Ce chapitre applique une psychologie de la volonté au débat d'idées et aux conversations.

La logique formelle traite de nos raisonnements, abstraction faite des intérêts et des passions de ceux qui raisonnent. Mais, dans un débat réel, les participants qui écoutent quelqu'un développer sa thèse ne se contentent pas de se demander : ce qu'il dit est-il vrai ? Ils se demandent aussi, et peut-être avant tout : pourquoi veut-il que ce soit vrai ? Du point de vue d'un art de raisonner « dans la vie civile », on ne peut donc se contenter d'une logique du vrai (dans quels cas puis-je dire que, s'il est vrai que p , alors il est vrai que q). Il faut la compléter par une psychologie du « tenir pour vrai ». À cet égard, Arnauld et Nicole nous introduisent déjà à ce que Deleuze a appelé la « méthode de dramatisation » en philosophie¹³. La philosophie du soupçon ne demande pas : dit-il vrai ? Elle demande : qui est-il et que veut-il, celui qui tient à ce que ce soit vrai ?

Les auteurs vont donc considérer trois sortes de motifs (dans cet ordre) : l'intérêt, la passion (amoureuse), l'amour-propre. À chaque fois, il s'agit pour nos logiciens (devenus rhétoriciens) de dégager le principe faux qui explique la faute (matérielle) de raisonnement. Les exemples que donnent les auteurs sont savoureux (et aisément transposables à d'autres situations historiques). Comme toujours, démasquer des formes aberrantes ou partisans de raisonnement produit un effet comique.

L'intérêt fausse le jugement du religieux qui croit que son affiliation à tel ordre lui fournit une règle de vérité. Le schéma d'inférence qui le guide est

alors : *Je suis d'un tel Ordre, donc je dois croire qu'un tel privilège est véritable*. L'appartenance à telle congrégation serait ici une *raison* de tenir tel privilège dont jouit sa communauté pour justifié. Arnauld et Nicole donnent encore un exemple de raisonnement qu'on qualifierait aujourd'hui d'identitaire : *Je suis de tel pays, donc je dois croire qu'un tel Saint y a prêché l'Évangile*¹⁴.

Comment la passion amoureuse peut-elle inspirer de faux principes ? Leurs exemples sont : *Je l'aime, donc c'est le plus habile homme du monde*, ou bien : *Je le hais, donc c'est un homme de néant*. Arnauld et Nicole décrivent ici, sous l'appellation d'« égarements » et de « sophismes du cœur », le fonctionnement de ce qu'on appellera plus tard la « pensée magique ». Il suffirait de *vouloir* que la chose soit excellente pour qu'elle le soit. Pourtant, la réalité est que « nos désirs ne changent rien dans l'être de ce qui est hors de nous¹⁵ ».

Vient enfin le troisième motif qui vient perturber le raisonnement par la suggestion d'un faux principe : l'amour-propre. Par exemple, un savant pourrait être tenté de raisonner ainsi : *Si cela était, je ne serais pas un habile homme, or je suis un habile homme, donc cela n'est pas*. Arnauld et Nicole citent le cas des partisans d'idées fausses et réfutées qui n'en maintiennent pas moins leur doctrine (sur la circulation du sang, sur l'explication par la pression atmosphérique).

L'amour de soi a pour contrepartie l'envie et la jalousie. Ces passions nous font raisonner de travers. Les exemples sont : *C'est un autre que moi qui l'a dit, cela est donc faux*, ou bien : *Ce n'est pas moi qui ai fait ce Livre, il est donc mauvais*.

Vient alors le conseil que donnent Arnauld et Nicole à quiconque est amené à défendre une opinion devant un public. Il doit tenir compte du cœur humain. Ses auditeurs sont comme lui quand il est en position d'auditeur : ils supportent mal que quelqu'un d'autre se mette en avant, se donne de l'importance, se présente comme plus avisé, plus ingénieux que les autres. S'il veut que son opinion soit entendue pour elle-même, il lui est donc hautement recommandé de s'effacer, de façon à ne pas provoquer cette

réaction humaine, trop humaine. Il faut éviter que l'auditeur soit agacé par la suffisance de l'orateur et qu'il étende cet agacement de la personne qui lui parle aux opinions et aux raisons qu'elle lui présente. D'où le précepte suivant, qui est bel et bien un conseil relevant d'un art de persuader :

Les personnes sages évitent autant qu'ils peuvent d'exposer aux yeux des autres les avantages qu'ils ont ; ils fuient de se présenter en face et de se faire envisager en particulier et ils tâchent plutôt de se cacher dans la presse, pour n'être pas remarqués, afin qu'on ne voie dans leurs discours que la vérité qu'ils proposent¹⁶.

Le conseil est donc, au moment même où l'on soutient son opinion devant d'autres, et peut-être contre d'autres, d'éviter tout face-à-face, de chercher à se fondre dans la foule. C'est alors qu'Arnauld et Nicole citent Pascal. Ils lui attribuent une règle qui recommande à un honnête homme de pousser la civilité jusqu'à « éviter de se nommer, et même de se servir des mots de *je* et de *moi*¹⁷ ». Ils précisent qu'il s'agit chez Pascal d'une règle de rhétorique et qu'elle revient à radicaliser ou à porter à son extrémité la politique habile des « personnages sages » dont il vient d'être question.

Feu Monsieur Pascal, qui savait autant de véritable Rhétorique, que personne en ait jamais su, portait cette règle jusques à prétendre qu'un honnête homme devait éviter de se nommer, et même de se servir des mots de *je* et de *moi*, et il avait accoutumé de dire sur ce sujet, que la piété chrétienne anéantit le *moi* humain, et que la civilité humaine le cache et le supprime¹⁸.

Ainsi, Pascal n'en reste pas à la règle de civilité, qui condamne l'égotisme par souci d'efficacité dans la communication. Il va plus loin encore quand il écrit : *le moi est haïssable*. Il porte un jugement moral sur « le *moi* humain » : ce *moi* est injuste, il faut l'anéantir et non pas seulement le faire disparaître de son discours.

Les auteurs font ici allusion aux deux condamnations que prononce Pascal sur le *moi*¹⁹. Juger que le *moi* est incommode, c'est se placer du point de vue rhétorique et donner une règle de civilité. Il suffira d'éviter les formes de la première personne pour cesser d'incommoder autrui. Mais c'est en se plaçant à un autre point de vue que Pascal peut dire que le *moi* n'est pas seulement incommode, qu'il est haïssable. Il s'agit alors d'une injustice que seule la piété peut « anéantir ».

Qu'il s'agisse de juger le *moi* du point de vue de la civilité ou du point de vue de la justice, ce *moi* est celui de l'égotisme. Le « *moi* humain », cela ne

veut pas dire quelqu'un, à savoir l'homme que moi, je suis, mais bien une certaine façon de se comporter en société, de se montrer civil ou incivil, de faire de sa personne le centre de l'attention. Ici, le substantif sert à désigner, de façon elliptique, tout à la fois l'attachement de chacun à soi et la manifestation de cet amour-propre dans l'usage à tout propos des mots « je » et « moi ». Ainsi, le retour du *moi* substantivé au *moi* pronominal est assuré, ce qui revient à fournir la filiation grammaticale nécessaire à sa compréhension.

Peut-on suivre la règle de Pascal ? Si on le pouvait, l'idiome du « césarien janséniste » suffirait à tous nos besoins. Mais les logiciens de Port-Royal admettent que ce n'est pas le cas. Ils écrivent : « Ce n'est pas que cette règle doive aller jusqu'au scrupule ; car il est des rencontres, où ce serait se gêner inutilement que de vouloir éviter ces mots²⁰. » Quelles sont ces occasions ? Sans doute celles où le locuteur doit manifester qu'il s'exprime en personne plutôt que d'émettre une opinion impersonnelle. Mais Pascal lui-même semble également le reconnaître, car il écrit (évoquant sans doute les controverses auxquelles il a lui-même pris part) :

Ils se cachent dans la presse, et appellent le nombre à leur secours. Tumulte.

L'autorité. — Tant s'en faut que d'avoir oui-dire une chose soit la règle de votre créance, que vous ne devez rien croire sans vous mettre en l'état comme si jamais vous l'aviez oui.

C'est le consentement de vous à vous-même, et la voix constante de votre raison, et non des autres, qui doit vous faire croire (Brunschvicg 260, Lafuma 504-505).

Les auteurs de la *Logique de Port-Royal* jugeaient que les personnes sages tâchent « de se cacher dans la presse, pour n'être pas remarqués [*sic*], afin qu'on ne voie dans leurs discours que la vérité qu'ils proposent ». Il est frappant que Pascal lui-même ait ainsi condamné le fait de *se cacher dans la presse*, autrement dit de dissimuler le « je » derrière le « on » et d'en appeler à l'opinion majoritaire. Ainsi, le même Pascal qui proscrit l'égotisme dans nos échanges avec les autres nous demande de le pratiquer quand il s'agit de déterminer pour nous-mêmes ce que nous croyons.

Faut-il en conclure que la règle rhétorique vaut pour la seule vie civile, de sorte qu'un honnête homme devrait parler le césarien janséniste avec les

autres, mais pourrait et même devrait user du style égotiste dans la vie qu'il mène par-devers soi, dans les entretiens qu'il a avec lui-même. Ici, dans la solitude du rapport à soi, le souci de soi serait légitime.

Mais vouloir partager ainsi la vie d'une personne entre, d'un côté, une vie civile et, de l'autre, une vie par-devers soi, c'est oublier que le pronom « moi » prend son sens de s'opposer aux autres personnes verbales : toi, lui, vous, eux. De sorte que, même dans la solitude, le style égotiste reste la manière dont quelqu'un s'adresse à d'autres et cherche à capter leur attention. Du seul fait de dire *moi*, il accepte de *se présenter en face* et de *se faire envisager* dans sa propre personne.

Il y a des choses qui ne peuvent se dire et se faire qu'à la première personne. C'est justement ce que Stendhal a observé lorsqu'il s'est demandé : comment écrire sur soi en vue de se connaître ?

Comment parler de soi ?
La leçon de Stendhal

Est-ce qu'écrire à la première personne est condamnable du point de vue du style littéraire ? Addison le soutient, même s'il doit admettre que Montaigne — *this lively old Gascon*²¹ — est un auteur attachant.

C'est là un problème réel, qui a été posé fort sérieusement par des écrivains. On peut ici s'adresser à Stendhal et à ses *Souvenirs d'égotisme*. Il s'y pose le problème littéraire d'une écriture à la première personne.

Au mois de juin 1832, alors qu'il est en poste à Civitavecchia, Stendhal commence la rédaction d'un texte autobiographique auquel il donne le titre *Souvenirs d'égotisme*²². Il a alors quarante-neuf ans. Il va travailler à son texte pendant deux semaines, du 20 juin au 4 juillet, avant de l'abandonner²³. On ignore comment Stendhal a choisi ce titre pour son manuscrit, lequel commence ainsi :

Pour employer mes loisirs dans cette terre étrangère, j'ai envie d'écrire un petit mémoire de ce qui m'est arrivé pendant mon dernier voyage à Paris, du 21 juin 1821 au... novembre 1830. C'est un espace de neuf ans et demi²⁴.

Ce qu'envisage Stendhal n'est pas à proprement parler une narration des événements survenus pendant cette période, mais un examen de sa personne.

Il poursuit en s'interrogeant :

Ai-je tiré tout le parti possible pour mon bonheur des positions où le hasard m'a placé pendant les neuf ans que je viens de passer à Paris ? Quel homme suis-je ? Ai-je du bon sens, ai-je du bon sens avec profondeur ?

Ai-je un esprit remarquable ? En vérité, je n'en sais rien. Ému par ce qui m'arrive au jour le jour, je pense rarement à ces questions fondamentales, et alors mes jugements varient comme mon humeur. Mes jugements ne sont que des aperçus²⁵.

« Quel homme suis-je ? » La question posée est morale, au sens où les écrivains moralistes s'occupent des mœurs humaines, c'est-à-dire du caractère et des aptitudes de l'individu. Pour Stendhal, une telle question signifie quelque chose comme : suis-je un homme capable d'être heureux ou suis-je destiné à être malheureux ? S'est-il montré à la hauteur des circonstances, autrement dit a-t-il su être heureux autant qu'il pouvait l'être dans les diverses positions où le « hasard » l'a successivement placé ? Comment répondre à cette question ? Il le fera à la façon d'un écrivain : en faisant son examen de conscience la plume à la main.

Voyons si en faisant mon examen de conscience la plume à la main, j'arriverai à quelque chose de *positif* et qui reste *longtemps vrai* pour moi. Que penserai-je de ce que je me sens disposé à écrire en le relisant vers 1835, si je vis ? Sera-ce comme pour mes ouvrages imprimés ? J'ai un profond sentiment de tristesse quand, faute d'autres livres, je les relis²⁶.

Il va de soi pour lui que cet examen fait par écrit est destiné à être lu. Pour s'interroger lui-même sur lui-même, Stendhal doit se donner un lecteur. Mettre la main à la plume, cela revient à avoir un lecteur possible présent à l'esprit. Vient alors l'objection : un tel écrit exige le style égotiste. Mais comment le lecteur prendra-t-il cela ?

Je sens, depuis un mois que j'y pense, une répugnance réelle à écrire uniquement pour parler de moi, du nombre de mes chemises, de mes accidents d'amour-propre. [...]

Le génie poétique est mort, mais le génie du *souçon* est venu au monde. Je suis profondément convaincu que le seul antidote qui puisse faire oublier au lecteur les éternels *Je* que l'auteur va écrire, c'est une parfaite sincérité. Aurai-je le courage de raconter les choses humiliantes sans les sauver par des préfaces infinies ? Je l'espère²⁷.

Le mot « égotisme » ne figure pas dans ce passage du début du texte des *Souvenirs*. Il y est seulement question des « éternels *Je* » que l'auteur devra écrire. Toutefois, on trouve ce mot plus loin au chapitre VI. Pour se dépeindre

dans les nuances de sa vie, il faudra entrer dans des minuties insignifiantes, et le livre sera ennuyeux.

« Mais c'est de l'égotisme abominable que ces détails ! » Sans doute, et qu'est ce livre autre chose qu'un abominable égotisme [...]. Si ce livre est ennuyeux, au bout de deux ans il enveloppera le beurre chez l'épicier ; s'il n'ennuie pas, on verra que l'égotisme, *mais sincère*, est une façon de peindre ce cœur humain dans la connaissance duquel nous avons fait des pas de géant depuis 1721, époque des *Lettres persanes* de ce grand homme que j'ai tant étudié, Montesquieu²⁸.

Est-il moyen d'éviter l'égotisme ? Non, si Stendhal veut trouver une réponse à la question qu'il a posée : « Quel homme suis-je ? » Est-il moyen de tourner cet égotisme en une figure de langage acceptable, autrement dit d'éviter l'ennui qui risque d'envahir le lecteur ? Oui, si l'examen de conscience est mené avec sincérité, car l'égotisme *sincère* prend une valeur désintéressée, voire universelle, s'il peut prétendre contribuer à la connaissance morale, ou « connaissance du cœur humain ». Stendhal associe ici, mais sans s'expliquer, la possibilité d'une écriture égotiste acceptable par tous et un progrès de notre connaissance du cœur humain depuis Montesquieu²⁹.

Deux ans plus tard, en novembre 1835, Stendhal commence à rédiger la *Vie de Henry Brulard* (qu'il appelle, dans sa correspondance, « ses *Confessions* »). De nouveau, le projet d'écrire sa vie se heurte à une objection.

Le soir, en rentrant assez ennuyé de la soirée de l'ambassadeur, je me suis dit : « Je devrais écrire ma vie, je saurais peut-être enfin, quand cela sera fini dans deux ou trois ans, ce que j'ai été, gai ou triste, homme d'esprit ou sot, homme de courage ou peureux, et enfin au total heureux ou malheureux [...] »

Cette idée me sourit. Oui, mais cette effroyable quantité de *Je* et *Moi* ! Il y a de quoi donner de l'humeur au lecteur le plus bienveillant. *Je* et *Moi*, ce serait, au talent près, comme M. de Chateaubriand, ce roi des *égotistes*³⁰.

Dans ce passage, le terme « égotisme » reste péjoratif. Si Chateaubriand est le roi des égotistes, c'est parce qu'il met la personne de Chateaubriand au centre de tout ce qu'il raconte, comme si l'histoire universelle tournait autour d'elle. Mais peut-être un autre emploi des mots « je » et « moi » est-il concevable.

Stendhal pouvait-il éviter d'user d'un style égotiste ? Il semble penser qu'il est impossible de faire autrement.

On pourrait écrire, il est vrai, en se servant de la troisième personne : *il fit, il dit*. Oui, mais comment rendre compte des mouvements intérieurs de l'âme [...] ³¹.

Y a-t-il un domaine narratif qui ne soit accessible au narrateur qu'à la première personne ? C'est ce que Stendhal suggère ici quand il évoque, parmi les justifications d'un égotisme littéraire, la nécessité pour lui de parler des « mouvements intérieurs de l'âme ». Il paraît ici tenir pour acquis qu'on ne peut parler de ce qu'on a ressenti qu'à la première personne.

Pourtant, pourrait-on objecter, n'y a-t-il pas un conflit entre vivre intensément un événement et fabriquer des phrases pour en parler ? Quand il est question du style dans lequel exprimer des expériences vécues intensément personnelles, on peut penser au conseil donné par le rédacteur en chef d'un journal à l'un de ses collaborateurs, conseil que cite Charles Sanders Peirce : « Si jamais vous vous noyez, ou vous pendez, n'oubliez pas de faire une note sur vos sensations ; elles vous vaudront dix guinées la page ³². » Avec un peu d'imagination, nous pouvons peut-être concevoir le récit à la première personne d'une noyade ou d'une pendaison, mais ce serait un choix stylistique, pas une nécessité imposée par la nature même des observations à rapporter.

Mais une seconde objection peut être tirée de l'art même du roman tel que Stendhal l'a pratiqué. Il semble prendre ici parti par avance dans le débat qui a agité la théorie littéraire du ³³ *xx^e siècle* : le roman doit-il être introspectif et mettre en œuvre une « psychologie à la première personne » ? Ou doit-il être béhavioriste ? Il est trop clair que Stendhal romancier ne s'est jamais laissé enfermer dans cette fausse alternative. Lorsque nous lisons un roman de Stendhal, nous sommes très bien informés de ce que pensent et ressentent les personnages, car l'auteur ne s'interdit pas de leur prêter des discours qu'ils se tiennent à eux-mêmes. Le romancier sait user de la technique du discours rapporté au style indirect pour donner des « mouvements de l'âme » à ses personnages. L'obstacle de la troisième personne ne saurait l'arrêter.

Il est vrai que cette troisième personne est en réalité une première personne transposée à la troisième. Est-ce que l'interdit janséniste porte sur les seuls

« moi » et « je » de l'auteur ? La règle de Pascal ne dit pas ce que nous devons faire de l'égotisme des autres. Nous retrouvons ici le problème que permet de poser la fiction d'un idiome césarien avancée par Kenny. Dans cet idiome, il n'y a de première personne pour personne. L'interdit du « je » vaut donc pour tout le monde. Dans ces conditions, il est en effet impossible d'exprimer ce qui relève d'une conscience de soi : ni les pensées égotistes que je peux exprimer comme des choses que je me dis à moi-même, ni celles d'un personnage dont le romancier pourrait rapporter ce qu'il est censé se dire à lui-même.

Que retenir d'une rhétorique du style égotiste ?

Nous avons posé deux questions.

D'abord une question sur le style égotiste : qu'est-ce qui ne pourrait pas être dit, pensé ou fait si nous perdions les formes de la première personne ? Se priver de ces formes, c'était la recommandation de Port-Royal ou « règle de Pascal ». Il est clair que nous ne pourrions pas nous soumettre absolument à cette règle. Dans l'idiome césarien janséniste, il n'est pas possible à quelqu'un de manifester la conscience qu'il a d'être celui dont il parle.

Montaigne écrit : « Car c'est moi que je peins. » S'il avait dû le dire en césarien janséniste, il aurait écrit : « Car c'est Montaigne que peint Montaigne », assertion du reste incontestable, puisque c'est bien là ce qu'il fait. Toutefois, il y a une grande différence. Tout le monde peut dire « car c'est moi que je peins », mais seul Montaigne peut le dire à propos des *Essais de Michel de Montaigne*. En revanche, Montaigne peut bien dire « car c'est Montaigne que peint Montaigne », cette phrase a quelque chose d'impersonnel, car elle pourrait être produite par n'importe qui. Elle pourrait par exemple figurer dans un commentaire des *Essais* écrit par un historien de la littérature.

De façon générale, quelqu'un qui n'aurait pas d'autre langage que le césarien janséniste ne pourrait pas exprimer les pensées de la conscience de soi, ni faire les actes qui supposent chez l'agent de telles pensées. Je puis m'engager à venir à votre réunion en disant « Je viendrai ». Mais si je disais « V. D. viendra », cela serait ambigu puisqu'il y manquerait l'expression

d'une conscience de soi qui, dans un style égotiste, serait : « Moi, V. D., je viendrai. »

Les logiciens de Port-Royal condamnaient « cette mauvaise coutume de parler de soi, de s'occuper de soi, et de vouloir que les autres s'y occupent ». S'occuper de soi, c'est ce que la psychologie morale contemporaine a retenu de l'héritage antique et qu'elle appelle le *souci de soi*. Vouloir que les autres s'occupent de soi, c'est ce qu'elle appelle le *désir de reconnaissance*, ressort selon elle de la socialisation. Ainsi, c'est toute la psychologie morale de l'homme moderne qui serait proscrite si l'on devait se plier à l'interdit janséniste.

En second lieu, nous attendions d'une philosophie de la première personne qu'elle nous explique le statut grammatical du mot « moi » pris substantivement. Pouvons-nous rendre compte de la dérivation du substantif ? La réponse est que, lorsque le mot est pris au sens pascalien de l'amour-propre, le retour au pronom est toujours possible. Si quelqu'un dit sans cesse « moi », nous pourrions dire nous aussi qu'il fait preuve d'égotisme et qu'il devrait « couvrir » son *moi* (pour satisfaire aux exigences de la civilité). Couvrir son *moi*, ce serait supprimer autant que possible les pronoms de son discours.

3

LOGIQUE DE LA PHRASE ÉGOTISTE

Qu'en est-il maintenant du second usage, signalé ci-dessus, du *moi* pris substantivement, celui dans lequel il désigne le moi pensant donné à lui-même dans son acte de penser ? Ce *moi* est celui des doctrines philosophiques qu'on peut rassembler sous l'étiquette de l'égologie.

À première vue, une égologie est une forme philosophique d'égotisme. C'est une philosophie qui non seulement s'énonce à la première personne, mais qui ne peut s'énoncer qu'à la première personne. Si le philosophe n'avait pas le droit d'employer les mots « moi » et « je », il ne pourrait pas formuler l'argument du *Cogito*.

En effet, le temps décisif de l'argumentation connue sous l'appellation du *Cogito* est celui où le philosophe émet un doute quant à son identité. Si ce philosophe est Descartes, il se dira : « J'ignore si je suis René Descartes (l'individu humain nommé ainsi par ses parents), mais je suis certain que j'existe aussi longtemps que je pense. » Le lecteur est invité à s'appliquer le raisonnement à lui-même, en insérant son propre nom là où Descartes aurait mentionné le sien s'il avait formulé ainsi son doute. En langage césarien, ce raisonnement est impossible, car il donnerait : Descartes ignore si Descartes est Descartes, mais Descartes est certain que Descartes existe aussi longtemps qu'il pense.

Il semble donc que la philosophie du *Cogito* soit une philosophie à la première personne. Qui plus est, elle commence par une interrogation sur ce qu'est le philosophe quand il pense à la première personne et qu'il se réduit à cette activité de penser. On pourrait donc juger qu'elle est un égotisme philosophique. Et c'est souvent ainsi qu'on a présenté l'innovation cartésienne : un métaphysicien ose prendre la parole à la première personne.

Pourtant, il y a lieu de se demander si une doctrine égologique parvient à maintenir le style égotiste de part en part. Qu'elle commence à la première personne, c'est un fait. Mais vient le moment où elle échange le pronom « moi » contre le substantif « le moi ». Ce substantif est censé faire référence à quelque chose dont l'élucidation se fera à la troisième personne. Dès lors, le style de l'égologie cesse d'être égotiste, et l'on peut y discerner l'adoption d'une manière de parler qui interdit de prendre pour soi (en disant « moi ») ce que l'on dit du *moi*. L'égologie, contrairement aux apparences, pourrait bien s'exprimer dans une forme d'« idiome césarien », non pas pour des raisons de civilité ou de moralité (comme pour le style janséniste), mais pour des raisons métaphysiques. Je propose de le qualifier d'« idiome césarien transcendantal ».

Ces raisons métaphysiques supposent une analyse de la phrase égotiste, en entendant par là une phrase en « je ». C'est donc à cette analyse qu'il faut s'attaquer pour décider si nous comprenons ce que veut dire le *moi* au sens des philosophes de l'égologie.

Qu'est-ce qu'une « égologie » ?

Qu'est-ce qu'on appelle, dans le vocabulaire technique des philosophes, une égologie ? Ce terme est le nom que donne Husserl à une discipline qui doit fonder la philosophie³⁴.

Ricœur donne cette explication : Husserl, dans sa philosophie transcendentale, voudrait élaborer « une philosophie qui ne serait qu'une égologie et jamais une ontologie³⁵ ». Autrement dit, cette philosophie resterait de part en part phénoménologique, description d'une expérience vécue donatrice de concepts, sans jamais passer à une thèse sur ce que sont les choses indépendamment de nous et de la manière dont elles se présentent à nous. Ricœur précise : « Une égologie, c'est-à-dire un *cogito* sans *res cogitans* [...]»³⁶. » Si l'on s'en tient à cette définition, Descartes, pour autant qu'il fait de l'*ego* une chose pensante, n'est pas encore un penseur de l'égologie, mais seulement le précurseur d'une telle doctrine. Ici, chose pensante est à prendre au sens fort de substance pensante.

L'égologie est donc ce que devient la philosophie du *Cogito* lorsqu'elle s'impose à elle-même une exigence de méthode dont la phénoménologie a fait son mot d'ordre : puis-je indiquer quelle est l'expérience donatrice qui me fonde à décrire ce que je décris (ici, moi-même) comme je le fais ? Dès lors, le philosophe qui reprend à son compte le *Cogito* doit s'interroger : cet acte de penser me présente-t-il moi-même à moi-même comme une substance immatérielle ?

La réponse est que la conscience ne donne pas cette évidence d'un sujet pensant qui aurait existé avant l'acte de penser ou qui persisterait à exister après cet acte. Du reste, Descartes le reconnaît (à ce stade de son cheminement dans les *Méditations*) : je suis certain d'exister aussi longtemps que je pense, mais cette certitude ne déborde pas le présent. Comme il l'écrit dans la *II^e Méditation* :

Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister (AT, IX, 21).

L'égologie (négative) de Descartes

Descartes, aux yeux des philosophes du sujet qui lui ont succédé, serait resté prisonnier d'une métaphysique de la substance.

Toutefois, Merleau-Ponty fait remarquer qu'on trouve chez Descartes un moment non « cartésien », si cela veut dire non substantialiste. Nous pouvons donc dire, conformément à la définition suggérée par Ricœur, qu'on y trouve déjà un moment égologique. C'est le moment où Descartes ne sait pas encore dire *ce qu'il est* en tant que sujet pensant, mais seulement *ce qu'il n'est pas*. Pendant un temps, Descartes échappe aux dogmes du « grand rationalisme » et se montre de façon étonnante notre contemporain, ce que Merleau-Ponty explique ainsi :

Il avait décrit l'esprit comme un être qui n'est ni une matière subtile, ni un souffle, ni aucune chose existante, et qui demeure lui-même en l'absence de toute certitude positive. [...] C'est par là que Descartes est plus moderne que les cartésiens, qu'il anticipe les philosophies de la subjectivité et du négatif³⁷.

Merleau-Ponty, dans cette lecture, esquisse une interprétation de la philosophie cartésienne de l'esprit comme égologie, une égologie qu'on pourrait dire apophatique ou négative (comme la théologie qui ne s'autorise au sujet de Dieu que la voie négative et refuse d'en parler comme nous le faisons de ses créatures) : on peut dire du pur sujet ce qu'il n'est pas, mais non pas ce qu'il est (sinon qu'il est pensant).

Cette lecture appelle une remarque pour ce qui est de notre réflexion sur la phrase égotiste. Le sujet pensant est posé comme pur esprit, ce qui veut dire qu'il n'est « aucune chose existante ». Merleau-Ponty écrit que, comme tel, il « demeure lui-même » alors même qu'il doute. Oui, mais comment peut-il être lui-même, demeurer lui-même, être certain de le demeurer, alors qu'il n'est certain de rien (sinon d'exister) ? Qu'est-il quand il est et demeure lui-même ? Par hypothèse, il n'en sait rien. Pourtant, demeurer soi-même suppose qu'on demeure le même quelque chose (*aliquid*). Si notre égologie doit rester négative, comment peut-elle se prononcer sur l'identité du sujet pensant ? Telle est la question qu'on ne peut éviter de poser lorsque nous retrouvons chez plusieurs philosophes contemporains cette même exaltation d'un moment purement phénoménologique dans la pensée de Descartes.

Le quoi ? et le qui ?

L'idée d'une étape non dogmatique de la démonstration cartésienne était promise à un grand avenir. Plusieurs commentateurs récents ont souligné que

Descartes, dans les *Méditations métaphysiques*, échappait — au moins pour un temps, à savoir pour l'essentiel pendant la *II^e Méditation* — à ce qu'ils tiennent pour les contraintes de la métaphysique traditionnelle. Ici, l'influence de Heidegger a été décisive.

On sait que Heidegger soutient que les notions classiques d'être ou d'existence sont équivoques. La philosophie héritée les interprète à l'aide du couple conceptuel correspondant en latin aux deux mots *quid* et *quod*. On peut dire d'une chose ce qu'elle est (*quid est*), et on peut aussi dire qu'il y en a ou qu'elle est (*quod est*). Ainsi oppose-t-on la question de l'existence (*an est ?*, est-ce que cela existe ?) à la question de l'essence (*quid est ?*, qu'est-ce que c'est ?). La question *an est ?* donne son contenu à la notion traditionnelle d'*existentia*. Là où la tradition parle d'existence, Heidegger va parler de présence ou de présence disponible (*Vorhandenheit*)³⁸, de façon à réserver le mot « existence » pour un usage qui ne vaut que pour nous, pour la sorte d'êtres (ou d'« étants ») que nous sommes nous-mêmes. Pour introduire ces distinctions, il fait remarquer que nous avons deux mots interrogatifs, l'un pour les choses (*quoi ?*), l'autre pour les personnes (*qui ?*). Qu'il y ait ces deux modes d'être, cela est donc déjà marqué selon lui par la façon dont nous posons les questions élémentaires : « L'étant est un *qui* (existence) ou un *quoi* (présence dans le sens le plus large)³⁹. »

Dans un cours de l'été 1927, Heidegger a même été jusqu'à forger un terme spécial pour désigner la question de l'être posée à propos d'une personne. Puisque le vocabulaire scolastique fournit le terme « quiddité » — en allemand « *die Washeit* » —, pour désigner la réponse à la question « Qu'est-ce que c'est que cette chose ? », alors on pourrait dire en allemand « *die Werheit* », littéralement l'« être-qui » ou la « quissité », pour désigner la réponse à la question « Qui est-ce ? » (question forcément posée à propos de ce qui partage le même mode d'être que nous)⁴⁰.

Il me faut marquer d'emblée une première perplexité à propos de cette dichotomie du *quoi* et du *qui*. Heidegger explique dans le cours en question : « La réponse à la question “qui ?” ne donne pas une *res*, mais un Je, un Tu, un Nous [*ein Ich, Du, Wir*]⁴¹. » Cette traduction est déroutante. Si la question posée est par exemple : « Qui fera ce travail ? », la réponse pourra en effet

tenir dans un pronom personnel, mais elle ne sera pas « Je » ou « Tu », mais plutôt « Moi », « Toi » (ou, plus complètement « C'est moi qui le ferai », « C'est toi », etc.). Il faudrait donc dire qu'en français la réponse appelle au singulier un *Moi* ou un *Toi*.

Plus dérangement, une seconde perplexité nous arrête. Devant une chose, nous demandons ce qu'elle est (question de la quiddité). Devant une personne, nous demandons qui elle est (question de la *Werheit*). Mais, si la question sur l'être d'une personne est portée par le mot « qui ? », elle est une question d'identité. Or la réponse qu'appelle une question d'identité ne peut pas être « Je suis moi », « Tu es toi », « Il est lui ». Nous attendons quelque chose comme un nom propre ou un ensemble de descriptions identifiantes (« Je suis Untel », « C'est le plombier », etc.). Est-ce donc une description identifiante que procurent des réponses telles que « Je suis un *moi* » ou « Je suis ce *moi* » ?

Ces difficultés, je crois, sont inhérentes à la tradition égologique, comme on peut le confirmer en revenant à Descartes.

Questions sur une question intraduisible de Descartes

Heidegger a attiré l'attention sur les deux manières de poser la question de son « être » à propos de ce qui est, l'une réifiante, l'autre appropriée au fait que nous avons affaire à quelqu'un plutôt qu'à quelque chose. D'après lui, lorsque quelqu'un s'interroge sur soi, sur son être propre, il lui faut demander *qui suis-je ?* et non *qu'est-ce que je suis ?*

Mais justement, a-t-on remarqué, c'est là justement ce que fait Descartes à plusieurs reprises dans les *Méditations*. Il ne pose pas seulement la question de savoir ce qu'il est en tant que chose pensante, mais il lui arrive de poser la question « qui ? ». Toutefois, et ici les choses se compliquent, il faut le lire en latin pour s'en apercevoir, car la traduction en français par le duc de Luynes (revue et corrigée par Descartes) n'a pas retenu ce côté personnel de la question. On lit en effet en français, aussitôt après la conquête du « Je suis, j'existe » :

Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis [...] (AT, IX, 19).

La traduction fait dire à Descartes qu'il ne sait pas *ce qu'il est*, comme s'il y avait *quid*. Or le texte latin disait :

Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum (AT, VII, 25)⁴².

Cette phrase est remarquable au moins à deux égards.

D'une part, la question posée est bien portée par le mot « *quis ?* » et non par « *quid ?* ». Si l'on suit Heidegger dans sa dichotomie, on pourrait bien avoir ici un échantillon d'égologie négative, d'une pensée de soi échappant au substantialisme.

D'autre part, la question posée l'est à la première personne, alors même que Descartes procède, à l'intérieur de cette phrase, à la substantivation du pronom « *ego* ». Il lui était déjà arrivé de le faire en français dans le *Discours de la méthode*, où il parle de « ce moi ». Mais, lorsqu'il disait « ce moi » dans ce texte, c'était pour l'identifier aussitôt à l'âme, de sorte qu'il en parlait à la troisième personne :

[...] je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est (AT, VI, 33).

En revanche, dans la *II^e Méditation*, Descartes s'interroge sur lui-même, cet *ego*, à la première personne. Cette phrase étonnante de Descartes a exercé les talents interprétatifs de plusieurs interprètes, lesquels ont voulu y voir un moment phénoménologique de la pensée cartésienne. Leurs gloses nous aideront à préciser ce qui est au principe de toutes les égologies.

Étienne Balibar fait remarquer que les traductions françaises de ce texte sont inexactes⁴³. Elles laissent échapper quelque chose de ce que dit le texte. Toutefois, il ne le dit pas pour reprocher aux traducteurs une méprise sur le texte, mais pour souligner que la phrase est « intraduisible en français⁴⁴ ». En fait, écrit-il avec raison, la phrase en question n'est pas non plus traduisible (sans perte) en latin.

Pourquoi est-ce intraduisible ? Parce que, écrit-il, la phrase est « indécidable » du point de vue des personnes verbales⁴⁵. Est-elle à la

première personne ou à la troisième ? Nous hésitons entre « Je me demande ce qu'est cet Ego » et « Je me demande qui je suis ». Balibar explique qu'il faudrait pouvoir fusionner ces deux versions incompatibles.

Si nous construisons le verbe « être » à la troisième personne, nous obtenons : « Je me demande ce qu'est cet Ego qui est maintenant nécessairement (ou dont nous savons maintenant nécessairement qu'il est). » Si nous traduisions ainsi, notre doctrine égologique assumerait franchement la substantivation du pronom « moi » : il faudrait construire la phrase à la troisième personne.

Si maintenant nous mettons le verbe « être » à la première personne, notre phrase devient : « Je me demande qui je suis, s'il est nécessairement vrai maintenant que je suis. » Ici, l'égologie cherche à conserver le style égotiste : c'est de moi que je parlerai quand, tout à l'heure, je dirai que je suis un pur esprit et non un être humain. De moi, cela veut dire : de l'individu particulier que je suis.

En somme, conclut Balibar, Descartes a écrit en latin quelque chose qui donne en français : « Qui suis-je moi ce lui qui suis maintenant nécessairement⁴⁶. »

Quel est selon lui le problème que révèle cette impossibilité de traduire ? Si la phrase mêle de façon inextricable les deux personnes, verbales, c'est parce qu'elle veut poser une question d'essence (portant sur la nature d'un *ego*) qui soit en même temps une question d'identité (qui suis-je ?). Un lecteur ayant en tête les thèses de Heidegger sur la différence entre ces deux questions devrait en conclure qu'il apparaît difficile de poser la question de l'identité sans poser celle de l'essence.

Ce diagnostic sortira confirmé si nous nous tournons maintenant vers le minutieux commentaire qu'a fait Vincent Carraud de cette même phrase.

Carraud, lui aussi, fait porter son commentaire sur la discordance intérieure à cette phrase : elle est à la troisième personne puisque le mot « *ego* » y est substantivé, mais elle est censée être aussi à la première personne puisque le mot interrogatif « qui ? » s'emploie ici à la première personne (qui suis-je, non qui est-ce ?). Descartes ose un solécisme en latin (solécisme délibéré,

bien entendu, et non faute de thème latin). Carraud écrit qu'il faudrait traduire :

Or je ne comprends pas encore assez qui je suis, ce *moi* qui « suis » désormais nécessairement⁴⁷.

Cette traduction est évidemment impossible.

Carraud insiste sur le fait que Descartes, dans la *II^e Méditation*, pose la question de l'identité avant de poser celle de l'essence. Il juge même que Descartes a ouvert — avant bien sûr de le refermer — un « espace » d'interrogation phénoménologique, espace dans lequel pouvait être posée de manière non métaphysique la question de l'être-soi ou de l'être propre⁴⁸. On retrouve donc l'idée d'un Descartes précurseur des philosophies de l'existence qu'avait avancée Merleau-Ponty.

Comment Carraud interprète-t-il le « *ego ille* » de Descartes ? Il écarte à juste titre la construction de « *ego* » comme pronom, suivi d'une relative, comme s'il y avait : « Moi, qui suis celui-là qui... etc. » Dans ce cas, écrit-il, l'usage serait de « pure désignation » et il faudrait comprendre qu'il s'agit de l'auteur lui-même, Descartes⁴⁹. Mais justement, il ne peut pas s'agir de cela. En effet, nous ne sommes sortis du doute que sur un seul point (*ego sum, ego existo*) : tout le reste est encore frappé d'incertitude. Comme il le précise plus loin : le *moi* de Descartes n'est pas René Descartes (une personne humaine), mais il est « le *moi* pur », anticipant sur ce que Husserl appelle « *das reine Ego* ». Carraud conclut très justement : « Autrement dit : le moi, ce n'est pas moi⁵⁰. » Et c'est là selon lui ce qui explique l'« invention du *moi* », autrement dit la mutation par laquelle le pronom « *ego* » devient un substantif. Nous devons en effet comprendre que « le référé du pronom n'est pas une personne particulière, empirique, René Descartes lui-même⁵¹ ». Mais si ce n'est pas Descartes, ni évidemment quelqu'un d'autre, alors de qui s'agit-il ? La réponse est qu'il s'agit de cela seul qui a résisté victorieusement au doute : non plus une personne en particulier, un « *ego* personnel », mais un *ego* dépouillé de toutes ses « déterminations » — un *ego* que, pour cette raison, Carraud compare et confronte au *moi* sans qualités de Pascal⁵². Il ne reste à cet *ego* cartésien que l'existence (qui n'est pas une détermination) et bien entendu la certitude d'être présentement en train de penser. Pourtant, si cet

ego est si peu déterminé, est-ce encore quelqu'un ? Plus nous scrutons la phrase intraduisible de Descartes, plus il devient difficile de comprendre en quoi elle pose, comme les interprètes y insistent, une question d'identité. Carraud voit dans le processus ascétique du doute une purification de la pensée de soi qui, selon lui, justifie le passage au substantif : le penseur n'est plus telle personne en particulier, il n'est plus qu'un *moi*. Pourtant, si la réponse à la question posée (« qui suis-je ? ») est que je suis un *moi*, il reste à savoir *lequel*. Et si la réponse est que je suis *ego ille*, ce *moi* en train de penser, il reste à préciser comment distinguer ce *moi-ci* de celui-là et de tous les autres. À moins, bien sûr, que l'opération n'ait aucun sens et que je ne sois ni ce *moi-ci*, ni cet autre, mais seulement un *moi* en général, un *moi* sans plus. D'où la question : quel pourrait bien être le principe d'individuation d'un *ego* cartésien ? Qu'il n'y en ait pas chez Descartes, Carraud l'a lui-même souligné. Mais cela aurait dû le conduire à mettre en question cette distinction, reprise de Heidegger, d'une question d'identité d'avec une question de quiddité. C'est ce qu'on peut conclure en lisant un commentaire de Guérout sur la manière dont le philosophe passe de *moi*, René Descartes à *moi*, un *moi* en général.

L'individuation d'un ego

Martial Guérout explique pourquoi le *moi* auquel Descartes finit par se réduire par la voie du doute n'est ni un être personnel, ni un être individuel. Il écrit ce commentaire étonnant qu'il vaut la peine de citer un peu longuement :

[...] Car que veut dire Descartes ? Ceci tout simplement : Que sais-je si je ne me trompe pas lorsque je crois être Descartes ? Des fous ne se croient-ils être une cruche, Louis XIII ou le Cardinal ? Le Malin Génie ne peut-il pas m'abuser sur ma propre individualité ? Mercure ne réussit-il pas, pour un instant, à faire douter Sosie de son identité personnelle ? Mais, pour que je sois trompé en l'espèce, tant faut-il à tout le moins que je pense ; et puisque je pense, je suis ; car pour penser il faut être. Bref, pour être trompé sur moi-même, il n'est pas nécessaire que je sois Sosie, Descartes, le Cardinal, ni tel individu, ni même un individu ou une personne en général, mais simplement que je sois une « chose pensante », c'est-à-dire un moi ou un sujet pensant en général : une essence pensante quelconque⁵³.

Par conséquent, conclut Guérout, le *Cogito* ne prouve nullement la réalité (l'existence réelle) de « mon moi personnel concret, mais celle du moi pensant en général comme condition universelle de toute connaissance possible⁵⁴ ». Une différence est ici introduite entre d'un côté le « moi

personnel concret », qui semble n'être rien d'autre que la personne du philosophe (ni Louis XIII, ni le Cardinal, mais moi), et le « moi pensant en général », lequel est posé comme une condition de possibilité de toute connaissance et en ce sens comme ayant un statut « transcendantal ».

Notons d'abord que ce texte de l'historien nous permet d'assister à la naissance *in vitro* du *moi* pris substantivement au sens métaphysique. C'est ici le *moi* égologique qui entre en scène. Guérout, reproduisant ce qu'il juge être le raisonnement cartésien, part d'une constatation initiale : il n'est pas impossible à Descartes de mettre en doute « sa propre individualité » et de se dire : peut-être ne suis-je pas Descartes. À partir de ce doute possible, le philosophe dégage une certitude : même si je suis trompé en pensant ce que je pense, il n'en reste pas moins que je pense, je suis donc une chose pensante. Et c'est alors que surgit le pronom pris substantivement : je suis une chose pensante, c'est-à-dire un *moi*.

La dérivation est-elle légitime ? A-t-on ici une « filiation grammaticale » qui puisse légitimer le fait de parler du *moi* ou de l'*ego* ? A-t-on donné un contenu à une assertion du type « je suis un *moi* » ?

D'après Guérout, la légitimité de cette substantivation est assurée par les étapes du doute méthodique. Il est possible en principe de douter de son identité puisqu'il est possible de faire erreur sur soi. Descartes pourrait se tromper en croyant être Descartes. Guérout imagine des situations d'aliénation mentale de plus en plus graves : se prendre pour une autre personne que soi (Descartes se prenant pour Louis XIII), se prendre pour autre chose qu'une personne (un fou se prenant pour une cruche). Pourtant, voudrait-on lui objecter, il y a une différence entre *croire (à tort) être Louis XIII et non pas soi* (donc ici Descartes) et *croire (à tort) être une cruche et non pas un homme*. Ce serait une erreur de dire : dans les deux cas, il y aurait erreur sur l'identité du penseur. En effet, dans le premier cas, l'erreur porterait sur l'individualité, donc sur l'identité personnelle (je ne suis pas celui des êtres humains que je croyais être, il y a méprise sur la personne). En revanche, dans le second cas, il s'agirait d'abord d'une erreur sur ma nature (je crois être une cruche). En effet, l'erreur du fou n'est pas de croire être telle cruche, alors qu'il est bien une cruche, mais non pas celle dont il dit « c'est

moi ». Son erreur est plus radicale : elle est de se prendre pour une cruche alors qu'il est un être humain.

Toutefois, pour appliquer cette seconde possibilité d'erreur au cas de Descartes, il faut en modifier le contenu. Le fou se prend pour une cruche. Si Descartes était fou sans s'en être aperçu — cela arrive bien à d'autres, pourquoi pas à lui ? —, et s'il faisait une erreur sur sa nature, il faudrait dire qu'il se prend pour un être humain alors qu'il est quelque chose de tout à fait différent, par exemple une cruche.

Or nous ne sommes pas au bout de nos peines. Il est déjà impossible de rassembler tous ces exemples de méprises dans un même genre de l'erreur sur soi, comme si elles en formaient des degrés de plus en plus accentués. Mais il reste plus difficile encore à comprendre dans cette échelle des degrés de l'erreur sur soi qu'a esquissée Guérault : le passage de l'erreur de se prendre pour quelqu'un d'autre ou pour quelque chose d'autre à l'erreur de se prendre pour « un individu » ou « une personne en général ». Cette nouvelle extension du champ de l'erreur possible (champ concédé au malin Génie) vise évidemment à préparer la riposte victorieuse : quelle que soit mon erreur, je n'en suis pas moins celui qui est trompé sur lui-même, lequel doit bien exister s'il est trompé, donc je suis « un moi ou un sujet pensant en général : une essence pensante quelconque ». Voici justement le point où s'effectue le passage de *moi*, qui suis trompé, au *moi* pensant. Par une sorte d'alchimie philosophique, la purification du pronom « moi » par le doute livre le substantif qui permet au penseur de retrouver une identité : je suis ce *moi*.

En quoi aurait-on là une identité ? Peut-on rendre compte du démonstratif « ce » dans la description définie « ce *moi* » ?

Guérault veut-il dire que le sujet pensant peut exister sans être individué ? Mais, ici, nous voulons demander : puis-je être un « sujet en général » ? Certainement pas. Être un sujet en général, ce serait être bel et bien un sujet, mais ni X, ni Y, ni aucun des sujets en particulier. Ce serait comme avoir une *adresse en général*, c'est-à-dire habiter quelque part, mais pourtant n'habiter en aucun lieu particulier. Ce qui peut arriver, c'est que je sache avoir une adresse en général sans savoir laquelle en particulier. Par exemple, quelqu'un pourrait dire : « Le mois prochain j'irai chez des amis à Venise. » Nous lui

demanderions : « Où à Venise ? » Et il répondrait : « Tout ce que je sais, c'est qu'ils habitent à Venise. » Cette réponse ne voudrait pas dire qu'il existe deux sortes d'adresses, celles qui sont particulières et celles qui sont générales et par là immatérielles.

La prise indéfectible que le sujet possède sur lui-même (par le moyen du *Cogito*) est censée lui donner la première certitude : quand bien même il se tromperait sur tout, il serait une chose pensante, puisqu'il est en train de penser. Mais cette réponse nous apprend *ce que je suis* (un sujet pensant), elle ne dit pas *qui je suis*. Et si je ne sais rien de plus sur *ego* que cela, il n'y a pas la possibilité de poser une question d'identité, parce que nous n'avons pas de principe d'identité pour une entité décrite comme « le penseur de cette pensée ». Sans un tel principe, nous ne pouvons distinguer un sujet en particulier d'un autre sujet en particulier.

Dire : il n'est pas nécessaire que je sois « un individu ou une personne en général », c'est dire seulement : quel que soit ce sujet particulier que je suis, et bien que je ne sache pas lequel des sujets je suis, j'existe. Pour aller plus loin et poser la question de savoir quel penseur je suis, il nous faudrait un principe d'individuation. Mais, comme le souligne Guérout, Descartes n'a pas fourni ce principe et ne s'est d'ailleurs pas posé le problème de l'individuation.

Qu'appelle-t-on ici individuation ? On indique quel est le principe d'individuation d'une sorte d'êtres en donnant le critère d'identité qui permet de concevoir un dénombrement de ces entités. Par exemple, nous avons un critère d'identité pour les chats dès lors que nous pouvons compter combien il y en a dans la maison à un instant donné. Pour les compter — et éviter de compter plusieurs fois le même —, nous devons donner un sens aux prédicats « être le même chat (déjà compté) » ou « être un autre chat (pas encore compté) ».

Dans la vie ordinaire, notre principe d'individuation pour un *ego* passe par la personne physique du locuteur. Autrement dit, nous n'avons pas d'autre critère pour la personne à laquelle rapporter ce qu'énonce une phrase égotiste que celui de l'être humain produisant cette phrase. Par conséquent, l'emploi du mot « moi » comme un substantif apparaît ici « métaphysique » au sens de

Wittgenstein : toutes les conditions d'une question ordinaire d'identité ont été refusées, mais le philosophe n'a pas non plus donné les règles — donc en l'espèce le critère d'identité — pour l'emploi nouveau qu'il voulait introduire.

Les commentateurs qui insistent sur la différence entre une interrogation de type « qui ? » (question d'identité) et une interrogation de type « quoi ? qu'est-ce que c'est ? » (question d'essence) doivent nous expliquer comment on peut poser la question de l'identité d'un *ego* cartésien alors que ce dernier, comme ils le soulignent eux-mêmes, est dépourvu d'un principe d'individuation. En fin de compte, il semble que la traduction de Luynes était la seule possible : à cette étape du raisonnement, le penseur ne peut pas demander qui il est (quelle personne, c'est-à-dire laquelle des personnes), mais seulement ce qu'il doit être pour exister en tant que penseur.

La phrase égotiste a-t-elle un sujet ?

Comment expliquer que plusieurs interprètes récents de Descartes puissent dire deux choses qui paraissent incompatibles ?

D'un côté, ils disent que Descartes a eu le mérite de poser la question « qui ? » à propos du « je pense ». Aussi longtemps que Descartes pose cette question de l'identité, il échappe à la métaphysique de la substance.

D'un autre côté, ils disent que Descartes a eu le mérite de ne pas confondre le « moi pur » avec un « moi » psychologique ou empirique, qui serait au fond l'individu humain avec ses particularités. Le sujet pensant le *Cogito* et se pensant par le moyen du *Cogito* ne peut être conçu que négativement. Et l'on retrouve ici le commentaire de Guérout : un tel *ego* n'a pas de principe d'individuation.

On peut revenir à la phrase étrange des *Méditations* qu'ils ont commentée. Comme Balibar l'a souligné, cette phrase a ceci de déconcertant que, pour pouvoir la comprendre, il faudrait la construire à la fois à la première personne (puisqu'on doit demander : *quis sum ?*) et à la troisième personne (pour qu'elle porte sur *ego ille, ce moi*).

Comment se sortir d'un tel imbroglio ? Il convient, je pense, de poser la question radicale : une phrase égotiste a-t-elle un sujet ?

À cette question, je répondrai en m'inspirant de la conférence d'Anscombe sur la première personne⁵⁵. Elle y soutient une position qui a semblé excentrique : les « pensées en *je* » sont des pensées sans sujet. Le propos a parfois été tenu pour paradoxal, mais il ne se veut nullement paradoxal, il prétend seulement formuler explicitement ce que comporte l'usage de la première personne, un usage que tout le monde connaît fort bien et dont nous devons de toute façon partir si nous voulons en inventer un autre, par exemple pour répondre à des demandes philosophiques.

Une phrase égotiste a-t-elle un sujet ? Précisons d'abord le sens de la question, laquelle concerne toute phrase à la première personne (l'énoncé du « je suis, j'existe » n'étant qu'un exemple). Écartons d'abord deux fausses pistes.

1. Une phrase égotiste a-t-elle un *sujet grammatical* ? Assurément, du moins en français. Toutefois on sait que la désinence du verbe suffit dans d'autres langues, par exemple en latin (« *Ambulo* » se traduit « Je marche », il n'est pas besoin d'un mot pour fournir un sujet au verbe, et ce n'est pas la fonction de « *ego* » si l'on précise « *Ego ambulo* »). Toutefois, toute phrase française comportant un sujet grammatical n'a pas forcément, du point de vue logique, un sujet de prédication. Exemple : dans la phrase « Il pleut », la fonction du pronom « il » n'est pas de renvoyer, par anaphore, à un agent du pleuvoir. La phrase est, comme on dit, impersonnelle.

2. Est-ce à dire qu'une phrase égotiste décrit en réalité un processus impersonnel, un « procès sans sujet » ? Une phrase sans sujet, est-ce forcément une phrase « impersonnelle » (comme « Il pleut »). S'agit-il de refuser que la phrase égotiste dise quelque chose de quelqu'un, à savoir très précisément de son auteur, le locuteur qui produit la phrase en question ? Certainement pas. Il est bien clair que le locuteur qui produit un énoncé du type « Je marche » entend bien dire quelque chose de lui-même et veut qu'on le comprenne comme ayant dit quelque chose de lui-même.

Ni phrases dépourvues d'un sujet grammatical, ni descriptions de procès sans sujet, les phrases égotistes doivent-elles pour autant s'analyser comme des propositions prédicatives, avec la mention d'un sujet de prédication et

l'application d'un prédicat à ce référent ? Ainsi précisée, la question est donc : la phrase égotiste a-t-elle un sujet *au sens logique* ?

Il est commode de partir d'une observation portant sur l'explication traditionnelle des trois personnes verbales du singulier. Littré reprend la définition du *Dictionnaire de l'Académie française* de 1798 à l'article PERSONNE :

Terme de grammaire. Personnes, les diverses situations des êtres par rapport à l'acte de la parole : la première personne, celle qui parle ; la seconde personne, celle à qui l'on parle ; la troisième personne, celle de qui l'on parle. En ce sens, personne s'applique aussi aux choses : tout objet dont on parle est à la troisième personne.

Si nous prenions ces définitions au pied de la lettre, nous nous heurterions à une difficulté conceptuelle. Nous lisons en effet que *la personne dont on parle* est, par définition, la troisième. Si une phrase porte sur un objet quel qu'il soit, elle est à la troisième personne. S'il en est ainsi, comment éviter cette conséquence : lorsque le locuteur parle de quelqu'un, il lui assigne *ipso facto* cette situation de « personne dont on parle » que signale la troisième personne. Quand je parle d'une personne, je dois la placer en situation d'objet.

S'il en est ainsi, comment quelqu'un pourra-t-il parler de lui-même à la première personne ? Il semble impossible de parler *de soi*, c'est-à-dire de parler de la personne qui parle, sans faire de soi (première personne) l'objet dont on parle (troisième personne). Et il semble également impossible de parler de la personne *à laquelle on s'adresse*, celle qu'on apostrophe en lui disant « toi ». Parler à quelqu'un pour lui dire quelque chose de lui-même, ce serait changer la seconde personne en une troisième personne.

Cette difficulté que suscite l'explication du mot « personne » comme terme de grammaire reproduit une difficulté bien connue qui est inhérente à la théorie réflexive de la subjectivité. Le pouvoir de la conscience de soi reposerait sur le pouvoir que possède le sujet pensant de *se faire objet* — ici, passage à la troisième personne — sans pour autant cesser d'être le sujet de conscience — là, retour à la première personne.

Il semble qu'il n'y ait que deux manières concevables de défaire ce nœud conceptuel :

a) Accepter le paradoxe apparent, et donc chercher à loger une troisième personne, un moment d'objectification, au sein de la première personne. Il faudrait que parler de soi, ce soit parler d'un objet, mais d'un objet auquel le locuteur puisse s'identifier. Je parle de moi : je parle d'un objet qui *m'apparaît* comme moi, qui est à la fois un *moi* et, entre tous les *moi*, celui qui m'appartient ou qui me définit. Philosophiquement, cette solution est celle de l'identité réflexive selon laquelle un moi se définit comme un sujet-objet, pour reprendre l'expression de Fichte. Toutefois, on tombe alors dans le paradoxe de l'identité toujours manquée entre le sujet de la proposition (le sujet de l'énoncé) et celui qui parle (le sujet de l'énonciation). Parlant à la première personne, et croyant parler de moi à présent, je parle en fait à la troisième personne d'un *moi* dont je viens de me détacher par le simple fait de m'être référé à lui⁵⁶.

b) Refuser cette solution au motif qu'elle revient à éliminer ce qui fait l'originalité de la première personne. En effet, adopter cette solution serait traiter la première personne comme une « troisième personne à usage réservé ». Réservé à qui ? Bien entendu à celui qui se sert du mot « moi » pour faire référence à lui-même, ou plus précisément, pour faire référence au seul *moi* qu'il connaisse directement et auquel il puisse se référer directement (le sien). Il faut donc, si l'on veut refuser que la première personne soit une variété de la troisième personne, analyser les phrases personnelles (en « je » et en « tu ») comme étant, d'un point de vue logique, des phrases sans sujet.

Cette solution est au fond celle d'Anscombe. On l'a jugée paradoxale, mais il me semble qu'elle ne fait que rappeler ce que nous avons toujours compris depuis que nous avons appris à nous servir des formes égotistes.

La phrase égotiste parle-t-elle de quelqu'un ? Oui, mais comment le fait-elle ? La phrase construite en « je » parle bien de quelqu'un, mais elle ne dit pas *de qui* comme le ferait une proposition comportant une connexion prédicative (avec un sujet et un prédicat). Ce que fait la phrase égotiste, grâce aux marques de la première personne, c'est renvoyer l'auditeur (ou le lecteur)

à un acte de parole particulier et lui laisser le soin, connaissant cet acte de parole, de déterminer qui en est l'auteur.

La phrase en « tu », de la même façon, ne nomme pas celui dont elle dit quelque chose, mais fait savoir à mon interlocuteur — à condition qu'il sache que telle est sa situation à l'égard de notre commun acte de parole — qu'il doit s'appliquer à lui-même ce que dit ma phrase.

Qu'une phrase puisse être sans sujet alors qu'elle vise à parler de quelqu'un n'a rien de paradoxal. Dire qu'elle est sans sujet, c'est seulement noter qu'elle ne dit pas, par elle-même, de qui elle parle. Elle parle bel et bien de quelqu'un, mais elle ne dit pas de qui.

Un exemple pourra nous aider à figurer ce dont il s'agit. Vous assistez à l'exécution de cette formalité de la vie en groupe qui consiste à faire l'appel des présents. Un responsable doit vérifier qui est là et noter les absences. Il appelle donc les noms de sa liste les uns après les autres : « Dupont ? — Présent ! — Martin ? — Présent, etc. » Si vous entendez correctement l'ensemble de l'échange, vous savez qui est là. Ces réponses veulent dire à chaque fois : « Je suis présent. » Mais supposez que, placé où vous êtes, vous n'entendiez que les réponses, tandis que les noms appelés vous échappent. Chaque fois qu'un « Présent ! » se fait entendre, vous savez que quelqu'un est présent sans savoir qui est présent. À elle seule, la réponse « Présent » ne dit pas qui est présent si nous la séparons de la question « Untel est-il présent ? ». De la même façon, prise par elle-même, la production d'une phrase égotiste atteste une présence sans identifier celui qui est présent.

La phrase égotiste ne dit pas qui est le sujet dont elle nous parle. Mais le fait qu'elle soit à la première personne indique à celui qui en est le destinataire comment le déterminer. Comment peut-il faire ? Il lui suffit de se demander : qui parle ? Sachant qui parle, il connaît le sujet inexprimé de la phrase égotiste. Dès lors, on le voit, on ne peut pas donner un sujet à la phrase en « je » sans la transformer en la complétant de façon à la faire passer de la première à la troisième personne. Il est deux façons familières de procéder à cette transformation.

1. L'auditeur peut user de la technique du discours rapporté. Pierre me dit « Je viendrai ». Sachant que le sujet qui a parlé ainsi était Pierre, je peux vous le rapporter en disant « Pierre a dit qu'il viendrait ». Dans ce cas, c'est moi qui nomme Pierre.

2. Le locuteur peut répondre d'avance à la demande de son auditeur en introduisant lui-même une troisième personne dans sa phrase égotiste. Pour ce faire, il insère son nom dans sa phrase égotiste, de façon à identifier qui parle. Je peux dire : « Moi, V. D., je viendrai. » Vous trouvez alors dans la phrase tout ce qui est nécessaire pour mettre le verbe « venir » à la troisième personne.

Et cette dernière possibilité nous donne sans doute la clé de la phrase intraduisible de Descartes. Tout se passe comme si la théorie égologique nous demandait de dire : « Moi, ce *moi*, je viendrai. » Tout se passe comme si elle voulait faire de l'expression « ce *moi* » le nom propre du vrai sujet en tant qu'il ne se confond pas avec l'être humain.

*

Récapitulons ce que nous enseigne cette esquisse d'une philosophie de l'égotisme.

Qu'est-ce que l'égotisme ? L'égotisme est un style de présentation de soi aux autres. C'est une manière de se présenter, donc de se conduire en société avec les autres. Aussi la philosophie de l'égotisme est-elle avant tout une rhétorique et une morale. Puisque dire « je » ou « moi », c'est demander aux autres de s'intéresser à sa propre personne, la question se pose de savoir s'il est toujours bien avisé de le faire (rhétorique) et si ce n'est pas injuste (morale). Quand peut-on le faire, quand faut-il l'éviter ?

Lorsqu'un écrivain égotiste dit « moi », il nous demande de tourner notre attention vers lui-même au sens de l'individu humain qu'il est. Il ne fait ici aucun doute que le mot « moi » renvoie à l'individu humain que je suis. Quant au *moi* pris substantivement dont parlent les moralistes, il désigne le trait de caractère que manifeste l'égotisme, c'est-à-dire la manie de parler de soi. Le retour du substantif « moi » au pronom se fait donc sans difficulté :

l'attachement à soi est attachement à l'« individu empirique », à l'être humain particulier.

En revanche, l'égologie philosophique se sert du substantif « moi » en vue d'instaurer un dualisme de l'individu empirique et du « sujet pensant en général ». Or ce sujet manque d'un principe d'individuation. Comment opérer le retour du substantif au pronom si l'*ego ille* qu'est censé attester l'acte de penser ne doit pas être le pronom par lequel le locuteur s'annonce en première personne ? Le *moi* de l'égologie est quelque chose dont on ne peut pas parler à la première personne. Je ne peux parler du *moi* égologique qui est le mien qu'à la troisième personne. Ce *moi* égologique n'est donc pas *moi*. Et, par conséquent, je ne sais pas comment l'atteindre en partant de ma propre personne, celle que j'exprime en disant « moi », celle que je peux identifier pour vous en vous disant mon nom.

4

APPENDICES

Notes sur les mots « moi » et « je »

C'est une particularité de la langue française, comparée par exemple à l'allemand ou l'anglais, que d'avoir la possibilité de renforcer le pronom « je » par l'apposition d'un « moi ». Le français peut ainsi rendre par des formes distinctes les deux possibilités du latin : « *amo* », « *ego amo* » (« j'aime », « moi, j'aime »)⁵⁷.

Lorsque le philosophe veut procéder à une substantivation du pronom de la première personne, doit-il la faire porter sur « je » ou sur « moi » ? Dira-t-on « le je » ou dira-t-on « le moi » ? L'usage a longtemps été de dire « le moi ». Mais, depuis quelque temps, on rencontre dans la littérature philosophique de langue française un substantif « le je » là où l'on aurait trouvé autrefois « le moi ». Quel est l'enjeu de cette divergence ? Puisqu'il s'agit en réalité de savoir comment rendre dans nos langues modernes le mot latin « *ego* », il y a intérêt à aborder ce problème à partir des difficultés que peut rencontrer un traducteur.

Kant a écrit un texte remarquable, que l'on cite volontiers quand on traite de la première personne. Il écrit au § 1 de son *Anthropologie* :

Posséder le Je (*das Ich*) dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne [...]⁵⁸.

Comme le fait remarquer Étienne Balibar⁵⁹, le traducteur (français) de ce texte doit prendre *deux* décisions, l'une sur la manière de rendre « *das Ich* » en français, l'autre sur le point de savoir s'il s'agit du mot ou de l'objet que ce mot est censé désigner.

D'abord, première décision, faut-il traduire « *das Ich* » par « le Je » ou par « le Moi » ? Balibar défend le choix de Foucault qui parle de posséder le Je (majuscule !) dans sa représentation. En effet, écrit-il, le pouvoir dont parle ici Kant n'est pas celui de décrire un *objet* (qui est sa propre personne), il est celui d'assumer à la première personne ce qu'on en dit. À cette raison, on peut objecter ceci : en français, le mot qui permet de souligner qu'on assume une position est justement « moi ». Le sujet souligne que son opinion est bien la sienne, celle qu'il soutient, en disant par exemple : « Moi, je pense ainsi. » Qui plus est, c'est bien le mot latin « *ego* » qui est utilisé dans la proposition fondatrice des philosophies du sujet : *ego cogito, ego sum*. Comme l'ont souligné avec raison les commentateurs de Descartes, il faut traduire l'énoncé canonique « *ego cogito* » par « moi, je pense⁶⁰ ».

Ensuite, seconde décision, le traducteur doit déterminer s'il mettra ou non les guillemets à ce mot. S'agit-il du mot « *Ich* » ou de l'objet ainsi désigné ? Comme on le voit, poser cette question, c'est retomber dans la difficulté précédente, puisqu'il est maintenant question d'un objet que l'on appelle *le moi*. Le locuteur qui parle à la première personne indique par là qu'il parle de lui-même. Oui, mais comment l'indique-t-il ? Ici, Balibar souligne avec raison l'inconfort du philosophe quand il doit dire à quoi le mot « je » est censé faire référence : si le mot « *Ich* » a pour sens d'indiquer quelque chose que le sujet trouve dans sa représentation, alors il désigne un *Ich*, à savoir « ce "quelque chose" qui n'est pas une chose⁶¹ ». Quelle est en effet la fonction du mot « *Ich* » dans la phrase ? Elle est, écrit Balibar, de « représenter l'irreprésentable que nomme *Ich* pour soi-même (*für sich selbst*) ». C'est dire que la difficulté reste entière. Le quelque chose qui n'est pas une chose, l'être

qui n'est pas représentable comme objet et qui est représenté comme n'étant justement pas représentable : toutes ces circonlocutions ne font que reproduire l'embarras d'avoir à tenir le pronom « je » pour une sorte de nom propre faisant référence à un *moi*. Il nous faut quelque chose à désigner si nous devons maintenir que le mot « je » est référentiel, mais il semble que rien ne peut faire l'affaire, qu'aucun objet ne puisse être identifié comme cela même que ce nom a nommé. Arrivés à cette impasse, nous sommes tentés de conclure que si le mot « je » se présente comme un nom, il reste néanmoins un nom sans affectation à quelque objet que ce soit : de là à conclure que ce mot n'a aucune fonction dans la phrase, qu'il est en trop, il n'y a qu'un pas⁶².

En fin de compte, ces deux décisions n'en font qu'une. Si Kant veut parler du mot allemand « *Ich* », alors on devra traduire son « *das Ich* » comme s'il avait écrit « *das "Ich"* », et dans ce cas on pourra parfois le restituer en français par « le Je », en entendant par là le mot « je ». Mais si Kant veut dire que l'homme peut se représenter quelque chose qu'il appelle *das Ich*, il convient de traduire par le substantif « le *moi* », l'idée étant que l'homme trouve dans le contenu de sa représentation quelque chose dont il peut dire : *c'est moi*. Et c'est alors que se pose le difficile problème signalé par Balibar : cet objet n'est justement pas un objet, ce quelque chose qui est représenté semble pourtant impossible à présenter dans une représentation.

Dans le cas présent, il apparaît qu'il faut traduire le « *das Ich* » de Kant par « le "je" » là où Kant traite du progrès que fait le petit Charles quand il cesse de dire « Charles veut manger » pour dire désormais « Je veux manger ». Il écrit dans le même paragraphe :

Il faut remarquer que l'enfant, qui sait déjà parler assez correctement, ne commence qu'assez tard (peut-être un an après) à dire Je ; avant, il parle de soi à la troisième personne (Charles veut manger, marcher, etc.) ; et il semble que pour lui une lumière vienne de se lever quand il commence à dire Je (*durch Ich zu sprechen*) ; à partir de ce jour, il ne revient jamais à l'autre manière de parler. Auparavant il ne faisait que se sentir ; maintenant il se pense⁶³.

En revanche, il paraît préférable d'utiliser le mot « *moi* » comme un substantif, donc sans guillemets, pour traduire la première phrase : ce que possède l'homme dans sa représentation, c'est le *moi*. Avoir le mot « je » dans son langage, c'est avoir le moyen de manifester qu'on sait qui est ce Charles qui veut manger. Qui est Charles ? À la première personne, la réponse sera :

c'est moi, c'est de moi que je parle. Ici, dire que je parle de *je* ne serait qu'un maniérisme. Qui plus est, substituer mon *je* à mon *moi* ne changerait rien quant au fond : à peine parle-t-on du *je* (au lieu du *moi*) qu'on en fait l'objet à qualifier et à décrire, ce qui suffit à l'opposer au sujet parlant.

Le moi de Pascal

Littré, à l'article MOI, distingue trois emplois de ce mot pris comme substantif (ce sont les n° 25, 26 et 27 de l'article). Le premier sens est celui de Pascal et de Port-Royal :

[n° 25] Le moi, l'attachement de quelqu'un à ce qui lui est personnel. *Le moi est haïssable ; vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez pas pour cela ; vous êtes donc toujours haïssable*, PASCAL, *Pens.* VI, 20, éd. HAVET [...]

À cette occasion, Littré reproduit l'explication que les premiers éditeurs des *Pensées* avaient jugé nécessaire d'ajouter au fragment de Pascal « le moi est haïssable » (Brunschvicg 455, Lafuma 597) pour rendre compte de sa substantivation (ressentie à l'époque comme déconcertante) du pronom :

Le mot moi, dont l'auteur [Pascal] se sert, ne signifie que l'amour-propre ; c'est un terme dont il avait accoutumé de se servir avec quelques-uns de ses amis, Port-Royal, dans HAVET, Rem. sur les *Pensées* de Pascal, art. 6 [...]

Le second sens est celui dans lequel le substantif signifie emphatiquement celui-là même dont il s'agit et non pas quelqu'un d'autre. Selon Littré, c'est le sens du mot dans les scènes comiques de l'*Amphitryon* :

[n° 26] Le moi, la personne même. *Oui moi, non pas le moi d'ici, Mais le moi du logis qui frappe comme quatre*, MOL. *Amph.* II, 1 [...]

Comme l'illustre cette citation tirée de Molière, le passage est immédiat du pronom au substantif. Il faut comprendre : oui, moi, Sosie, mais le Sosie qui m'a frappé (celui qui m'a empêché de rentrer à la maison) et non pas le Sosie qui a été frappé (et qui est en train d'expliquer son échec à rentrer au logis).

Enfin nous trouvons au n° 27 le sens des philosophes :

[n° 27] Terme de philosophie. Le moi, la personne humaine en tant qu'elle a conscience d'elle-même, et qu'elle est à la fois le sujet et l'objet de la pensée. *Le moi consiste dans ma pensée ; donc moi qui pense n'aurais point été si ma mère eût été tuée avant que je fusse animé*, PASC. *Pens.* I, 11.

Ce sens est illustré par un exemple tiré des *Pensées* de Pascal (Br. 469, L. 135), et pourtant il s'agit du sens cartésien et non plus du sens proprement pascalien qui a été expliqué plus haut au n° 25. Pascal, dans ce fragment, impose à l'*ego* cartésien de revenir sur terre et de se concevoir non plus dans la présence à soi dont il jouit quand il pense, mais dans les conditions de sa venue au monde.

Ainsi, Littré se garde bien de confondre le sens de Pascal (moral) et le sens des philosophes (métaphysique). Toutefois, le problème se pose de savoir comment interpréter un fragment de Pascal dont le titre paraît bien annoncer une réflexion d'ordre métaphysique sur l'être d'un sujet personnel : « Qu'est-ce que le moi ?⁶⁴ ». Ce texte, selon plusieurs interprètes, devrait être lu comme une critique directe de la position cartésienne.

Voici ce fragment de Pascal :

Qu'est-ce que le *moi* ?

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non ; car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, *moi* ? Non ; car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités.

Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées (Br. 323, L. 688).

La petite scène de l'homme à la fenêtre par laquelle commence Pascal a donné lieu à des lectures variées. Jean-Luc Marion et à son tour Vincent Carraud ont voulu y voir une reprise critique de la comparaison que fait Descartes au terme de son analyse de ce que c'est que percevoir un morceau de cire.

Descartes, à la fin de la *II^e Méditation*, se livre à une critique du langage ordinaire. Nous disons : je vois ce morceau de cire, comme si en effet nous devions notre connaissance de la présence devant nous d'un morceau de cire à

la vision de nos yeux. Il faut un effort de réflexion philosophique pour s'aviser qu'il faudrait dire plutôt : je juge qu'il y a ici un morceau de cire (d'abord à l'état solide, ensuite à l'état liquide, etc.). Vient alors une comparaison : dire que je vois qu'il y a ici de la cire (au lieu de dire que je juge qu'il y en a au vu de la présence de diverses qualités sensibles), c'est comme dire que je vois des hommes passer dans les rues. En réalité, tout ce que je vois (du moins en hiver) se réduit au passage de formes revêtues de manteaux et de chapeaux, mais je juge que ce sont des hommes qui passent (et non pas des spectres ou des automates).

Pascal aurait construit sa petite scène en inversant les positions respectives. Chez Descartes, le philosophe qui médite est à la fenêtre et regarde dans la rue. Chez Pascal, il est dans la rue et s'interroge sur ce qu'a vu quelqu'un qui était à sa fenêtre en train de regarder les passants.

Si l'on suit cette interprétation, on doit conclure que la différence entre les deux scènes est au fond celle de deux manières pour quelqu'un d'assumer le statut de la première personne (en disant *ego* ou *moi*) : alors que Descartes adopte la position du regardeur (et doit « constituer » les apparences qui s'offrent à lui en personnes humaines), Pascal se met du côté du regardé et se demande s'il est bien, lui Pascal, l'objet du sujet regardant.

Marion écrit par exemple : « Le locuteur ne domine plus de la fenêtre les apparences passantes, il marche parmi elles et voit le regard d'un *je* qui surplombe la rue, se pose sur lui et le réduit à la posture d'un *moi*⁶⁵. »

Dans ce commentaire, les deux mots « je » et « moi » sont employés comme des substantifs, à la troisième personne. Comment cela se peut-il ?

Comment *l'homme à la fenêtre* de Pascal devient-il un *je* dont le regard *surplombe la rue* ? On dira peut-être que c'est parce qu'il est le sujet d'un regard dont moi qui passe, je suis l'objet. Mais cela n'explique pas que *lui* qui me regarde se change sous la plume du philosophe en un *je*, à moins d'admettre qu'« un *je* » ne veuille rien dire d'autre que « quelqu'un ».

Et comment se fait-il que moi qui passe dans la rue, du seul fait d'être l'objet d'un regard, je devienne un *moi* ?

De son côté, Carraud écrit dans le même sens : « C'est Descartes, ou plutôt l'ego, qui regarde d'une fenêtre, tandis que c'est Pascal, ou plutôt le *moi* qui passe⁶⁶. » Ici, l'interprète de Pascal s'accorde d'emblée le droit de dire que lorsque je passe dans la rue sous une fenêtre et que quelqu'un regarde, alors je suis constitué par lui en objet, de sorte qu'on peut dire que c'est un *moi* (le mien ?) qui passe.

Comment parvient-on à ces formules substantivées ? Comment un *moi* peut-il passer dans la rue et être vu par un *ego* ? Un *moi* a-t-il des jambes pour marcher dans la rue, des yeux pour voir où mettre le pied, etc. ? Mais si le *moi* a tous les moyens d'une locomotion intelligente, alors il n'est pas seulement un pur sujet pensant, il est aussi un agent animé, un être vivant et capable d'une conduite intentionnelle. Autrement dit, nous sommes revenus au deuxième sens de Littré : le *moi* au sens de la personne même, à condition d'entendre par personne l'individu en chair et en os (celui qui, dans la comédie de Plaute et de Molière, peut prendre des coups).

Ainsi, la question est de savoir si le texte de Pascal autorise une telle opération de substantivation.

Qu'est-ce que l'opération de substantivation est censée produire ? Est-ce une manière de décrire quelqu'un dans sa conduite et sa disposition d'esprit (le *moi* au sens pascalien de l'amour-propre) ? Ou est-ce le *moi* des philosophes, à savoir la personne « en tant qu'elle est à la fois le sujet et l'objet de la pensée » ? Carraud écrit que dans ce texte :

[...] Non seulement le regard d'autrui instaure le moi comme objet, mais il semble constituer cet objet comme moi. Ce n'est pas le moi, dont l'existence occuperait tel regard, qui est premier, mais c'est à l'inverse le regard qui institue son objet existant comme un moi⁶⁷.

Si cette explication prenait le substantif « moi » au sens moral de l'amour-propre, elle serait très juste. Elle voudrait dire en effet que c'est le *regard* d'autrui qui a pour effet de faire de celui sur lequel il se porte une personne sujette à l'égotisme, au souci de soi et au désir de reconnaissance (ou plutôt, pour parler comme Arnauld et Nicole, sujette au désir « de parler de soi, de s'occuper de soi, et de vouloir que les autres s'y occupent »). Pourtant, il semble bien que Carraud prend le mot « moi » au sens que Littré qualifie de

philosophique : *soi* en tant qu'objet d'un sujet (lequel sujet est tantôt moi, tantôt quelqu'un d'autre, comme l'homme à la fenêtre).

Que penser de ce parallèle entre la scène cartésienne de la vision des passants et celle de Pascal ?

Pascal, dans le fragment ci-dessus, donne cet exemple. Je passe dans la rue. Quelqu'un regardait par la fenêtre et m'a vu passer. Or, par hypothèse, il s'était mis à la fenêtre pour voir passer les gens. Dès lors, m'a-t-il vu, moi en particulier ? Non, parce que son but n'était pas de voir si *moi*, je passais, mais s'il passait quelqu'un, peu importe qui et donc pas plus moi qu'un autre. Pascal se sert de cet exemple pour construire le verbe qui l'intéresse dans ce texte — à savoir le verbe « aimer » (dans le sens d'apprécier favorablement) — sur le modèle de « voir ce qu'on voulait voir ».

Le raisonnement de Pascal repose sur le fait que quelqu'un peut avoir vu *cela précisément qu'il voulait voir* après m'avoir vu, moi, sans pour autant avoir voulu me voir, moi, ou avoir le moins du monde pensé à moi. Qui a-t-il vu ? Il m'a vu, moi. Était-ce moi qu'il voulait voir ? Non, ce n'était ni moi en particulier, ni quelqu'un d'autre en particulier, mais seulement un passant. Il lui suffit d'avoir vu passer quelqu'un pour avoir vu ce qu'il voulait voir.

D'où l'application à l'amour : je voudrais être aimé pour moi-même, mais s'il se trouve que je sois aimé, ce sera parce que quelqu'un m'aura trouvé aimable. Qui plus est, explique Pascal, il serait injuste de ma part de vouloir être aimé « pour moi-même » si cela voulait dire « être aimé même si je n'étais pas aimable ».

Aujourd'hui, nous dirions que Pascal veut donner au verbe « aimer » la syntaxe d'un verbe intentionnel⁶⁸. Si quelqu'un m'aime, cela veut dire qu'il m'attribue telle qualité particulière, une qualité qui explique que je sois aimable à ses yeux. Cela n'aurait pas de sens de m'aimer, *moi* sans plus, dans quelque état que je me trouve.

Par conséquent, chez Pascal, le retour est possible du substantif « le *moi* » au pronom « moi », et c'est là ce qui le distingue de l'*ego* cartésien. Il suffirait

d'appliquer ici le schéma des sophismes analysés dans la *Logique de Port-Royal*.

Arnauld et Nicole donnaient ces exemples de faux raisonnements :

a) *C'est un autre que moi qui l'a dit, cela est donc faux.*

b) *Ce n'est pas moi qui a fait ce Livre, il est donc mauvais*⁶⁹.

Transposons de façon à retrouver la distinction de Pascal entre m'aimer sous telle description (celle dans laquelle je possède une qualité qui me rend aimable) et m'aimer simplement, donc m'aimer, moi :

c) *Les gens qui m'aiment pour mon opinion m'aiment sans m'aimer, moi.*

d) *Les gens qui m'aiment pour mon livre m'aiment sans m'aimer, moi.*

Bien entendu, un individu moderne ne consentirait pas à séparer *soi* de ses œuvres : il voudrait être reconnu et aimé en elles. Il dirait donc plutôt :

e) *Les gens qui combattent mon opinion me combattent, moi.*

f) *Les gens qui n'aiment pas mon livre ne m'aiment pas, moi.*

Carraud écrit que « le moi » de Pascal procède de la question suivante : « Qui est vu quand je suis vu, est-ce le moi qui est vu ? Qui est aimé quand je suis aimé, est-ce le moi qui est aimé⁷⁰ ? » Dans un ouvrage antérieur, il répondait ainsi à cette question : « Me voir moi, c'est ce que ne peut faire l'homme à sa fenêtre⁷¹. » Autrement dit, quand je suis vu, ce n'est pas moi qui suis vu, car, pour me voir moi, il faudrait voir passer un *moi* et non pas seulement un passant. Cette interprétation est bien entendu conforme à l'idée que la scène pascalienne doit être lue comme le retournement de celle de Descartes. Elle soutient que, selon Pascal, l'homme à la fenêtre ne peut pas plus me voir, moi en particulier, que, selon Descartes, les yeux ne peuvent me

faire voir le morceau de cire dans son identité substantielle. Toutefois, il me semble difficile d'attribuer à Pascal une idée aussi excentrique : l'homme n'aurait pas pu se mettre à la fenêtre pour me voir passer, moi en particulier.

Qu'est-ce qui explique ce passage de « je suis vu » à « le *moi* est vu » ? Revenons à la scène de la fenêtre. Qui a vu l'homme quand il m'a vu ? Qui serait-ce sinon moi, puisque c'est moi qui suis passé au moment où il regardait ? Mais qui *voulait-il voir* ? Ici, la distinction s'impose : était-ce moi en particulier ou seulement quiconque serait en train de passer ? Et c'est alors seulement que nous avons le contraste dont a besoin Pascal pour établir sa thèse sur l'impossibilité d'aimer une personne abstraction faite de ses qualités.

Dans une note⁷², Carraud explique qu'il doit laisser de côté l'intention de l'homme à la fenêtre s'il veut poser son parallèle avec la scène cartésienne. Ce choix ne manque pas de surprendre de la part d'un commentateur rompu aux techniques de la description phénoménologique, car c'est justement l'intention qui donne la clé du texte. Tout repose sur la distinction entre « me voir, moi » et « vouloir me voir, moi ».

Est-ce qu'il y a impossibilité pour l'homme à la fenêtre de s'y placer pour me voir, moi en particulier ? Certainement pas. Son intention pourrait être de regarder pour voir si je me trouve parmi les passants. Dans ce cas, il lui suffirait de voir que c'est bien moi qui passe (et non pas quelqu'un d'autre) pour avoir vu ce qu'il voulait voir.

Depuis le grand article d'Henri Birault commentant ce fragment de Pascal⁷³, il est courant de le lire à la lumière de la question posée par Heidegger : est-ce que le substantialisme qu'on reproche à Descartes ne se perpétue pas chez ceux qui sont censés l'avoir surmonté, et en particulier chez Kant lorsqu'il parle du « *moi* identique » ou chez Husserl lorsqu'il introduit son *ego* transcendantal comme pôle d'identité autoconstitué dans le flux de conscience ? Et il est vrai que Pascal, dans le texte, s'interroge sur ce qui fait l'identité d'une personne au cours d'une vie. Cela veut-il dire qu'il envisage ici de définir la personne comme un « moi » doté d'une « identité substantielle » ? Pascal écrit :

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, *moi* ? Non ; car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ?

À la lumière de ces lignes, il est bien clair que la notion pascalienne du *moi* (substantif) doit se comprendre à partir de son usage ordinaire sous la forme pronominale. Il faut pouvoir revenir de ce « moi » à « m'aime-t-on, moi ? ». Et donc de « ce *moi* » à ce qu'il faut aimer en moi si l'on veut m'aimer pour moi-même et non pour mes qualités. Qu'est-ce que je peux perdre sans me perdre moi-même ? Je peux perdre tout ce qui entre dans la catégorie des qualités (ou plutôt dans la sous-catégorie des qualités propres à rendre aimable — digne d'amour — celui qui les possède). C'est pourquoi ces qualités ne sont point *ce qui fait le moi*, autrement dit ce qui fait cela qu'il faudrait aimer en moi pour m'aimer, *moi*, et cela quels que soient mes qualités ou mes défauts de qualité.

Le texte de Pascal établit certainement ceci : si aimer quelqu'un, c'est l'aimer pour une qualité, en entendant par « qualité » un attribut que l'on peut perdre (non seulement la beauté, mais aussi des capacités telles que la mémoire ou le bon jugement), alors l'objet de l'amour n'est pas telle personne, absolument, mais telle personne en tant qu'elle possède la qualité en question (ou plutôt en tant qu'on lui prête cette qualité).

J'en conclus que « le *moi* » de Pascal, y compris dans ce fragment, ne relève pas d'une conception égologique de la personne, et qu'il est bel et bien à comprendre dans le sens de l'amour-propre. Si le *moi* de Pascal se découvre en effet introuvable, c'est parce que, selon lui, on ne saurait trouver en moi (individu particulier empirique) de quoi me rendre aimable, abstraction faite des qualités qui de fait me rendent aimable.

II

TROIS QUESTIONS SUR LE SUJET

1

LA QUESTION DU SUJET EN PHILOSOPHIE

On sait la place qu'a tenue la « question du sujet » dans la philosophie du xx^e siècle. Sommes-nous des sujets, comme l'avaient posé d'une manière ou d'une autre la plupart des penseurs du xix^e siècle ? Ou avons-nous seulement l'illusion de l'être ? Autrement dit : remplissons-nous les conditions qu'il faudrait satisfaire pour mériter l'appellation de « sujets » ? Ou encore, plus modestement, pouvons-nous espérer remplir un jour ces conditions ? Ou bien faut-il voir dans la notion de sujet conscient de soi et maître de ses actes une simple idée, un idéal régulateur ?

Toutes ces questions, il faut aussitôt le souligner, supposent que nous comprenions fort bien, sans autre explication, ce que les philosophes appellent « un sujet ». C'est ce présupposé que je me propose de contester dans le présent exposé.

Au xix^e siècle, un large consensus s'était établi entre plusieurs écoles philosophiques (empiristes, kantiennes, post-kantiennes) pour juger que l'histoire des idées tournait autour de la notion de sujet. Entre la pensée des Anciens et celle des Modernes, expliquait-on, la différence fondamentale tient à un événement qu'on peut appeler la « découverte de la subjectivité », pour reprendre un titre de Merleau-Ponty¹. Il faut entendre par là le fait d'avoir fondé la philosophie sur la *conscience de soi* ou, comme le dit encore Merleau-Ponty dans ce même texte, sur le « contact de soi avec soi² ». Il était donc entendu que l'on était passé d'une philosophie antique centrée sur l'*être* et la *substance* à une philosophie moderne centrée sur le *moi* en tant que sujet de la *connaissance* et de la *volonté*.

Sans doute, ces écoles de la philosophie moderne se divisaient ensuite quand on en venait au point de savoir comment déterminer la nature de cette

« subjectivité » placée au principe de la pensée moderne. Comment et dans quelles conditions le « contact de soi avec soi » s'établit-il ? Est-ce dans une expérience vécue d'auto-affection ? Est-ce à la faveur d'un sentiment d'exister ? Est-ce dans un acte intellectuel ? Est-ce dans une initiative par laquelle un individu use de sa liberté ?

Les écoles modernes se sont également divisées sur la portée de cette découverte : est-ce la fondation philosophique d'un *humanisme* ? Ou est-ce l'origine d'une entreprise d'*objectivation* de l'expérience ? On y verra le principe d'un humanisme quand il s'agit de trouver dans la *conscience de soi* la définition de la personne au sens moral et juridique. Mais on y verra le principe d'une *objectivation* de l'expérience immédiate si la question du sujet a pour conséquence d'opposer deux sortes d'existence : d'un côté, l'existence objective propre aux *choses*, de l'autre l'existence pour soi d'un *sujet de conscience*.

Toutefois, un point était acquis pour toutes ces écoles : la philosophie moderne est née de cette découverte du sujet rapporté à lui-même par sa conscience de lui-même. D'où la place éminente accordée à Descartes dans le récit philosophique de l'histoire de la pensée. D'où aussi une représentation largement partagée de l'histoire des idées. Les philosophies antiques se présentent comme des cosmologies ou des métaphysiques de l'être alors que les philosophies modernes se présentent comme des métaphysiques de l'esprit. Hegel formule cette opposition dans sa fameuse définition de la tâche d'une philosophie comme « science de l'expérience de la conscience » : il s'agit de concevoir le vrai (au sens de ce qui existe vraiment) non pas seulement comme substance, mais aussi comme sujet³.

2

LA QUERELLE DU SUJET

Au xx^e siècle, cette manière de concevoir la philosophie moderne et la relation des penseurs modernes à la philosophie antique a été soumise à une critique radicale par Heidegger.

Selon lui, il ne faut pas croire sur parole le philosophe moderne quand il prétend avoir enfin dégagé l'essence de la subjectivité ou de l'être-soi (*Ichheit, Selbstheit*)⁴. En réalité, explique Heidegger, loin d'avoir découvert la subjectivité, Descartes et ses héritiers l'ont complètement manquée parce qu'ils ont négligé de critiquer l'ontologie antique de la substance dans son principe même. En fait, ils ont seulement appliqué à l'*ego* les concepts de substance et d'accident qu'ils avaient reçus de l'ontologie antique.

Ici, Heidegger se fonde sur son interprétation du *Cogito* cartésien. Il l'analyse comme une *proposition* qui s'énonce ainsi : « *ego cogito* ». Selon lui, il y a deux observations à faire sur cette proposition :

1. D'abord, c'est une proposition en bonne et due forme, avec un sujet (indiqué par le pronom *ego*) et un prédicat (indiqué par le verbe *cogitare*).
2. Ensuite, cette proposition reçoit une fonction dans le système philosophique : elle est la première vérité certaine, comme telle au fondement de toutes les autres vérités (sur Dieu, puis sur le monde physique).

Ces deux points, selon Heidegger, expliquent comment la vieille notion logique d'un sujet de la proposition (singulière) donne naissance à la notion moderne du Sujet pensant comme fondement de toute assertion d'existence.

En fait, selon lui, la notion de sujet propre à la philosophie moderne (à partir de Kant) hérite de la notion grecque d'*hypokeimenon*. Heidegger résume ses arguments par une remarque sur l'étymologie de ce mot grec *hypokeimenon* : être sujet de quelque chose, c'est être ce qui se tient au *fondement* de ce quelque chose à titre de support sous-jacent. Le mode d'être de la qualité est l'inhérence à la substance : pour qu'il existe telle qualité, par exemple la couleur blanche, il faut qu'il y ait une chose qui soit de couleur blanche, par exemple tel cheval qui se trouve être blanc. On dira donc que le cheval est le sujet de la couleur blanche, que la pierre chauffée par le soleil est le sujet de la qualité de chaleur, que l'homme savant est le sujet de la qualité de savoir ceci ou cela, etc.⁵.

Dans le système cartésien, on s'assure d'une première vérité par l'argument du *Cogito*. Cette première vérité porte sur le sujet de la proposition singulière « Je pense ». Tout le système de la science va donc reposer sur une vérité que le penseur découvre en faisant retour sur lui-même.

Heidegger raisonne alors ainsi : puisque l'*hypokeimenon* est le « fondement » ontologique de l'accident — pas de cheval, pas de blancheur du cheval —, il faut poser que le sujet de la proposition primordiale est le sujet primordial, qu'il est le sujet par excellence, le sujet sur lequel tout repose. C'est pourquoi les philosophes font de l'*ego* (sujet de l'acte cogitatif) le fondement premier du savoir et de la morale.

D'où cette définition de ce que les auteurs heideggériens appellent généralement la « métaphysique du sujet » : elle applique un schéma traditionnel d'analyse de la proposition singulière (composée d'une propriété signifiée par le prédicat et d'un support de cette propriété signifié par un sujet) à la proposition énonçant la première vérité. Le résultat est d'ériger le sujet de la proposition *Ego cogito, ego sum* en fondement de tout ce qui est fondé sur le *Cogito*. Puisqu'il y a une proposition fondamentale à la base de tout notre savoir — à savoir la proposition *Ego cogito, ego sum* —, le sujet de la proposition fondamentale est maintenant représenté comme le « sujet » par excellence. Tout ce qui n'est pas le sujet de la pensée repose sur lui.

Heidegger note alors que le sujet ainsi conçu conserve la fonction d'un *hypokeimenon*, c'est-à-dire finalement d'une substance, ou, explique-t-il, d'un être donné, subsistant, présent sous les attributs et les déterminations que le sujet de conscience s'attribue à lui-même en énonçant ce que lui présente sa conscience : « je vois une lumière », « je me représente une figure géométrique », etc. Ainsi, ce que le philosophe appelle « sujet » est toujours conçu comme une substance dotée de propriétés. Nous sommes donc bien loin d'avoir réussi à penser ce qui existe (nous-mêmes) non pas comme substance, mais comme sujet.

Heidegger en conclut que nous ne trouvons pas dans les doctrines modernes de la conscience de soi une élucidation satisfaisante de ce que c'est qu'être un sujet ou qu'être soi-même. Le sujet reste entièrement à penser ou à interpréter phénoménologiquement.

Autrement dit, le mot « sujet » nous joue des tours, car il est devenu ambigu. Dans la philosophie moderne, ce mot est réservé à l'être humain et présente celui-ci comme étant, par sa liberté radicale, au principe de ses actes. Demander ce qui fait de nous des sujets, c'est alors demander ce qui nous confère cette liberté radicale. Mais, en même temps, le mot « sujet » conserve le sens qu'il a lorsqu'il désigne tout ce qui peut jouer dans une proposition le rôle d'un *hypokeimenon* pour un attribut (« la pierre est chaude »), dès lors qu'on analyse le contact de soi à soi qu'accomplit le *Cogito* en lui appliquant le schéma du sujet et de son prédicat.

Contre cette équivoque, Heidegger fait ressortir une distinction grammaticale marquée par le fait que nous avons deux mots interrogatifs pour nous interroger sur l'être, selon qu'il s'agit de l'être de *quelque chose* (« quoi ? », « *quid* ? », « *Was* ? ») ou de l'être de *quelqu'un* (« qui ? », « *quis* ? », « *Wer* ? »)⁶. Selon lui, la question de l'être change de sens selon qu'elle porte sur la chose (« qu'est-ce que c'est ? ») ou sur celui-là même qui la pose (« qui suis-je ?). Ainsi, ce qui distingue le sujet conscient de soi d'un quelconque sujet de prédication (le cheval, support de la qualité blanche, ou la pierre, support de la qualité de chaleur), c'est qu'il peut répondre *lui-même, en personne*, à ce qu'on appelle en grammaire la *question du sujet*, c'est-à-dire la question portée par le mot interrogatif « qui ? ».

En somme, Heidegger ne conteste pas l'idée selon laquelle l'ambition de la philosophie moderne a été de placer au centre de sa réflexion la question « qu'est-ce que c'est qu'un sujet ? » ou « qu'est-ce que c'est qu'être soi ? ». Il reprend d'ailleurs cette ambition à son compte lorsqu'il entend développer son ontologie fondamentale sur le terrain d'une analyse de l'existence humaine. Mais il estime que cette question reste entièrement à poser et à traiter sur de nouvelles bases.

Que penser de cette critique de Heidegger ? Je crois qu'il convient de l'approuver sur un point et de la contester sur un autre. Il faut retenir l'invitation à revenir à la question « Qui ? » pour élucider le concept de sujet et le rôle qu'il peut jouer en philosophie. En revanche, il est impossible de suivre l'interprétation heideggérienne du *Cogito* dans sa généalogie du sujet philosophique — ce qui veut toujours dire, comme on l'a vu, le sujet conçu

comme un *ego* qui entre en contact avec lui-même ou s'atteint lui-même, entre en présence de lui-même, grâce à l'équivalent d'un *Cogito* inaugural. En effet, comme je vais essayer de le montrer, cette généalogie est tirée d'un schéma conceptuel qui n'est pas le bon, celui de la *phrase attributive*.

Cette interprétation du *Cogito* veut expliquer la place que la philosophie moderne réserve au sujet pensant par le fait que Descartes interprète la proposition « *ego cogito* » avec les outils de la philosophie antique et qu'il conçoit l'*ego* comme une entité substantielle ou un fondement des attributs. Du coup, à suivre cette lecture du *Cogito*, c'est déjà la révolution copernicienne qui s'esquisserait dans le point de départ cartésien : le sujet que je suis est posé en « fondement » de tout ce qui existe et de tout ce qui vaut pour nous. Or cette interprétation pourrait bien reposer en fin de compte sur un simple jeu de mots.

Dans l'analyse que je viens de rappeler, le mot « fondement » est pris tantôt dans le sens du *fondement ontologique* d'une existence, tantôt dans le sens du *principe d'une justification*. Mais ce sont là des significations complètement différentes.

Si nous parlons du fondement ontologique que la qualité doit trouver dans la substance pour exister, nous nous bornons seulement à émettre ce que Wittgenstein appellerait une « remarque grammaticale » sur le concept de qualité : il ne peut pas y avoir de la blancheur dans le monde s'il n'y a pas des corps dont les surfaces soient blanches. Pour montrer à quelqu'un un échantillon de couleur blanche, nous devons chercher autour de nous une chose qui soit de couleur blanche : par exemple, ce cheval, cette voiture, ce drap, etc. Pas de cheval, pas de blancheur du cheval ; pas de drap, pas de blancheur du drap, etc.

En revanche, si nous prenons le fondement au sens d'un principe de justification, ce que nous invoquons sous ce nom n'est pas du tout une *entité* (comme le cheval au regard de la couleur blanche), mais c'est une *proposition* qu'on peut avancer pour servir de justification ou de principe à d'autres selon un schéma d'inférence, comme lorsque je justifie mon assertion en invoquant à titre de preuve de ce que j'avance divers faits connus par ailleurs. Ainsi, par exemple, nous pourrions raisonner ainsi : « Cette voiture n'est pas celle de

M. Dupont, car celle-ci est blanche alors que la sienne est bleue. » Ici, le fondement qui justifie mon assertion (« cette voiture n'est pas celle de M. Dupont ») n'est pas la couleur blanche de cette voiture, mais c'est la vérité de la proposition « cette voiture est blanche », une vérité qui est incompatible avec ce que nous savons de la voiture qui appartient à M. Dupont.

Lorsqu'une proposition quelconque doit être fondée, elle doit l'être sur une autre proposition, elle ne peut pas l'être sur une *existence*, car il n'est pas possible d'insérer une existence dans un schéma d'inférence de type *modus ponens*. Seule une proposition peut figurer dans un raisonnement de forme « si *p*, alors *q* ».

Inversement, la dépendance ontologique de l'accident à l'égard de la substance n'a rien à faire avec une justification. Lorsque le cheval est blanc, l'existence de cette couleur dépend de l'existence de cet animal, mais où voit-on une justification de sa couleur ? Et que voudrait d'ailleurs dire : justifier la couleur blanche du cheval par l'existence du cheval ? Lorsque Achille est en colère, au début de l'*Illiade*, l'existence de sa colère dépend de son existence à lui, Achille, comme sujet de sa passion, mais ce fait ontologique ne dit pas si cette colère est justifiée ou si elle ne l'est pas.

Il est une seconde objection à élever contre l'analyse heideggérienne du *Cogito*. Comme je viens de le rappeler, cette analyse repose sur le fait qu'on peut trouver dans l'énoncé cartésien la forme logique d'une proposition prédicative. Mais on se demandera alors : où est, dans cette analyse, l'opposition du sujet de l'acte et de son objet ? Cette généalogie philosophique de notre concept de sujet ne rend pas compte du fait que le *sujet*, au sens des philosophes modernes, est toujours opposé à l'*objet*. Ce qui distingue le sujet d'un simple objet, c'est le fait qu'il peut devenir objet pour lui-même, comme le montre l'image qu'utilise Merleau-Ponty pour figurer la conscience de soi. Dans le contact de soi avec soi, on a tout à la fois la *dualité* d'un sujet actif et d'un objet passif et la conscience d'une *identité* entre le sujet et l'objet. Mais cette opposition de l'actif et du passif, ici du connaissant et du connu, est complètement étrangère à la distinction que fait la logique entre le sujet et son prédicat.

Le mérite de Heidegger est d'avoir rappelé le lien qui existe entre le concept proprement philosophique de sujet et des concepts plus ordinaires, ceux que nous mettons en œuvre chaque fois que nous posons ce qu'on appelle, dans les exercices de grammaire élémentaire, la « question du sujet », c'est-à-dire la question exprimée au moyen du mot interrogatif « qui ? ». Selon Heidegger, avant même d'avoir commencé à philosopher sur l'être de la chose et l'être de la personne, nous savons faire la différence entre les cas où il faut demander « Qu'est-ce que c'est ? » et les cas où il faut demander « Qui est-ce ? ». Ainsi, pour comprendre la question *philosophique* du sujet (qu'est-ce que c'est que d'être soi ?), il faut partir du fait que nous comprenons la question *ordinaire* du sujet. Autrement dit, il faut partir du fait que nous savons utiliser le mot interrogatif « qui ? » et le distinguer du mot « quoi ? ».

Oui, mais suffit-il de dire qu'on cherchera à déterminer le concept philosophique de sujet en considérant le sens de la question dite du sujet, cette question qu'on pose en demandant « Qui est-ce ? », « Qui va là ? », « De qui s'agit-il ? », etc. ? Je crois qu'il nous faut faire un pas de plus dans l'élucidation de notre vocabulaire.

Heidegger nous rappelle en somme que le mot « sujet » est pris en logique dans un sens tout à fait général. Mais c'est justement pourquoi ce sens du logicien n'est pas le bon point de départ pour comprendre ce qu'invoque un philosophe moderne quand il célèbre la « découverte de la subjectivité », autrement dit la découverte du véritable statut métaphysique de l'être humain dans ce qu'il a de distinctif. Dans son sens logique, le mot « sujet » est indifférent à la distinction que nous faisons entre les personnes et les choses. Or c'est ce sens logique que l'on retrouve dans la distinction ontologique entre la substance et son accident : la pierre est le sujet de sa chaleur, Achille est le sujet de sa colère.

Toutefois, cette distinction entre le statut métaphysique de la pierre et celui d'Achille figure dans la philosophie moderne au titre d'une opposition entre les *objets* qui possèdent leurs attributs *pour nous*, mais non *pour eux-mêmes*, et les *sujets*, qui ne possèdent des attributs que s'ils sont conscients de les

posséder. La pierre n'a pas lieu de concevoir sa propre chaleur ou de s'en préoccuper, alors qu'Achille est le sujet de sa colère à la façon d'un être conscient de lui-même et attaché à une certaine idée de lui-même. Et nous devons donc expliquer d'où sort cette catégorie des objets que nous voulons opposer aux sujets, puisque ce n'est pas d'une analyse de la proposition prédicative, laquelle ne fournit que l'opposition du sujet et du prédicat.

C'est pourquoi nous devons aller plus loin. Nous devons en effet revenir du mot « sujet » — terme technique du philosophe — à la question « Qui ? » telle que nous la comprenons ordinairement. Mais nous devons aussi remarquer que cette question du sujet, que porte le mot « qui ? », se prend elle-même en plusieurs sens.

3

CONNEXION PRÉDICATIVE ET CONNEXION ACTANCIELLE

Pour comprendre le sens que reçoit le mot « sujet » dans le discours philosophique à partir de la fin du XVIII^e siècle, il faut, nous dit Heidegger, remonter jusqu'aux présupposés ontologiques de la logique classique : le sujet d'une proposition singulière doit, du moins en dernière analyse, représenter une *substance*. C'est pourquoi le sujet de l'acte cogitatif (ou sujet de conscience) conserve dans la philosophie moderne les traits ontologiques d'un être doté d'une identité substantielle.

Heidegger ajoute que nous devrions partir de la question « Qui ? » pour comprendre ce que c'est qu'être un sujet au sens où cela consiste à *être soi*, ou plutôt à être placé devant la possibilité d'être soi ou au contraire d'exister sur un mode inapproprié ou inauthentique (*Uneigentlichkeit*).

Mais, s'il en est ainsi, alors il importe de souligner que la « question du sujet » — autrement dit la question qu'on pose en demandant « qui ? » — n'a pas une signification unique. Elle correspond en effet à plusieurs schémas conceptuels, qu'il est commode de distinguer en faisant appel à des distinctions d'ordre linguistique⁷.

Considérons d'abord le schéma syntaxique de la *phrase attributive*. Wittgenstein a souligné que c'est de ce schéma que la logique tirait, par idéalisation, le schéma logique de la proposition composée d'un sujet et d'un prédicat (« mon frère est grand », « l'orage est proche », « le cercle est rouge », etc.)⁸. Je parlerai dans ce cas d'une *connexion prédicative des expressions* (j'emprunte ce terme à Elizabeth Anscombe⁹). On peut la définir ainsi : lorsqu'on combine un nom propre avec d'autres signes et que le résultat de cette combinaison est une unité sémantique indépendante susceptible d'être vraie ou fausse, alors la connexion est prédicative. Dans ce genre de connexion, ce qu'on a combiné avec le nom propre est un *prédicat*, lequel est vrai ou faux de l'objet nommé dans la proposition selon que l'unité produite par la connexion est vraie ou fausse. Voici des exemples d'une telle « connexion prédicative ». Le maître d'école fait l'appel des élèves et demande : « Qui est absent ? » La réponse passe par une connexion prédicative : « Untel est absent. » Au moment des élections, je demande « Qui est candidat ? » (parmi les personnes susceptibles de l'être). On répond : « Untel est candidat. » Au théâtre, on demande : « Qui joue le rôle de Don Juan ? » On répond : « Untel joue le rôle de Don Juan. » Dans tous ces exemples, le sujet se prend au sens logique d'un individu dont on affirme quelque chose : qu'il est absent, qu'il est candidat, qu'il joue le rôle de Don Juan dans la pièce.

Toutefois, ce schéma, même s'il est privilégié par les philosophes pour les besoins d'une analyse logique des conditions de vérité d'une assertion, n'est qu'un schéma syntaxique possible. Il est vrai qu'on peut l'appliquer à toutes les phrases, comme on enseignait à le faire dans les anciens manuels de logique, qui disaient comment « mettre en forme » la phrase de façon à faire ressortir la partie prédicative. Mais cette analyse ne rend pas compte de toutes les connexions qui donnent leur sens aux éléments de la proposition.

Soit l'exemple suivant. On sonne à la porte de ma maison, de sorte que je demande : « Qui sonne à la porte ? » La réponse qu'on donnera à cette question peut tenir dans une phrase attributive, si nous décidons d'interpréter l'action de sonner à la porte comme un *attribut* ou une qualité de la personne qui sonne. Néanmoins, ce prédicat peut aussi s'interpréter comme un *verbe*

d'action. Mais changeons légèrement l'exemple de façon à avoir dans notre phrase un verbe d'action transitive. Voici que la porte de la salle s'ouvre, de sorte que nous demandons : « Qui est en train d'ouvrir la porte ? » En disant « La porte de la salle s'ouvre », nous décrivons un processus en cours affectant la position de la porte. Cette description mentionne un sujet du changement (la porte), mais aucun agent de ce changement. Si pourtant nous supposons que ce processus est dû à l'action de quelqu'un, nous poserons la question « Qui ? » en vue d'identifier un agent. Poser cette question du sujet au sens de l'agent, c'est décider d'appliquer à la proposition « La porte de la salle s'ouvre » un schéma de *phrase narrative*. Un tel schéma narratif distingue dans la phrase un *verbe d'action* que viennent compléter diverses désignations qui font savoir qui est l'agent, qui est le patient, et éventuellement qui est le bénéficiaire ou la victime de l'action.

Or c'est de ce schéma de la phrase narrative que la philosophie (en particulier la philosophie de l'esprit promue en théorie de la connaissance) tire la notion d'un *sujet* confronté à un *objet*. On peut parler dans ce cas d'une « connexion actancielle », pour reprendre le terme du linguiste Lucien Tesnière¹⁰ qui a donné le nom de fonctions actancielles aux rôles joués dans la phrase narrative par les divers compléments du verbe. Dans « Pierre donne le livre à Paul », nous avons trois mots chargés d'une fonction actancielle. Le sujet du verbe est le *premier actant* (« Pierre »), le complément d'objet (« le livre ») est le *second actant*, le complément d'attribution (« Paul ») est le *tiers actant*.

Le point à retenir pour notre discussion est que nous avons là deux concepts distincts de sujet : le sujet au sens d'une analyse *actancielle* n'est pas le sujet au sens d'une analyse *logique*. Lorsque nous disons que le cheval est le sujet logique du prédicat « est blanc », nous ne représentons pas le cheval comme un sujet actif, comme l'agent d'une opération exercée sur un objet. Le logicien ne fait d'ailleurs pas de différence entre les individus auxquels s'applique le prédicat selon qu'ils sont actifs ou passifs. S'il analyse la phrase « le chat mange la souris », il n'y trouve pas un sujet (qui mange) et un objet (qui est mangé), mais deux sujets de prédication qui sont mis en relation par le prédicat dyadique « x mange y ». La polarité de l'actif et du

passif est passée dans le prédicat. L'analyse logique, en réalité, se passe de la notion d'un *objet* auquel se confronterait le *sujet* : soit qu'elle intègre l'objet au prédicat de façon à former un prédicat monadique (« ouvrir la porte », « manger la souris »), soit qu'elle en fasse le terme d'une relation (terme qu'elle place sur le même plan que l'agent).

Nous venons de reconnaître deux manières différentes de poser une question sur le sujet, deux valeurs de la question « Qui ? ». À savoir :

1. La question « Qui ? » au sens où la question porte sur un *sujet de prédication*, le possesseur d'une qualité (et, ici, « qualité » est un terme générique qui recouvre une grande variété d'attributs ou de traits caractéristiques). Une telle question « Qui ? » appelle une réponse référentielle, de façon à établir une *connexion prédicative* entre un individu qu'on identifie dans le monde (par exemple en le nommant) et un prédicat. Poser la question du sujet en ce sens, c'est demander s'il existe quelque chose qui soit caractérisé par le prédicat en question et, dans le cas où il y a effectivement un tel individu, demander lequel il est parmi tous ceux qui sont susceptibles d'être décrits par ce prédicat.

2. La question « Qui ? » au sens où la question porte sur un *sujet actif*, un agent qui est ici saisi dans sa fonction actancielle. Dans quel cas se pose-t-on une telle question ? Dans le cas où l'on constate qu'une certaine action a été faite, mais qu'on ignore qui l'a faite. Par exemple on constate que la porte a été ouverte, ou que le tableau a été volé, ou encore que le manuscrit a été écrit. On demande qui a accompli cette action. Du point de vue grammatical, la possibilité de poser la question du sujet auteur d'un événement repose sur l'emploi du verbe à la voix passive. Lorsqu'on ignore qui est l'agent de l'action en question, on rapporte l'événement au passif (« La porte a été ouverte ») ou à la voix récessive (« La porte s'est ouverte »). Et c'est là ce qui ouvre une place pour poser la question de l'agent : « La porte a été ouverte — Par qui ? ». Ou bien : « La porte s'est ouverte — Toute seule ? ». À cette question « Qui ? », on répond comme dans le cas précédent par un nom, mais la réponse n'a pas la même valeur : il ne s'agit pas d'identifier sans plus un individu, il s'agit de désigner quelqu'un *dans sa fonction d'agent*. C'est en ce

sens que le sujet est ici avant tout un des compléments du verbe (en même temps que le complément d'objet et le complément d'attribution).

Ainsi, l'analyse des connexions prédicatives ne rend pas compte de l'opposition du sujet et de l'objet qui caractérise la syntaxe des verbes transitifs. Or c'est cette syntaxe des verbes transitifs qui joue dans la manière dont la philosophie moderne invoque une « découverte de la subjectivité ». En effet, la philosophie moderne du sujet définit ce dernier par la *conscience de soi* et analyse la conscience de soi comme le rapport cognitif d'un *sujet* à un *objet*. Ce rapport n'est autre que le « contact de soi à soi » dont parle Merleau-Ponty : qui dit contact de soi à soi dit bien qu'il y a une action de toucher ou d'entrer en contact qui fait jouer à quelqu'un les deux fonctions du premier et du second actant, c'est-à-dire d'un sujet-agent et d'un objet-patient. Dès lors, ce n'est pas le schéma logique de la connexion prédicative qui est pertinent dans l'analyse moderne de la subjectivité, c'est le schéma narratif de la connexion actancielle. La conscience de soi est censée être une *activité réfléchie* du sujet : au lieu de tourner son attention (son regard mental) vers le monde autour de lui ou « hors de lui », l'individu, sujet d'une conscience de soi, la retourne vers lui-même.

La question du sujet en tant qu'opposé ou confronté à l'objet est donc la question de l'agent. Un agent, cela veut dire, d'un point de vue syntaxique, le « complément d'agent » du verbe d'activité transitive. Par conséquent, lorsqu'on parle du sujet connaissant de ce point de vue actanciel, on parle de lui comme d'un agent qui déploie une activité : le sujet se tourne vers quelque chose dont il fait l'objet de sa pensée. Cette activité cognitive peut se réfléchir sur celui qui est son sujet : c'est alors que se produit ce « contact de soi avec soi » par lequel Merleau-Ponty définissait la conscience de soi. Si nous nous servons maintenant du mot interrogatif « qui ? », ce n'est plus pour identifier le sujet d'un attribut, mais pour nommer l'individu qui joue le rôle d'agent.

Je me tourne donc vers la question sur le sujet en tant que premier actant. Comment poser une telle question ? Quelles sont les circonstances dans lesquelles il y a lieu de la poser ? Comme on va le voir, se servir ainsi du mot

« qui ? », c'est poser la question *rhétorique* du sujet. C'est donc à la rhétorique de nous rappeler ce que nous cherchons à découvrir quand nous demandons « qui ? » au sens de « qui a fait telle action ? ».

4

LA QUESTION RHÉTORIQUE DU SUJET

J'ai parlé d'un schéma de la phrase narrative. Qu'appelle-t-on ici *narration* ? De façon générale, l'art de la narration relève de l'art rhétorique. On se souvient que les maîtres anciens de l'art oratoire distinguaient cinq parties dans un discours : après l'*exorde* venait la *narration*, ou présentation des faits, suivie des *preuves*, de la *réponse* à la partie adverse et de la *péroration*¹¹. Quintilien définit ainsi la narration : *Narratio est rei factae aut ut factae utilis ad persuadendum expositio* (*Institution oratoire*, IV, II, 31). La narration est la description, à des fins de persuasion, de la chose qui a été faite ou qui est censée avoir été faite.

Un point fort de la philosophie contemporaine de l'action, du moins celle qui est née des analyses conceptuelles de Ludwig Wittgenstein sur l'action volontaire et d'Elizabeth Anscombe sur l'action intentionnelle, est qu'elle nous permet de réévaluer la manière dont la rhétorique ancienne concevait la structure formelle d'une *narratio*, en entendant par là un exposé des faits, un récit factuel de ce qui est arrivé et sur lequel il faut s'entendre avant de pouvoir passer à l'appréciation et à la qualification (morale ou juridique) de ces faits.

Comment la philosophie contemporaine retrouve-t-elle des notions qui avaient été élaborées et définies dans la rhétorique ancienne ? On peut s'adresser ici à l'analyse que fait Aristote du volontaire (*hekousion*) et de l'involontaire (*akousion*) au début du livre III de l'*Éthique à Nicomaque*. Aristote note qu'une seule et même action peut être faite tout à la fois *volontairement* (sous tel aspect) et *involontairement* (sous tel autre aspect). L'auteur d'une action volontaire peut plaider qu'il ignorait telle ou telle circonstance de son action, et que, sous ce rapport, il n'a pas fait volontairement ce qu'il a fait. Par exemple, explique Aristote, je peux

communiquer volontairement une information à quelqu'un qui m'interroge. Il se trouve que cette information était secrète et que c'était donc trahir le secret que de la communiquer. Or il se trouve aussi que je ne savais pas que c'était secret. Si je l'avais su, je me serais bien gardé d'en parler. Ainsi, par mon action — une seule et même action —, j'ai *volontairement* fait savoir quelque chose à quelqu'un et *involontairement* trahi le secret.

Cette analyse aristotélicienne du volontaire et de l'involontaire est à bien des égards à l'origine de la philosophie contemporaine de l'action, comme on le voit dans le livre fondateur d'Elizabeth Anscombe *L'Intention*¹². C'est en effet dans ce livre qu'elle a introduit l'idée selon laquelle c'est seulement « sous une description » (*under a description*) que l'on peut apprécier le caractère intentionnel ou non intentionnel d'une action. Sous telle description, mon action est exactement celle que j'avais l'intention de faire, elle en est l'exécution pure et simple. Mais il se peut que sous telle autre description, elle ne le soit pas. Anscombe donne cet exemple élémentaire de quelqu'un qui scie une planche. Sauf cas exceptionnel, quelqu'un qui scie une planche sait ce qu'il fait et il le fait dans une intention (par exemple, fabriquer un meuble). Il est donc parfaitement conscient de ce qu'il fait sous la description « scier une planche ». Pourtant, il peut arriver que l'agent ne soit pas conscient d'être en train de faire ce que, dans les circonstances présentes, il est en train de faire. Par exemple, il peut ne pas reconnaître ce qu'il est en train de faire sous la description « scier une planche qui n'est pas à lui, mais à Smith¹³ ». Dans ce cas, si on lui demande : « Pourquoi êtes-vous en train de scier la planche de Smith ? », il sera décontenancé et répondra : « Je ne savais pas que c'était sa planche. » Comment se fait-il qu'il y ait toujours plusieurs descriptions d'une action ? La raison en est que toute action est faite dans des *circonstances particulières*, les unes connues de l'agent, les autres inconnues de lui¹⁴.

L'analyse aristotélicienne de l'acte volontaire illustre bien la fonction que joue dans une rhétorique la notion des *circonstances* de l'action¹⁵. Qu'ai-je fait exactement et jusqu'à quel point ce qui est arrivé peut-il m'être imputé ? Demandons-nous ce qu'un avocat peut envisager de plaider. Que peut soutenir un avocat dont le client est accusé d'avoir commis un délit lorsque ce client ne conteste pas avoir accompli l'action qui lui est reprochée ? Notre

avocat cherchera autant qu'il le pourra à présenter l'action en cause comme ayant été innocente sous les aspects où elle était *volontaire* et comme étant *involontaire* sous les aspects où elle apparaîtrait effectivement délictueuse.

L'avocat se servira ici de la liste des questions qu'esquisse Aristote dans le chapitre de l'*Éthique à Nicomaque* où il traite du volontaire et de l'involontaire¹⁶. À savoir, à propos d'une chose faite :

1. Qui l'a fait ? (C'est la question du *sujet* au sens de l'agent.)
2. Qu'est-ce qui a été fait ? (C'est la question du *genre d'action*, de sa « description », comme nous dirions aujourd'hui après Anscombe.)
3. À quoi cela a-t-il été fait ? (C'est la question de l'*objet*, au sens du patient qui a subi cette action.)
4. Avec quoi cela a-t-il été fait ? (C'est la question des *moyens* utilisés.)
5. En vue de quoi ? (C'est la question de la *finalité*.)
6. Comment cela a-t-il été fait ? (C'est la question de la *manière de faire*, par exemple avec soin ou non, fortement ou doucement, etc.)

Chacune de ces questions porte sur *ce qui a été fait*, sur ce qu'a été l'action. Comme on voit, les circonstances de l'action modifient la signification qu'elle peut avoir tant pour l'agent lui-même (du point de vue de son intention et de sa responsabilité) que pour les autres autour de lui (du point de vue du jugement qu'ils porteront sur l'agent). Invoquer une *circonstance atténuante*, c'est faire état d'un défaut de conscience de soi. Pour l'agent concerné, cela revient en effet à admettre qu'il a bien fait l'action qu'on lui impute, mais qu'il l'a faite sans savoir ce qu'il faisait, *du moins sous cette description*. Une pleine conscience de soi consisterait à connaître sa propre action sous toutes les descriptions concevables : l'agent pourrait dire sur quoi il agit, ce qu'il fait subir à cet objet, par quels moyens, dans quel but, et ainsi de suite (la liste ci-dessus n'est pas limitative). Bien entendu, une telle plénitude de la conscience de soi paraît impossible, à moins peut-être de s'en tenir à des opérations très élémentaires, et à condition de ne pas introduire, parmi les circonstances

d'une action, le fait qu'elle ait été contemporaine de tous les événements du monde qui se sont produits dans le même temps qu'elle.

Aristote note qu'un agent peut ignorer plusieurs des circonstances qualifiant son action, mais qu'il y a deux limites. D'abord, il ne peut pas ignorer *toutes* les réponses aux questions ci-dessus. Si c'était le cas, son avocat devrait plaider la démence. Cela reviendrait à dire que son client n'était pas au principe de ses actes, ou encore, comme nous dirions aujourd'hui, qu'il « n'était pas lui-même » au moment des faits. Ensuite, l'agent ne peut pas prétendre qu'il ignorait quel était l'auteur de *sa propre action volontaire*. Comme dit Aristote : « Comment quelqu'un pourrait-il s'ignorer lui-même ? » (*Éthique à Nicomaque*, 1111a 6-8).

Il y a donc quelque chose qu'aucun sujet exécutant sa propre intention ne peut méconnaître : qu'il est lui-même l'auteur de sa propre action volontaire. Si quelqu'un se demande : « Qui a fait cela ? Serait-ce moi ? », c'est que, pour une part au moins et sous la description considérée, il ne s'agit pas de *son* action, puisqu'il lui reste encore à apprendre s'il en est l'agent.

Ces considérations conduisent à une conséquence importante : la première question de la liste, à savoir la question « Qui ? », ou *question du sujet*, ne peut être posée *qu'à la troisième personne*. Le roi Laïos a été tué, qui l'a tué ? C'est une question qu'Œdipe lui-même peut se poser, justement parce qu'il identifie l'action en question comme un événement subi par le roi Laïos et qui sera donc rapporté dans un récit à la voix passive. En revanche, il n'y a pas de sens à se demander : qui est l'auteur de *mon* action ? La réponse est déjà dans la question.

Si quelqu'un ne peut raconter ce qu'il a fait qu'à la voix passive, c'est qu'il n'y a aucune description de ce qu'il a fait qui manifeste en quoi son action a été l'exécution d'une intention de sa part. Autant dire qu'elle n'a pas été intentionnelle, ni même volontaire, du moins sous cette description. Dans ce cas, on dira qu'il ne s'agit pas de son action au sens restreint où les seules *actions* de quelqu'un sont celles dont on peut lui imputer l'intention et la responsabilité. Ainsi, dans le cas du roi Œdipe : d'un côté, Œdipe sait que le roi Laïos a été tué, mais il ne sait pas qui l'a tué (son savoir s'énonce donc seulement à la voix passive) ; d'un autre côté, Œdipe sait qu'il a eu une

querelle avec un inconnu sur la route et qu'il l'a tué (ici, son savoir s'énonce à la voix active). Œdipe est un héros tragique parce que les deux côtés de son savoir de l'événement en question restent séparés l'un de l'autre.

Il y a donc un rapport spécial de l'agent à son action intentionnelle : il ne peut pas se méprendre sur l'auteur de cette action. Comment rendre compte d'un tel *privilège subjectif* ?

5

L'IDÉE D'UN PRIVILÈGE SUBJECTIF

J'introduis maintenant la notion d'un privilège subjectif attaché à certains actes ou à certaines attitudes de l'individu humain. Ce privilège consiste, pour ces actes expressifs et ces attitudes, à échapper au sort de nos jugements ordinaires et de nos réactions ordinaires, lesquels peuvent être contestés, démentis, contredits et de toute façon soumis à la demande d'une preuve ou d'une vérification.

« Subjectif » est donc ici à prendre au sens de : *incorrigible par autrui*. Quand un jugement de ma part, une réaction de ma part, une attitude de ma part, sont déclarés subjectifs, ils sont par là même soustraits à la possibilité d'une contestation par autrui ou d'une demande de vérification.

Les exemples classiques d'un tel privilège sont ceux que l'on invoque dans les discussions scolaires sur le scepticisme. Si je vous dis que le tapis *me semble* rouge, ce n'est pas comme si je vous disais que le tapis *est* rouge. Dans ce dernier cas, vous pouvez contester mon jugement et mettre en cause mon observation. Vous pouvez me dire que je me trompe et m'inviter à regarder de plus près ce qu'il en est. En revanche, lorsque mon assertion porte sur l'apparence visuelle du tapis, elle porte en réalité sur moi, le sujet de la vision, plus précisément sur l'expérience visuelle dont je suis le sujet, et non pas sur le tapis. Il s'agit de savoir quelle est mon expérience perceptive, quoi qu'il en soit par ailleurs du tapis. Pour autant que mon assertion porte désormais sur la manière dont le tapis se présente à moi et non plus sur le tapis lui-même, cette assertion doit être reconnue incorrigible. C'est pourquoi

il ne saurait être question de vérifier en examinant un objet de plus près, car les expériences visuelles ne sont justement pas des *objets* que l'on puisse examiner à plusieurs reprises ou sous différents angles.

De façon générale, les jugements subjectifs sont ceux par lesquels un sujet déclare ce qu'il en est *pour lui* de quelque chose.

Pour « privilège subjectif », on peut dire aussi, comme Wittgenstein : « Asymétrie de la première personne de l'indicatif présent du point de vue de la justification. » Cette propriété définit chez Wittgenstein une classe de verbes qu'il appelle les « verbes psychologiques », qu'il caractérise ainsi : à la première personne de l'indicatif présent, ces verbes ont la propriété remarquable de ne pas laisser la moindre place à une contestation ou à un doute ; en revanche, à toutes les autres personnes et à tous les autres temps, ces verbes ont le comportement ordinaire de tous les verbes signifiant des activités, c'est-à-dire qu'on va les employer pour décrire le comportement de quelqu'un (y compris de soi-même) sur la base d'une observation. On reconnaît sans peine dans les verbes psychologiques de Wittgenstein les différentes sortes de *cogitationes* distinguées par Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*¹⁷. L'erreur sur soi-même en tant que sujet pensant est exclue. Par exemple, dit Descartes, je ne peux pas être absolument certain d'être en train de marcher (quand je marche) ou d'écrire un texte (quand je suis en train d'écrire), car il se pourrait que je sois en train de rêver. Mais, quelle que soit la réalité physique de ma marche ou de mon travail d'écriture, il est absolument certain que je pense marcher ou écrire — que je m'éprouve moi-même marchant, écrivant —, dès lors que c'est là ce que me présente mon expérience.

Parmi les verbes psychologiques, il y a des verbes qui signifient des expériences vécues (« je vois », « j'entends », « j'ai mal au pied »), d'autres verbes qui signifient des activités intellectuelles (« je pense », « je juge »), d'autres enfin qui signifient des volontés (« je décide ») ou des intentions (« je me propose de... », « je suis en train de... », « je vise à... »).

Qu'il y ait un tel privilège subjectif attaché à l'emploi de certains verbes à l'indicatif présent de la première personne, c'est indéniable. Comment rendre compte de ce privilège subjectif de certains de nos actes ? Les philosophies

modernes de la conscience ont cherché à le faire dans le cadre d'une psychologie réflexive. Ils ont conçu ce privilège subjectif comme étant un privilège *épistémique*, c'est-à-dire un privilège qui tiendrait à la manière dont le sujet est averti de ses propres états mentaux. L'explication est alors qu'autrui en sait forcément moins que moi sur ce que je pense ou ce que je ressens, car autrui ne peut avoir qu'un savoir *indirect*, et donc faillible, de mes actes de conscience, alors que j'en ai un savoir *direct*, et donc infaillible. L'incorrigibilité s'expliquerait, selon ces doctrines, par la nature de l'*accès cognitif* d'un sujet conscient de lui-même à ses états représentatifs et affectifs, volitifs, etc.

Selon cette explication, on peut certes me demander de regarder à nouveau le tapis pour déterminer s'il est vraiment rouge. Je peux avoir jugé trop vite, sur la base d'une observation insuffisante. Mais on ne peut pas me demander de vérifier si mon impression de le voir rouge est bien ce que je dis qu'elle est : l'impression que le tapis est rouge. Le regard que le sujet dirige sur son état mental est infaillible.

Mais, justement, le fait que le regard de la conscience soit déclaré *infaillible* conduit à se demander s'il s'agit bien d'un regard. Si le privilège subjectif était d'ordre cognitif, il s'expliquerait par les excellentes conditions de l'observation dont jouit un individu qui s'examine lui-même. Dans cette hypothèse, la conscience de soi serait un cas particulier — certes exceptionnel — de l'observation d'une personne. Le sujet aurait ce privilège d'être le seul observateur en mesure de porter directement son regard (mental) sur ce qui se passe en lui. Mais parler de la conscience de soi comme d'une aperception interne ou d'une observation interne, c'est au fond *assimiler la première personne à la troisième*, puisque c'est supposer que le sujet s'appuie sur les données internes de sa conscience pour dire ce qu'il pense ou ce qu'il ressent. En fait, comme l'a souligné Wittgenstein, le caractère incorrigible d'une assertion utilisant un verbe psychologique à la première personne de l'indicatif présent — « je crois », « je vois », « j'ai l'intention » — vient de ce que, justement, on ne peut pas demander au sujet *comment* il le sait, ni l'inviter à inspecter à nouveau ses données internes.

La philosophie moderne de la conscience a découvert, nous dit-on, la subjectivité ou l'existence à la première personne. Mais, si l'on en croit Wittgenstein, elle n'en a pas reconnu le caractère spécifique, puisqu'elle maintient une observation au principe de tout emploi d'un verbe psychologique. Comment est-ce que je sais que le chat a vu l'oiseau ? En l'observant (de l'extérieur). Comment est-ce que je sais que j'ai vu l'oiseau ? Peut-on répondre : en m'observant (de l'intérieur) ? Certainement pas, car une expérience visuelle n'a pas le statut d'un objet que l'on puisse observer ou inspecter, que ce soit de l'extérieur ou de l'intérieur.

Dès lors, que doit-on reprocher à l'analyse classique des pensées de type *ego cogito* ? Heidegger a mis en cause le fait qu'on lui ait appliqué le schéma analytique de la phrase attributive. Parler de quelqu'un en lui attribuant des qualités, ce serait faire comme si on pouvait décrire une personne comme on décrit une chose. Mais, si ce reproche était fondé, cela voudrait dire qu'on ne pourrait pas faire le *portrait moral* de quelqu'un, puisque ce serait le décrire à la troisième personne, et donc utiliser cette même troisième personne du verbe dont on se sert pour décrire un objet physique ou un paysage. Or il est indéniable qu'on peut faire le portrait moral de l'homme en colère (par exemple, Achille) et que cette description saisit l'être humain dans son caractère personnel. Il n'y a là aucune réification, aucune confusion des personnes avec les choses.

En revanche, il est exact de dire que la philosophie classique de la conscience ne parvient pas à maintenir la personne qui dit « je » dans son statut de première personne. Le reproche qu'on doit lui faire est d'avoir aligné la première personne sur la troisième en supposant que l'application d'un verbe psychologique se faisait toujours sur la base d'une observation (une observation extérieure indirecte s'il s'agit pour le sujet de quelqu'un d'autre, une observation intérieure directe s'il s'agit de sa propre personne). Mais l'effet est de dédoubler le sujet d'une conscience de soi : pour dire « j'ai vu l'oiseau », je devrais, en tant que sujet, poser un regard (mental) sur le sujet qui a vu l'oiseau et reconnaître que le sujet de cette vision n'est autre que moi. Si la conscience de soi était une aperception interne, alors l'énoncé

subjectif « J'ai vu l'oiseau » devrait s'expliciter ainsi : « Je me suis vu (de l'intérieur) voyant l'oiseau. »

Et c'est cette analyse réflexive de la conscience de soi qu'il faut remettre en cause si l'on veut comprendre ce qui fait la subjectivité de certaines de nos pensées en première personne.

6

L'ANALYSE RÉFLEXIVE DE LA CONSCIENCE DE SOI

Le concept de « conscience de soi » est un terme technique de la langue philosophique. Comment explique-t-on ce que c'est pour quelqu'un que d'être conscient de soi ? Les philosophies classiques du sujet donnent cette explication en termes actanciels. Elles disent en effet que la conscience de soi est l'acte par lequel un individu fait de lui-même l'*objet* de sa pensée. Ainsi, expliquerait-on, lorsque je m'exprime à la première personne — pour dire par exemple « Je vois une lumière » ou « Je cherche la porte de sortie » —, je pose une identité de l'objet dont je parle avec moi-même, le sujet qui parle. *L'identité du sujet et de l'objet* — du sujet qui désigne un objet et de l'objet qui se trouve être désigné dans un acte référentiel — expliquerait l'infailibilité du sujet dans l'activité de se désigner lui-même. La conscience de soi serait le phénomène d'une *identité réflexive*.

Cette analyse nous est familière, mais il faut souligner qu'elle laisse dans l'ombre une dimension essentielle de la conscience de soi. Car il est possible de faire de soi-même l'objet de sa pensée sans le marquer (par l'emploi de la première personne). Il est même possible de le faire sans le savoir, comme lorsque le roi Œdipe dit qu'il faut retrouver et punir le meurtrier du roi Laïos. Lorsque Œdipe dit cela, il fait porter sa pensée sur lui-même, mais il ne le sait pas encore. Par conséquent, il faudrait ajouter une précision et dire que le sujet d'une conscience de soi fait porter sa pensée sur lui-même *en tant que sujet*. Mais faire de soi l'objet de sa pensée « en tant que sujet » n'est-il pas contradictoire ? La réponse est que cela est en effet contradictoire. Que l'idée d'une identité réflexive abrite une contradiction, on peut le montrer à l'aide des distinctions logico-linguistiques qui ont été introduites ci-dessus.

Pour qu'il y ait la connexion *actancielle* d'un sujet et d'un objet, il faut que l'action de l'agent sur le patient soit effectivement *transitive*. Or il y a, comme on l'a vu, une condition à remplir pour qu'une action puisse être tenue pour transitive : il est nécessaire qu'on puisse la raconter au *passif*. Il faut en effet qu'il y ait un objet qui ait été le patient de cette action. Dès lors, nous pouvons nous trouver dans une situation où nous savons qu'il y a eu une action sans savoir quel en a été l'agent. Dans ce genre de situation, nous racontons l'événement en mettant le verbe d'action à la voix passive. Et c'est justement dans des cas de la sorte que nous avons l'occasion de poser la question du sujet au sens actanciel. Par exemple, nous constatons que la porte a été fermée à clé. Nous pouvons demander alors : « Qui l'a fermée ? »

C'est là quelque chose qu'Aristote avait signalé à sa façon. Il avait donné cet exemple : voici ici un homme qui était malade et qui a été soigné. Nous pouvons poser à propos des soins reçus par cet homme la question du sujet : *qui l'a soigné ?* Supposons maintenant que l'on réponde : ce malade était un médecin, il s'est *soigné lui-même*. Notre exemple est alors celui d'une action réfléchie, d'une action exercée par quelqu'un sur lui-même, sur sa propre personne.

On dit parfois qu'une action est réfléchie lorsque le *sujet de l'action* est identique à *l'objet de l'action*. Tout le monde comprend ce que cela veut dire, mais il nous faut néanmoins être plus précis dans la formulation de l'identité en question. Dans une action réfléchie, ce n'est pas à proprement parler le sujet (l'agent) qui est identique à l'objet (le patient). Si l'action est réfléchie, c'est parce que l'individu qui agit est aussi celui qui reçoit l'action et qui est affecté par elle : dans notre exemple, le même homme se trouve être le médecin et le malade. Quant aux fonctions (actanciennes) d'agent et de patient, de sujet et d'objet, elles restent bien entendu distinctes. Il n'y a pas à proprement parler identité du sujet et de l'objet, comme si le fait d'être médecin coïncidait avec le fait d'être malade, mais il y a identité de l'homme qui se trouve dans ces deux positions actanciennes. Comme dit Aristote, le médecin qui se soigne lui-même se soigne « en tant qu'autre¹⁸ », en tant qu'il se trouve être par ailleurs malade. Aristote veut souligner le fait suivant, qui est capital pour notre analyse : lorsque le médecin se soigne lui-même, celui

qu'il soigne est un malade, pas un médecin. Autrement dit, si nous voulons expliciter complètement ces conditions d'une action transitive réfléchie, nous devons dire ceci :

1. Comme *médecin*, cet homme se donne à lui-même les soins qu'il pourrait donner à quelqu'un d'autre qui souffrirait de la même maladie.

2. Comme *malade*, cet homme reçoit de lui-même les soins qu'il pourrait recevoir de quelqu'un d'autre s'il se faisait soigner par un confrère.

Pour expliquer en quoi consiste l'action réfléchie, il faut donc parler d'une identité de l'individu qui agit et de l'individu qui subit le changement, plutôt que d'une identité de l'agent et du patient. Le même individu se trouve être l'agent et le patient, mais les deux rôles qu'il joue dans cette scène ne se confondent pas. Autrement dit, l'identité qui définit l'action réfléchie est forcément *contingente*. Elle n'est pas inscrite dans le sens de l'action de donner des soins à quelqu'un. Et c'est pourquoi il est impossible de rendre compte de la conscience de soi par le schéma syntaxique d'une action réfléchie (tourner son regard vers soi-même, se prendre soi-même pour objet). En effet, l'identité du sujet conscient de soi et de celui dont il est conscient est inscrite dans le concept même d'une conscience de soi. Il ne saurait s'agir d'une coïncidence contingente.

Lorsqu'on demande que le regard (mental) du sujet se porte sur un objet qui soit lui-même « en tant que sujet », c'est comme si on demandait que la fonction d'agent coïncide avec celle de patient. Mais demander cela, c'est tout simplement constater que le schéma actanciel ne s'applique pas. C'est admettre sans le dire qu'on ne comprend pas ce que serait une « identité réflexive » du sujet et de l'objet. Ou encore, c'est admettre que les mots « sujet » et « objet » n'ont plus leur signification ordinaire, sans pourtant qu'on leur en ait conféré une nouvelle. Si les mots « sujet » et « objet » avaient leur sens ordinaire, il en irait de la conscience de soi comme du médecin qui s'est soigné lui-même. Il faudrait qu'un autre que moi puisse être le sujet de cette conscience de soi dont je suis l'objet (tout comme le médecin

aurait pu se faire soigner par un confrère). Et il faudrait que je puisse faire porter ma conscience de moi-même sur quelqu'un d'autre que moi (tout comme le médecin aurait pu donner les soins qu'il s'est prodigués à d'autres malades que lui-même).

S'il en est ainsi, il est clair que le fait de se désigner soi-même en disant « moi » *n'est pas* une action réfléchie sur soi, car l'acte de dire « je » ne remplit nullement les conditions dégagées ci-dessus d'une opération réfléchie sur son opérateur.

On peut demander à l'homme qui a été soigné : « Qui t'a soigné ? » On peut demander à l'homme qu'on vient d'appeler par son nom : « Qui t'appelle ? » Mais on ne peut pas demander à quelqu'un qui vient de dire « moi » : « Qui parle ainsi de toi en t'appelant "moi" ? » Et il en va de même à la première personne. Je ne peux pas m'interroger ainsi : quelqu'un m'a désigné en disant « moi », qui est-il, celui qui m'a désigné ainsi ? La question de savoir qui parle de moi en se servant du mot « moi » ne se pose tout simplement pas !

Par conséquent, l'acte de dire « moi » ne peut pas être considéré comme un acte *transitif*. La seule façon pour un sujet de *faire référence à lui-même* de manière réfléchie, donc transitive, ce sera de se désigner lui-même comme le font les autres (ou comme il le ferait pour quelqu'un d'autre). À savoir : en se nommant, comme il le fait par exemple en signant une lettre ou en se présentant sous son nom.

Au cœur de la subjectivité humaine, il y a donc le pouvoir de dire « je », autrement dit le pouvoir de manifester une conscience de soi. Dans la littérature philosophique, on appelle parfois « autoréférence » cet acte d'indiquer que le discours porte sur soi par le fait d'user de la première personne. L'inconvénient d'une telle étiquette est de suggérer un rapprochement avec l'acte de faire référence tout court, celui qui consiste à *nommer* l'individu dont on parle. De là à tenir le mot « je » pour une sorte de nom propre, il n'y a qu'un pas, comme l'a montré Elizabeth Anscombe¹⁹. Ce

pas est celui que franchissent sans même s'en aviser les philosophies du sujet : elles donnent justement le nom de « sujet » ou de « soi » (*self*) à l'individu que le locuteur est censé identifier en s'y référant au moyen des mots « je » ou « moi ». Ces deux mots seraient au fond des noms propres dont l'usage serait réservé à l'individu nommé. De nouveau, on fait de la première personne une variante de la troisième personne. Le concept du sujet philosophique ou de l'*Ego* cartésien repose en fin de compte sur cette réduction qui assimile la subjectivité à un champ d'observation interne.

Or il y a une différence de catégorie entre le mot « je » et un nom propre. Pour utiliser un nom propre, il faut suivre la règle qui définit sa fonction : il faut l'utiliser pour un objet que l'on doit *identifier* comme celui qui porte ce nom depuis qu'on le lui a donné. En revanche, lorsque j'emploie le mot « je », je ne procède à aucune identification, mais je vous signale seulement que ce que je dis s'applique à moi, celui qui parle. C'est pourquoi les actes d'autoréférence jouissent à titre éminent du privilège subjectif. Il y a une forme d'*erreur sur soi* qui n'est pas possible, c'est celle qui consisterait à employer les pronoms « je » et « moi » pour quelqu'un d'autre que soi, quelqu'un que le sujet parlant aurait confondu avec sa propre personne.

C'est ce que Elizabeth Anscombe illustre de façon plaisante par l'anecdote suivante²⁰. Voici que pendant le dîner, on surprend l'évêque (anglican) en train de poser la main sur le genou de sa voisine. Que peut-il dire pour ne pas perdre la face ? Il peut prétendre, de façon certes peu crédible, qu'il s'est trompé quant à l'*objet* de son geste (« j'ai pris le genou de la dame pour le mien »). Mais il ne peut certainement plaider l'erreur sur le *sujet* de son geste (« je me suis pris moi-même pour la dame »). La première explication est intelligible, bien qu'in vraisemblable, la seconde est privée de sens.

Le privilège subjectif est ici à son comble. Pour l'expliquer, on a parlé d'une « immunité contre l'erreur d'identification²¹ ». Toutefois, cette notion d'immunité prête à confusion, car elle suggère que le sujet bénéficie d'une protection contre une forme d'erreur sur soi. Oui, mais en quoi consisterait cette erreur si elle se produisait ? En réalité, la notion même d'une erreur dans l'application des mots « je » et « moi » est vide de contenu : comme dit Wittgenstein, il n'y a pas de place dans notre langage pour la mise en doute

d'un usage du mot « moi »²². Il est donc trompeur de parler d'une « immunité contre l'erreur d'identification », car cette formule laisse entendre que nous comprenons ce que serait une telle erreur à la première personne. Or nous comprenons ce que c'est que de faire une erreur d'identification quand il s'agit de nommer quelqu'un ou de reconnaître une personne de sa connaissance. Mais le sujet qui dit « moi, je... » ne le fait pas après avoir identifié un objet comme étant une personne qu'il connaît particulièrement bien, à savoir lui-même. De façon générale, cet acte de dire « je » ne repose en aucune façon sur l'observation d'une entité à désigner ou d'un référent à identifier comme étant celui-là même que je dois appeler « moi » ou « je ». Dire « je suis assis », ce n'est pas apercevoir que quelqu'un est assis et reconnaître soi-même dans cette personne en position assise. Et puisqu'il n'y a pas d'observation de soi ou de reconnaissance de soi au principe de l'« autoréférence », il n'y a pas non plus d'espace pour que surviennent des erreurs d'observation ou des phénomènes de méconnaissance.

7

L'ERREUR SUR LA PERSONNE QUE JE SUIS

J'ai commencé en demandant : comprenons- nous ce que les philosophes, depuis au moins deux siècles, appellent un sujet ? Savons-nous ce que nous devrions être pour mériter de nous tenir pour des sujets au sens de ces philosophes ? Il s'agissait donc pour nous de nous demander d'où les philosophes tirent leur concept de sujet.

Nous devons dès lors revenir à la proposition fondatrice de toute philosophie du sujet : *ego cogito, ego sum*. Heidegger a souligné à juste titre que cette phrase « *ego cogito* » a été analysée par les philosophes (en particulier dans la tradition kantienne) comme une proposition prédicative en bonne et due forme, avec pour sujet le pronom *ego* et pour prédicat le verbe *cogito*. Toutefois, cela ne nous donne qu'un concept logique de sujet, puisque toute phrase attributive va s'analyser de la même façon. La pierre chaude est tout autant le sujet de sa chaleur qu'Achille de sa colère. Cette analyse

logique ne fait donc pas ressortir en quoi consiste la subjectivité d'un sujet conscient de soi.

Heidegger nous invite à tirer notre concept de subjectivité de notre compréhension de la question « Qui ? », en ajoutant qu'être un sujet, c'est justement avoir à se poser cette question à la première personne, dans une confrontation avec soi qui dessine une alternative : être proprement soi-même ou ne pas l'être. Selon ce philosophe, l'être humain est un sujet — dans son vocabulaire, un *Dasein* —, parce qu'il lui appartient essentiellement de se confronter à lui-même. Cette confrontation revient pour lui à se poser la question de son être à la première personne, et de la poser sous la forme d'une question du sujet : « Qui suis-je ? » (et non pas « Que suis-je ? », ce qui serait une question sur la quiddité d'un individu naturel). Heidegger souligne que la plupart du temps et pour nous tous, la réponse à cette interrogation devrait être : « Je ne suis pas moi²³. »

Ainsi, la philosophie existentielle nous demande de poser la question « Qui ? » à la première personne. Pourtant, nous venons de voir pourquoi cette question du sujet ne se posait qu'à propos d'un autre que soi. L'erreur inaugurale des philosophies classiques du sujet fut justement d'assimiler la première personne à la troisième, d'en faire une variante subjective de cette dernière, et de chercher vainement à identifier un sujet, le *moi*, dont le pronom « moi » serait le nom propre.

Qu'est-ce à dire sinon que la question existentielle, si elle a un sens, *n'est pas* la question du sujet, même si elle se sert du mot interrogatif « qui ? ». Certes, cette question existentielle porte sur un être pris comme sujet de son acte, mais elle ne demande pas véritablement *qui est* ce sujet. Si je m'interroge sur ma propre existence — sous l'aspect de l'opposition entre le propre et l'impropre, l'authentique et l'inauthentique, l'*être-soi* ou le *ne-pas-être-soi* —, la question de savoir de quelle existence il s'agit est déjà tranchée : il s'agit de la mienne, il n'y a aucune incertitude à cet égard.

Est-il possible de se servir du mot « qui ? » pour poser une question *sur* le sujet qui ne soit pas la question *du* sujet ? Que voulons-nous apprendre en demandant « qui ? », si ce n'est plus l'identité de quelqu'un ?

Dans ce qui précède, nous avons reconnu deux manières de poser une question *sur* le sujet. Dans les deux cas, on s'interrogeait sur le sujet en posant la question du sujet.

Dans nos conversations ordinaires (non philosophiques), nous posons la question du sujet pour *apprendre* quelque chose. La question se pose à nous parce que nous ignorons, dans une certaine situation, quel est l'individu qui joue le rôle du « sujet », dans l'un des sens de ce terme. J'ai considéré tour à tour deux paradigmes de situations de ce genre.

Première situation : nous sommes intéressés par une certaine qualité ou une certaine capacité, mais nous ignorons *qui* possède telle qualité ou cette capacité. Par exemple, nous pouvons avoir à demander : « Qui est absent ? », « Qui est le nouveau professeur de mathématiques ? », « Qui est candidat à la prochaine élection ? » La réponse prendra la forme d'une phrase attributive, c'est-à-dire, du point de vue logique, qu'elle consistera à poser une connexion prédicative entre une expression référentielle identifiant le sujet et une expression de type attributif.

Seconde situation : nous sommes par exemple devant une œuvre, ou bien devant le résultat d'une intervention, mais nous ignorons *qui* est l'auteur de cette œuvre ou qui a fait cette intervention. Nous demandons donc : « Qui a écrit cette lettre ? », « Qui a gagné cette année le Tour de France ? », « Qui a déplacé le tableau qui était ici ? », etc. Ici, la réponse typique consiste dans un récit rapportant une action, soit, sous la forme la plus élémentaire, une simple phrase narrative. Du point de vue syntaxique, nous devons poser une connexion actancielle, c'est-à-dire identifier l'agent, l'objet, et (le cas échéant) l'attributaire de l'action considérée.

Qu'en est-il à la première personne ? Le schéma de la phrase attributive permet certainement de poser des questions à son propre sujet, à la première personne : « Suis-je en retard ? », « Suis-je inscrit sur la liste ? », « Suis-je capable de franchir ce fossé ? » Oui, mais ces questions ne portent pas sur *qui je suis*, elles portent sur *ce que je suis*. Ce ne sont pas des questions portées par le mot interrogatif « qui ? », mais bien par le mot interrogatif « quoi ? ». Quant au schéma de la phrase narrative, il permet bien de poser la question du sujet au sens de l'agent, mais seulement à la troisième personne. Nous l'avons

vu, il est exclu que l'agent d'un acte volontaire ait jamais à s'interroger sur l'auteur de son acte. Une action volontaire, par définition, est une action que l'agent peut décrire en première personne, sans avoir à s'observer. Ce qui vaut pour une action physique — déplacer une pierre, planter un arbre — vaut aussi pour l'activité purement intellectuelle de penser à ceci ou à cela. Former un jugement sur soi, faire un acte d'autoréférence, est un acte intellectuel. La question « Qui ? », au sens d'une demande d'identification référentielle, est donc exclue logiquement.

Sans doute, on peut imaginer des circonstances dans lesquelles quelqu'un pourrait se demander : « Qui suis-je ? » Cette question pourrait être celle de quelqu'un qui serait victime d'une amnésie. La victime d'un tel trouble de la mémoire ne se souvient plus de son identité personnelle : il a donc quelque chose à apprendre en posant la question. Il faudrait d'ailleurs dire : en la posant aux autres, puisqu'il ne parvient pas à fournir lui-même la réponse. Ou bien ce pourrait être la question que se poserait quelqu'un qui vient d'apprendre qu'il n'était pas, comme il l'avait cru jusqu'ici, l'enfant des parents qu'il croyait les siens. Il se demanderait : « Mais alors, qui suis-je ? » Mais ces emplois ne nous concernent pas ici. En effet, nous voulons savoir si *l'agent conscient de lui-même* peut s'interroger lui-même et demander « Qui suis-je ? » alors que nous avons exclu une telle question dès lors qu'il a conscience d'une action sienne ou d'une activité sienne. Que seraient ici l'ignorance quant au sujet ou l'erreur sur le sujet ?

Manifestement, pour être utilisé à la première personne (en dehors de ces circonstances spéciales), il faut que notre mot « qui ? » cesse d'être pris dans son sens littéral ordinaire et qu'il serve à décrire une erreur de la personne sur elle-même qui ne soit pas une erreur sur son identité. Avons-nous un tel emploi pour ce mot ?

Il me semble que nous savons nous servir du mot « qui ? » pour poser une tout autre question que celle du sujet. Ainsi, à propos de quelqu'un dont les prétentions et les attentes nous semblent exagérées, nous demandons : « Pour qui se prend-il²⁴ ? » Ici, l'erreur sur soi prise au sens littéral permet de figurer ce qu'a de déplacé ou d'inadéquat le comportement de quelqu'un. Mais certainement, la réponse que nous attendons ne consiste pas à dire qu'il se

prend pour telle ou telle personne, tel le fou proverbial qui se prend pour Napoléon. L'idée d'une méprise sur la personne fournit un modèle dont nous tirons, en un sens figuré, une manière de faire le portrait moral de quelqu'un.

À quelqu'un qui me fait une proposition que je juge déplacée ou dégradante (par exemple, d'accepter un pot-de-vin en échange d'une prévarication), je dis : « Pour qui me prenez-vous ? » Me proposer d'acheter mon vote ou mon soutien dans un jury dont je suis membre, c'est mal me connaître, c'est un peu comme si on m'avait pris pour un autre. Mais notez ici que le sens est bel et bien figuré, car il n'y a pas lieu de demander *pour qui en particulier* on m'a pris quand on m'a pris pour un autre. Or cette erreur que d'autres peuvent faire sur moi, je peux aussi la faire moi-même. Il se peut que je me méprenne sur moi-même, sur mon statut ou mes possibilités, un peu comme si à mon tour je me prenais pour un autre.

Ainsi, la subjectivité comporte en effet la possibilité d'une erreur sur soi, à condition de préciser que l'erreur en question n'est pas une erreur sur *qui je suis* (question du sujet), mais une erreur sur l'idée que je me fais de ma personne, la définition que je donne de moi-même dans ma manière de vivre et de me comporter. D'où la possibilité d'un examen de soi-même (d'un exercice d'égotisme, dirait Stendhal) : est-ce que je ne me prends pas pour un autre ? Dans cette application, le mot « qui ? » ne sert plus à faire porter l'interrogation sur le sujet (on sait très bien de qui on parle), il sert à la faire porter sur une manière de se conduire ou une manière d'être. La question du sujet, posée en ce sens éthique, utilise la question « Qui ? » dans le sens de « Comment ? ».

C'est d'ailleurs ce que Heidegger lui-même avait indiqué lorsqu'il définissait l'authenticité (être soi) et l'inauthenticité (ne pas être soi) comme des manières d'être (des *Seinsmodi*)²⁵. Ce sont des modes d'être, c'est-à-dire, d'un point de vue syntaxique, des qualifications adverbiales du verbe. Ici, le verbe à qualifier est le verbe « exister » pris comme un verbe d'activité. Du point de vue d'une analyse de la phrase narrative, les adverbes désignent les « circonstances » de l'activité déployée par l'agent. Parmi ces circonstances qui donnent son sens à l'action, on trouve le « comment ? ». Heidegger a donc ajouté à la liste canonique des circonstances de l'action la polarité de

l'eigentlich et de *l'uneigentlich*. Or ces adverbes sont pour lui synonymes de ceux qu'on peut former à partir du pronom personnel réfléchi « soi-même ». Et c'est ce qui explique que la question existentielle puisse utiliser le « qui ? ». Mais ce « qui ? » n'a plus un sens *référentiel* (de qui s'agit-il ?) ou *actancier* (qui est l'agent de cette action ?), il est maintenant *circonstancier*.

III

LA QUESTION DE L'INDIVIDUALITÉ HUMAINE

Ma question dans ce qui suit porte sur l'individualité proprement humaine, c'est-à-dire sur l'individualité propre à un être capable de manifester sa conscience d'être un être humain en particulier, *lui-même* et non pas un autre.

Sous l'influence de la phénoménologie, l'usage s'est répandu de désigner l'individualité proprement humaine par le terme technique « ipséité ». Je me demanderai donc comment concevoir une « ipséité ». Je ferai d'abord quelques remarques sur ce terme scolastique, après quoi je discuterai la manière dont la phénoménologie herméneutique a cherché à dériver sa conception de l'ipséité d'une certaine manière de poser la question du sujet, autrement dit la question « Qui ? ».

1

DE L'INDIVIDUALITÉ À L'IPSEITÉ

Le mot « ipséité » s'emploie aujourd'hui chez les philosophes français pour traduire le terme allemand *Selbstheit*. Dans le lexique de la phénoménologie herméneutique, ce terme *Selbstheit* est celui qui doit désigner le rapport à soi-même en vertu duquel chacun de nous est la personne qu'il est, est lui-même. « Chacun de nous » : le *nous* englobe ici tout être capable d'un discours à la première personne. Toutefois, Heidegger a préféré *Selbstheit* au plus classique *Ichheit* parce qu'il entendait soumettre à ce concept l'ensemble des personnes grammaticales : *moi (je)*, *toi (tu)*, *lui (il)*. Or, fait-il remarquer, la philosophie qui reconnaît à chacune des personnes une *Egoität*, autrement dit une *Ichheit*, entend parler par là d'un « être à moi », ou « mienneté » (*Meinheit*), qui appartient tout autant à toi ou à lui qu'à moi. Il précise à ce sujet : « C'est pourquoi je me sers le plus souvent du terme *Selbstheit* pour désigner la *Ichheit* métaphysique, l'égoïté [*Egoität*]. En effet, le “même” peut être dit de la même façon du moi et du toi : “moi-même” [*Ich-selbst*], “toi-même” [*Du-selbst*], mais pas “toi-moi” [*Du-ich*]¹. » En français, les traducteurs ont

toujours éprouvé une difficulté à rendre ces mots abstraits. Si l'on accepte parfois le terme technique « égoïté », il est toujours apparu difficile de laisser passer des néologismes tels que « moi-ïté » ou « soi-ïté ». D'où ce recours à un vieux terme scolastique qu'on a été sortir de sa désuétude, mais qui est désormais pris dans un sens nouveau.

En effet, l'*ipseitas* scolastique comporte le même champ d'application que le mot latin *ipse* : partout où l'on peut utiliser le mot *ipse*, on peut attribuer une individualité². Or ce mot latin est, nous disent les linguistes, « un intensif qui s'emploie avec une idée d'opposition latente : lui par opposition à un autre envisagé explicitement ou non³ ». On pourra l'employer à propos d'une personne, pour dire par exemple : *ipse Caesar*, « César lui-même » (distingué de ses proches, *familiarissimi eius*). Mais on pourra l'employer aussi pour parler d'une chose : *valvae... se ipsae aperuerunt*, « les portes s'ouvrirent d'elles-mêmes » (autrement dit, elles s'ouvrirent toutes seules, sans qu'une main étrangère intervienne pour les ouvrir). Dans la langue technique des philosophes, ce terme *ipseitas* s'emploie comme équivalent de l'*individualitas*, dont nous tirons notre « individualité ». Si l'on veut conserver à l'ipséité scolastique l'amplitude de son application, il faudra reconnaître une ipséité à tout individu quel qu'il soit, pas seulement à ceux des individus dans lesquels nous reconnaissons des personnes. Ce sens d'individu, qui nous vient de la logique et de la métaphysique, est celui qu'on retrouve aujourd'hui dans le titre du livre de Strawson : *Les Individus*⁴. Toute chose individuelle possède l'*ipseitas* — l'ipséité scolastique — pour autant qu'elle peut être *isolée* des autres. Non pas bien sûr isolée par l'effet d'une isolation physique qui la priverait de son milieu de vie, mais par celui d'une isolation purement logique, par le simple fait de tenir un discours qui se réfère exclusivement à cette chose et à nulle autre.

L'ipséité scolastique peut s'attacher à n'importe quelle sorte d'individu. L'ipséité au sens venu de l'herméneutique contemporaine ne peut concerner qu'un individu lui-même concerné par son individualité et capable d'exprimer des pensées à ce sujet (à l'aide des pronoms personnels). C'est dans cet écart entre l'*ipseitas* de la scolastique et l'« ipséité » de l'herméneutique que se place notre question : comment concevoir l'individualité humaine ? Comme

une application au cas particulier de l'être humain — éventuellement cas exemplaire — d'une notion générale d'individualité ? Ou bien comme faisant appel à un concept tout à fait différent ?

Pouvons-nous éclairer la teneur de cette question en lui trouvant une application ? Un exemple classique d'identité controversée est celui d'un aventurier du XVI^e siècle répondant au nom de Martin Guerre. Leibniz évoque ainsi son histoire alors qu'il développe une thèse anti-empiriste : nous n'avons jamais une « précise idée de l'individu », car « l'individualité enveloppe l'infinité ». La preuve, écrit-il, est qu'un enfant pourrait se méprendre sur ses parents, et que nous-mêmes pouvons nous tromper sur les gens que nous croyons reconnaître :

Vous savez l'histoire du faux Martin Guerre, qui trompa la femme même du véritable et les proches parents par la ressemblance jointe à l'adresse et embarrassa longtemps les juges, lors même que le véritable fut arrivé (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, III, III, § 6-7).

Tant qu'il s'agit de répondre à la question « lui ou un autre ? », notre perspective est celle de l'individualité au sens général de l'*ipseitas*. On dirait aussi bien : est-ce mon stylo ou un autre ? Toute chose que l'on veut présenter comme *un individu* doit remplir les conditions logiques d'une individualité. On doit pouvoir l'identifier dans ce qui interdit de la confondre avec des choses voisines ou apparentées (elle doit avoir un « principe d'individuation »). Si cette chose est de celles qui ont une histoire, on doit pouvoir la réidentifier lorsqu'on rapporte les épisodes de son existence historique, etc. (elle doit avoir une identité diachronique).

Sans doute, dans le cas de Martin Guerre, intervient la dimension de la personne : s'il y a une controverse autour de son identité, c'est parce qu'il prétend être lui-même Martin Guerre alors que certains dans le village soutiennent que ce n'est pas lui et donc qu'il ment. Mais il n'en reste pas moins que son mensonge porte bel et bien sur le point de savoir s'il est tel individu, à savoir le seul et vrai Martin Guerre, ou bien alors s'il est quelqu'un d'autre qui lui ressemble, donc un imposteur. Seul un individu humain peut chercher à tromper par des paroles mensongères : pourtant aucun concept spécial d'individualité n'est requis pour expliquer en quoi consiste le mensonge quant à sa propre identité.

HEIDEGGER : COMMENT LE SOI EST-IL DONNÉ ?

Pour passer de l'individualité quelconque à l'ipséité proprement humaine, il faut faire intervenir les pronoms personnels. Nous ne nous occupons plus d'une individualité par laquelle Martin Guerre se distingue, comme être humain, de tout autre individu humain (à commencer par cet imposteur qui lui ressemble). Nous nous occupons de la manière dont chacun se conçoit lui-même comme un individu, comme *cet* individu.

Comment chacun se conçoit-il lui-même ? Toute une tradition philosophique répond qu'il nous faut ici interroger « notre conscience ». Si nous le faisons, explique-t-on dans cette tradition qu'on peut qualifier d'*égologique*, nous constatons que cette conscience devient « conscience de soi » quand elle prend pour objet le sujet lui-même et qu'elle le reconnaît comme tel. Le sujet de la conscience est à lui-même (*ego*) son propre objet. Par sa conscience, conclut-on, chacun est donné à lui-même comme un sujet (ou, plus précisément, comme un objet qui se découvre être *identique* au sujet).

C'est précisément ce que Heidegger veut contester. Il expose sa propre thèse sur la *Selbstheit* dans *Être et Temps* dans des formules très denses. Heureusement, nous pouvons sur le point qui nous occupe nous reporter à un exposé plus développé qu'il a donné dans un cours de 1927, cours publié sous le titre *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*⁵. Dans ce cours, Heidegger prend position sur ce qu'on appellera plus tard, et par l'effet de son influence, la « métaphysique du sujet », dont la doctrine égologique est une composante. Il reproche à cette métaphysique du Moi de poser dogmatiquement que chacun des êtres conscients est pour lui-même ce *moi* que présupposent les objets. Mais qu'est-ce qu'être soi ? Heidegger juge que les philosophes ont beaucoup invoqué le Moi, mais n'ont pas posé cette question préalable sur le bon terrain. En fait, la « métaphysique du sujet » se borne à analyser des propositions de forme *ego-cogito-cogitatum* comme si elles avaient la forme logique d'énoncés tels que : « le pommier est en fleur »,

« la pierre est chaude », « la porte est ouverte », etc. Autrement dit, comme si cette proposition articulant les trois moments de mon acte cogitatif portait sur un sujet de prédication (*subjectum*) pour lui attribuer des propriétés (avoir telle et telle représentations).

Heidegger réclame que cette question « qu'est-ce qu'être soi ? » soit posée à la manière phénoménologique. Il demande : *Comment le soi est-il donné*⁶ ? La notion d'ipséité qui va être introduite appartient donc à ce que nous pouvons appeler une *phénoménologie du soi*. Une phénoménologie du soi doit commencer par demander : chacun de nous est-il *donné primordialement à lui-même* comme un « sujet » (ce terme étant pris au sens de l'*ego* des philosophes) ?

Comment procéder phénoménologiquement ? Heidegger propose alors une analyse de ce qu'il appelle la « compréhension de soi », notion qui, comme il va chercher à le montrer, introduit dans le rapport à soi une *alternative* et par là la nécessité d'un *choix* (« existentiel ») entre deux possibilités d'être celui qu'on est. On retrouve ici la thèse centrale de Heidegger, avancée dès le début de *Être et Temps* : « Le *Dasein* se comprend toujours soi-même à partir de son existence, d'une possibilité de lui-même d'être lui-même ou de ne pas être lui-même⁷. » Ces deux possibilités, il les appelle respectivement la manière propre (ou « authentique ») et la manière non propre (ou « inauthentique »).

La notion d'ipséité doit expliquer comment chacun de nous est placé devant un choix : va-t-il être lui-même ou pas ? Ici, le futur proche s'impose puisqu'il s'agit de possibilités qui s'offrent à lui dès à présent. Non pas : « suis-je moi ? », mais « vais-je être moi ? » Rétrospectivement, chacun pourra se demander : dans cette affaire, ai-je été moi-même ou pas ? La notion d'ipséité vise ainsi à rendre compte d'une *indétermination* de l'individu dans son rapport à lui-même, puisque, si l'on suit ici Heidegger, il y a lieu au choix. Nous devons expliquer en quoi il y a lieu au choix, comment il y a un sens à dire de quelqu'un en particulier : il n'est pas lui-même. Car si l'on pose la *question du sujet* et qu'on demande : « de qui parle-t-on ? qui n'est pas qui ? », il faudra répondre : *lui-même n'est pas lui-même*. Il s'agit donc de distinguer le second « qui ? » du premier « qui ? », ou, si l'on

préfère, il s'agit de distinguer deux notions d'identité, et c'est justement ce que fait Heidegger dans le passage suivant de son *Cours*⁸ :

Le *Dasein* n'est pas simplement, comme tout étant en général, identique à soi-même [*identisch mit sich selbst*] au sens ontologico-formel où chaque chose est identique à elle-même [*identisch mit sich selbst ist jedes Ding*] : le *Dasein* n'a pas non plus simplement conscience de cette identité [*Selbigkeit*], à la différence des choses de la nature [*Naturding*], mais le *Dasein* comporte une identité à soi-même spécifique [*eine eigentümliche Selbigkeit*] : l'ipséité [*Selbstheit*]. Son mode d'être est tel qu'en un sens, il s'appartient en propre, il se possède soi-même [*es hat sich selbst*] et pour cette seule raison peut se perdre [*sich verlieren*]. Si le *Dasein* existant [*das existierende Dasein*] peut se choisir soi-même proprement [*eigens sich selbst wählen*] et déterminer primordialement son existence à partir de ce choix, autrement dit, s'il peut exister proprement, c'est parce que l'ipséité, l'auto-appropriation [*das « Sich-zueigen-sein »*] appartient à l'existence [*Existenz*]. Mais il peut également se laisser déterminer en son être par les autres et exister primordialement de manière *non propre* [*uneigentlich*] dans l'oubli de soi-même.

Ce texte avance l'idée que l'être humain (le « *Dasein*⁹ ») comporte deux sortes d'identité complètement différentes, puisque la première (*Selbigkeit*) fait de lui l'individu qu'il est, tandis que la seconde (*Selbstheit*) lui impose de choisir entre « être lui-même » ou « ne pas être lui-même ».

Heidegger rappelle d'abord le principe selon lequel *tout étant* possède l'identité à soi. « Tout étant en général... » : une proposition commençant ainsi relève de l'ontologie générale ou formelle. On peut donc parler d'un concept formel (« ontologico-formel ») de l'identité. Parmi les propriétés d'une entité quelconque notée « a », il y a justement l'identité notée « a = a ». Cette vérité, si c'en est une, s'applique à toute chose, en entendant par là : à tout ce que nous pouvons isoler du reste, marquer à part en le notant du nom « a ». Elle s'applique donc aussi à nous : comme toute chose, chacun de nous est identique à lui-même, est l'individu qu'il est, pas un autre. Il possède donc l'*ipseitas* scolastique, autrement dit l'individualité que confère le fait d'être individué comme cette chose-ci : ce stylo-ci, cet arbre-ci, ce fleuve-ci, cet homme-ci.

Bien entendu, si l'individualité proprement humaine devait être comprise comme un simple cas particulier de l'identité formelle (*Selbigkeit*), l'alternative « être soi ou ne pas l'être » serait incompréhensible : depuis quand ai-je à choisir si je serai moi, cet individu doté de cet état civil, ou bien si je serai quelqu'un d'autre, par exemple mon voisin, Napoléon, ou ce monsieur qui passe ? Le choix dont parle Heidegger n'est donc pas celui

d'être soi plutôt que quelqu'un d'autre. Ce choix doit se faire à l'intérieur d'une relation à soi : il s'agit d'être soi sur le mode « propre » ou de l'être sur le mode « impropre ». Il nous reste à comprendre cette nouvelle opposition, une opposition qui n'est certes pas concevable en termes d'*ipseitas* scolastique, mais qui doit pouvoir l'être, selon Heidegger, en termes de *Selbstheit*.

Pour ce faire, il faut revenir sur cette notion d'une « compréhension de soi ». Je m'appuierai ici sur le commentaire éclairant de Tugendhat¹⁰. Il souligne que Heidegger parle de compréhension en plusieurs sens. Comme tout le monde, Heidegger appellera *comprendre* le fait pour moi de saisir l'intention (le sens) de la conduite de quelqu'un d'autre ou encore le sens (l'intention) de son discours : je comprends ce qu'il fait, ce qu'il dit, ce qu'il veut, etc. Plus généralement, je comprends le sens d'un arrangement ou d'une pièce d'équipement quand j'en saisis la fonction ou la raison d'être dans une configuration plus générale. Cette première acception du mot ne nous aide absolument pas à voir ce dont il s'agit dans la compréhension *de soi*. En effet, la compréhension *de soi* dont parle Heidegger n'est pas la *connaissance de soi* conquise de haute lutte à laquelle nous appellent les doctrines spirituelles, c'est un rapport à soi beaucoup plus élémentaire : par exemple, le rapport à lui-même du cordonnier en train de travailler, pour reprendre l'exemple que Heidegger donne dans le même cours¹¹.

En réalité, comme l'explique Tugendhat, Heidegger appelle ici « se comprendre » quelque chose comme : adopter telle ou telle attitude pratique à l'égard de soi-même. De façon générale, on prend un point de vue pratique sur quelque chose lorsqu'on interprète ce quelque chose à la lumière de la question pratique, soit formellement : *que puis-je faire ?* Cette interprétation pratique consiste à faire ressortir ce qui, dans la chose interprétée, dépend de moi (ici et maintenant). Heidegger parle de « se comprendre soi-même », mais il veut dire en réalité : faire un choix à l'égard de soi-même. Toutefois, Heidegger n'entend pas seulement par mon « être à moi » (ipséité) le fait que mon avenir dépend en partie de moi : je puis demain voyager en Italie ou rester à Paris, ou bien, rétrospectivement, j'aurais pu devenir avocat ou ingénieur. Si Heidegger tient à parler du « qui » de l'existence quotidienne,

c'est parce qu'il veut pouvoir demander : qui choisit ?, de façon à opposer deux réponses : moi-même (mode authentique du rapport à soi) ou alors non pas moi comme tel, mais « les autres », « on » (dont je fais partie lorsque je me laisse déterminer par les normes communes).

Nous arrivons au résultat suivant : l'identité au sens formel est celle qui permet de demander par exemple « Qui est là ? », question à laquelle il faut répondre en se nommant ou en s'identifiant d'une façon ou d'une autre ; l'identité au sens de l'ipséité est celle qui permet de demander « Qui décide ? », question à laquelle il faut répondre en déterminant non pas si c'est tel ou tel individu qui a décidé, mais si l'individu qui a décidé l'a fait sur le mode authentique ou pas.

Dès lors que l'être humain possède deux sortes d'identité, il peut faire l'objet d'une question portant sur son identité de deux façons : il y a deux manières de poser à son sujet la question « Qui ? », et c'est là ce que nous devons éclairer.

Qu'il y ait deux manières d'identifier quelqu'un ne s'entend pas ici au sens d'une différence entre deux manières de nommer quelqu'un (s'il a deux noms, par exemple un patronyme et un nom de plume). Selon Heidegger, la différence est « ontologique », puisque la seconde sorte d'identité (l'ipséité) n'appartient qu'aux individus qui ont pour tâche de s'approprier leur propre existence, ou, dans un autre langage, de *se faire* eux-mêmes, de répondre à la question pratique posée à propos de leur vie même ou de leur « existence ».

Mais dire que la différence entre les deux manières d'identifier est ontologique, n'est-ce pas s'engager dans une conception dualiste de l'être humain, lequel serait identifiable à certains égards comme un *Naturding*, autrement dit comme une chose dotée de propriétés substantielles, et à d'autres égards comme un *Dasein*, comme une personne ou un « soi » ? La question se pose, et cela d'autant plus que Heidegger ne cesse d'opposer à la conception substantialiste de la personne sa propre conception qui veut faire dépendre la réponse à « Qui suis-je ? » de celui qui peut ou non répondre : « Je suis moi-même ». Pourtant, les commentateurs nous assurent qu'il n'y a ici aucun dualisme. Lorsqu'on pose cette question « Qui ? » à propos de quelqu'un plongé dans ses affaires quotidiennes, on doit répondre qu'il n'est

pas lui-même, mais cela ne veut pas dire qu'il soit quelqu'un d'autre. Françoise Dastur l'explique ainsi :

Ce qui répond à la question « qui ? » au niveau de la préoccupation quotidienne qui est caractérisée par l'immersion dans le monde, ce n'est pas tel ou tel *Dasein* déterminé, mais le neutre, le On, qui constitue le phénomène originel à partir duquel chaque *Dasein* doit commencer à se trouver lui-même. [...] Il n'y a pas là deux « sujets » substantiellement différents — le On et le sujet « authentique » — mais deux manières différentes d'être le *même* sujet [...] ¹².

Il n'y a donc qu'un seul et même sujet, et deux façons de l'être. La précision est bienvenue, mais suscite aussitôt une question qui est loin d'être purement formelle : le même sujet, oui, mais selon quelle identité ? Bien entendu, selon l'identité au sens où nous voulons identifier quelqu'un en particulier, donc selon la question « Qui ? » qui vise à isoler un individu parmi tous ceux de son espèce. En revanche, l'autre question « Qui ? » que Heidegger pose à propos de l'homme quotidien ne vise nullement à l'identifier, elle vise à qualifier son rapport pratique à lui-même.

Dès lors, il ne devrait pas y avoir concurrence entre les deux questions « Qui ? » qui ont été mentionnées. Elles se distinguent ainsi. On peut me poser (à moi) la question de savoir qui je suis, *moi* : à cette question, je ne saurais évidemment répondre « Je suis moi », et encore moins « Je ne suis pas moi », mais je réponds en me faisant connaître, en donnant mon nom, en disant quel homme je suis. Or dire quel homme en particulier je suis, c'est m'identifier comme *ho tis anthrôpos*, « cet homme », donc comme substance aristotélicienne ¹³. Par ailleurs, on peut poser la question de savoir *si* je suis moi, et cette interrogation tire son sens de l'idée selon laquelle il se pourrait que je ne le sois pas.

Pourtant, note Tugendhat, Heidegger ne cesse d'opposer deux manières dont on peut concevoir le fait pour un individu de persister dans le fait d'être lui-même : la « constance » (*Ständigkeit*), ou permanence, d'une substance, et le « maintien du Soi-même » (*Selbst-standingkeit*). Autrement dit, il instaure une *concurrence* entre les deux manières d'identifier, de poser la question « Qui ? », alors que pourtant les questions posées sont entièrement différentes. En somme, tout occupé à combattre la doctrine traditionnelle de l'ego substantiel, Heidegger tient à caractériser les deux manières dont un être humain peut se comprendre lui-même en se servant à nouveau du mot

interrogatif « qui ? ». C'est en demandant *qui je suis* dans telle de mes activités que je peux déterminer le mode de ma compréhension de moi-même (propre ou impropre). Mais est-ce que nous comprenons cette dernière question « Qui suis-je ? » ? Comparons :

1. Il se pourrait que cet homme ne soit pas Martin Guerre.
2. Il se pourrait que je ne sois pas Martin Guerre.
3. Il se pourrait que je ne sois pas moi.

Nous comprenons l'hypothèse 1 : il se pourrait que ce soit un imposteur. Cette hypothèse porte sur l'identité de cet homme, sur « qui il est ». Par ailleurs, je peux former l'hypothèse 2, puisqu'elle évoque une possibilité qui est justement vérifiée pour nous tous et pour toute l'humanité à l'exception d'une seule personne : Martin Guerre lui-même. L'hypothèse 2 parle de ma propre identité, de « qui je suis ». Mais comprenons-nous l'hypothèse 3 ? Je veux dire : pouvons-nous la comprendre si nous croyons qu'elle appartient à la même série que 1 et 2 et qu'elle porte donc elle aussi sur « qui je suis », sur mon identité ? Il est clair que l'hypothèse 3 n'appartient pas à cette série, puisque, comme l'a justement souligné Dastur, il ne s'agit pas pour moi d'être *quelqu'un d'autre* que moi, mais d'être moi *autrement* que sur le mode de l'appropriation. Or nous avons vu que l'appropriation et la désappropriation de soi-même tenaient à la manière dont quelqu'un assume ses propres décisions et ses propres actions. Comparons donc maintenant :

- a1. Qui a pris la décision de fermer cette porte à clé ?
- b1. Qui a fait cette action de fermer la porte à clé ?
- a2. Qui a pris *ma* décision de fermer cette porte à clé ?
- b2. Qui a fait *mon* action de fermer la porte à clé ?

Si je répons « moi » aux questions *a1* et *b1*, j'emploie le pronom personnel de la première personne pour me faire connaître comme celui qui l'a fait. Répondre *moi*, c'est exclure que ce soit toi, lui, vous, etc. Nous avons ici affaire à l'individualité au sens de l'*ipseitas*. Quelqu'un a fermé la porte à clé, qui est-ce ? Réponse : je suis (identique à) ce quelqu'un. Maintenant, supposons que je réponde « moi » aux questions *a2* et *b2*. La réponse n'a plus pour intention de faire savoir *qui est* celui qui a pris la décision ou a fait l'action, car cela, nous le savons déjà. Par conséquent, le rôle du pronom « moi » n'est pas de faire connaître l'identité de quelqu'un. Dès lors, quel est son rôle ?

Ici, je dois préciser la nature de notre embarras. Il ne porte pas sur la teneur des « descriptions » que Heidegger donne, par exemple sur le point de savoir si c'est la pensée de la mort qui doit assurer l'authenticité et la cohésion d'une vie personnelle ou si c'est une autre pensée. Car ce qui nous importe ici n'est pas le portrait que fait Heidegger d'un individu qui se rapporte à lui-même sur le mode impropre ou inauthentique (pour lui opposer peut-être d'autres portraits possibles de l'aliénation et du divertissement). Ce n'est pas la teneur « existentielle » ou « éthique » de sa distinction, mais plutôt l'usage qu'il fait de la question du sujet (« qui ? ») pour introduire son opposition.

Notre embarras est *grammatical*. Il porte sur le fait que le philosophe veut introduire une nouvelle façon de poser la question du sujet (la question « Qui ? »), et une nouvelle manière d'utiliser les pronoms personnels pour répondre à cette nouvelle question du sujet, mais qu'il n'a pas fixé la grammaire de la nouvelle question « Qui ? », ni celle de la nouvelle réponse « Moi ».

Heidegger a annoncé qu'il était à la recherche d'une réponse *descriptive* à la question : *qu'est-ce qu'être soi-même ?* Fidèle à la requête d'une méthode phénoménologique, Heidegger demande : *Comment le soi est-il donné ?* Pourtant, quand j'ai cité cette question tout à l'heure, je me suis facilité la tâche en paraphrasant : est-ce que chacun de nous est *donné à lui-même* comme un sujet ? J'ai fait comme si cette paraphrase ne changeait rien à la tâche descriptive. Pourtant, il y a cette différence entre les deux formulations : dans la première, le pronom réfléchi est utilisé comme un substantif (avec

l'article), dans la seconde, il l'est comme un pronom réfléchi ordinaire. Par conséquent, la mise en question de la tradition métaphysique qu'entreprend Heidegger reste incomplète si nous nous contentons de demander : *Comment le soi est-il donné ?* Puisque le but est de poser une question *primordiale*, la première question que doit poser le philosophe est plutôt : *Comment le substantif « le soi » nous est-il donné ?* Plus précisément : comment pouvons-nous dériver, en partant de notre compréhension ordinaire des pronoms réfléchis, une utilisation de substantifs tels que « le soi » et « le moi » ?

Si le mot « soi » est véritablement un substantif et si l'on peut se servir du terme « le Soi » à des places où l'on aurait pu dire, dans les contextes appropriés, « le sujet », « la personne », « l'être humain », alors il y a un sens à parler d'une identité ou d'une absence d'identité au Soi, exactement comme la personne qui a fermé la porte est forcément identique à quelqu'un, que ce soit à moi ou à un autre que moi. Pourtant, ce n'est pas ainsi que le mot est utilisé quand le « Qui ? » ne vise pas à identifier quelqu'un, mais à qualifier son « ipséité », son attitude pratique à l'égard de sa propre vie. Dans la polarité de l'« être soi-même » et du « ne pas être soi-même », le mot « soi-même » n'est pas séparable du verbe « être », car il n'y figure pas comme *pronom personnel* (être telle personne plutôt que telle autre), mais il y figure comme *attribut*, donc pour indiquer, comme disent les linguistes¹⁴, une « qualité » du sujet : c'est *ainsi* que je suis. Pour conserver l'idée importante selon laquelle chacun de nous rencontre, dans sa conception de lui-même, une indétermination qui donne lieu à un choix, il faut donc lever l'équivoque du prédicat « être moi » que nous venons de noter.

Cette équivoque, on pourrait l'exprimer à l'aide de la terminologie syntaxique de Lucien Tesnière. On peut poser la question : Celui qui a fermé la porte est-il *moi* ? Ici, il s'agit d'identifier quelqu'un : on dira donc que le « qui ? » est *actanciel*. Dans ce cas, le mot « moi » est utilisé comme pronom personnel et il reçoit, dans le cadre d'une interlocution, la fonction de fournir un sujet grammatical au verbe « fermer la porte ». Maintenant, la question de l'ipséité porte sur tout autre chose. On demande : comment quelqu'un se conçoit-il lui-même ? Est-ce que je me soucie *d'être moi-même* quand je me conduis comme je le fais ? Ici, il n'y a pas véritablement de question

« Qui ? » à poser, car le mot « moi-même » n'a plus la fonction d'un pronom, mais d'un attribut, de sorte qu'il forme avec la copule une unité que Tesnière n'hésite pas à appeler « un équivalent structural du verbe¹⁵ ». Il faut tenir le mot « moi-même », dans « être moi-même » pour un pronom changé en verbe par la copule « est ». Tesnière lui-même donne du reste un exemple instructif de cette métamorphose du pronom personnel en verbe avec l'exemple de la copule « devenir » : « Je redeviens moi-même¹⁶. » Par conséquent, être moi-même ou pas ne dit pas ici *qui* je suis, mais bien *ce que* je suis, ou plus précisément *comment* je fais ce que je fais. Et si l'on persiste à se servir du mot « qui ? » pour opposer les modes de l'ipséité, alors il ne saurait s'agir d'un « qui ? » actanciel. On pourrait parler d'un « qui ? » *circonstanciel*, en ce sens qu'il s'agit de caractériser adverbiallement ma conduite et non pas du tout de m'assigner une identité.

Du même coup, il paraît impossible de conserver l'idée que l'ipséité, prise au sens de la *Selbstheit*, soit une « identité à soi-même », comme l'avancéait Heidegger dans la page citée plus haut.

3

RICŒUR : LA MÊMETÉ ET L'IPSÉITÉ

Je me tourne maintenant vers Paul Ricœur qui a soutenu quant à lui que l'ipséité était tout autre chose qu'une façon d'être le même que soi-même, au sens d'avoir une *mêmeté* avec soi-même. C'est dans une page de son ouvrage *Temps et Récit* que Ricœur a introduit pour la première fois sa distinction de l'ipséité d'avec la mêmeté, une distinction qu'il devait développer systématiquement dans *Soi-même comme un autre*¹⁷. Ricœur y explique ce qu'il veut entendre par l'opération suivante : assigner à un individu ou à une communauté une « identité spécifique qu'on peut appeler *identité narrative*¹⁸ ». La thèse de Ricœur est que l'identité narrative est une partie constitutive de l'*ipséité* d'un individu ou d'un groupe. Ce texte étant fortement articulé, il me suffira pour présenter la distinction en question d'accompagner d'un commentaire chacun de ses points.

a) *Logique de la narration*

« Identité » est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *qui* en est l'agent, l'auteur¹⁹ ? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par son nom propre.

La question « Qui ? » est par définition la question du sujet, ou plus précisément la question portant sur l'identité du sujet d'action. La distinction qu'il s'agit ici d'introduire concerne donc le sens de cette interrogation sur le sujet.

D'emblée, Ricœur donne pour contexte à cette question du sujet celui d'une proposition narrative : il est arrivé quelque chose, ce n'est pas arrivé tout seul, nous demandons donc qui l'a fait. La question du sujet relève par conséquent d'une « catégorie de la pratique », puisqu'en nommant l'agent N., nous disons quelque chose de l'événement, à savoir qu'il est l'œuvre de N. Si nous prenons cette idée au sérieux (et il le faut), nous en inférons qu'il y a des catégories de l'action et pas seulement des catégories de l'être. Ou encore, qu'il y a des catégories selon lesquelles on va procéder à la *narration* d'une action. « Narration » prend dès lors ici le sens rhétorique de *expositio rei gestae*²⁰. On peut tenir pour une « table des catégories de la pratique » la liste mnémotechnique des orateurs : *quis ? quid ? ubi ? quibus auxiliis ? cur ? quomodo ? quando*²¹ ? Dans la terminologie de Tesnière, on dira que la première question (celle du sujet) est actancielle, et que les autres sont circonstancielle. À cette interrogation sur l'auteur de *telle* action, on répond en nommant quelqu'un. Ou bien, dans une situation d'interlocution, il se fait connaître lui-même.

La question « Qui a fait telle action ? » est actancielle. Cela veut dire qu'elle ne peut se poser qu'à propos d'une action qui a *déjà* été identifiée : qui a déplacé ce meuble ?, qui a ouvert cette fenêtre ?, qui a écrit cette phrase au tableau ?, qui a mangé toutes les confitures qu'il y avait dans ce placard ?, etc. La réponse que nous attendons viendra compléter la « narration ». Mais, demandera-t-on, comment avons-nous pu identifier l'action avant d'en connaître l'agent ? Nous l'avons identifiée du côté de l'objet (patient) en la décrivant à la voix passive : un meuble a été déplacé, une fenêtre a été ouverte, une phrase a été écrite au tableau, les confitures ont été mangées, etc.

b) *Nommer et décrire par une narration*

Ricœur poursuit ainsi :

Mais quel est le support de la permanence du nom propre ? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort ? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question « qui ? », comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative.*

Nous sommes maintenant invités à poser une question de justification à propos de notre emploi du nom propre. Mais qu'y a-t-il exactement à justifier ? Que serait un usage injustifié d'un nom propre ? Manifestement, Ricœur n'envisage pas ici le cas d'une erreur sur la personne (nous utilisons le nom « X » parce que nous croyons avoir affaire à X alors qu'en réalité nous avons affaire à Y). Ni non plus celui d'une erreur sur le nom (nous utilisons à tort pour désigner X un autre nom « Y » qui n'est pas le sien).

Il ne peut pas s'agir non plus de justifier le fait d'employer le nom de quelqu'un pour le nommer tout au long de sa vie : car le nom propre de quelqu'un est justement fait pour cela, pour nommer quelqu'un tout au long de sa vie. Ricœur ne doute d'ailleurs pas qu'il y ait une telle vie individuelle, de la naissance à la mort. Sa question ne porte pas sur le fait de nommer l'être qui vit cette vie, elle porte sur le fait de nommer *le même sujet d'action* tout au long de la vie du même être vivant.

Ricœur veut-il dire que l'historien racontant la vie de quelqu'un, par exemple de Jeanne d'Arc, pourrait avoir utilisé correctement le nom de son héroïne, donc ne l'avoir jamais confondue avec quelqu'un d'autre, mais qu'il lui resterait à justifier l'hypothèse qu'en nommant à chaque fois la même femme (Jeanne d'Arc), il continuait à nommer « le même sujet d'action » ? Si cela était concevable, si la vie de Jeanne d'Arc pouvait faire succéder les uns aux autres plusieurs sujets d'action, il faudrait trouver pour les désigner d'autres noms que celui que porte la femme que nous appelons Jeanne d'Arc, de façon à les distinguer les uns des autres, et à les distinguer tous ensemble de Jeanne d'Arc (un peu comme une histoire de la monarchie britannique se compose d'une histoire des souverains successifs qui se sont transmis cette couronne, chacun d'eux ayant son propre nom). Mais ces sujets d'action, il faudrait les identifier à part de l'être humain, de façon à pouvoir dire à chaque fois si le sujet de l'action présente est ou non le même que celui de l'action

précédente. Lorsque Jeanne d'Arc se lève après être restée assise quelque temps, il est facile de dire si c'est bien elle qui s'est d'abord assise, puis levée. Mais, dans l'hypothèse d'une différence entre la personne humaine et le sujet d'action, comment savoir si les sujets de ces deux mouvements sont ou non les mêmes ?

Mais assurément toutes ces hypothèses sont vaines, car nous n'avons affaire qu'à une difficulté imaginaire. Ricœur écrit : « L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative.* » Comme chez Heidegger, nous assistons en réalité à un dédoublement de la question « Qui ? », mais ce dédoublement n'est pas reconnu par le philosophe dans sa véritable portée puisqu'il est exposé comme un conflit entre deux conceptions rivales de l'identité. Il y a bien dédoublement, car la notion d'« histoire d'une vie » joue ici deux rôles. Supposez que je me rende chez le libraire et que je lui demande s'il a des biographies dans ses rayons. Je cherche en effet à me procurer « l'histoire d'une vie ». Il me demandera : la biographie de qui ? Et c'est ici le nom propre qui dit *de qui* la vie est la vie. Le nom propre fonctionne, comme il se doit, pour désigner ou identifier quelqu'un. Mais, une fois que j'ai trouvé le livre qui raconte la vie de mon héroïne, il me reste à lire ce livre. Le nom, à lui seul, ne me dit pas ce qu'a été la vie personnelle de celle que nous appelons Jeanne d'Arc. Lorsque Ricœur écrit que la narration d'une vie dit « l'identité du *qui* », il ne s'agit plus de l'identité comme réponse à « Qui a fait telle action ? », mais d'une autre sorte d'identité qui doit répondre à une autre sorte de question « Qui ? ». En effet, cette réponse ne consiste plus à *nommer* quelqu'un (avant de le décrire), mais à *décrire* quelqu'un (qu'on a déjà identifié en le nommant).

Pourquoi Ricœur tient-il, exactement comme Heidegger, à se servir du mot « qui ? » là où la philosophie de l'action aurait dû le conduire à dire que toute narration complète doit nous faire savoir *quelle a été l'action faite* (question sur le *quid* de l'action, sur ce qu'a fait l'agent) et *qui a fait ce qui a été fait* (question sur le *quis* de l'action) ?

La raison semble être la suivante. Le récit de la vie de quelqu'un ne me dit pas *de qui* cette vie racontée est la vie, mais il me dit certainement en quoi

celui qui a vécu cette vie s'est distingué par ses actions ou ses réactions aux épreuves de l'existence. En ce sens ce récit me dit « *qui* il a été », sur le fond de *possibilités historiques* correspondant à « *qui* il aurait pu être », mais n'a pas été, soit parce qu'il s'y est refusé, soit parce qu'il a échoué à l'être. Telle est l'identité narrative : elle consiste à chercher dans la vie de quelqu'un une expression de son individualité historique. On pourrait dire aussi, de son *caractère*, en entendant par là moins un ensemble d'habitudes qu'une capacité à s'exprimer soi-même dans sa conduite. Apparemment, c'est de ce côté que Ricœur veut nous conduire avec sa notion d'ipséité²². Si c'est le cas, il faut retenir que l'identité narrative (et donc l'ipséité) est à chercher du côté du « *quoi* de l'action » et non pas de son « *qui* ? ».

c) *Le dilemme de l'identité personnelle*

En fait, Ricœur, tout comme Heidegger, cherche à se détacher de toute une tradition égologique. Il présente la notion d'identité narrative comme le moyen d'échapper à une difficulté que rencontre la philosophie égologique au moment d'expliquer en quoi consiste l'identité personnelle.

Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions.

En réalité, en replaçant la question du sujet — l'interrogation par le moyen du mot « *qui* ? » — dans le contexte des catégories de la pratique, Ricœur avait déjà donné congé à la fausse antinomie d'une « identité personnelle » comprise, à la manière de l'égologie, comme identité d'un *moi*. Voici cette « antinomie ». Puisque ce *moi* n'est accessible qu'à travers la « diversité de ses états », il faudrait qu'on puisse lui attribuer un état constant, ou peut-être une continuité ininterrompue dans la succession des états, pour pouvoir garantir qu'il est bien le même *moi* ne serait-ce que du matin au soir. Mais il suffira que le héros de notre biographie fasse une sieste et que le sommeil réparateur coupe sa journée pour qu'une question se pose, insoluble : comment pourrait-on confirmer que le *moi* d'après la sieste est bien le même que celui d'avant ? Bien entendu, le souvenir que le *moi* du réveil aura de sa vie avant la sieste ne prouve rien, sinon que le sujet *se croit* le même, mais

sans avoir aucun critère pour déterminer s'il l'est ou pas. Cette antinomie est étrangère à la philosophie de l'action, puisque, comme l'a dit Ricœur tout à l'heure, on répond à la question du sujet en *nommant* le sujet de l'action. Or nous avons des noms propres pour nommer des individus humains, ce qui permet d'en faire la biographie, mais on ne voit pas comment on pourrait nommer le *moi* qui s'éveille et décider s'il porte à bon droit le même nom que le *moi* qui s'était assoupi auparavant.

d) *L'identité narrative*

Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. [...] À la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie [...].

En réalité, nous venons de le voir, le dilemme avait déjà disparu dès que Ricœur avait écrit que « dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *qui* en est l'agent, l'auteur ». Mais il reste à dire quelque chose *de* cet auteur et à le chercher, lui, dans son action tel qu'il s'y est exprimé. C'est ici la fonction du second « qui ? », lequel est bien évidemment *circonstanciel* et non pas *actanciel*, car il ne s'agit plus de nommer l'agent, mais de le décrire et surtout de le qualifier dans sa manière de se tenir dans la vie.

Comme Heidegger, Ricœur veut distinguer deux concepts d'identité. À la différence de Heidegger, il passe par le détour du latin pour mettre en place une opposition entre ce qu'il appelle respectivement « identité substantielle » (celle qui consiste à rester le même dans la diversité de ses états successifs) et « identité narrative » (celle qui consiste à avoir une histoire sienne, une histoire expressive de soi). Ici, Ricœur soutient une thèse radicale sur le mot français « identité ». Ce substantif, auquel correspond l'adjectif « même », est selon lui équivoque. Pour le montrer, Ricœur fait remarquer que les mots français qui signifient l'identité (« identique », « même ») peuvent traduire l'adjectif latin *idem*, celui dont on se sert pour indiquer qu'il s'agit bien de la même chose (*Fratri et sorori est idem magister*, « le frère et la sœur ont le même maître »). Ou encore pour dire par exemple que quelque chose n'a pas changé (*idem est atque erat*, « il est le même qu'il était »). Mais, de son côté,

l'adjectif français « même » peut traduire aussi le latin *ipse*. Ricœur conclut de là que nous avons en réalité deux concepts d'identité (ou deux usages bien distincts du mot « identité »), mais que cette dualité est masquée dans la langue française. Il oppose la *mêmeté* (l'identité au sens d'*idem*) à l'*ipséité* (l'identité au sens attaché à l'expression « soi-même »). Le français ne permet pas de les distinguer lexicalement, mais, explique Ricœur, la différence est marquée dans d'autres langues. Il compare alors les expressions du réfléchi « soi » dans trois langues. En français, nous disons « soi-même ». Mais, selon lui, « ici, l'anglais et l'allemand sont moins sources d'équivoque que le français²³ ». En effet, poursuit-il, l'anglais ne confond pas *same* avec *self*. L'allemand ne confond pas *gleich* avec *Selbst*. Ce sont seulement certains philosophes qui font la confusion quand ils cherchent à dériver la *selfhood* ou la *Selbtheit* d'un concept d'identité compris au sens de *idem*, c'est-à-dire de la « mêmeté ».

J'ai soutenu à propos de Heidegger que ce qu'il appelle « ipséité » (ou plutôt *Selbtheit*) ne pouvait pas être une identité dans le sens correspondant à un « qui ? » actanciel. Mais Ricœur a peut-être répondu d'avance à cette objection en faisant sa distinction de l'ipséité d'avec une simple mêmeté. Il convient donc de se demander si le mot français « identité » est équivoque et nous masque une importante distinction conceptuelle.

4

« THE SAME », « THE SELF »

Le mot français « même » est-il équivoque ? Oui, écrit Ricœur, puisque nous n'avons que ce mot pour traduire le couple latin *idem/ipse*. En fait, Ricœur évoque plutôt la dualité, en anglais, de ce qui relève d'une relation d'identité à autre chose de type « sameness » et de ce qui relève d'une identité à soi de type « selfhood ». En français, nous n'avons que l'adjectif « même » pour traduire ces deux adjectifs « same » et « self ». Pourtant, est-il bien sûr que ces deux mots anglais correspondent à des concepts différents de l'identité ? Il y a plusieurs raisons de penser qu'il s'agit en réalité de deux mots pour le même concept.

Il n'est pas indifférent de noter que le livre de Ricœur *Soi-même comme un autre* a pour titre en anglais : *Oneself as Another*. Supposons qu'on retraduisse ce titre anglais en français : est-ce qu'il ne faudrait pas dire que le mot français « soi » est là pour traduire « one », tandis que « même » sert à traduire « self » ? Qui plus est, l'*Oxford English Dictionary* nous apprend qu'au XVII^e siècle, « same » et « self » pouvaient s'employer comme des synonymes (plusieurs exemples dans Shakespeare).

Plusieurs philosophes britanniques²⁴ ont fait remarquer qu'il fallait résister à l'illusion selon laquelle le pronom de la première personne « myself » résulterait d'une combinaison du possessif « my » et d'un substantif indépendant « self ». Si les pronoms personnels réfléchis étaient ainsi formés, on devrait avoir à la troisième personne « hisself ». En réalité, on a « himself », ce qui veut dire qu'en vertu de la synonymie initiale entre les adjectifs « same » et « self », ce pronom est l'équivalent de « him-same », ce qui correspond tout à fait au français « lui-même ».

Un autre philosophe, Christopher J. F. Williams, a même fourni un argument philosophique à ce sujet. Il note lui aussi qu'il n'y a qu'un mot en français, « même », là où il y en a deux en anglais, « self » et « same ». Il en va de même en grec, où il n'y a que le mot *autos* pour fournir l'adjectif de l'identité (*ho autos = the same*) et le pronom réfléchi de la troisième personne (*heauton = se ipsum = himself*, lui-même ou soi-même). Mais, d'après lui, le grec (ancien) et le français sont plus clairs que l'anglais puisqu'on emploie le même mot là où il y a le même concept d'identité. Le réfléchi « lui-même » a une fonction anaphorique, c'est-à-dire qu'il renvoie au *même individu* que celui qui a été identifié plus haut dans le discours.

Voici sa démonstration au sujet du pronom réfléchi de la troisième personne²⁵. Considérons le barbier qui rase tous les hommes du village dont lui-même fait partie et qui donc se rase lui-même. Du point de vue logique, il y a deux manières d'exprimer ce fait. D'une part, ce barbier que nous appellerons « A » rase tous les hommes du village : on dira donc que A rase B, que A rase C, etc. Le fait que A rase A apparaît alors comme un cas particulier dans cette série des prédications. Puisque tout habitant du village est rasé par A et puisque A est un habitant du village, alors A est rasé par A.

Mais, d'autre part, nous pouvons poser la question : « Qui, dans ce village, se rase lui-même ? » Réponse : dans ce village, A est le seul à se raser lui-même.

Ainsi, le même fait peut donc être exprimé de deux façons. Il peut l'être au moyen du prédicat *dyadique* « x rase y », auquel cas il faut fournir deux noms pour obtenir une proposition. Ou bien il peut l'être à l'aide du prédicat *monadique* « x se rase lui-même », auquel cas un seul nom suffit. En effet, le pronom « lui-même » est comme intégré dans le prédicat pour signifier le caractère réfléchi de l'action par l'identification de l'objet (patient) au sujet (agent). Le sens de « lui-même » est bel et bien de poser une identité au sens de l'individuation : il n'y a dans le village qu'un seul individu engagé dans l'action de se raser lui-même, puisque l'homme raseur et l'homme rasé ne font qu'un.

Williams conclut donc :

Cela veut dire que les adjectifs anglais « *same* » et « *self* » sont en fait les expressions d'un seul et même concept (*the selfsame concept*). Une telle conclusion n'a rien de particulièrement surprenant. Dans d'autres langues que l'anglais, on utilise souvent la même unité lexicale pour servir de pronom réfléchi et pour exprimer le concept d'identité : cf. « même » en français et « *autos* » en grec. En allemand, on a clairement le même élément linguistique dans « *derselbe* » et dans « *sich selbst* »²⁶.

Si cette analyse de Williams est correcte, le concept d'identité qui figure dans « le même homme », « le même fleuve », et celui qui figure dans « soi-même » (par exemple, se raser soi-même) sont un seul et même concept. À savoir, celui qui s'exprime en latin par *idem* ! À première vue, c'est exactement *le contraire* de ce que soutient Ricœur. Il n'y a pas d'équivocité du mot français signifiant l'identité. Toutefois, nous ne pouvons pas en rester là, et Williams lui-même n'en reste pas là. Il y a bien dans cette affaire deux concepts en cause. Mais ce qui est ambigu, selon Williams, n'est pas le mot français « même », c'est le mot anglais « *self* » lorsqu'il est employé à la troisième personne pour former les pronoms réfléchis « *himself* », « *herself* ». Il en va de même par conséquent en français pour « lui-même » : ce réfléchi peut signifier l'identité, comme ci-dessus, ou bien il peut signifier que l'individu dont nous parlons s'est exprimé à la première personne et a par là manifesté une *conscience de soi*.

Lorsque nous attribuons à un individu une action réfléchie, nous donnons à cette action un objet qui est identique à l'individu agissant : le barbier se rase lui-même. Mais est-ce ainsi que chacun de nous est donné à lui-même dans la conscience de soi : comme un objet ?

La manière dont je suis donné à moi-même peut être cherchée dans la manière dont je parle de moi-même. Lorsque mon discours est rapporté à la troisième personne et que le rapporteur dit de moi : « Il s'est accusé lui-même », la question est de déterminer la valeur de ce pronom « lui-même ». Ici, la question est de savoir *qui parle*. Soit l'exemple classique : Œdipe a dit que le meurtrier de Laïos devait être puni de mort. Nous savons que ce meurtrier est Œdipe lui-même et nous pouvons donc commenter en disant : Œdipe s'est condamné lui-même. Nous appliquons à Œdipe un prédicat réflexif. Oui, mais Œdipe ne sait pas qu'il est ce meurtrier. Œdipe a certainement parlé de lui-même en ce sens que tout ce qui concerne le meurtrier de Laïos le concerne lui, Œdipe, puisqu'il est lui-même ce meurtrier. Mais Œdipe n'a pas parlé de lui-même au sens où il aurait dit : « Je suis le meurtrier de Laïos. » Ainsi, le pronom « lui-même » est ambigu puisqu'il peut représenter, selon les contextes, le sujet que nous avons nous-mêmes identifié (notre intention est de parler d'Œdipe) ou bien le sujet qui a parlé à la première personne. Tantôt ce pronom réfléchi « lui-même » est le pronom réfléchi du *style direct* (c'est nous qui parlons du héros), tantôt c'est le pronom réfléchi du *style indirect* (c'est en réalité le héros qui parle, nous ne faisons que rapporter ce qu'il a dit de lui-même à la première personne).

Ainsi, il y a bien une équivoque à lever pour concevoir l'individualité d'un être humain. Mais cette équivoque n'affecte pas le mot « identité », elle affecte la notion d'un rapport à soi. Le rapport d'un individu à lui-même, lorsqu'il s'agit seulement d'une action de l'agent sur lui-même, ne procure pas d'emblée à ce dernier une « ipséité », si l'on entend par là une individualité dont l'agent puisse dire qu'elle est la sienne parce qu'il l'a *faite sienne*. Pour qu'il y ait une ipséité ainsi entendue, l'identité du sujet et de l'objet (donc la réflexion) ne suffit pas. En réalité, pourrait-on dire, l'ipséité n'est pas du tout une affaire d'identité à soi.

Mais, ici, peut-être pouvons-nous nous aider en effet du latin pour former un concept pertinent de ce rapport à soi que nous cherchons à saisir sous le nom d'ipséité. Les grammaires latines illustrent volontiers la signification d'opposition ou d'exclusion attachée à *ipse* par l'exemple (déjà cité) : *Valvae se ipsae aperuerunt*, « les portes s'ouvrirent d'elles-mêmes (sans l'intervention d'une main) ». Le contexte de cette phrase²⁷ n'est pas indifférent. Cicéron cite ici un présage qui aurait dû avertir les Lacédémoniens qu'ils allaient perdre la bataille de Leuctres contre les Thébains. Parmi tous les signes prémonitoires, voici celui qui s'est produit dans le temple d'Hercule : les portes, qui étaient pourtant fermées avec des barres, s'ouvrirent soudain d'elles-mêmes, *in templo Herculis valvae clausae repagulis subito se ipsae aperuerunt*. Cet exemple fait ressortir que la fonction de *ipsae* n'est pas de faire savoir *de quelles portes* nous parlons, mais plutôt de donner un trait de leur comportement : est-ce qu'elles s'ouvrirent toutes seules ou y a-t-il quelqu'un derrière elles pour les ouvrir ? Du point de vue logique, la précision qu'ajoute l'adjectif « *ipsae* » ne joue aucun rôle dans la détermination de la référence. Nous savons quelles sont ces portes, et donc la question de leur identité (*idem*) a déjà reçu sa réponse. Mais nous ne savons pas si ces portes ont un mouvement indépendant ou si leur mouvement est englobé dans le mouvement d'autre chose, par exemple dans l'action de quelqu'un qui aurait décidé d'ouvrir les portes. La qualification porte sur l'action imputée à ces portes. Il y a deux manières de s'ouvrir : par l'intervention d'une main étrangère ou de soi-même. Du point de vue des « catégories de la pratique », l'ipséité est *adverbiale*, pas *actancielle*, elle ne nous dit pas *qui* est l'auteur de l'action, mais *comment* se produisent ses mouvements.

Bien entendu, que des portes verrouillées puissent s'ouvrir de leur propre chef est un prodige. Pour interpréter cet exemple, il faut se souvenir que la prédication dans la catégorie de l'action peut comporter des degrés d'imputation : il y a des *degrés de l'agir*. Des portes qui s'ouvrent d'elles-mêmes sont plus actives que si quelqu'un les ouvrait. Ou, plus précisément, elles sont représentées — dans notre langage figuré au moins — comme une source indépendante d'activité et non comme des masses en elles-mêmes inertes dont le mouvement provient d'ailleurs. Du coup, leur mouvement veut

dire quelque chose quant à la façon dont elles ont l'air de « se comprendre » elles-mêmes. Et c'est là ce qui leur confère l'apparence d'une ipséité.

DEUXIÈME PARTIE

LA PREMIÈRE PERSONNE
ET LES AUTRES

Question :

PEUT-ON TIRER LE SENS DES MOTS « TOI », « LUI », « ELLE », DE NOTRE USAGE DU MOT « MOI » ?

Wittgenstein écrit : « Ces exemples que les philosophes donnent à la première personne, il faut les examiner à la troisième personne¹. » Que veut-il dire par là ? Malheureusement, il n'en dit pas plus. Toutefois, un exemple qui vient tout de suite après dans ses notes permet peut-être de l'illustrer.

La question porte sur la différence entre savoir, être certain et croire. Nous demandons à quelqu'un de dire ce qu'il tient pour un savoir qu'il possède. Notre interlocuteur dit par exemple : « Je sais que ceci est un arbre. » Passons à la troisième personne. Disons-nous : « Il sait que ceci est un arbre » ? Mais cette transposition a fait surgir le problème de la référence. Qu'a-t-il désigné en disant « ceci » ? Il ne l'a pas communiqué. Nous réagissons donc en lui demandant d'expliquer : « Que *quoi* est un arbre² ? » Ainsi, le passage à la troisième personne permet de dévoiler le mythe de la définition purement ostensive : l'illusion selon laquelle quelqu'un pourrait fixer quel est l'objet dont il s'occupe rien qu'en disant « ceci » (accompagné d'un regard mental orienté vers ce qui lui fait face). Notre interlocuteur n'a pas dit de quoi il parlait. Nous ne pouvons pas comprendre *de quoi* il dit qu'il sait ce que c'est, car sa réponse est incomplète. Ou bien il ne nous a pas communiqué toute sa pensée — ce qu'il fera en répondant à notre « Qu'est-ce qui est un arbre ? » —, ou bien il nous a communiqué tout ce qu'il croyait avoir à dire. Dans ce dernier cas, sa réponse ne contenait que l'*apparence* d'une pensée.

Notre philosophie de la première personne doit expliquer comment on peut passer de chacune des trois personnes (du singulier) aux deux autres. La pensée égologique s'attaque à cette tâche quand elle pose ce qu'elle appelle le « problème d'autrui ». Je sais par le témoignage de ma conscience que je suis (un) *moi*, mais comment puis-je savoir qu'il en va de même pour d'autres êtres en dehors de moi, dès lors que je ne suis pas moi-même le sujet de leurs états de conscience ?

Si l'on fait subir au « problème d'autrui » le tournant linguistique, il devient le programme d'une construction de l'ensemble du système des pronoms personnels à partir de la première des personnes (du singulier). Comment tirer « tu » et « il » de « je » ? Si l'on prétend pouvoir le faire, cela veut dire que les deux autres personnes du singulier sont, en un sens qui reste à expliquer, *déjà contenues* dans la première, de telle sorte qu'il ne reste plus qu'à les en extraire. S'il doit y avoir un *alter ego* pour moi en tant qu'*ego*, il faut que le rapport égologique à soi porte déjà en lui une relation d'« altérité » qui fasse de moi, en un sens, un autre *moi* que moi. C'est là une voie qui a été abondamment empruntée par l'école phénoménologique.

Mais cette façon de dériver le système des personnes repose sur la prémisse solipsiste selon laquelle le sujet qui dit « je » emploie ce pronom pour *faire référence* au seul individu qu'il connaisse directement et cela sans encourir le moindre risque d'erreur sur la personne : lui-même. Si nous refusons ce présupposé, les choses se présentent tout à fait autrement. Loin qu'il faille dériver la diversité des personnes d'un rapport d'autoréférence dont le pronom « je » serait l'instrument, c'est au contraire en montrant comment la première personne tire son sens de sa position au sein du système personnel que nous rendrons compte de ses traits originaux.

IV

« HÉRITÉZ DE VOUS-MÊME ! »

1

LA QUESTION DU SOCIAL

« Héritez de vous-même ! »

En juin 1999, le passant parisien qui quittait la place de la République pour se rendre à la place de la Nation en suivant le trottoir gauche du boulevard Voltaire pouvait lire cette publicité énergique dans la vitrine d'une agence immobilière spécialisée dans la vente de biens en viager. Et, en effet, pourquoi laisser à d'autres que soi-même, parents indifférents ou peu méritants, le bénéfice d'un héritage si l'on pouvait tout aussi bien opérer ce transfert à son propre profit ?

Le trouble qui nous saisit devant cette formule n'est pas tant moral que logique. Peut-on concevoir une transaction qu'on appellera « donner ses biens en héritage à X » et qui puisse être effectuée aussi bien entre soi-même, propriétaire, et une autre personne, légataire, qu'entre soi-même, propriétaire, et soi-même, légataire ? Est-ce qu'on aurait trouvé le moyen de doubler sa fortune en la possédant *deux fois*, une fois comme usufruitier de son bien et une fois comme héritier de ce même bien ?

Nous avons le sentiment que la force publicitaire de ce slogan tient à une incongruité de l'expression elle-même, indice d'une malformation conceptuelle ou logique. Or le même malaise nous envahit devant certaines analyses philosophiques de la socialité humaine, si l'on entend par « socialité » le caractère social de l'animalité humaine (« l'homme est un animal social et politique »). Ces analyses ont un point commun : elles cherchent la relation sociale dans un passage d'une perspective dite subjective (qui s'exprime à la première personne du singulier) à une perspective dite intersubjective (qui s'exprime à la première personne du pluriel). Il s'agit, nous expliquent ces philosophes, de comprendre comment on va du « je » au « nous ». Tant que nous n'avons que des pensées et des

expériences exprimables au singulier, nous sommes en deçà de la vie sociale. Dès qu'il faut passer au « nous », les relations sociales ont été instaurées.

La voie royale qui mène de l'individu isolé à l'individu vivant en société est alors toute tracée : elle consiste à expliquer comment on peut composer le « je » prononcé par une personne et le « je » prononcé par une autre personne dans une unique énonciation. La société apparaît donc lorsque deux sujets sont conscients de penser la même chose ou de vivre la même chose. Elle apparaît avec la *relation intersubjective*, si l'on entend par là cette relation qui se trouve posée entre divers êtres dès qu'un verbe est utilisé collectivement avec ces différents êtres comme sujets de prédication. Soit par exemple une expérience que je fais avec d'autres : nous assistons à un spectacle et sommes saisis de la même émotion. Le pluriel n'est pas ici distributif, mais collectif. Pour indiquer que nous assistons ensemble au spectacle (nous sommes co-spectateurs) et que nous éprouvons ensemble l'émotion (nous sommes co-expérimentateurs d'un même pathos), nous qualifions les verbes par l'adverbe « ensemble » qui précise le mode collectif sous lequel ces verbes doivent être appliqués à leurs sujets. Autrement dit, l'intersubjectivité d'une expérience ou d'une action est ce qu'on pourrait appeler une co-subjectivité (comme on parle de copropriété).

Passer de « moi » à « nous », c'est là ce qui arrive à un sujet pensant lorsqu'il commence par des réflexions égologiques, de type cartésien, et qu'il découvre ensuite qu'il est en train de penser quelque chose avec un « co-penseur » ou d'éprouver quelque chose avec un « co-expérimentateur ». Une telle découverte est censée socialiser un individu qui avait d'abord été défini hors de tout milieu social.

La phénoménologie des relations sociales a poussé aussi loin que possible cette façon de concevoir la socialité humaine. Les phénoménologues se flattent d'avoir introduit rigueur et clarté dans notre philosophie du social pour avoir posé radicalement un problème qui, selon eux, avait été jusque-là méconnu : le problème d'autrui. Ou plus précisément : le problème d'une expérience d'autrui, d'un épisode de la vie du sujet dans lequel il est effectivement donné à ce sujet d'être confronté à un autre sujet. Le propre de la phénoménologie, c'est de chercher « l'essence du social¹ » dans un

développement du rapport phénoménologique entre soi et autrui, entre *ego* et l'*alter ego* de celui qui occupe cette position marquée « *ego* ».

Nous pouvons caractériser ce type de philosophie par le présupposé *égologique* de sa sémantique : s'il doit être question d'une signification, celle-ci doit être rapportée à un acte ou un vécu « en première personne » pour être identifiée, ce qui veut dire qu'il faut être celui qui agit ou celui qui vit l'expérience pour comprendre de quelle signification il s'agit². C'est bien évidemment parce que le sens doit toujours être expliqué « en première personne » que nous avons sur les bras quelque chose que nous appelons « le problème d'autrui ».

Ma question sera en somme la suivante : qu'est-ce qui fait la différence entre « Titius dîne chez Lucullus » et « Lucullus dîne chez Lucullus » ? Cette différence me semble être un bon point de départ pour l'élaboration d'une philosophie du social, en entendant par là une réflexion sur la socialité propre à l'homme, sur ce qui fait de l'animal humain un animal social. Il s'agira de savoir si une théorie des relations intersubjectives est en mesure de reconnaître cette différence à l'aide de la solution donnée au « problème d'autrui ».

2

LA MULTIPLICATION DU MOI

Quand Lucullus dîne chez Lucullus, il fait vraisemblablement un bon repas, mais il n'y a pas eu hospitalité, repas offert à quelqu'un, reçu par quelqu'un, donc repas donné à ce quelqu'un.

Il pourrait sembler que toute la différence cherchée tient au *nombre* des acteurs : il manque au dîneur qui est à lui-même son propre hôte un compagnon, un *alter ego*. La philosophie doit doter le sujet conscient de soi d'un tel compagnon. Elle va donc poser le redoutable « problème d'autrui ». Ce problème, explique Merleau-Ponty dans un texte qui est un excellent échantillon de cette façon de penser³, est d'abord celui de la perception d'autrui. Percevoir autrui n'est pas encore faire société avec lui, mais c'en est la condition.

Ce texte de Merleau-Ponty commence par une série de questions que le philosophe se pose à lui-même pour mieux faire ressortir la nécessité d'en passer par la solution qu'il nous propose. Ces interrogations sont engendrées par l'observation suivante : devant un ustensile que je me contente de regarder (sans l'utiliser), et plus généralement devant un objet humain dont je reconnais la fonction, je suis capable de reconnaître une intention, un sens, alors que je ne suis pas moi-même en train de soutenir cette intention ou de tirer parti de cette fonction (à titre de sujet accomplissant l'acte d'utiliser l'ustensile dans tel ou tel but). Tel est le fait surprenant : je comprends une « opération en première personne » (pensée, action) alors qu'elle n'est présentement ni mon opération, ni même celle de quelqu'un d'autre. On dira peut-être : je comprends cette intention « sans sujet » par une analogie avec ce que je pourrais faire moi-même en utilisant l'objet. Oui, mais la difficulté est repoussée plus loin : pour concevoir l'analogie, je dois maintenant concevoir une intention qui est celle d'un autre que moi, donc de nouveau une intention dont je ne suis pas le sujet.

Mais la question est justement là : comment le mot Je peut-il se mettre au pluriel, comment peut-on former une idée générale du Je, comment puis-je parler d'un autre Je que le mien, comment puis-je savoir qu'il y a d'autres Je, comment la conscience qui, par principe, et comme connaissance d'elle-même, est dans le mode du Je, peut-elle être saisie sur le mode du Toi et par là dans le mode⁴ du « On »⁵ ?

La réponse de Merleau-Ponty tient dans l'idée qu'il faut analyser la perception d'autrui pour comprendre comment un sujet peut concevoir qu'il y ait du sens et de la pensée en dehors de ses propres actes.

La constitution d'autrui n'éclaire pas entièrement la constitution de la société, qui n'est pas une existence à deux ou même à trois, mais la coexistence avec un nombre indéfini de consciences. Cependant l'analyse de la perception d'autrui rencontre la difficulté de principe que soulève le monde culturel, puisqu'elle doit résoudre le paradoxe d'une conscience vue par le dehors, d'une pensée qui réside dans l'extérieur, et qui, donc, au regard de la mienne, est déjà sans sujet et anonyme⁶.

Dans ce texte, comme souvent, ce n'est pas la solution proposée qui soulève les plus grandes difficultés, mais d'abord la formulation du problème. Quel est exactement le problème ? Merleau-Ponty a multiplié les questions, mais aucune d'entre elles ne paraît capable de nous éclairer sur la nature de l'enquête à laquelle nous sommes conviés.

Comment le mot Je peut-il se mettre au pluriel ? Nous avons envie de répondre : le mot « Je » ne peut pas se mettre au pluriel. C'est tellement vrai que Merleau-Ponty, justement, ne met pas la marque du pluriel au mot « Je » (quand il parle des « autres Je »). Certes, plusieurs personnes peuvent dire « nous » (le dire ensemble ou chacune de son côté) : mais ce mot « nous » ne signifie pas à proprement parler *plusieurs premières personnes*, il signifie plusieurs individus — moi avec d'autres — formant un unique *sujet*, un unique actant⁷. Le passage au « nous » ne résout rien.

Comment puis-je parler d'un autre Je que le mien ? Nous avons envie de répliquer à cette question du philosophe : dites-nous d'abord comment je puis parler du Je qui est le mien, et je vous dirai comment il est possible de parler des autres, de ceux qui ne sont pas les miens. Par définition, si je puis parler d'un X comme étant mon X, alors je peux aussi parler d'un X comme étant le vôtre. Je devrais pouvoir dire : ce X-ci est le mien, c'est ce X-là qui vous appartient. En revanche, si je ne sais pas comment un X pourrait être à vous plutôt qu'à moi, alors je ne sais pas comment il pourrait être à moi plutôt qu'à vous. Toute cette mise en place du problème d'autrui suppose que nous comprenions d'emblée ce que c'est que de parler d'un Je qui est le mien, mais que nous ne comprenions pas ce que ce serait que de parler d'un Je qui n'est pas le mien. Et, pourtant, rétorquerons-nous, les deux vont ensemble : si je comprends ce que veulent dire les expressions « mon Ego », « mon Je », « le Je qui est le mien », alors, en vertu de la corrélation entre « mien » et « non mien » (entre « à moi » et « à un autre que moi »), je comprends ce que veulent dire « son Ego », « son Je », « le Je qui est le sien ». Mais, si je ne parviens pas à comprendre ces dernières expressions, alors il devient impossible d'expliquer ce qui est compris quand je suis censé comprendre « le Je qui est le mien ».

Que penser maintenant de l'interrogation finale ? Il y aurait une difficulté de principe à résoudre par toute philosophie du social, difficulté que nous rencontrerions aussi bien quand nous voulons rendre compte de la perception d'autrui que lorsqu'il s'agit d'analyser notre compréhension d'un objet culturel (par exemple une pipe) : dans les deux cas, une signification ou une intention s'offrent à moi alors que je n'en suis pas le sujet, puisque c'est

tantôt quelqu'un d'autre qui a des intentions (dans le cas de quelqu'un que je vois faire quelque chose intentionnellement), tantôt personne (dans le cas de l'objet présentement inutilisé).

Merleau-Ponty parle du paradoxe d'une conscience vue du dehors, ou encore d'une pensée qui réside dans l'extérieur, qui est, « au regard de ma conscience », autre chose qu'un vécu ou un état de moi-même. Ces formulations ont l'intérêt de nous suggérer une réponse : il y a paradoxe si une intention ou une pensée doivent avoir pour mode d'être celui d'une forme de conscience ou de *vécu*. En revanche, tout paradoxe s'évanouit dès qu'on s'aperçoit que cette assimilation est abusive.

Si voir une conscience par le dehors, c'est voir « une pensée qui réside dans l'extérieur », alors nous voyons une conscience du dehors chaque fois que nous voyons un écolier qui s'applique à faire ses devoirs, un artisan qui manie soigneusement son outil, un joueur de tennis qui tente un coup gagnant⁸. Non seulement je vois de la pensée « dans l'extérieur », mais c'est seulement là que je peux la *voir*. Est-ce que le phénoménologue insistera en disant : mais quand je vois ainsi ces pensées, je n'en suis pas le penseur, et donc je ne vois pas la pensée en question comme le sujet la voit ? Mais alors, le présupposé de toute l'affaire est qu'un penseur est à l'égard de sa pensée comme un observateur à l'égard d'un phénomène observé, mais avec le privilège d'un accès spécial par un organe du sens intime. Et, si l'on croit corriger ce présupposé en soulignant qu'il ne s'agit pas d'*observer* des états de conscience, mais de les *vivre*, alors il suffira de remarquer que penser son action ne consiste pas à éprouver quoi que ce soit (quand bien même elle donnerait lieu à différents états vécus).

3

EN QUOI CONSISTE LE PROBLÈME D'AUTRUI ?

Que faut-il entendre par « le problème d'autrui » ? Comment en vient-on à poser un tel problème ? Nous avons vu que, dans une doctrine égologique de la signification, la raison de poser ce problème était qu'il faut trouver dans la vie mentale du sujet un épisode qui puisse passer pour une perception

d'autrui. Tant que nous n'avons pas isolé cet épisode, les significations que nous attachons aux termes « autrui », « personnalité d'un autre », « point de vue d'un autre », etc., ne sont pas disponibles pour le sujet.

De fait, il est important de noter qu'il existe bel et bien quelque chose comme la perception d'autrui. Lorsque je regarde les passants dans la rue, je ne vois pas des objets qui pourraient être aussi bien des mannequins ou des automates, mais je vois des individus humains en train de marcher, et je vois même que l'un est pressé, l'autre inquiet, etc. Toutefois, la reconnaissance de ce fait ne suffit pas à constituer ce que les philosophes appellent un problème. Le chapitre de notre philosophie de la psychologie qui traite de la perception que nous avons de notre semblable abordera des thèmes tels que ceux de l'expressivité humaine, de la physionomie, de la manifestation des émotions, de l'empathie, mais non celui du problème d'autrui.

Il commencerait à y avoir un problème philosophique de la perception d'autrui si nous pouvions donner quelque consistance à un doute concernant la légitimité de ce qu'on appelle notre *expérience d'autrui*. À vrai dire, l'expression « expérience d'autrui » paraît maladroite, sinon égarante. La perception d'une personne qui passe dans la rue n'est pas à proprement parler une « perception d'autrui », mais seulement la perception d'une personne particulière. Quand je vois passer quelqu'un, je vois certes passer une autre personne que moi, mais ce que je vois — l'objet intentionnel de mon percevoir —, ce n'est pas à proprement parler : *une autre personne que moi*. C'est seulement, éventuellement, une autre personne que vous ou que tel autre passant possible. Le sujet percevant n'a pas l'occasion de se dire : chose remarquable, j'étais à la fenêtre et j'ai vu passer dans la rue une personne qui n'était pas moi, mais une autre personne que moi. Ce n'est pas comme dans l'histoire enfantine de Boucle d'Or, lorsque le gros ours s'exclame : c'est étrange, on a mangé ma soupe et on a dormi dans mon lit, et pourtant ce n'est pas moi qui ai mangé ma soupe et dormi dans mon lit.

Le philosophe du « problème d'autrui » dira ici : certes, je ne vois pas passer dans la rue une autre personne que moi au sens où la polarité « moi ou autre que moi ? » s'appliquerait à la description « une personne qui passe » (car, en vertu du vieil argument contre la possibilité d'une observation

objective de soi, il est exclu que je me voie moi-même passer dans la rue alors que je suis à la fenêtre) ; néanmoins, je vois passer quelque chose que je tiens pour une personne tout comme je me tiens moi-même pour une personne, et c'est à ce titre de personne que s'applique la polarité du moi et de l'autre que moi. Si je peux voir passer une personne dans la rue, cela veut dire que je peux voir hors de moi quelqu'un qui est une personne sans être moi, qui est comme moi une personne sans être la même personne que moi. Comment cela est-il possible ?

Mais, en expliquant ainsi la teneur du problème, nous abandonnons le terrain de la *perception* d'autrui pour affronter le problème de l'*existence* d'autrui. Ce qui est en cause n'est pas une expérience spécifique, mais une signification, un concept. Pour que je puisse, voyant quelque chose dans la rue, dire que c'est quelqu'un comme moi, je dois avoir les moyens de comprendre qu'il y ait, outre moi, quelqu'un qui soit comme moi un sujet qui dise « moi » pour parler de lui-même et non pas de moi.

Sur ce nouveau terrain, celui du *sens* qu'un sujet peut donner à ce qu'il s'agit de poser sous l'appellation « autrui », nous constatons que la pensée égologique a essayé deux stratégies : concevoir autrui comme une *seconde première personne*, ou bien concevoir autrui comme une *deuxième seconde personne*.

4

AUTRUI COMME *SECONDE PREMIÈRE PERSONNE*

Revenons avec Merleau-Ponty au fait que nous sommes entourés d'objets culturels dont la perception renvoie aussitôt à la possibilité d'un usage par quelqu'un, par moi aussi bien que par d'autres que moi. Dans ce simple fait, autrui est en un sens déjà donné.

Quelqu'un se sert de mes objets familiers. Mais qui ? Je dis que c'est un autre, un second moi-même et je le sais d'abord parce que ce corps vivant a même structure que le mien⁹.

Le phénoménologue juge qu'autrui est un « second moi-même ». Ainsi, la solution qu'il propose au problème d'autrui consiste à introduire l'autre personne, non pas à vrai dire comme une seconde personne, mais plutôt

comme une seconde *première* personne. Cette même solution d'esprit husserlien figure également chez Ricœur quand il écrit : « La seconde personne signifie une autre première personne¹⁰. » Ou encore : « La troisième et la seconde personnes sont aussi des premières personnes¹¹. »

Quand le philosophe parle de la première personne, il ne vise plus une forme grammaticale du verbe, mais plutôt un statut ontologique (comme « être marié » ou « être délivré de ses obligations militaires » sont des statuts civils). La signification des signes « je » et « moi-même » n'est plus de fixer une position dialogique. Mais comment l'affaire se présenterait-elle si nous nous placions dans le contexte d'une relation d'interlocution ? Considérons la différence entre le fait de s'adresser à une autre personne, donc à une *deuxième* personne, et le fait de s'adresser à une *autre première* personne. La différence semble bien être celle qu'il y a entre une allocution (je m'adresse à toi) et un soliloque dans lequel je m'adresse à moi.

Ainsi, nous retrouvons notre paradoxe initial : ce n'est pas la même chose de m'adresser à toi et de m'adresser à moi-même. Supposons que je veuille demander un service, un renseignement, une confirmation : ce n'est pas la même chose de le demander à un autre ou de me le demander à moi-même. Quand je cherche à m'adresser à une autre personne, est-ce que je veux m'adresser à *un autre moi-même* ? Ne faut-il pas dire plutôt que je ne veux justement pas m'adresser à moi, ni d'ailleurs à un équivalent de moi, mais bien plutôt à *toi* ?

En constituant le partenaire de l'interlocution comme un *alter ego*, on procède en réalité à une réduction de la seconde personne à la faveur d'une réduplication de la première personne.

Cette solution n'est pas satisfaisante. Quand nous prétendons « constituer » la seconde personne en « constituant » une seconde *première* personne, nous n'obtenons pas ce qui était visé. En effet, qu'est-ce qui était visé, sinon la différence entre rapporter quelque chose à moi et rapporter quelque chose à quelqu'un d'autre ? Par exemple, je suis le maître d'ouvrage d'une entreprise complexe, qui comporte plusieurs opérations. À titre de directeur, il me revient de dire qui parmi nous doit faire quoi à quelle étape de l'opération d'ensemble. Nous n'avons garde de confondre les deux situations suivantes :

1. Je fixe ce qui doit être fait et je confie le soin de le faire à quelqu'un. Ce quelqu'un, ce sera *toi*.

2. Je fixe ce qui doit être fait et je confie le soin de le faire à quelqu'un. Ce quelqu'un, ce sera *moi*.

Dans la situation n° 2, le signe de la première personne figure deux fois, une fois comme premier actant indiquant le destinataire de l'ordre, et encore une fois comme tiers actant ou destinataire de l'ordre, la répétition du signe de la première personne ayant pour effet d'assigner cette fonction de tiers actant au même individu qui a déjà occupé la place de premier actant (agent) du verbe « confier ». Il y a donc une relation de *moi*, premier actant, maître d'ouvrage, à *moi*, tiers actant, ouvrier, et non pas à *toi*. Pourtant, deux fois la première personne, cela ne donne pas une seconde personne.

Je crois que le diagnostic s'impose : un *alter ego* n'est pas assez étranger à moi pour faire figure d'une autre conscience ou d'un autre sujet que moi.

Il est vrai que nous pouvons faire une meilleure lecture de la notion de seconde première personne. Considérons les occurrences des signes de la première personne dans une phrase. S'il y a plusieurs fois la première personne dans la phrase, ce peut être parce que le verbe est devenu réfléchi et que cette réflexion est signifiée dans le libellé même de la phrase. Comparons les deux instructions :

1. Je confie le soin de fermer la porte à celui qui sera le mieux placé pour cela.

2. Je me confie le soin de fermer la porte.

L'instruction n° 1 peut avoir pour conséquence, le cas échéant, de me confier l'opération en question, mais ce sera parce que je me trouverai correspondre à la description indéfinie de la personne la mieux placée. En revanche, l'instruction n° 2 est réfléchie : la seconde occurrence de la

première personne signifie que je suis moi-même le destinataire de la consigne.

Comme on voit, il n'est pas impossible de donner un contenu à l'idée d'une relation allant d'un *moi* à un autre *moi* : il s'agit alors tout simplement d'une communication de soi à soi, sur le modèle de l'exemple qui vient d'être donné. Comment se fait-il qu'il y ait une telle communication ? La chose est rendue possible par la polyadicité de certains prédicats, ou, comme dirait Tesnière, par la polyvalence de certains verbes. Certains verbes permettent de « multiplier le je » si cela veut dire : de remplir les positions actancielles (qui forment une série ordinale : premier actant, second actant, etc.) par le signe de la première personne. Il en va ainsi du verbe « confier ». On pourrait marquer le passage de l'insouciance enfantine à l'âge adulte en disant qu'il s'agit d'effectuer l'acte de parole suivant : *je confie le soin de moi-même à moi-même*. Dans une telle opération, nous avons bien trois actants, mais l'opération ne met en cause qu'un seul individu (qui doit se prêter à l'opération en assumant les trois personnes grammaticales).

Toutefois, en comprenant ainsi le dédoublement de l'*ego* et de l'*alter ego*, nous confirmons que nous n'avons nullement instauré une relation du sujet à autrui. L'hôte de Lucullus, c'est toujours Lucullus.

5

AUTRUI COMME DEUXIÈME SECONDE PERSONNE

L'effort pour atteindre ou constituer autrui par une multiplication des instances du « je » à l'intérieur de la première personne vient d'échouer. Nous n'avons pas réussi à poser une seconde personne grammaticale (« toi ») en partant de la première personne. Comme on aurait peut-être pu le prévoir, tout ce que nous dérivons de la première personne continue à faire partie de la première personne, que ce soit au singulier (« moi ») ou au pluriel (« nous »). Ce qui a donc fait défaut pour qu'on obtienne l'autre personne, c'est une altérité qui nous fasse sortir de la sphère du moi.

Tout se passe comme si les tenants d'une philosophie égologique faisaient ici le raisonnement suivant : cette altérité, pourquoi ne pas se la donner

d'emblée en partant de la seconde personne, celle qui est incontestablement extérieure à la première ? Mais attention ! Il ne s'agit pas de partir sans plus de la relation d'interlocution entre deux sujets, car nous n'avons pas renoncé à engendrer une signification qu'un sujet puisse comprendre dans ses propres termes (privés) : la signification qui s'attache à toute position d'autrui. Par conséquent, au lieu de chercher à loger la seconde personne dans la première (comme un *alter ego*), nous allons loger la première personne dans la seconde. Nous soutiendrons donc ceci : s'il peut y avoir une seconde personne pour la *première* personne, c'est parce qu'une première personne est en réalité une *première seconde* personne.

Si autrui doit être un étranger pour moi, il faut qu'il soit un étranger-pour-moi, qu'il ait cette signification d'étranger pour moi. Pour que je puisse comprendre ce que c'est qu'être lui et pas moi, il faut que je comprenne à partir de mon expérience ce que c'est qu'être étranger à moi-même. Je dois trouver *dans mon expérience* une expérience d'étrangeté qui me permette de comprendre l'étrangeté d'une expérience étrangère à *mon expérience*. Autrement dit, si nous pouvions montrer que je suis déjà moi-même un étranger pour moi-même, alors nous pourrions dire qu'autrui est autre que moi *pour moi* en étant ce que je suis, non pas quand je suis moi-même pour moi, mais quand je suis autre que moi pour moi.

Nous allons donc chercher une expérience de dépossession ou d'aliénation qui puisse servir de fondement à la compréhension de notre intellection d'autrui. Chacun de nous est déjà à son propre égard une personne différente de soi. S'il m'est possible de comprendre que j'ai affaire à une seconde personne dans les situations où j'ai affaire à quelqu'un d'autre, c'est parce que je fais moi-même l'expérience d'être déjà pour moi-même une seconde personne. La relation intersubjective s'instaure d'abord entre moi et moi *avant* de le faire entre moi et autrui.

Husserl a suggéré qu'une telle expérience d'étrangeté à soi était donnée dans la conscience temporelle¹². Par définition, je n'ai pas directement accès à l'expérience d'autrui. Mais je puis concevoir qu'il y ait une autre expérience que la mienne à partir de mon expérience de la modification temporelle de moi-même (*Modifikation meines Ich*). Mon propre passé a été vécu au

présent, et c'est comme présent modifié ou « présent passé » qu'il se donne à moi dans le souvenir.

Merleau-Ponty, dans le chapitre sur la temporalité de sa *Phénoménologie de la perception*, reprend cette solution de Husserl : c'est la différence diachronique entre moi et moi qui me permet de comprendre la différence entre moi et autrui.

Soit l'objection que l'on a souvent élevée contre les formulations classiques de l'idéalisme : votre philosophie revient à dire que le monde a commencé à exister avec la conscience humaine, qu'il n'y avait pas de monde avant la présence humaine. Et, par la même raison, qu'il n'y aura plus de monde du tout quand il n'y en aura plus « pour nous » ou « pour moi ». Ainsi, les deux questions de l'existence transcendante du monde et de l'existence transcendante d'autrui coïncident¹³. La solution est la même dans les deux cas. Voici comment.

« Ma présence au monde est condition de possibilité de ce monde¹⁴. » Une objection se présente aussitôt à l'esprit : si c'était le cas, je ne pourrais pas *comprendre* une chose (dont je sais pourtant qu'elle est vraie !), à savoir qu'il y aura encore des hommes dans le monde après ma disparition. La solution de l'objection serait assez simple si l'on en croit Merleau-Ponty : lorsque je comprends ce qu'il y aura quand il y aura des hommes après moi, c'est encore ma présence que j'affirme. Pourtant, n'est-ce pas paradoxal ? Comment comprendre que j'affirme ma présence future en disant « je n'y serai plus » ? Il répond qu'il y a passage à la limite, le même passage à la limite que nous constatons dans la position transcendante donnée à autrui.

Dans la perception d'autrui [...], je franchis en intention la distance infinie qui séparera toujours ma subjectivité d'une autre, je surmonte l'impossibilité conceptuelle d'un autre pour soi pour moi, parce que je constate un autre comportement, une autre présence au monde¹⁵.

Je franchis en intention : remarquable formule ! Qu'y a-t-il à franchir ? L'abîme entre « ma subjectivité » et une autre. Mais prenons-y garde : je ne la franchis pas effectivement — sinon je deviendrais autrui. Il est d'emblée exclu que je réussisse effectivement à franchir l'abîme : il faudrait pour cela accomplir une prouesse qui est en réalité impossible *pour des raisons conceptuelles*. Autant dire que Merleau-Ponty accepte de soutenir un

paradoxe : d'une part, il est inconcevable qu'il y ait un « autre pour soi » que moi ; d'autre part, cette impossibilité conceptuelle n'a en réalité aucune importance, car je reste capable de constater qu'il existe une autre « présence au monde » que la mienne.

Le paradoxe qu'il faut ici accepter n'est pas une thèse excentrique, c'est bien plutôt une thèse inintelligible. S'il y a « impossibilité conceptuelle » à concevoir quelque chose, alors il doit être impossible de concevoir ce que nous sommes censés par ailleurs constater, et constater sans éprouver apparemment la moindre difficulté. Le philosophe parle de paradoxe, mais il semble croire que nous pouvons observer des faits paradoxaux. Achille rattrape et dépasse la tortue : cela, dit l'argument, est paradoxal. Pourtant, si nous pouvons dire ce que fait Achille, alors la description que nous donnons de son action est une description que nous comprenons, et, si paradoxe il y a, il ne saurait être en tout état de cause dans cette innocente description.

Dans l'importante introduction qu'il a écrite à sa traduction de *L'Origine de la géométrie* de Husserl, Derrida a poussé plus loin encore le paradoxe de l'instauration d'une première seconde personne (moi) au sein de la seconde personne (toi). Il a en effet esquissé une théorie de la communication qui intériorise radicalement la relation d'interlocution. La racine de toute intersubjectivité, écrit-il, doit être cherchée dans une « dialectique » qui se joue dans le sujet, entre soi et soi¹⁶. La communication est un procès qui se déroule dans l'immanence égologique du sujet avant d'avoir lieu entre une personne et une autre personne.

Avant de se faire entre plusieurs individus, la reconnaissance et la communication du « même » se font à l'intérieur de la conscience individuelle. [...] Avant d'être l'idéalité d'un objet identique pour d'autres sujets, le sens l'est ainsi pour des moments *autres* du même sujet. L'intersubjectivité est donc d'abord, d'une certaine façon, le rapport non empirique de moi avec moi [...]¹⁷.

Dans ce texte, « communiquer le même » veut dire par exemple que tous les géomètres qui enseignent le théorème de Pythagore traitent du même théorème¹⁸. Considérons maintenant la suite des mathématiciens. Chacun d'eux transmet à ses successeurs sous l'appellation de « théorème de

Pythagore » un seul et même théorème, celui-là même qu'il a reçu de ses prédécesseurs. Derrida montre comment la façon dont Husserl explique la communication entre mathématiciens implique qu'il y ait déjà une communication qui s'opère entre un mathématicien quelconque et lui-même, d'un jour à l'autre, d'une opération à l'autre. Ici, nous avons envie de demander : en quelle langue le géomètre communique-t-il avec lui-même ? Forcément, avec l'une ou l'autre des langues dont il dispose déjà. Mais, s'il en est ainsi, on ne saurait dire que les solutions au problème de la communication soient à chercher « à l'intérieur de la conscience individuelle », à moins de doter le sujet individuel d'une langue de communication à usage privé.

Quoi qu'il en soit, nous retombons finalement sur la même relation que tout à l'heure : le rapport à autrui ne se distingue pas comme il le faudrait du rapport que le sujet peut avoir avec lui-même.

J'ai passé en revue deux solutions. La première est suggérée par l'expression *alter ego* : si autrui est un autre moi-même, il est un « frère mineur¹⁹ » au sein de ce que chacun appelle soi-même. La seconde vise à restituer à autrui une altérité qui le rende véritablement extérieur (« transcendant ») à l'expérience en première personne : il est un étranger, sur le modèle de l'étranger en moi. Dans le premier cas, tout se passe comme si autrui s'entendait dire : *Tu es une seconde première personne (après moi)*. Autrement dit : la seule place que je puisse t'offrir (dans la perspective égologique) est une place au sein de moi-même, au sein de la première personne. Dans le second cas, autrui a la surprise d'apprendre qu'il n'est pas le premier interlocuteur visé par moi, car nous lui disons : *Je suis la première seconde personne (avant toi)*. Autrement dit : c'est parce qu'en un sens je suis déjà toi et pas seulement moi que je puis concevoir que tu sois toi aussi une deuxième personne pour moi, sur le modèle de celle que je suis déjà pour moi-même.

Au terme de ce parcours, notre question est inévitablement : *pourquoi la seconde personne ne serait-elle pas la seconde personne ?* Pourquoi faut-il absolument qu'elle soit une autre personne qu'une seconde personne à part entière (que ce soit une seconde première personne ou une deuxième seconde

personne) ? Pourquoi ne peut- il y avoir en face de la première personne une seconde personne que si cette dernière est d'abord constituée comme autre chose qu'une seconde personne ?

6

LA RELATION DIALOGIQUE

Le commentaire de Derrida a le mérite de souligner qu'une théorie phénoménologique de l'intersubjectivité n'est pas tant une théorie de la diversité des êtres humains qu'une théorie de la diversité subjective inhérente à un seul et même individu. Comme il est dit dans le passage cité ci-dessus : « L'intersubjectivité est d'abord le rapport non empirique de moi avec moi. » Nous pouvons peut-être comprendre ainsi : ce qui importe pour qu'il y ait quelque part une intersubjectivité n'est pas qu'on y trouve une diversité des *agents*, mais plutôt une diversité des *actes*. Par « sujet », il faut alors entendre, non pas un individu comme Pierre ou Paul, mais une pure position actancielle. Nous dirons alors qu'il y a diversité des sujets (des actants) dès qu'il faut poser plusieurs actes individuels indépendants pour former une opération complexe. Deux actes A et B sont indépendants si l'acte A peut se produire sans que l'acte B se produise, et cela même dans le cas où l'acte A vise à obtenir qu'un acte de type B soit fait par quelqu'un. Par exemple, *poser une question* est un acte indépendant de l'acte qui consiste à répondre à cette question. En revanche, *vendre une marchandise* est un acte qui dépend de l'existence d'un autre acte (l'achat de cette même marchandise par un client).

Ainsi comprise, la notion d'intersubjectivité des phénoménologues semble parente de la notion pragmatiste d'une relation dialogique. Peirce y est revenu plusieurs fois : la pensée est foncièrement dialogique, et cela ne veut pas dire que je ne puisse penser qu'avec autrui, mais plutôt que je ne peux moi-même penser quoi que ce soit qu'en me divisant en deux « sujets » (*selves*), l'un pour proposer une pensée, l'autre pour la recevoir et l'examiner du point de vue de son sens et de ses conséquences (autrement dit, de lui donner un « interprétant »). « Toute pensée est de forme dialogique. Votre *moi* d'un instant en appelle à votre *moi* plus profond pour obtenir son assentiment²⁰. »

Le dialogisme exige une différence des sujets, mais pas nécessairement une différence *personnelle* entre ces sujets. On peut l'expliquer de la façon suivante.

D'où vient-il que je puisse me poser une question à moi-même ou me donner un ordre à moi-même ? Soit une question que je pose parce que j'ignore la réponse, et non pas dans l'unique but de vérifier, tel un examinateur, si la personne interrogée connaît cette réponse (que je connais moi-même). Je la pose à quelqu'un d'autre pour obtenir une réponse que je ne peux pas me fournir à moi-même en me servant de mes propres ressources. Il peut arriver que mon interlocuteur soit la seule personne au monde disposant de cette information. Dans ce cas, je dépends d'autrui pour avoir une réponse à ma question. Supposons pourtant que l'information demandée soit plus facilement disponible : il suffit de chercher autour de soi quelqu'un qui soit au courant ou de consulter une encyclopédie. Dans ce dernier cas, le scénario suivant peut se mettre en place : A pose une question à B, et il ne pose pas cette question à B pour vérifier si B connaît la réponse, mais pour apprendre de B quelle est la réponse. Supposons maintenant que B ne connaisse pas lui-même la réponse, mais qu'il sache où la trouver : il fait passer la question à C et se retourne ensuite vers A avec la réponse obtenue de C²¹. Du point de vue de A, il est indifférent que la réponse vienne immédiatement de B ou que ce dernier n'ait pu la donner qu'après avoir fait sa propre enquête. Ce qui compte est donc qu'une réponse soit donnée par quelqu'un (désignation indéfinie), et non qu'elle vienne de telle personne plutôt que de telle autre.

S'il en est ainsi, rien n'empêche que A, constatant qu'il est trop coûteux ou trop hasardeux d'attendre la réponse dont il a besoin de son interlocuteur, décide de charger quelqu'un sur qui il exerce un contrôle plus direct de la lui fournir : ce quelqu'un, c'est lui-même. Ce cas particulier est celui où l'opération peut avoir lieu à condition d'être intériorisée, d'être changée en communication de soi à soi. Nous ne sommes donc pas dans la situation où Lucullus, faute d'être invité chez quelqu'un d'autre, décide de se faire inviter par lui-même (ce qui revient à dire qu'il n'est tout simplement pas invité). Nous sommes plutôt dans une autre sorte de situation : Lucullus, faute de pouvoir se faire servir à table (ses serviteurs ont aujourd'hui leur jour de

congé), décide de se charger lui-même du soin de se servir lui-même. Dans ce scénario, le résultat est que Lucullus est bel et bien servi, même s'il est à lui-même son propre serviteur.

On appellera *dialogique* l'opération qui exige que le sujet opérant s'adresse à un sujet indéterminé, sans qu'il soit exclu que ce soit la même personne qui doive finalement recevoir les signes qui ont été adressés à un autre « sujet » (*self*) et réagir en conséquence. Une activité dialogique est intersubjective : elle met bien en scène deux sujets, en ce sens qu'il faut poser deux actes et que partout où il y a un acte individuel, il y a, par définition, quelqu'un qui se pose comme le sujet de cet acte (ce qui n'exclut nullement qu'il puisse se poser ultérieurement comme le sujet d'un autre acte). Mais une activité dialogique n'est pas nécessairement *sociale* si une activité sociale exige qu'il y ait entre les sujets une différence de personne à personne.

7

LES OPÉRATIONS SOCIALES

Revenons à la question initiale. Où est l'incongruité d'une opération qui consisterait à se défaire de ses biens au profit de soi-même ? Pourquoi s'agit-il nécessairement d'une opération vide ? Il y a des choses qu'on peut donner à un autre et aussi à soi, par exemple des conseils, mais il y a des choses qu'on ne peut donner qu'à un autre, mais non à soi, par exemple sa fortune, son serment ou son pardon. L'application à soi-même de ces opérations produit un effet comique. Comparez : « Je te jure que c'est vrai » et « Je me jure que c'est vrai ».

Tout se passe comme si la polarité du moi et de l'autre que moi (l'autrui du philosophe) faisait sens dans certains contextes, mais non dans d'autres. Elle fait sens quand, m'adressant à quelqu'un qui prétend avoir remis le colis à quelqu'un de la maison, je lui demande : l'avez-vous remis à moi ou à un autre que moi ? Ou bien lorsque, prenant connaissance de la division du travail entre nous, je répartir les différentes tâches en deux : celles qui reviennent à d'autres que moi, et celles qui me reviennent à moi. Dans les deux cas, « moi » et « autre que moi » servent à identifier l'un d'entre nous. Mais considérons maintenant la situation suivante : j'ai pris un rendez-vous,

mais j'ai oublié avec qui. Ici, je vais me demander : est-ce avec lui (A) ou avec elle (B) ? Et non pas : est-ce avec quelqu'un d'autre, par exemple lui (A), ou bien est-ce avec moi ? Dans ce dernier cas, semble-t-il, les conditions ne sont pas réunies pour qu'il y ait lieu d'appliquer la polarité « ou moi ou alors un autre que moi ». À supposer que cette alternative soit appliquée, ce serait sous la forme que Wittgenstein, reprenant une qualification des mathématiciens, appelle « dégénérée », c'est-à-dire une forme sous laquelle l'opération ne compte pour rien, s'efface d'elle-même²².

Dans sa discussion de la possibilité d'un langage privé ou solipsiste, Wittgenstein s'est souvent servi d'une incongruité de ce genre pour éclairer la nature de l'impossibilité qu'il voulait mettre en évidence. Quelqu'un qui voudrait se constituer un langage privé par des moyens non linguistiques (donc en se donnant à lui-même des explications non verbales, comme par exemple de choisir une désignation pour un objet tout en fixant son attention sur *cet* objet qu'il s'agit de nommer) serait comme quelqu'un qui voudrait se faire à lui-même des dons privés.

Pourquoi n'est-il pas possible que ma main droite donne de l'argent à ma main gauche ? — Ma main droite peut en mettre dans ma main gauche. Ma main droite peut écrire un acte de donation et ma main gauche un reçu. — Mais les conséquences pratiques n'en seraient pas celles d'une donation. Lorsque la main gauche aura pris l'argent que lui tend la main droite, etc, on se demandera : « Et alors ? »²³

Quel est le point de la comparaison²⁴ ? Je peux imposer un nom (choisi par moi) à une chose. Toutefois, c'est à condition d'avoir préalablement *identifié* la chose à nommer. Or c'est justement cette identification qui n'a pas encore eu lieu dans le scénario de l'imposition mentale d'un nom à un objet qui en réalité est resté indéterminé puisque tout ce qui a été fourni pour faire savoir de quoi il s'agissait était la visée mentale s'exprimant dans le pronom « ceci ». Ainsi, Wittgenstein attire ici notre attention sur l'impossibilité de faire surgir certaines relations — les relations sociales — d'un acte subjectif, d'une pure intention. Il ne suffit pas de prononcer un mot tout en l'investissant de la mission de servir de nom pour qu'il y ait quelque chose qui porte désormais ce nom. C'est comme si l'on disait qu'il suffit de *vouloir* que le déplacement d'argent d'une main à l'autre soit un don pour que ce soit un don. Les conditions qui constituent ces mouvements en actes dotés de

conséquences pratiques ne sont pas réunies. Cet écart est celui qu'une philosophie du social doit nous permettre de concevoir sans avoir à donner à notre appareil conceptuel une tournure paradoxale ou dialectique.

Si j'ai pu identifier la chose à nommer, alors n'importe qui aurait pu le faire (sans avoir pour autant à se confondre avec moi). Si je suis capable de l'identifier pour moi, alors je suis capable de l'identifier également pour les autres. Inversement, si je prétends imposer un nom à un objet dont l'identification serait subjective (*il faut être moi pour comprendre de quoi je parle*), alors je ne l'ai pas identifié du tout. Le nom imposé à la chose peut bien n'être en circulation que dans mon propre discours, il n'empêche que tout le monde sait, ou du moins peut savoir, de quoi je parle.

On peut donner quelque chose « de la main à la main », mais les deux mains doivent être dans ce cas celle du donateur et celle du donataire. La main qui donne est celle de la personne qui donne à l'autre personne en lui remettant le don « en main propre ». En revanche, la description « X donne à Y » ne s'applique pas à un transfert qui se ferait de X = la main droite de quelqu'un, à Y = la main gauche de la même personne. Le point commun avec le mirage d'une création d'un langage par le moyen de définitions purement ostensives (non accompagnées d'explications verbales explicites ou sous-entendues) est l'oubli des conditions constitutives de l'acte signifié par les descriptions « donner de l'argent » ou « imposer un nom à une chose ». J'emploie ici le verbe « constituer » dans le sens où le juriste parlerait de ce qui constitue formellement un délit ou plus généralement un fait qualifié. Il ne suffit pas que certaines opérations aient été effectuées (matière de l'acte à constituer). Il faut encore que ces opérations aient été effectuées dans des circonstances adéquates. Sinon, il y aura eu seulement les apparences extérieures de l'opération (nommer, donner), mais sans que rien n'ait été opéré ou instauré. L'opération annoncée n'est pas effectuée, même si les apparences extérieures en sont scrupuleusement produites. Pourquoi en est-il ainsi dans le cas du don ? Pourquoi la main droite ne peut-elle pas donner à la main gauche ? Parce qu'il manque la différence *personnelle* entre les deux « sujets » qui coopèrent pour effectuer le déplacement de l'argent.

PHILOSOPHIE DES OPÉRATIONS SOCIALES DE L'ESPRIT

Essayons de préciser ce point à l'aide d'un texte de Thomas Reid²⁵ qui porte justement sur la différence entre les activités qu'il est possible de faire dans des conditions solipsistes (un seul être intelligent est nécessaire) et d'autres qui ne sont possibles que dans des conditions sociales (plusieurs êtres intelligents doivent y participer).

Les opérations de l'esprit humain peuvent se diviser en *deux* classes : les solitaires et les sociales [...].

J'appelle *solitaires* les opérations qui peuvent être accomplies par un homme seul, sans rapport [*intercourse*] à aucun autre être intelligent.

J'appelle *sociales* les opérations qui impliquent nécessairement un rapport social [*social intercourse*] avec un autre être intelligent qui y prend part.

Un homme peut voir, entendre, se souvenir, juger et raisonner ; il peut délibérer, former des projets et les exécuter, sans l'intervention d'un autre être intelligent. Ce sont des actes solitaires. Mais lorsqu'il pose une question pour se renseigner, lorsqu'il témoigne de certains faits, lorsqu'il donne un ordre à son serviteur, lorsqu'il fait une promesse ou lorsqu'il contracte, ce sont des actes sociaux de l'esprit, qui ne peuvent exister sans l'intervention de quelque être intelligent qui y prend part. Entre les opérations de l'esprit qu'à défaut de meilleur terme, j'ai appelées *solitaires*, et celles que j'ai appelées *sociales*, il y a une distinction très remarquable : dans les opérations solitaires, l'expression verbale, ou faite par tout autre signe sensible, est accidentelle. Ces opérations peuvent exister et être complètes sans être exprimées, sans être connues d'une autre personne. Dans les opérations sociales, en revanche, l'expression est essentielle. Elles ne peuvent exister sans être exprimées par des mots ou par des signes, ni être portées à la connaissance de l'autre partie.

Ainsi, selon Reid, une créature intelligente et solitaire pourrait avoir une vie mentale. Elle pourrait bien entendu avoir la vie mentale d'un animal dépourvu de langage : elle aurait la perception, la mémoire, l'imagination, les émotions et les désirs. Elle pourrait aussi, écrit-il, avoir une vie mentale intellectuelle : penser, raisonner, délibérer, vouloir. En revanche, elle ne pourrait pas poser des questions, donner des ordres, demander des services, rendre témoignage, faire des promesses, négocier. On pourrait dire que le langage joue un rôle *constitutif* dans les opérations de la seconde classe alors qu'il n'a qu'un rôle d'expression ou de simple notification dans les opérations de la première classe.

L'intérêt de ce texte est qu'il nous invite à élargir le domaine qu'on assigne d'ordinaire à la philosophie de l'esprit. Reid reproche aux auteurs des livres de logique et de philosophie de l'esprit (qu'il appelle « pneumatologie ») d'avoir traité exclusivement des opérations *solitaires* de l'esprit. Ils croient pouvoir s'en tenir aux fonctions mentales d'un animal indépendant. Ils ne parlent pas des fonctions mentales d'un animal social. Pourquoi ne le font-ils pas ? Assurément parce qu'ils sont victimes du préjugé atomiste : ils croient que les opérations sociales de l'esprit sont seulement des combinaisons d'opérations solitaires. Selon eux, elles n'ont rien de spécifique et ne demandent donc pas à être traitées pour elles-mêmes puisqu'elles peuvent s'analyser en une composition d'opérations solitaires.

Ainsi, Reid a bien vu, avant qu'on ne tombe dans les confusions de l'individualisme méthodologique, en quoi consistait réellement le programme réductif en matière de société. L'individualiste méthodologique annonce en effet son intention de réduire l'apparence d'une entité mystérieuse (la société, le « nous »), apparence qui tient selon lui à de simples façons de parler. Comment la réduire ? En expliquant comment cette pseudo-entité n'est pas un véritable être, que c'est seulement une composition dans laquelle il n'y a que des entités familières (les individus humains, Pierre et Jeanne) selon certaines relations. Quelles relations ? Des relations entre plusieurs personnes qui accomplissent, chacun de leur côté, des « opérations solitaires de l'esprit », même si les individus appliquent ici leur esprit à ajuster leur propre conduite à la présence d'autrui. Considérons l'interaction qui se produit entre deux sujets indépendants A et B dans les conditions suivantes : chacun d'eux sait que l'autre est comme lui un être qui poursuit des buts, qui se procure des informations, qui raisonne, qui a des préférences, bref qui exerce une capacité à effectuer les opérations solitaires de l'esprit. A et B agissent en conséquence. Le résultat est qu'ils coordonnent réciproquement leurs conduites, et qu'ils font ainsi une expérience intersubjective de s'ajuster l'un à l'autre. Mais ils les coordonnent indépendamment l'un de l'autre, par simple anticipation de ce que chacun juge devoir être (très probablement) la conduite de l'autre. Nos individus A et B vivent donc un simulacre de vie sociale qui correspond assez bien à ce que Max Weber appelait le « sens social » d'une action (le cycliste fait un écart pour ne pas heurter l'autre cycliste, le porteur

de parapluie évite l'autre porteur de parapluie, etc.). Ou encore, à l'espèce de coordination par recours à la « convention » au sens de David Lewis²⁶. Cette convention, on s'en souvient, n'est pas du tout une règle commune, elle n'a rien de normatif, elle est seulement un phénomène tout à la fois naturel et rationnel d'ajustement mutuel.

Or le problème philosophique du social n'est pas principalement de savoir si le sociologue doit poser qu'il existe à la fois les Romains et Rome, les personnes individuelles et les personnes collectives. Toute la discussion de ce point n'est au fond qu'une diversion à l'égard de la véritable question à poser : une question qui, comme l'a bien indiqué Reid, appartient à la philosophie de l'esprit et non à une prétendue « ontologie des entités sociales ». Il s'agit en effet de savoir si les *opérations sociales* de l'esprit humain, par exemple promettre, contracter, conclure une alliance, peuvent être analysées en une composition d'opérations *solitaires* de l'esprit. La question porte donc sur la structure, ou la composition, d'une opération sociale de l'esprit. Que cette opération sociale de l'esprit soit effectuée, chaque fois qu'elle l'est, par un être intelligent individuel ne résout nullement le problème de sa structure, de sa constitution.

9

LE SOCIAL ET LE DIALOGIQUE

Reid a bien perçu qu'un préjugé atomiste gouvernait à son époque les traités de la « pneumatologie » (on ne peut d'ailleurs pas dire que nous ayons beaucoup progressé à cet égard). C'est une erreur de croire qu'on puisse obtenir les actes sociaux par simple composition d'actes solitaires de l'esprit. Toutefois, on ne peut pas en rester là.

La notion de *solitude* est trop vague. Il y a un sens dans lequel Robinson lui-même n'est pas solitaire : il suffit de supposer qu'il rédige un message et le place dans une bouteille qu'il confie aux courants de l'Océan. Il s'adresse alors à un destinataire *possible*. Son opération est assurément intersubjective puisque orientée vers les autres, mais elle n'est pas sociale puisqu'elle peut être accomplie en l'absence de toute réception et même en l'absence de tout destinataire.

Et il y a aussi un sens dans lequel un être intelligent pourrait être solitaire dans une foule : il suffirait que son activité mentale soit limitée aux seules opérations solitaires. Dans la suite immédiate du texte cité ci-dessus, Reid explique bien en quoi les opérations solitaires de l'esprit ne doivent pas leur caractère solitaire à ce qu'elles demanderaient à être accomplies dans un état de solitude. Elles seraient tout aussi solitaires si le sujet était plongé dans la foule. Imaginons, écrit-il, une créature que la nature aurait rendue capable d'effectuer les opérations solitaires, mais pas les opérations sociales. Elle pourrait faire tout ce que les auteurs de livres de logique décrivent : penser, raisonner. Et aussi désirer, répugner, espérer, etc. *But at the same time he would still be a solitary being, even when in a crowd.*

Ce qui est en cause n'est donc pas qu'il y ait une présence d'autrui, ni même une perception d'autrui. Percevoir quelqu'un d'autre, et tenir compte de sa présence pour mon comportement, ce n'est pas encore accomplir une opération sociale. La vie sociale ne commence donc pas, comme dans les phénoménologies, avec la reconnaissance d'autrui (sur le modèle de Robinson découvrant les traces de la présence de Vendredi²⁷). Ce n'est pas non plus le point de savoir si l'acteur, lorsqu'il détermine le sens de sa conduite, tient compte ou non de la présence et des réactions possibles d'autrui, comme dans le modèle wébérien des cyclistes qui prennent garde de ne pas se cogner ou des porteurs de parapluie qui évitent de se heurter dans la foule.

Mais, alors, qu'est-ce qui est en cause ? C'est tout d'abord de savoir si le langage est *constitutif* de l'opération ou seulement *notificatif* (comme lorsque je vous donne à savoir quelle est l'opération que je viens d'effectuer). Ainsi, je ne peux pas donner un ordre à mon serviteur sans lui communiquer cet ordre, mais la communication de ce qui lui est commandé n'est pas seulement une notification, un acte de lui faire savoir que je viens d'accomplir l'acte de lui commander quelque chose (comme je pourrais faire savoir à quelqu'un que je viens d'accomplir l'acte de le recommander à ses supérieurs). C'est ce commandement lui-même. Autrement dit, Reid a bien vu que les opérations sociales pouvaient être comprises comme ce que nous analysons après Austin comme des *speech acts*, des actes de parole.

Comment préciser la solitude des actes non sociaux et la socialité des actes sociaux ?

Appliquant les distinctions de Thomas Reid, nous pouvons imaginer un être intelligent solitaire qui vivrait dans un monde où il cohabiterait avec d'autres êtres intelligents solitaires. Cet être se heurterait donc à ce que le phénoménologue appelle le « problème d'autrui », autrement dit le problème de la *perception* d'autrui. Puisque notre solitaire est capable de percevoir ce qu'il y a autour de lui, il est capable de percevoir qu'il y a autour de lui d'autres êtres qui perçoivent ce qui se passe autour d'eux. Et aussi de percevoir que ces êtres intelligents perçoivent qu'ils sont perçus. Par conséquent, nos solitaires auraient des relations intersubjectives (au sens stipulé ci-dessus). Ils auraient une « connaissance commune » (*common knowledge*), si l'on entend par là un savoir formé par la réciprocité des perspectives (il sait que je sais qu'il sait... et ainsi de suite). Rien n'interdit de leur donner également des capacités de sympathie et d'empathie. La seule chose que nous leur refusons est la communication intentionnelle : non pas cette communication naturelle par laquelle chacun trahit (ou feint de trahir) ses intentions et ses sentiments par la façon dont il se comporte, mais la sorte de communication qui est constitutive de l'acte communiqué, comme dans le *speech act*.

L'être solitaire A peut faire des hypothèses sur la conduite de B. Son raisonnement peut d'ailleurs le conduire à comprendre qu'il y a des intérêts communs ou des goûts communs à B et à lui-même. Rien ne l'empêche donc de dire « nous », donc de s'identifier à la première personne d'un pluriel couvrant les porteurs des mêmes besoins ou des mêmes volontés ou des mêmes sensibilités. Il est vrai que ce « nous » sera *distributif*, et non pas *collectif*. L'être solitaire A peut donc résoudre le paradoxe phénoménologique d'une conscience vue « par le dehors ». Pourtant, il reste toujours incapable d'une vie sociale, puisque nous lui refusons la possibilité de concevoir des opérations qui ne sont effectuées que si quelqu'un d'autre opère avec le sujet de façon à former avec lui un couple d'agents complémentaires.

Toutefois, on ne peut pas se contenter de signaler le rôle constitutif du langage dans les opérations sociales de l'esprit. Que le langage soit constitutif est une condition nécessaire, mais insuffisante. Pour aller plus loin, il conviendrait d'introduire ici deux distinctions.

Tout d'abord, la notion d'un acte solitaire de l'esprit ne permet pas de distinguer :

a) des actes que je peux faire *tout seul* (que je sois solitaire ou dans la foule), comme par exemple voir, entendre ;

b) des actes que je peux faire tout seul, mais que je ne peux pas être *le seul* à faire.

Je ne peux pas faire du commerce tout seul, alors que je peux faire une démonstration géométrique tout seul. Le sens et la validité de mon opération ne dépend pas de ce qu'en pensent mes voisins. Mais puis-je être le seul à faire une démonstration géométrique ? De façon plus générale, je puis appliquer bien des règles tout seul, mais puis-je être le seul à vivre dans un univers de règles ?

En second lieu, le critère d'une communication constitutive ne suffit pas à définir la classe des opérations sociales. Ce critère définit, pourrait-on dire, des opérations *symboliques* de l'esprit (en ce sens qu'il est nécessaire d'utiliser de symboles pour faire de telles opérations). Pourtant, il faut tenir compte de la possibilité que nous avons d'intérioriser certaines formes de communication. Je ne peux pas hériter de moi-même, mais je peux me parler à moi-même dans l'une des langues que j'ai apprises. Nous devons donc distinguer deux types d'opérations selon qu'elles sont ou non intériorisables. Ce qui nous reconduit à la différence entre les relations intersubjectives (dialogiques) et les relations sociales.

Il est maintenant possible de proposer cette détermination de la différence entre ces deux sortes de relations.

Une *relation intersubjective* s'établit entre deux sujets à travers des actes indépendants les uns des autres sur le modèle dialogique : dans un dialogue, je dis quelque chose pour être entendu, je pose une question pour qu'on me réponde, mais le seul fait de parler ou de questionner ne suffit évidemment pas à faire que quelqu'un m'entende ou me réponde. C'est pourquoi un acte de cette sorte, qui ne réclame qu'un partenaire virtuel, peut être intériorisé : ainsi, je me pose une question à moi-même, après quoi je cherche comment répondre à ma propre question.

Une *relation sociale* s'établit entre des personnes lorsqu'elles coopèrent dans les conditions suivantes : la première a accompli sa part d'un acte social à condition que la seconde en ait accompli la part complémentaire. Par exemple, entre le professeur et l'élève, la relation est intersubjective quand elle est seulement tentative de communiquer, mais elle est sociale quand elle est une relation d'enseignement, car le professeur n'a enseigné que si quelqu'un a été enseigné, et un élève n'a reçu un enseignement que si quelqu'un d'autre le lui a donné.

V

UNE PHILOSOPHIE DE LA PREMIÈRE PERSONNE

Paul Ricœur commence son livre *Soi-même comme un autre*¹ en expliquant pourquoi il est nécessaire de rompre avec les « philosophies du *Cogito* », mais sans pour autant se satisfaire d'une philosophie de l'agir et de l'histoire humaine qui prétendrait se passer d'un agent capable d'assumer sa propre présence, par exemple en s'annonçant prêt à s'occuper en personne de quelque chose ou à prendre place quelque part devant vous (« Me voici² ! »), ou bien en déclarant son intention de faire quelque chose dans le futur proche³, ou bien encore en revenant sur les épisodes saillants de sa propre histoire (« Longtemps je me suis couché de bonne heure »).

Une façon d'entrer dans la « problématique de l'agir⁴ » propre à ce livre est de partir de deux observations :

1. Historiquement, la philosophie de l'*Ego cogito* — autrement dit, dans la terminologie adoptée par Ricœur⁵, la « philosophie du sujet » — s'est transmise d'un auteur à l'autre dans une critique sans cesse renouvelée du passage de « Je pense » à « Je suis une chose pensante ». Pourtant, même si nous corrigeons la philosophie substantialiste de Descartes pour la changer en une philosophie du sujet, elle mène à une impasse dont personne ne s'accommode.

2. Toute philosophie du *Cogito* doit être une philosophie d'un sujet posé à la première personne : le sujet dont elle parle est *ego*, autrement dit *moi*. Mais toute philosophie *de la première personne* n'est pas nécessairement une philosophie *du sujet*. Elle le serait si l'effort nécessaire pour élucider le sens de la première personne (grammaticale) passait par une enquête qu'il faille mener « en première personne », comme si c'était en s'examinant soi-même, ou en tournant son attention vers sa propre personne, qu'on pouvait élucider le sens spécifique d'une expression de quelque chose par la forme verbale de la première personne. La philosophie du sujet postule que l'emploi des formes

langagières de la première personne est fondé sur un accès « en première personne » de l'individu à sa propre existence, ou du moins à la part « subjective » de lui-même. Ce postulat n'est-il pas arbitraire ? Une façon de montrer qu'il l'est est de poser cette question à partir d'une attribution à *la troisième personne* d'un usage de la *première personne* : au lieu de concentrer toutes ses forces analytiques (spéculatives) sur le seul mot « je », considérons la façon dont nous construisons divers verbes avec le pronom « soi » et considérons, parmi ces constructions à la troisième personne, celles qui impliquent que l'agent dont nous parlons (en troisième personne) est capable de nous répondre (en première personne) si nous lui demandons ce qu'il fait, ce qu'il veut, ce qu'il pense, ce qu'il éprouve⁶.

Il me semble que, sur ces deux points, le diagnostic de Ricœur est pleinement justifié et que le remède préconisé d'un détour par l'analyse philosophique du langage est le bon⁷. D'une part, on peut montrer que le point de départ de Descartes aurait dû le conduire à l'idéalisme, c'est-à-dire à une impasse. D'autre part, on peut imaginer d'appliquer le « tournant linguistique en philosophie » à la question de la personne. Je reprendrai ces deux points pour essayer de faire ressortir en quoi une philosophie de la première personne, non seulement n'est pas nécessairement une philosophie du sujet, mais ne commence à faire sens qu'après s'être émancipée des postulats de cette dernière.

COMBIEN SOMMES-NOUS À ÊTRE *MOI* ?

Ricœur (comme toute une tradition de philosophie critique) juge que Descartes, ayant pris son point de départ dans le *Cogito*, aurait dû s'apercevoir qu'il devait professer une philosophie du sujet (et non de l'âme). Mais Ricœur ajoute (se séparant ici de cette même tradition) que cela ne l'aurait pas tiré d'embarras. Sans doute, cette clarification du statut de l'*Ego* aurait permis à l'auteur des *Méditations métaphysiques* d'affronter directement la difficulté du passage de la représentation qui est certaine d'une certitude seulement *subjective* à la représentation qui est authentiquement *vraie* (parce qu'*objectivement* certaine). Ou, si l'on veut, d'affronter cette difficulté autrement que par l'énigmatique renvoi mutuel de la preuve de mon

existence à celle de l'existence de Dieu (en passant par la présence de l'idée de Dieu en moi) et de la preuve de la véracité de Dieu à celle de la certitude objective de mes représentations.

Mais peu importe ici notre position sur les problèmes classiques du cartésianisme et de son « cercle ». En effet, selon Ricœur⁸, une perspective généalogique sur la postérité cartésienne nous découvre qu'il y a dans cette dernière une bifurcation. Les uns renoncent à formuler le *Cogito* en première personne et par là renoncent au sujet qui se pose lui-même (*homo cogitat*, écrit Spinoza). Les autres maintiennent le sujet, le « Je pense », mais ils n'évitent le mauvais idéalisme — celui qui est « subjectiviste » et dont à peu près personne ne veut — qu'en dépouillant ce qu'ils appellent le sujet ou le Moi de toute humanité. La vie « transcendentale » d'un sujet non subjectiviste ne ressemble pas à ce que raconte quelqu'un quand il raconte sa vie. Le Moi transcendantal n'est pas une puissance ou une présence en lesquelles je puisse reconnaître un semblable et un compagnon possible.

Il est devenu courant aujourd'hui d'opposer une philosophie classique de l'*Ego*, centrée sur un sujet « monologique », à une philosophie contemporaine qui serait capable de concevoir un sujet pensant qu'elle qualifie de « dialogique » et « intersubjectif » pour indiquer qu'il est foncièrement ouvert à d'autres. Cette opposition entre une subjectivité close et une intersubjectivité accueillante est peut-être trop rapide. Ricœur observe que le sujet méditant que met en scène Descartes n'est pas véritablement le sujet d'un monologue. Un sujet qui monologue est quelqu'un qui se parle à lui-même plutôt qu'à autrui, tel le personnage de théâtre qui tient un soliloque. Dans sa solitude même, il conserve une position d'interlocution : l'acteur qui joue ce rôle parle tout haut et dit des choses que nous, spectateurs, comprenons fort bien, exactement comme les comprendrait un deuxième personnage s'il y en avait un sur la scène. En revanche, le philosophe méditant à la façon cartésienne n'est pas occupé à se parler à lui-même comme il parlerait à un autre. « On ne peut même pas dire qu'il monologue, dans la mesure où le monologue marque un retrait par rapport à un dialogue qu'il présuppose en l'interrompant⁹. » Le sujet méditant n'est pas censé être à lui-même son propre interlocuteur, car il s'est d'emblée dégagé de toute

condition d'interlocution, et en particulier de l'adoption d'une *forme commune d'expression*, la langue dans laquelle il articule les réflexions qu'il se fait. Et, quand nous apercevons à quel point la solitude propre à l'*Ego* pensant est plus profonde que celle d'un locuteur isolé, nous comprenons du même coup pourquoi il n'est pas possible de lui restituer son humanité par des demi-mesures. Il aurait fallu demander au « sujet » que veut être le philosophe méditant de se soumettre aux conditions d'une authentique interlocution, d'apprendre à participer à des « jeux de langage ». Or c'est là justement une chose dont ce *Moi* prétend pouvoir se dispenser, car, en vertu d'une émancipation « rationnelle » à l'égard de toute matière, de toute nature et de toute histoire, ce sujet en réalité ne peut pas faire la différence entre un monologue et un dialogue. C'est pourquoi il ne sert à rien de le doter d'une « relation intersubjective » tant qu'on n'aura pas décidé si l'autre sujet avec lequel on le met en relation était seulement un autre lui-même (*alter ego*) ou s'il était bel et bien quelqu'un d'autre (un autre agent) que lui-même.

Bien entendu, il ne suffit pas pour pluraliser le sujet d'annoncer que désormais nous le voulons pluriel. Le philosophe du sujet accepte-t-il vraiment que son sujet soit concevable au pluriel ? S'il l'accepte, il doit expliquer comment pluraliser la notion de sujet en fournissant un *principe d'individuation*. Ce principe permettra de dire, en toute occasion, si un sujet auquel je me trouve avoir affaire est de nouveau moi, le même agent que moi, ou si c'est quelqu'un d'autre que moi. Si la philosophie du sujet se borne à répondre qu'autrui est un *alter ego* parce qu'il est un *moi* comme moi, cela veut dire qu'elle n'est pas capable d'individuer son sujet. En effet, nous savons dénombrer des agents humains, mais nous ne savons pas dénombrer des *moi*, car nous ne savons mettre le mot « moi » au pluriel¹⁰.

Monologuer, c'est parler à soi-même plutôt qu'à un autre. Un sujet qui monologue s'exprime *en l'absence d'autrui*, mais il s'exprime comme il pourrait le faire *en sa présence*. Il parle donc une langue qu'il partage ou pourrait partager avec d'autres. C'est pourquoi le monologue doit être tenu pour un dialogue interrompu. Lorsque quelqu'un parle, la place d'autrui est définie, même si elle reste vide quand autrui manque à l'occuper, ce qui

permet éventuellement au locuteur de le remplacer et de s'adresser des propos à soi-même. En revanche, le *Moi* de la philosophie du sujet « ne manque d'aucun autrui¹¹ », « il n'est à vrai dire personne¹² », car cette philosophie ne voit dans le rapport de moi à autrui qu'un rapport de moi à moi (d'un *Moi* distinct de l'homme naturel et historique que je suis à un autre *Moi*, un *Alter Ego* qui est certes un individu humain distinct de celui que je suis, mais qui est le même *Moi* que lui, qui est donc le même *Moi* impersonnel que ce *Moi* que le philosophe a pu émanciper de ma personne matérielle et contingente).

Bref, tant que le philosophe méditant qui se veut pur *Ego* n'accepte de reconnaître d'autres sujets que par une « reconnaissance en première personne », il ne concède rien du tout, car la relation intersubjective dont il se dote ne le met en rapport qu'avec lui-même « comme sujet ».

Ainsi, la philosophie du sujet est une doctrine qui nous impose de choisir entre être *le seul sujet* (et refuser ce titre aux autres prétendants à la vie personnelle) ou être *tout sujet* quel qu'il soit (plus exactement, être l'unique Sujet que sont, au même titre que moi, tous les autres « sujets »). Il est clair que cette doctrine s'est égarée, que sa radicalité n'est qu'apparente. Le postulat (sinon de Descartes pris à la lettre, du moins de la philosophie du *Cogito* prise comme « philosophie du sujet ») est que vous êtes un sujet si vous êtes mon *alter ego*, ce qui veut dire que vous et moi sommes un seul et même *moi*. C'est ce postulat qui doit être contesté.

Tant que nous concevons la personne comme un *moi*, nous sommes pris dans un piège. En effet, nous n'avons aucune difficulté à mettre le substantif « personne » au pluriel, alors que nous ne voyons pas comment mettre le mot « moi » au pluriel, donc comment en faire un authentique substantif. Du coup, le caractère spécial du mot « moi », qui exclut la pluralité, tend à envahir notre conception de la personne : puisque nous ne pouvons pas être plusieurs à être moi, alors il ne peut y avoir (au moins pour moi) qu'une seule personne.

Le tournant linguistique nous tire d'embarras. Combien sommes-nous à être moi ? La question est déconcertante, son sens se dérobe. Mais combien sommes-nous à dire « moi » et à pouvoir nous exprimer personnellement ? La question est triviale. Lorsque la philosophie accepte d'opérer ce tournant linguistique et d'analyser le langage plutôt que des représentations

antéprédicatives, le chapitre intitulé « Le moi » disparaît de la table des matières, et il est remplacé par un chapitre intitulé « Les conditions de sens de l'emploi du mot "moi" ». Ce chapitre propose une *philosophie de la première personne*. Je m'attacherai à l'une des conditions de cet emploi dont Ricœur a fait ressortir l'importance : il faut que la première personne puisse être reportée sur la troisième, autrement dit que la *situation* qu'exprime la forme verbale de la première personne (grammaticale) soit également exprimable à la troisième personne¹³.

Nous pouvons dire d'une personne : *elle a pensé soudain à quelque chose, elle veut sortir, elle désire parler, elle se réjouit de ce qu'elle entend*, etc. Si cette personne prenait la parole, elle dirait : *j'ai pensé à quelque chose, je veux sortir*, etc. C'est pourquoi, lorsque nous élaborons une philosophie de la première personne, il nous faut accepter de la soumettre à une épreuve : est-ce que notre analyse permet de comprendre que nous puissions dire, à la troisième personne, ce que quelqu'un d'autre n'a pu exprimer qu'à la première personne ? Ou est-ce qu'elle rend ce fait problématique et incompréhensible ? Un profane qui ne connaîtrait pas les philosophies de la subjectivité pourrait penser qu'une telle épreuve est trop facile et que tous les candidats seront déclarés avoir réussi leur examen. Il aurait tort. En réalité, la condition posée par Ricœur est des plus sélectives, et elle permet tout à la fois de mesurer la puissance du préjugé en sens inverse et d'en dévoiler l'origine.

LA TROISIÈME PERSONNE EST-ELLE AMBIGUË ?

La philosophie du sujet s'est épanouie au xx^e siècle dans un dualisme ontologique opposant deux grandes significations de l'idée d'être. La première de ces significations vaut pour tout ce qui existe « en troisième personne » (y compris ma propre personne en tant qu'une chose à décrire « du dehors », sur le mode « objectivant »). La seconde ne vaut que pour ce qui peut se poser, s'affirmer et se décider « en première personne ». Je ne fais ici que rappeler une thèse bien connue pour souligner qu'elle ne retient que deux des trois personnes grammaticales. Où place-t-on, dans cette antithèse, la *deuxième* personne ? Il semble qu'elle doive trouver sa place au sein de la première. Puisque tout ce que je dis de moi-même (par exemple : « Je dois me

dépêcher ») peut être redit sans perte de sens à la deuxième personne pourvu que ce soit moi qui le dise (« Tu dois te dépêcher »), il est permis de penser que le couple du *moi* et du *toi*, à lui seul, ne permet pas de rompre le sortilège du solipsisme. En effet, il est toujours loisible à un philosophe du sujet de réduire la seconde personne à la première en substituant à une interlocution réelle un succédané « monologique », à savoir un dialogue avec un interlocuteur enfanté en soi ou à partir de soi plutôt qu'avec un partenaire réel.

L'ontologie opposant ces deux modes d'être a reçu un soutien pour le moins inattendu venant de la linguistique théorique. Comme le rappelle Ricœur, Émile Benveniste a soutenu que le statut personnel devait être réservé aux seuls protagonistes capables d'intervenir dans un échange, donc à ceux qui sont présents dans une situation d'interlocution. Il faudrait exclure la troisième personne hors du champ d'application du concept d'un statut personnel (grammatical), car l'individu qu'elle situe n'est ni en position de locuteur, ni en position d'interlocuteur, mais en position d'objet de l'acte de parole. « Les arguments en faveur de cette exclusion se ramènent à un seul : il suffit du “je” et du “tu” pour déterminer une situation d'interlocution¹⁴. » Mais cet argument, si c'en est un, est un *non sequitur*. De ce que les deux premières personnes suffisent à déterminer quelle est la situation d'interlocution considérée, il ne s'ensuit pas que mentionner quelqu'un à la troisième personne implique que l'objet de discours ainsi désigné soit dépouillé de tout statut personnel et assimilé à une chose.

Il est vrai que, si l'on se donne une situation d'interlocution élémentaire avec deux partenaires, la question de la personne, au sens d'une position déterminée dans l'acte de parole qui leur est commun, est limitée aux protagonistes capables de répondre personnellement à la question : « *Qui parle ?* » Quand on l'entend ainsi, celui des deux qui est en train de parler ne peut être que moi ou toi. Mais il va de soi que cette même question « *Qui parle ?* » peut être posée par l'un des deux partenaires et appeler une réponse à la troisième personne. Par exemple, vous arrivez en retard à un grand colloque auquel nous devons assister l'un et l'autre, et, tandis que les paroles du conférencier se font entendre dans la salle du congrès et que vous prenez

place discrètement à côté de moi, vous me demandez à voix basse : « Qui parle ? » À cette question que vous me posez, je ne réponds pas en disant que c'est vous qui venez de me parler à voix basse, mais bien en vous faisant connaître l'identité du présent orateur à la troisième personne : c'est le Professeur N. qui parle. En quoi le Professeur N. en serait-il chosifié ?

Ici, pour restaurer la troisième personne dans la légitimité de son statut personnel, Ricœur choisit de s'appuyer sur le fait littéraire : « [...] Une grande partie de la littérature, dont le roman, est une littérature en *il / elle*. Je ne vois pas pourquoi *il / elle* ne serait pas une personne¹⁵. » L'intérêt de cette référence au roman que fait Ricœur est de renvoyer à une controverse littéraire bien connue portant sur le point de savoir si la cohérence d'une narration romanesque exige que le romancier choisisse une fois pour toutes sa position narrative à l'égard d'un personnage : ou bien il s'installe en dehors et le voit « du dehors », ou bien il s'installe dans la conscience du personnage et il aperçoit « de l'intérieur » toutes sortes de choses — pensées, sentiments — dont les autres ne peuvent jamais que supputer l'existence.

Sartre a écrit en 1939 quelques pages brillantes, mais faussement limpides, sur ce qu'il appelle « l'ambiguïté romanesque de la “troisième personne” » dans un article où il dénonce la façon dont Mauriac met en scène son héroïne Thérèse Desqueyroux dans *La Fin de la nuit*¹⁶. Cet article a eu une influence qui dépasse largement le cercle initial des lecteurs de *La Nouvelle Revue française*. En fait, la plupart des théories du roman élaborées dans les deux décades qui ont suivi la Libération y ont trouvé les articles de leur dogme critique : un roman ne peut être réaliste qu'en étant « objectif » (en éliminant le « vécu » des personnages) ou alors il lui faut être « perspectiviste ».

Décidé à prendre d'emblée le dessus sur l'adversaire qu'il s'est choisi, Sartre commence son texte en se demandant si Mauriac a été capable de créer un personnage convaincant. Il pose une condition : qui veut réussir une telle opération doit choisir son mode narratif et s'y tenir. Or, si l'on en croit le critique, Mauriac ne connaît tout simplement pas son métier de romancier. Il aurait pu raconter un épisode de la vie de Thérèse Desqueyroux en adoptant le point de vue qu'elle avait sur elle-même. Il aurait aussi pu raconter cet épisode comme s'il était le lecteur face à elle. Mais, une fois un mode adopté,

le romancier doit s'en tenir à ce choix. Or Mauriac pratique le « va-et-vient¹⁷ ». Tantôt il s'identifie à l'héroïne, tantôt il la considère du dehors, « comme un juge¹⁸ », comme si ce personnage était un « dossier¹⁹ » à instruire.

Mauriac, explique Sartre, a joué d'une ambiguïté *romanesque* de la troisième personne²⁰. En fait, rares sont les romans écrits d'un bout à l'autre à la première personne à la façon d'une autobiographie. Mais le fait que le récit soit fait à la troisième personne ne nous dit pas encore quelle position le romancier a adoptée. Sartre l'explique au moyen d'exemples. Supposons que nous lisions : « Je m'aperçus qu'elle tremblait. » Ici, le personnage est présenté à la troisième personne, ce qui veut dire que le lecteur a sur lui un point de vue qui pourrait être celui d'un autre personnage. Nous découvrons ce que pense et ressent le personnage à travers son comportement visible. La fonction du pronom « elle » est alors, selon Sartre, de « désigner *autrui*, c'est-à-dire un objet opaque, quelqu'un dont nous ne voyons jamais que l'extérieur » (*ibid.*). Cette explication est importante : une personne est forcément opaque pour les autres. Pourquoi le personnage tremble-t-il ? « De l'extérieur », nous en sommes réduits à des hypothèses. Il faudrait pouvoir regarder « de l'intérieur » ce qu'il en est. Le contraste que fait la philosophie du sujet entre voir quelqu'un d'autre du dehors et le voir du dedans impose maintenant de poser qu'un sujet a accès à des apparences intérieures qu'il est seul à pouvoir inspecter ou introspecter.

Or, poursuit Sartre, le romancier, par une licence poétique qu'autorisent les conventions de son art, va se servir de nouveau de la troisième personne grammaticale pour présenter son personnage, non plus comme « de l'extérieur », mais tel qu'il pourrait se présenter lui-même en s'exprimant à la première personne. Il écrira par exemple : « Elle entendait avec stupeur résonner ses propres paroles. » Sartre commente ainsi cette phrase : le pronom « elle » ne désigne plus cette fois un objet opaque, il nous « entraîne dans une intimité qui devrait logiquement s'exprimer à la première personne ». Selon cette lecture, le lecteur ne peut savoir ce qui arrive au personnage que s'il s'installe dans la conscience de ce personnage. « Cela, en effet, je ne puis le

savoir que si c'est *moi* qui suis *elle*, c'est-à-dire si je suis en mesure de dire : j'entendais résonner mes propres paroles²¹. »

Sartre donne un troisième exemple. Nous lisons dans le roman cette phrase : « Thérèse eut honte de ce qu'elle éprouvait. » Si moi, lecteur, je puis apprendre cela, il faut que je l'apprenne comme Thérèse l'apprend elle-même : c'est un événement qui se produit en elle. « Cette Thérèse-là est sujet, c'est un moi tenu à distance de moi-même et je connais cette honte *en Thérèse* parce que Thérèse elle-même connaît qu'elle l'éprouve. Mais, dans ce cas, puisque c'est avec ses yeux que je lis en elle-même, je ne puis jamais savoir d'elle que ce qu'elle sait : tout ce qu'elle sait, rien que ce qu'elle sait²². »

La thèse est donc qu'en vertu d'une convention romanesque, le pronom « elle » doit être pris, tantôt au sens d'une authentique troisième personne, c'est-à-dire d'une désignation d'autrui comme *objet opaque*, tantôt comme l'équivalent de « moi », c'est-à-dire de « moi, lecteur de cette phrase ». Il faudrait décider si nous avons affaire à « elle-sujet » ou à « elle-objet ». Sur quoi repose cette thèse grammaticale ? Absolument pas sur une analyse des conditions de sens du pronom personnel, mais bien plutôt sur des prescriptions épistémologiques adressées au romancier et relevant donc de la convention littéraire. Du point de vue proprement grammatical, la question n'est pas de savoir *comment j'ai appris* que le personnage avait honte, mais *si je comprends* la phrase « Elle eut honte ».

Il convient de lever cette confusion de l'épistémologie et de la grammaire. Supposons donc que le problème épistémologique soit résolu d'une façon ou d'une autre. Dans un scénario possible, nous comprenons que Thérèse a honte parce nous voyons qu'elle est remplie de confusion, *rouge de honte*. Dans un autre scénario, nous le savons parce qu'elle a dit : « J'eus honte de ce que j'éprouvais. » Si je suis l'interlocuteur auquel s'adressait Thérèse, je sais désormais ce qu'elle a éprouvé (ou du moins ce qu'elle dit avoir éprouvé). Tel le romancier, je peux vous le raconter, et comment le faire autrement qu'en disant : « Si je crois ce qu'elle m'en a dit, Thérèse eut honte de ce qu'elle éprouvait » ? Car je ne peux absolument pas raconter l'épisode du récit fait à moi par Thérèse de sa honte en maintenant la fiction sartrienne selon laquelle

Thérèse n'est autre que moi (« à distance »). Celui qui parle doit rester distinct du personnage qui éprouve de la honte. En réalité, l'emploi correct de la première personne suppose, pour reprendre la formule de Ricoeur, que je sache « reporter » la première personne sur la troisième chaque fois que cela est nécessaire, de façon à assurer la différence entre d'un côté ce que moi, je dis d'elle, et de l'autre ce que moi, je dis qu'elle dit d'elle-même en usant pour cela de la première personne.

Il n'existe aucune convention romanesque autorisant le romancier à écrire des phrases contradictoires (pour autant qu'il est normalement impossible d'attribuer, sinon par fiction, des pensées et des sentiments que nous comprenons à des objets opaques que nous ne pouvons pas comprendre). En revanche, il peut y avoir hors contexte une ambiguïté du pronom de la troisième personne. Soit la phrase que Sartre prend comme exemple de la nécessité de remplacer « elle » par « moi » : « Elle entendait avec stupeur résonner ses propres paroles. » Lorsque le narrateur rapporte ainsi les faits, il pose que les paroles qui résonnent sont celles du personnage qui les entend. Selon la lecture la plus naturelle, on comprendra qu'elle *reconnaît* dans les paroles qu'elle entend résonner *ses propres paroles*, auquel cas il y a ici précisément ce report de la première personne sur la troisième qui permet à un narrateur d'imputer à quelqu'un en troisième personne des pensées et des sentiments que le sujet devrait exprimer à la première personne. Toutefois, cette interprétation ajoute quelque chose qui n'est pas logiquement impliqué par la phrase donnée en exemple. De fait, il n'est pas difficile d'imaginer une situation dans laquelle une héroïne entendrait résonner des paroles et serait stupéfaite d'entendre ainsi une voix reproduire aussi parfaitement des paroles qu'elle-même a proférées à une autre occasion. Il suffirait qu'un phénomène d'écho ou qu'un dispositif électro-acoustique ait pour effet de retarder la reproduction des paroles tout en déformant les qualités sonores de la voix. L'ambiguïté tient donc à ceci qu'un personnage peut très bien entendre des paroles que nous savons être les siennes sans s'apercevoir qu'il s'entend lui-même. Hors contexte, nous ne savons pas *qui parle* lorsqu'il est question de « ses propres paroles » : est-ce le personnage ou un narrateur distinct de lui ? Le personnage pourrait-il dire : « J'entends avec stupeur *mes* propres paroles » ?

LA PREMIÈRE PERSONNE DANS LA TROISIÈME PERSONNE

Du point de vue linguistique, la première pluralité des personnes qu'il s'agit de considérer n'est pas celle des êtres conscients de soi (c'est-à-dire cette pluralité qui était exclue par le solipsisme), c'est la pluralité des personnes grammaticales, c'est-à-dire le fait qu'il y ait, comme le dit fort bien Littré, trois situations possibles d'un individu par rapport à l'acte de parole²³. Les personnes grammaticales ne sont pas des entités à mettre en rapport les unes avec les autres (sous les noms d'*Ego* et d'*Alter Ego*), ce sont des situations, des statuts à l'égard d'un acte de parole particulier. Rien n'interdit donc d'imputer à un individu qui est en situation d'objet (relativement à notre acte présent de parole) une situation d'auteur ou de « sujet » à l'égard d'un *autre* acte de parole. Comme le rappelle Ricœur, cela peut se faire de deux façons²⁴. D'abord, l'artifice de la *citation* permet de reproduire les propres paroles de la personne citée, et donc aussi les paroles qui étaient formulées à la première personne. On peut aussi fabriquer le discours qu'aurait pu tenir quelqu'un et le lui imputer comme si on le citait. Ensuite, la technique du discours au *style indirect* permet de faire sauter (à l'écrit) les guillemets et de transposer à la troisième personne tout ce qui a été d'abord formulé à la première personne. Dans le récit, une phrase comme « Elle a dit : “Je viendrai” » devient : « Elle a dit qu'elle viendrait. » Dans cette dernière phrase, le second « elle » est, si l'on veut, un *elle-sujet*, non pas parce que le lecteur devrait s'identifier mentalement à elle pour comprendre ce qu'elle a dit, mais parce que ce pronom « elle » transpose au style indirect un « je » du personnage dont on rapporte le propos.

Ces deux procédés narratifs permettent de rapporter des propos tenus par quelqu'un. Or ils peuvent être étendus à la description des pensées non exprimées, selon le modèle biblique qui assimile l'acte de juger à un acte de « dire dans son cœur » : « Dieu dit dans son cœur : Je détruirai les villes de Baal²⁵. » Le principe même du tournant linguistique en philosophie est justement cette priorité logique donnée au discours sur la pensée, à la logique du concept de *dire* sur la logique des concepts de *juger* et de *cogiter* ou de *se représenter*²⁶.

En tant que locuteur, je peux parler *de quelqu'un d'autre* en adoptant l'un de ces trois styles : le faire parler à la première personne (technique de la citation), le décrire en m'adressant à lui en tant qu'interlocuteur, le décrire en l'identifiant comme l'individu dont je veux parler. Dans ce dernier cas, il m'appartient d'organiser le partage entre ce que je dis de lui (troisième personne ordinaire) et ce que je dis que lui-même dit de lui-même, donc *de soi* (troisième personne du discours indirect). Cette « ambiguïté de la troisième personne » n'est absolument pas due à une opacité particulière d'autrui. On s'en avise mieux si l'on remarque une ambiguïté analogue du côté de la première personne.

Litré relève dans son article *PERSONNE* cet usage remarquable de la troisième personne : « Lettre, billet à la troisième personne, lettre, billet où celui qui écrit parle de soi à la troisième personne. » Ainsi, la diversité des personnes grammaticales permet à un locuteur de *parler de lui-même* de trois façons : à la première personne, comme s'il s'adressait à quelqu'un d'autre (ce qui peut d'ailleurs être le cas), à la seconde personne, comme s'il recevait un message le concernant (« tu dois te dépêcher », « tu vas rater ton train »), enfin à la troisième personne, comme s'il s'agissait de quelqu'un d'autre (et c'est là ce que fait le billet « à la troisième personne »). Dans un billet à la troisième personne, l'auteur du billet parle de lui-même comme il aurait pu le faire de quelqu'un d'autre. Il ne dit pas : « J'ai l'honneur de vous inviter à dîner », mais plutôt « Le marquis de Carabas a l'honneur de vous inviter à dîner ». Toutefois, le billet n'est un billet d'invitation que si la formulation à la troisième personne est comprise comme ayant la valeur d'une troisième personne de politesse, et non comme marquant une quelconque distance entre l'auteur de l'invitation à dîner et l'auteur du billet. Si en effet je reçois un billet de mon secrétaire m'informant que j'ai été invité à dîner par quelqu'un, ce billet à la troisième personne n'a pas la force performative d'une invitation, car ce n'est qu'une assertion, vraie ou fausse, concernant un fait indépendant.

Ainsi, contrairement à la thèse des philosophies dites de l'existence humaine, la situation propre à la troisième personne grammaticale n'est nullement celle d'un être « chosifié » ou « impersonnifié », car ce peut fort bien être celle d'une personne dont on veut marquer qu'elle ne participe pas

présentement à un dialogue avec nous. Pour la même raison, le fait pour un locuteur de se présenter à la troisième personne ne doit pas être compris comme une fuite dans la chosification et l'impersonnel. La troisième personne utilisée en lieu et place de la première peut marquer un retrait du locuteur hors de la relation d'interlocution, retrait visant à se protéger des tensions inhérentes à une confrontation. Mais le « billet à la troisième personne » montre qu'il peut s'agir aussi d'une convention permettant à la personne qui me parle de ne pas interpellier trop brutalement son interlocuteur et d'instaurer entre nous un rapport d'exquise courtoisie.

VI

LE MARTEAU, LE MAILLET ET LE CLOU

En 1974, six éminents philosophes donnèrent une série de conférences à l'Université d'Oxford sur le thème général de l'esprit et du langage, autant dire sur le thème même de la philosophie analytique. Parmi ces conférences qui furent publiées ensuite au titre des *Wolfson College Lectures*, la contribution d'Elizabeth Anscombe sur la première personne est assurément celle qui aura engendré la plus grande controverse¹. Son texte n'a cessé d'être discuté jusqu'à aujourd'hui. Comme il arrive parfois dans le monde de la philosophie analytique, la discussion a fini par se fixer sur une question disputée dont l'énoncé canonique est le suivant : *le mot « je » est-il une expression référentielle ?* La question n'a rien d'immédiat. Pourquoi devrait-on la poser et comment ?

À vrai dire, ce n'est pas tant son argument d'ensemble qui a retenu l'attention que tel ou tel point de son analyse. À lire bien des critiques, vous diriez que cet essai d'Anscombe se réduit à la discussion du point suivant : est-il possible d'interpréter le mot « je » comme une expression *indexicale* ? On reconnaît alors le mérite à Anscombe d'avoir imaginé une situation dans laquelle le locuteur pourrait employer le pronom « je » sans pour autant avoir quoi que ce soit à indiquer par ce mot sur le mode indexical : si j'étais plongé dans un état de totale anesthésie, je n'aurais plus la moindre sensation corporelle et je ne serais donc plus donné à moi-même comme « moi empirique » ou comme « corps propre ». Cela ne m'empêcherait nullement de me plaindre de mon état à la première personne ou d'annoncer mes intentions. Mais, objecte-t-on communément, cette circonstance est exceptionnelle et ne peut pas servir à interpréter les situations normales dans lesquelles le locuteur fait savoir qu'il parle de lui-même. Autrement dit, les critiques retiennent trois pages d'un texte qui en comprend vingt dans sa première version publiée. Il se trouve d'ailleurs qu'Anscombe ne parle nulle part d'« expression indexicale ».

Certes le raisonnement d'Anscombe n'est pas toujours aisé à saisir, tant il est dense. Néanmoins, il est frappant de voir à quel point les lectures critiques qui ont été faites jusqu'à aujourd'hui du texte n'ont pas cherché à y trouver une argumentation d'ensemble. En fait, l'exposé d'Anscombe ne commence nullement par la question canonique : *le mot « je » est-il une expression référentielle ?* Il commence par une interprétation analytique du *Cogito*. Toute la discussion porte sur la question de savoir si le mot *ego* (en anglais, « *I* ») peut servir de nom propre, au sens logique d'un terme qui fournit son sujet à une proposition singulière. Le mot « expression référentielle » n'apparaît qu'assez tard dans le texte.

Dans un article judicieux consacré au livre d'Anscombe *L'Intention*, Richard Moran et Martin Stone avaient malicieusement fait une distinction entre l'authentique philosophe Anscombe, celle qu'on découvre quand on lit son livre, et une « Anscombe revue et corrigée » (« *Transformed Anscombe* »), un personnage imaginaire qui correspond mieux que la première aux canons dogmatiques de la philosophie dominante². Je me propose de montrer qu'on doit faire la même distinction à propos de l'exposé d'Anscombe sur la première personne. Il y a Anscombe telle qu'elle s'est exprimée elle-même et il y a une autre Anscombe, celle dont la littérature secondaire nous renvoie l'image. Je commencerai par un petit exercice herméneutique. Supposons que ce texte d'Anscombe ait été perdu, et que nous ne le connaissions qu'à travers les citations qui en ont été faites et les réfutations qui lui ont été opposées. Supposons que nous devions en reconstituer l'argument à partir de ces données doxographiques, comme on le fait pour ces penseurs présocratiques dont nous ne savons rien sinon ce que d'autres auteurs antiques en ont dit. Quelle idée nous ferions-nous alors de son texte ? Il me semble que nous aurions affaire à un tout autre texte, un texte sans doute plus facile à localiser sur une carte des écoles de la philosophie moderne, mais qui n'exprimerait plus la position d'Anscombe.

1

L'EXPOSÉ D'ANSCOMBE TEL QU'ON LE REPRÉSENTE

Pour la plupart des critiques³ de cet essai d'Anscombe, trois points semblent acquis : a) la thèse d'Anscombe dans « La première personne » est paradoxale ; b) toutefois elle n'est pas nouvelle puisqu'elle reprend à bien des égards des vues qu'on trouve déjà chez Hume et chez Lichtenberg et qui ont eu un écho chez Wittgenstein ; c) enfin, la thèse s'explique par la volonté d'écarter tout ce qui pourrait donner naissance à une conception dualiste de l'être humain (de sorte que si nous pouvions montrer qu'on peut éviter le dualisme sans tomber dans le paradoxe, cette thèse n'aurait plus lieu d'être).

Voici donc ce que pourrait conclure, sur ces trois points, ce lecteur de la littérature secondaire qui devrait reconstituer la position d'Anscombe à partir de ses critiques :

a) *Une thèse paradoxale*

L'essai d'Anscombe, se dirait-il, développe une argumentation d'inspiration wittgensteinienne en faveur d'une thèse déconcertante concernant la première personne grammaticale, autrement dit l'usage des mots « je » et « moi »⁴. Si vous demandez à n'importe quel francophone quelle est la fonction du mot « je » dans une phrase telle que « Je marche », il vous répondra normalement que ce mot permet au locuteur d'indiquer qu'il parle de lui-même. Autrement dit, l'énoncé à la première personne (ou énoncé *égocentrique*) porte bel et bien sur quelqu'un, il a un objet, et cet objet est indiqué par le mot « je ». Par définition, « Je marche » dit quelque chose de celui qui parle, et c'est justement la fonction référentielle du mot « je » que d'identifier l'objet dont parle l'énoncé à celui qui en est l'auteur. Mais Anscombe, quant à elle, soutient que ce n'est pas le cas : le mot « je » ne fait référence à personne, il n'est pas employé pour indiquer que l'objet du discours est l'auteur de ce discours, le locuteur.

Qu'il s'agisse d'un paradoxe est indéniable dès lors que c'est la *définition* même de « je » que de servir à l'autoréférence⁵. Paradoxe : ce qui, par convention, est l'instrument de l'autoréférence en réalité ne fait pas référence. Donnons à ce paradoxe le nom de thèse *irréférentialiste* (sous-entendu : en ce qui concerne les pronoms et les adjectifs de la première personne) : le mot « je » ne sert pas à déterminer le sujet de prédication d'une assertion à la première personne, il ne sert pas à faire référence à soi. Du coup, ce qui ne

devrait pas être une thèse, mais plutôt une trivialité sans profondeur particulière, devient une position philosophique : la thèse assignant aux mots « moi » et « je » une fonction référentielle, thèse qu'on pourra dès lors qualifier de *référentialiste*.

b) *L'école impersonnaliste*

Cette vue paradoxale a sa source dans Wittgenstein : on cite ici volontiers le *Cahier bleu* pour rappeler que Wittgenstein, lui, n'allait pas aussi loin dans le renversement de l'opinion commune. En effet, Wittgenstein soutenait que l'emploi de la première personne n'était de type référentiel que dans certains cas : à savoir, dans les cas où je me sers des mots « je », « moi » et « mien » pour parler d'un *objet* (mon corps) et pour énoncer à propos de cet objet (à propos de mon corps) quelque fait que j'ai dû observer. Puisque l'énoncé communique une observation de ma part, il est construit comme doit l'être une assertion sur un individu : il comporte un prédicat (ce que j'ai observé) et il comporte un sujet (l'objet sur lequel j'ai fait cette observation). Wittgenstein donne des exemples tels que : « Mon bras est cassé », « J'ai grandi de six pouces ». Or il y a deux manières dont l'énoncé « Mon bras est cassé » pourrait être faux : soit ce bras dont je parle est le mien, mais il n'est pas cassé ; soit ce bras est cassé, mais ce n'est pas le mien. Il en va tout autrement dans le cas d'énoncés égocentriques tels que « J'ai mal aux dents » ou « J'essaie de lever le bras ». Pour dire cela, je n'ai pas eu à observer un cas, et je n'ai donc pas eu à identifier un objet comme étant mon corps.

Wittgenstein explique que, dans ce dernier cas, le mot « je » est utilisé « comme sujet » : il faut comprendre, je suppose, qu'il est utilisé pour fournir un sujet au verbe. Shoemaker tirera de cette page sa notion d'une « immunité contre l'erreur d'identification⁶ » : l'emploi du mot « je » pour exprimer une forme de conscience est par principe garanti contre toute possibilité de méprise sur la personne. Un sujet de conscience ne peut pas se prendre pour un autre, ou prendre un autre pour lui. On explique alors qu'Anscombe a radicalisé dans son texte la position irréférentialiste de Wittgenstein : tout emploi de « je » est un emploi « comme sujet ».

Cette thèse, ajoute-t-on, n'est pas nouvelle, elle appartient à une tradition d'hostilité à la position d'un sujet pensant que l'on peut faire remonter d'un

côté à Hume, de l'autre à Lichtenberg. Dans son article de 1968, Shoemaker rappelait déjà la « vue de Lichtenberg » et notait que Wittgenstein l'avait reprise à son compte dans ses cours de Cambridge⁷.

Notre lecteur pourra donc conclure de ses lectures qu'il existe ce qu'on peut appeler une tradition de pensée lichtenbergienne au sujet du *moi* (*ego*, *self*), et que le texte d'Anscombe lui appartient. Le point commun à Lichtenberg, à Nietzsche, à Wittgenstein et à Anscombe est d'avoir dénoncé dans le *moi* une illusion de langage. Quand nous exprimons des pensées en nous servant des formes de la première personne, nous sommes tentés de les tenir pour des pensées *personnelles*. En disant « je pense », je m'exprime comme si les pensées qui me viennent étaient réellement *mes* pensées, comme si elles étaient attribuables à un *moi*, c'est-à-dire au sujet pensant en moi. Ou encore, selon une formulation que l'on pourra préférer, à moi en tant que sujet pensant. Mais d'où sort la mention de ce sujet pensant, la référence à ce « *moi* » ? Sa présence dans la phrase « Je pense » se justifie-t-elle par le donné que nous voulons exprimer, ici le phénomène de la pensée ? Non, nous expliquent les penseurs lichtenbergiens, c'est seulement la grammaire qui nous impose de dire « Je pense ». Il faut un sujet au verbe « penser », notre langue l'exige, mais cela ne veut pas dire que le phénomène de la pensée nous donne l'évidence d'un sujet pensant. Il en va ici de « je pense » comme de « il pleut » : de même qu'il n'y a pas lieu de demander qui pleut, il n'y a pas lieu de croire que le mot « je » figure dans la phrase pour indiquer *qui pense* quand une pensée se forme dans mon esprit. Et s'il n'y a pas de *moi*, ces pensées qui vont et viennent sont en réalité impersonnelles. Puisque la pensée « je pense » ne fournit pas véritablement un sujet auquel rapporter la pensée existante, on devrait dire : « il pense (en moi) » comme on dit « il pleut », cela éliminerait l'illusion que la pensée est celle de quelqu'un. On voit ici combien le philosophe qui soutient cela entend jouer le rôle d'un critique des illusions communes. Chacun se croit le penseur de ses pensées, mais une analyse plus poussée montre que cette croyance doit être combattue comme une illusion langagière.

c) *Le mot « je » ne fait référence à rien*

Comment établir que le mot « je » n'a pas de fonction référentielle ? Si notre lecteur de la littérature secondaire essaie de reconstituer l'argumentation d'Anscombe à partir de ce qu'on lui en dit, il arrivera vraisemblablement à l'inférence suivante :

A. Tout indique que « je » est référentiel.

B. Pourtant, si le mot « je » devait exercer une fonction référentielle, il ne pourrait le faire qu'à l'égard d'une entité du type *Ego cartésien*. En effet, à quoi peut-on faire référence dans des conditions d'immunité contre l'erreur sur la personne, sinon à un *ego* cartésien ?

C. Dès lors, la condition pour qu'un locuteur puisse faire un usage référentiel de « je », c'est d'être lui-même un *ego* cartésien. Mais il n'y a pas d'*ego* cartésien. Chacun de nous est un être humain, pas un *ego* cartésien.

D. Puisqu'il n'y a rien dans ce qui existe qui soit un *ego* cartésien, il n'y a rien dans ce qui existe qui soit le référent de « je ». Et cela revient à dire que le mot « je », en effet, ne fait référence à rien ou n'est pas utilisé pour faire référence à ceci ou cela.

Si tel est le raisonnement d'Anscombe, se dira notre lecteur, il présente bien évidemment une faiblesse qu'il suffit de signaler pour rétablir ce qui est la vue du sens commun. Le maillon faible de la chaîne est le point B qui prétend tirer du fait de l'« immunité contre l'erreur d'identification » dont jouit le mot « moi » une preuve que le référent de ce mot « moi » est immatériel. Car il y a une autre explication plus naturelle. S'il y a cette « immunité contre l'erreur d'identification » dans l'emploi de la première personne, ce n'est pas parce que le sujet est capable de s'identifier lui-même de manière infaillible (en vertu de son immatérialité), c'est parce que la convention linguistique qui gouverne l'emploi de « je » le dispense de toute application d'un critère d'identité : il suffit que le mot « je » sorte de sa bouche ou de sa plume pour que ce soit lui le sujet de prédication auquel rapporter ce qui est dit dans le discours à la première personne. Autrement dit, « je » fonctionne comme une *expression indexicale*. Je n'ai pas besoin de nommer ou de décrire l'endroit que je vous indique en vous disant « Posez le

paquet *ici* » pour vous le désigner par le terme indexical « *ici* ». Je n'ai pas besoin de vous dire quel est le moment de la journée que j'appelle « *maintenant* » quand je vous dis qu'il me faut partir *maintenant*. De même, je n'ai pas besoin d'identifier le locuteur dont je vous parle en parlant à la première personne, car, par définition, je suis ce locuteur, quelle que soit par ailleurs la manière (correcte ou incorrecte) dont je me représente mon identité.

2

CRITIQUE DE LA LECTURE LICHTENBERGIENNE

Je qualifierai cette présentation de l'argument d'Anscombe de lecture « lichtenbergienne ». Elle revient en effet à dire : les pensées exprimées par des énoncés égocentriques (*I-thoughts*, écrit-elle) sont des pensées impersonnelles. Ces pensées sont *subjectless*, comme elle l'écrit elle-même (FP 65). On peut montrer, je crois, que cette lecture est en réalité impossible, en revenant sur chacun des trois points exposés ci-dessus.

a) Anscombe soutient-elle une vue paradoxale ?

Il est vrai qu'elle s'en prend à toute une tradition de réflexion sur le *moi* : son but est justement de dégager ce qu'elle appelle ailleurs « la principale racine de l'idée philosophique du "sujet"⁸ ». Mais cela ne veut pas dire qu'elle renverse les vues du sens commun, lequel ne parle pas d'« expression référentielle ». On dit : en niant que « *je* » soit une expression référentielle, Anscombe émet un paradoxe, au sens d'une opinion contraire au sens commun. Mais, pour qu'il y ait paradoxe à nier que le pronom « *je* » soit une expression référentielle, il faudrait que le sens commun ait des opinions sur les « expressions référentielles ». Pourtant, pris dans ce sens, cette étiquette est un terme technique introduit récemment pour les besoins de la philosophie linguistique. Dans son usage non technique, le terme « référence » s'emploie plutôt pour l'acte de renvoyer quelqu'un à une source d'information ou de confirmation (on demande à la personne qui se présente pour un emploi : « Avez-vous des références ? »)⁹.

Qu'est-ce qui serait paradoxal ? Ce serait de dire que *nous* ne savons pas *de qui* parle un locuteur s'exprimant devant nous à la première personne. En fait, les référentialistes considèrent les choses du point de vue de l'auditeur. Le sens commun qu'ils invoquent consiste à dire que le mot « je » permet à *l'auditeur* de déterminer *de qui* il s'agit dans l'énoncé. Mais Anscombe n'a jamais contesté qu'il en allait ainsi du côté de l'auditeur. Lorsque le locuteur tient un propos à la première personne, l'auditeur peut le traduire en un propos tenu sur ce même locuteur à la troisième personne par d'autres que lui (les auditeurs). Anscombe a du reste tenu compte de cette possibilité pour mieux l'écarter comme étrangère au problème posé. Elle a formulé à cet effet une règle sémantique gouvernant l'emploi de la première personne. Elle a même inventé un personnage de confection qu'elle se donne comme interlocuteur et adversaire dans la dispute, et qu'elle charge d'invoquer cette règle. Ce personnage, elle l'appelle « le logicien ».

Voici cette règle : « Si *X* fait des assertions avec “je” comme sujet, alors ces assertions sont vraies si et seulement si les prédicats ainsi utilisés de manière assertive sont vrais de *X* » (FP 55). Cette même règle est rappelée plus loin : « Si *X* affirme quelque chose avec “je” comme sujet [de la phrase], son assertion sera vraie si et seulement si ce qu'il affirme est vrai de *X* » (FP 60).

D'après Anscombe, cette « règle » nous rappelle seulement la connexion que nous, auditeurs, faisons entre une assertion à la première personne et une assertion à la troisième personne. C'est en suivant cette règle que nous, auditeurs, passons de la première sorte d'expression à la seconde. Il ne s'ensuit pas que le locuteur *X* ait fait référence à lui-même. En effet, ce locuteur n'a pas nommé *X*. Ce nom « *X* » ne figure nulle part dans sa phrase. L'auditeur a donc dû observer que l'énoncé à la première personne sortait de la bouche de l'individu *X*, ce qui lui permet d'attribuer le fait de l'assertion à *X* plutôt qu'à *Y* ou à *Z*. C'est donc bien l'auditeur qui identifie le sujet de prédication, alors que le locuteur a seulement donné un indice permettant de le faire. La remarque finale d'Anscombe sur l'expression latine de la première personne va dans le même sens : lorsqu'elle est indiquée par une flexion du verbe, comme dans *ambulo* (« je marche »), c'est la désinence « -o » qui marque la première personne, et il est plus naturel d'y voir un *signal* donné à

l'interlocuteur qu'une information sur l'identité de qui que ce soit. Anscombe y fait allusion elle-même dans un passage où elle dit positivement quelle est la fonction de « je » : fonction de signalisation, non de référence (FP 56).

b) *Les pensées en première personne sont-elles réellement des pensées personnelles ?*

Anscombe a-t-elle une conception *impersonnaliste* de la pensée ? C'est ce que donne à penser la lecture qui évoque cette tradition allant de Hume jusqu'à elle en passant par Wittgenstein. Pourtant, dès la première page, toute la démonstration s'organise autour d'une remarque sur la différence qu'on doit faire entre « Descartes pense » et « Je pense » (dit ou écrit par Descartes). Anscombe souligne que l'argument du *Cogito* — chez Augustin comme chez Descartes — est *irréductiblement* à la première personne, ne peut pas être transposé à la troisième. Enfin, toute la seconde partie du texte — celle qui développe la conséquence de la « thèse générale » (FP 60) — porte sur ce qu'elle appelle les « *I-thoughts* », les « pensées en première personne ». Ces pensées ne peuvent pas être entièrement restituées à la troisième personne. Ce n'est pas qu'elles soient « subjectives » au sens d'incommunicables (ou de communicables par la seule voie d'une analogie entre ce qui vous arrive quand vous pensez à vous et ce qui m'arrive quand je pense à moi). Elles sont intelligibles et communicables, mais le moyen de les transmettre est de les rapporter au *style indirect* ou alors de citer ceux qui les ont produites. D'où l'importance pour Anscombe d'une réflexion sur la technique d'attribution du discours rapporté, et en particulier sur la différence entre le pronom réfléchi du style direct, celui qu'on a dans « Pierre s'est enfermé lui-même dans sa chambre », et le pronom réfléchi du style indirect, celui qu'on a dans « Pierre a reconnu être lui-même l'auteur de sa mésaventure ». Dans ce dernier cas, le passage à la troisième personne n'abolit pas le caractère égocentrique de la pensée, car ce « lui-même » n'est pas anaphorique (ne reprend pas le sujet de la phrase « Pierre »), mais correspond au « je » d'un énoncé qui dirait : « Je suis moi-même l'auteur de ma mésaventure. »

Ainsi, la position d'Anscombe dans son exposé *n'est pas* que nos pensées en première personne sont en réalité impersonnelles bien que nous les exprimions comme si elles étaient personnelles. Qu'elles soient « sans

sujet » ne veut pas dire qu'elles ne sont pas des *pensées personnelles réfléchies*.

Tout d'abord, les *I-thoughts* dont nous parle Anscombe sont des pensées *personnelles*, en ce sens qu'elles expriment la conscience qu'une personne a d'elle-même. Anscombe donne des exemples de telles pensées : « J'ai de temps à autre des pensées telles que “Je suis assise”, “Je suis en train d'écrire”, “Je vais rester immobile”, “Je viens d'avoir une contraction” » (FP 61).

Ensuite, ce sont des pensées *réfléchies* parce que la seule manière pour nous de les attribuer à quelqu'un est de le faire parler. Nous ne pouvons pas les rapporter en nous servant de la *troisième personne*, c'est-à-dire en prenant les pronoms « il », « elle », « lui-même », « elle-même » dans leur fonction anaphorique. Si nous tentions de faire cela, nous devrions attribuer à Descartes pensant « Je ne suis pas Descartes » la pensée que Descartes n'est pas Descartes, ou à Anscombe disant « Je suis Anscombe » la pensée que Anscombe est Anscombe (FP 53 et 64). La seule manière de restituer ce que disent de telles déclarations est de citer directement les locuteurs ou de rapporter leurs paroles au style indirect, les pronoms réfléchis « elle-même » et « lui-même » ayant ici valeur de première personne, ce qui veut dire qu'on ne peut pas les remplacer par des noms ou des expressions démonstratives.

La thèse défendue dans le texte n'est donc pas que les pensées en première personne, étant *subjectless*, sont impersonnelles (ne sont les pensées de personne). Cette thèse est bien plutôt celle-ci : ce qui fait que mes pensées sont les miennes n'est pas qu'il y a la bonne connexion entre elles et un sujet identifié comme étant le *moi* qui les pense, c'est bien plutôt qu'il y a la bonne connexion entre elles et moi (et moi, l'individu humain, c'est-à-dire tout autre chose qu'un *moi* qui serait le mien et que je devrais trouver dans le contenu de mon expérience). Autrement dit, tout le sens de ce texte est de nous faire mesurer l'écart qui sépare l'usage ordinaire des formes de la première personne — celui qui me permet de parler de *moi*, cet individu que je peux aussi vous nommer (sauf amnésie ou aberration mentale) — de l'usage instauré par les philosophes, celui dans lequel on se croit en mesure de faire référence à l'*ego* (*ego ille*), au *moi*, au *self*, etc.

Lichtenberg, dans son célèbre aphorisme, dit qu'il serait plus juste de dire « cela pense » que « je pense ». Anscombe ne dit rien de tel. Elle ne suggère nulle part que l'usage ordinaire des formes de la première personne soit une source de mystification. Son contraste n'est pas entre « Je pense » et « Ça pense », il est entre « Je pense » et « Descartes pense ». Le mythe du *moi* ne provient pas de l'usage ordinaire, mais d'une spéculation philosophique qui prétend interpréter cet usage et qui en réalité le comprend de travers.

À vrai dire, il n'est pas certain que la critique de Lichtenberg ait quelque chose à voir avec le problème logique de la référence que nous posons ici à propos du *Cogito*. Lichtenberg a écrit : « Nous devenons conscients de certaines représentations qui ne dépendent pas de nous ; d'autres, du moins le croyons-nous, dépendent de nous ; où est la frontière ? Car nous ne connaissons que l'existence de nos impressions, représentations et pensées. Cela *pense*, devrait-on dire, tout comme on dit [en allemand] : il fait des éclairs [littéralement : cela fait des éclairs, *es blitzt*]. Dire *cogito*, c'est déjà beaucoup trop dire dès lors qu'on le traduit par "Je pense". Supposer ou postuler le Moi (*das Ich*) répond à un besoin pratique¹⁰. » À s'en tenir à ce texte, il semble bien que la critique porte sur la prétention du penseur à être le sujet actif de ses pensées. En disant « je pense », le penseur semble poser une liaison de dépendance entre lui, le sujet, et les pensées qui lui viennent. (Lichtenberg ne nie pas que ce soit à lui qu'elles viennent.) Et c'est précisément cette critique que reprend Nietzsche. Dans une page bien connue de *Par-delà le bien et le mal* (§ 17), Nietzsche annonce qu'il va dénoncer l'illusion des logiciens concernant le *Cogito*. En fait, ce qu'il dénonce n'est pas une vue logique (par exemple, l'idée que « je » fait référence), mais une vue syntaxique. À savoir : le préjugé selon lequel le fait de dire « je pense » autorise à juger que je suis le sujet actif (la cause) de mes pensées, sous prétexte que le mot « je » figure comme sujet du verbe « penser » employé à la voix active¹¹. Et si telle est la critique que Lichtenberg et Nietzsche font du *Cogito*, alors il est vrai que cette critique a le plus grand rapport avec celle d'Anscombe, mais pas celui que l'on dit. Ce qui les rapproche n'est pas une thèse sur l'impersonnalité de la pensée, mais plutôt l'idée qu'on ne peut pas analyser la conscience de soi en lui appliquant un schéma syntaxique actanciel du sujet (agent) et de l'objet (patient)¹².

c) *Quel est le raisonnement d'Anscombe dans son essai sur la première personne ?*

Dans le raisonnement qui lui est souvent attribué, on commence par concéder à l'opposant référentialiste que le mot « *ego* » a l'air référentiel. On concède ensuite aux philosophes de l'école cartésienne que si ce mot devait faire référence, ce serait à un *ego* cartésien. C'est donc faute d'un *ego* à nommer ou à désigner d'une façon ou d'une autre que le mot ne fait pas référence. Pourquoi « je » ne peut-il pas avoir de fonction référentielle ? Il faut alors répondre : ce qui empêche le mot « je » d'être référentiel, c'est qu'il n'y a pas de *moi*, d'*ego* (de *self*). Donc le mot « je » est un nom vide, le nom d'une entité fictive. C'est un peu comme si l'on disait : si le nom « Père Noël » devait nommer quelqu'un, il devrait désigner un personnage barbu, vivant dans le Grand Nord, etc. Or ce personnage est fictif. Donc le nom est vide.

Pourtant, Anscombe dit que le mot « moi » *n'est pas* un nom logique. Elle ne dit pas que ce serait un nom logique s'il était permis de croire à l'existence de l'*ego* cartésien. Ce n'est pas parce que nous ne pouvons pas croire à l'*ego* cartésien qu'il faut cesser d'interpréter (avec le sens commun, dit la critique) le mot « moi » comme une expression référentielle. La raison est inverse : c'est parce que nous ne pouvons dire comment « moi » pourrait exercer une fonction référentielle, que ce soit au corps ou à un *ego* cartésien, que l'on doit renoncer au dualisme cartésien du moi et du corps et surtout au dualisme contemporain, issu de Locke, de la *personne* et de l'*individu humain*.

3

UNE VERSION ANALYTIQUE DU COGITO

Supposons maintenant que nous venions de retrouver le texte d'Anscombe et que nous puissions en prendre connaissance pour la première fois. Nous notons que son exposé commence par une réflexion sur l'argument du *Cogito*. Il est de bonne méthode de supposer que ce début n'est pas un simple hors-d'œuvre : il nous donne l'objet de toute cette discussion, qui est d'expliquer

philosophiquement la première personne (FP 64), autrement dit la conscience de soi.

Elle présente trois versions de l'argument qu'on appelle le *Cogito*. Cet argument, tel qu'elle le comprend, est en réalité double : d'abord, la conquête d'une première vérité que le sceptique ne peut contester, ensuite un argument corollaire en faveur d'un dualisme de l'âme et du corps.

Chez Augustin, rappelle-t-elle, l'argument s'énonce ainsi : *si fallor, sum*. Et, de cette vérité, Augustin conclut à l'immatérialité de l'esprit en vertu d'une remarque sur le fait que l'esprit se connaît lui-même directement. Chez Descartes, l'argument est également double, puisqu'il doit établir l'existence du penseur et, de là, la distinction réelle de l'âme d'avec le corps. Anscombe résume ainsi l'argument tel qu'on peut le lire dans le *Discours de la méthode* : puisque je peux supposer que je n'ai pas de corps, mais non que je n'existe pas, il est certain que j'existe, et la manière dont cette certitude m'est acquise prouve que l'âme n'est en rien une chose matérielle.

Dans ces deux versions, il faut ajouter une prémisse pour justifier le passage de la première vérité à la seconde. C'est Augustin qui, selon Anscombe, formule cette prémisse de la manière la plus explicite : « L'esprit connaît sa propre existence » (FP 45-46, note). Reste à fournir maintenant une version contemporaine de l'argument, et avant tout de cette prémisse, en termes d'une analyse de l'esprit via l'analyse du langage (ce qui est, on s'en souvient, le thème général de ces conférences prononcées au Wolfson College). Kripke a esquissé une telle version analytique à la fin de sa conférence *Naming and Necessity*¹³, et c'est en la critiquant qu'Anscombe parvient à sa propre formulation.

Kripke procède ainsi : Descartes et les dualistes ont voulu prouver que la personne (ou l'esprit) était distincte de son corps et ils l'ont fait en donnant une preuve de type modal. Ils ont en effet tiré cette conclusion d'une prémisse ainsi conçue : l'esprit *pourrait* exister sans le corps. Voici selon Kripke ce que deviendrait l'argument cartésien une fois transposé en termes d'une logique des noms propres : donnons le nom « Descartes » à une certaine personne en particulier, et donnons le nom « B » au corps de cette personne. La question est de savoir si Descartes est identique à son corps, autrement dit, en termes

de logique des noms, si les deux noms propres « Descartes » et « B » nomment le même objet. Il suffit de concevoir une situation telle que l'un des deux noms a un référent, mais non l'autre, pour établir la distinction réelle de la personne et de son corps. C'est ce que croit pouvoir faire le dualiste. Selon lui, nous pouvons concevoir un monde possible dans lequel existe l'objet nommé « Descartes », mais non l'objet que nous avons nommé « B » dans ce monde-ci.

Cet argument vaut ce que vaut le principe selon lequel je peux conclure de ce que je conçois clairement à ce qui est. Toutefois, Kripke ajoute (dans une note) qu'il existe un moyen beaucoup plus direct d'assurer que les noms « Descartes » et « B » ne nomment pas nécessairement le même objet. Il écrit : « Bien sûr le corps existe effectivement sans l'esprit et, je suppose, sans la personne quand le corps est un cadavre. Ce qui montre, sauf si l'on n'accepte pas cette remarque, qu'une personne est distincte de son corps¹⁴. » Soit de nouveau « B » le nom donné au corps de Descartes. Nous supposons maintenant que Descartes est mortel, autrement dit que Descartes lui-même cesse d'exister lorsqu'il meurt. Pourtant, soutient l'argument, l'objet B continue à exister alors que Descartes a cessé d'exister, car le corps est toujours présent après la mort du philosophe.

Anscombe fait remarquer que la reconstitution du *Cogito* proposée par Kripke manque le point décisif du raisonnement cartésien. Si nous devons donner un nom au corps (vivant) de Descartes, le seul nom que nous puissions lui donner est tout bonnement le nom propre « René Descartes ». En effet, c'est le nom sous lequel il a été inscrit à l'état civil (ou plutôt sur les registres du baptême), nom d'un individu humain né de tels parents à telle date, nom que ses contemporains ont utilisé pour le désigner, nom de l'individu humain qui se met lui-même en scène au début du *Discours de la méthode*. Il n'est absolument pas possible de donner ce nom humain¹⁵ à autre chose que l'être humain. À supposer, comme le veut le dualiste, que l'on doive distinguer la personne de son corps humain, le seul nom concevable pour le corps de Descartes est justement le nom humain. Et c'est donc un autre nom qu'il faut trouver pour nommer le sujet pensant en tant qu'on le distingue du corps humain.

Particulièrement grave, selon Anscombe, est le préjugé qui inspire la seconde version de l'argument dualiste proposée par Kripke : on pourrait soutenir qu'après la mort de Descartes, il y a toujours parmi nous le même objet que de son vivant, comme si le *cadavre* de Descartes était la même chose que le corps *humain*, c'est-à-dire le corps *vivant* d'une vie humaine qui était celui de Descartes¹⁶. En réalité, après la mort de Descartes, on doit dire qu'il reste, non pas un corps humain, le corps de quelqu'un, mais plutôt quelque chose qui a cessé d'être Descartes, à savoir la dépouille mortelle de Descartes. En effet, un corps *humain*, par définition, est un corps capable d'exercer les activités et les fonctions spécifiques d'une *vie humaine*.

Dans une version linguistique du *Cogito*, on devra donc distinguer le nom donné au corps (vivant) de Descartes, à savoir « Descartes », et un nom donné à l'esprit de Descartes. Or ce nom donné à l'esprit de Descartes, c'est bien entendu « *ego* ». L'argument, formulé comme il se doit à la première personne, est en effet : je ne suis pas ce corps que vous appelez du nom de Descartes. Anscombe note que Kripke croit pouvoir formuler l'argument à la troisième personne. Mais c'est là le priver d'emblée de toute force. Il est indispensable que l'argument du *Cogito* soit formulé à la première personne parce que le philosophe peut dire, parlant à la première personne, une chose qu'il ne pourrait pas dire à la troisième personne. Descartes veut en réalité prouver ceci : *moi*, que vous croyez connaître sous le nom de Descartes, je ne suis pas Descartes. Je ne suis pas l'être humain (ou la personne en chair et en os) connu parmi les hommes sous le nom de Descartes. Certes, l'auteur des *Méditations* expliquera ensuite comment il faut juger qu'un certain corps, le corps de Descartes, fait partie de lui-même : mais, à titre de partie entrant dans une composition dont l'autre partie est celle qu'il appelle son *moi*, en latin son *ego*.

Dans la *II^e Méditation*, le philosophe s'est assuré de sa propre existence, mais il se demande s'il a un corps. Dans la transposition analytique esquissée ci-dessus, avoir un corps se traduit « être identique à Descartes ». Si nous prétendons restituer à la troisième personne la question que se pose Descartes, nous lui prêtons une pensée absurde, car nous la formulons ainsi : Descartes se demande si Descartes est Descartes. Mais la question que se pose Descartes

est évidemment : « Suis-je Descartes ? » Et non pas : « Descartes est-il Descartes ? » La reconstruction de Kripke a donc manqué le caractère personnel de l'argument dualiste. Toutefois, en transcrivant l'argument dualiste en termes de relation entre un nom et l'objet nommé, Kripke a attiré l'attention sur un point important : une fois transcrit en termes d'analyse du langage, l'argument dualiste du *Cogito* revient à soutenir qu'un philosophe qui s'interroge sur ce qu'il est dispose de *deux noms propres* pour parler de lui-même. Il y a d'abord le nom sous lequel il se présente à nous (par exemple, René Descartes, auteur des *Méditations métaphysiques*). Mais le philosophe se sert aussi d'un autre nom propre (au sens des logiciens) qu'il utilise au cours de sa méditation, laquelle a le caractère d'un soliloque. Certes, « *ego* » n'est pas un nom au sens des linguistes, car il y a toutes sortes de choses qu'on peut faire avec un nom, mais pas avec « *ego* », comme par exemple d'interpeller quelqu'un, de signer un document, d'inscrire une identité sous un portrait ou sur une tombe. Mais c'est un nom propre au sens des logiciens, c'est-à-dire, comme l'explique Anscombe, un terme, quel qu'il soit, qui a pour fonction d'indiquer « une référence singulière » (FP 53), de fournir « un sujet logique en bonne et due forme » (FP 53 : *a proper logical subject*).

Que devient la prémisse d'Augustin posant que « l'esprit se connaît lui-même » ? Elle se transpose ainsi : le mot « je », s'il est un nom, ne peut pas être un nom vide. Dès lors que le nom ou quasi-nom « je » n'est pas vide (premier argument) et dès lors qu'il est donné à un objet qui ne peut manquer d'être saisi et de l'être adéquatement, le penseur raisonnant en première personne sait *ce qu'il est* (un penseur et peut-être seulement un penseur) dès lors qu'il sait *qu'il existe*. Cela ne peut se constater qu'à la première personne : il n'y a qu'un individu auquel chacun de nous puisse faire référence directement ou qu'il puisse identifier directement (sans passer par l'identification d'autre chose), c'est sa propre personne ou son propre individu.

Si en effet je me réfère à quelqu'un en disant que c'est le mari de ma sœur, ma référence à mon beau-frère est deux fois indirecte puisqu'elle passe par l'identification de son épouse, et que l'identification de cette épouse comme

étant ma sœur passe par l'identification d'une femme dans son rapport de parenté à moi-même. Mais ai-je besoin de m'identifier moi-même, de me poser dans un rapport à autre chose pour fixer de qui je parle quand je dis « moi » ? Si je peux m'identifier directement, les mots « je » et « moi » sont, comme le soutient Arthur Prior, des « noms propres logiques » ou « noms russelliens¹⁷ ». Prior est peut-être l'un de ces logiciens auxquels pense Anscombe quand elle construit son personnage du « Logicien ». Il écrivait dans un article de 1969¹⁸ que le seul mot répondant aux conditions posées par Russell était le pronom de la première personne (« I », « moi, je ») et non pas, comme l'avait cru ce dernier, le démonstratif « ceci ». Il rappelait que ces conditions posées par Russell étaient au nombre de deux :

1. Pour être un nom propre (au sens logique), une expression doit nommer quelque chose. Si ce n'est pas le cas, s'il n'est pas certain que l'objet désigné existe, alors l'expression ne fonctionne pas comme un nom propre, mais comme l'abréviation d'une description déguisée ;

2. Pour être un nom propre (au sens logique), une expression doit être dépourvue de toute complexité d'ordre logique. En effet, si une expression est logiquement composée (comme l'est par exemple le terme singulier « le plus ancien livre du monde »), elle n'identifie un objet qu'en passant par le fait qu'une certaine description générale (« être le plus ancien livre du monde ») s'applique à un objet et à lui seul (il pourrait y avoir des *ex aequo*).

Prior, dans cet article, admet que le démonstratif « ceci » n'est pas un nom propre russellien. Il donne pour raison¹⁹ qu'un nom doit pouvoir être utilisé plusieurs fois pour le même objet. Mais, raisonne-t-il, si nous disons à plusieurs occasions « Ceci est rouge », nous nous bornons à reconnaître qu'il y a devant nous quelque chose de rouge. Rien dans notre assertion n'indique qu'il s'agit, à chacune de ces occasions, du *même objet*. Ce n'est ni requis, ni exclu. Celui qui dit « Ceci est rouge » à plusieurs reprises n'a pas besoin pour le dire de savoir s'il parle ou non du même objet. Autant dire que sa référence ne porte que sur l'objet *à présent*, l'objet en tant qu'il le montre du doigt, et qu'il n'est pas question d'identifier à nouveau au cas où nous l'aurions perdu

de vue. Par conséquent, le mot « ceci », s'il devait nommer des objets, ne pourrait nommer que des objets éphémères. Si « ceci » était le nom d'un objet, les objets nommables à l'aide de noms propres russelliens seraient des événements, et « ceci » désignerait des entités telles que *ce défilé*, *cette représentation*, *cette séance du comité*, mais non *cette table*, *cette planète*, *cette personne*. Et c'est là une conséquence ontologique dont Prior ne veut à aucun prix.

En revanche, poursuit Prior, le mot « je » remplit toutes les conditions d'un instrument de référence directe et donc de nom logique. « Si je dis à deux occasions différentes “Je souffre”, je ne peux pas ne pas savoir quel est l'objet que j'indique, et je ne peux pas ne pas savoir que j'indique le même objet à deux occasions²⁰. » Ainsi, juge Prior, le mot « je » est bien un nom propre logique : c'est un nom propre qui ne peut jamais être employé à vide, et c'est un mot qu'on sait utiliser toujours pour le même objet, à savoir *pour soi*, locuteur. Prior conclut de là que le seul objet que chacun soit en mesure d'identifier avec certitude, c'est lui-même²¹. Le reste sera identifié indirectement ou relativement à lui. Si je parle de ma maison, « ma maison » est évidemment une description définie, puisqu'un objet est identifié à condition que certaines conditions me concernant soient réunies : il y a un objet et un seul qui tout à la fois soit une maison et soit à moi. Mais si je parle de « la maison de Pierre », c'est encore relativement à moi que je l'identifie (bien qu'elle ne soit pas à moi) en posant qu'il existe deux objets autres que moi (Pierre et sa maison) que j'identifie l'un et l'autre par rapport à moi. Dans les deux cas, il n'y a qu'un seul individu qui soit directement identifié ou qui fasse l'objet d'une référence directe : moi-même.

La thèse de Prior est donc que le mot « je » est certainement une expression référentielle, et qu'il est même beaucoup plus que cela, puisque c'est le seul véritable nom propre : tous les noms peuvent être mis en doute dans leur référence (et par là changés en abréviations de descriptions définies), à l'exception des mots « moi » et « je ». Nous retrouvons donc bien, dans une version analytique, la primauté du rapport à soi sur le rapport à l'autre chose que soi qui caractérise les philosophies du *Cogito*.

LA CONSCIENCE DE SOI

Ainsi, l'objet d'Anscombe dans son essai est d'examiner *l'usage philosophique* des pronoms de la première personne dans des arguments tels que ceux d'Augustin et de Descartes (à propos de la nature de l'âme) ou ceux de Locke (à propos de la nature de la personne). Elle s'interroge sur la logique de déclarations telles que « Je suis Descartes » ou « Je ne suis pas Descartes ». La tentation, écrit-elle, est d'analyser cette sorte d'assertion comme une proposition d'identité qui dirait quelque chose comme : je sais de cet objet que j'appelle *moi* (et que je suis bien sûr le seul à être en position d'appeler ainsi) qu'il est identique à cet objet qui, dans le monde, porte tel nom. Dire « Je suis N. », ce serait poser l'identité d'un *moi* à N. Pour poser une telle identité, il faudrait avoir préalablement procédé à deux identifications référentielles : identifier un *moi* comme étant le sien (celui que le locuteur appelle *moi*), identifier un individu humain comme étant celui qui s'appelle « N ». Pourtant, cette analyse est impossible, car on ne parvient pas à donner un sens à l'opération qui consisterait pour quelqu'un à fonder son emploi de « moi, je » sur l'identification d'un objet à désigner ainsi.

D'après Anscombe, la tentation en question s'explique par le langage. Nous parlons de *conscience de soi* et il semble naturel d'expliquer ainsi ce que c'est : la conscience que chacun a de soi est la conscience d'un objet qu'il désigne en disant « moi, je », objet qu'on peut donc appeler un *moi* (FP 50). Dès lors, les philosophes analysant la conscience de soi développent des doctrines *égologiques* : quelle est la nature d'un *ego*, sachant que c'est cet objet qui, en se présentant à la conscience de quelqu'un, lui donne d'être conscient de lui-même et de pouvoir s'exprimer à la première personne ?

Que reprocher à la formule canonique dans laquelle s'est enfermée la réflexion sur la première personne ? Après tout, il y a bien dans cet exposé sur la première personne une étape à laquelle Anscombe en vient à demander : *le mot « je » est-il une expression référentielle ?* Sans doute, mais cette question générale n'est pas posée dans le vide, mais dans le contexte d'un argument. Ce contexte est fourni par une réflexion sur la conscience de soi et les

philosophies du sujet. Il faut donc demander en réalité : le mot « je » est-il tel que le locuteur puisse s'en servir pour établir un rapport à soi qui soit celui d'un *sujet* à un *objet* ? La démonstration est alors en trois temps. D'abord, nous examinons pourquoi « je » ne peut pas être tenu pour un nom propre. En fait, l'adversaire que s'est donné Anscombe concède que « je » n'est pas à proprement parler un nom propre. Dès lors, si le mot doit désigner un objet, il faut lui trouver un autre statut linguistique que celui d'un nom, et c'est alors seulement qu'Anscombe envisage la possibilité que ce soit une « expression référentielle », entendant par là un mot ou une expression qui, sans être un nom propre, peut fournir à la phrase égocentrique un sujet de prédication. Sa stratégie est maintenant de fermer toutes les voies que croit pouvoir emprunter l'interlocuteur référentialiste auquel elle s'adresse — le « logicien », qui joue dans son texte le rôle d'un « allié objectif » des philosophes du sujet — pour maintenir sa position. À chaque fois l'argument est le même : pour que « je » soit référentiel, il faudrait que nous puissions individuer son référent, le sujet pensant ou le sujet parlant, à l'aide d'un critère.

Que « je » ne soit pas un nom propre, cela est vite établi à partir d'une remarque sur le fait qu'un nom propre ne peut désigner un objet que s'il lui a été préalablement donné. Comment lui a-t-il été donné ? Il a fallu fixer qu'un mot aurait désormais la fonction de nommer tel ou tel objet. Autrement dit, il a fallu fixer, au moment même où nous avons imposé le nom à l'objet, la règle de ses emplois ultérieurs. Et qui dit identifier le référent comme étant bien l'objet portant ce nom dit : identifier un objet que l'on peut spécifier. C'est ce que rappelle Anscombe avec des exemples tels que : « Londres, à savoir une ville », « La Tamise, à savoir un fleuve ». Il faut une « conception » de l'objet associée au nom.

Dira-t-on que c'est là une conception « descriptiviste » des noms propres ? Il n'en est rien si l'on entend par « descriptivisme » la vue selon laquelle les noms propres ne seraient en réalité que des descriptions déguisées. L'idée d'Anscombe *n'est pas* que « Londres » ne fait référence à la ville portant ce nom qu'en passant par un attribut identifiant (comme par exemple « la capitale de la Grande-Bretagne »)²². Son idée est plutôt qu'un nom doit

pouvoir être utilisé plusieurs fois, et qu'il faut donc fixer dès le début quelle sorte d'objet nous avons nommé si nous prétendons avoir doté cet objet (lui et nul autre) d'un nom. Par conséquent, cette conception qu'il faut associer au nom propre ne consiste pas dans une propriété de l'objet qui aurait le pouvoir de l'individuer. C'est un terme sortant, lequel fournit le critère d'identité pour tous les objets de l'espèce indiquée. Par exemple, la conception associée au nom d'une ville permet de poser des questions telles que celle que peut se poser un voyageur qui se réveille au moment où son train arrive en gare : « Nous sommes ici dans une ville, mais sommes-nous à Londres ? »

Ici, manifestement, une analyse actancielle s'impose : si un nom a été *donné* à un objet, il faut qu'il y ait un objet qui ait *reçu* un nom. Il faut que l'on puisse employer le verbe « faire référence » (*referring*, ou, en français, « désigner ») au passif si l'on veut pouvoir l'employer à l'actif. Bref, il faut qu'on conçoive l'acte de faire référence comme un acte *transitif*. Et c'est là justement ce qui impose la condition du critère d'identité.

Et nous tenons désormais la raison qui fait que le mot « moi » ne peut pas être utilisé par le locuteur comme un nom qu'il se donnerait à lui-même. Il apparaît impossible de *nommer* ce qui devrait être le référent de ce nom, à savoir le *moi*. Il manque en effet un critère d'identité. Descartes a négligé d'indiquer comment établir l'identité du *moi* figurant dans différentes pensées égocentriques (FP 58). L'*ego* cartésien ne peut pas recevoir de nom, c'est pourquoi le mot « *ego* » ne peut pas être utilisé pour s'y référer comme en le nommant. Car nous n'avons pas d'autre critère d'identité pour un *moi* (un *self*) que celui proposé par Locke (la mémoire), et c'est un critère *subjectif*, donc un critère qui ne permet pas de confirmer ou d'infirmer un jugement d'identité²³.

L'interlocuteur d'Anscombe ne s'avoue pas convaincu, et c'est alors qu'il introduit la notion d'« expression référentielle » : on peut, dit-il, fixer la référence d'une assertion en se servant de « termes singuliers » qui ne sont pas des noms. Il s'agit maintenant de savoir si, parmi les expressions de ce type, on va trouver un instrument de référence qui n'exige pas, de la part du locuteur, un jugement d'identité sur le référent. Anscombe envisage alors

deux possibilités : « je » serait une sorte de démonstratif, « je » serait un instrument de « pure référence directe ».

Elle écarte rapidement l'hypothèse d'un « je » utilisé à la façon d'un démonstratif, en renvoyant dans une note (FP 53) à la dénonciation (par Wittgenstein) du mythe de la « pure définition ostensive ». Il n'est pas possible de désigner un objet en se bornant à dire « ceci » tout en regardant devant soi. Pour que « ceci » fasse office de terme référentiel, il faut que « le terrain ait été préparé », autrement dit il faut qu'on sache déjà quelle sorte d'objet est en cause. Il y a donc de nouveau une exigence de spécification. Or la spécification associée à « moi » ne peut être que « le penseur de cette pensée », car ce qui nous intéresse est de savoir quel rapport le locuteur établit avec lui-même lorsqu'il dit « je ». Et l'on retrouve l'obstacle de tout à l'heure : comment individuer le sujet d'une *cogitatio* cartésienne ou d'une expérience lockéenne ? (On ne saurait prétendre que ce locuteur, pour comprendre son propre emploi du mot « moi », doive faire comme l'auditeur et se dire qu'en utilisant ce mot, il désigne l'auteur de son propre discours, ce discours qu'il est en train de tenir²⁴.)

Il ne reste plus qu'une solution, celle d'un terme qui soit purement référentiel. L'originalité de « moi, je » serait d'avoir une *Bedeutung*, mais pas de *Sinn*, ces termes étant pris dans le sens de Frege. Le référent n'aurait pas à être présenté d'une façon plutôt que d'une autre : aucun « mode de présentation » (*Art des Gegebenseins*) ne serait requis. C'est par cette dernière hypothèse qu'elle termine ses réductions à l'absurde (lorsqu'elle dit : laissons tomber, pour les besoins de l'argument, la question à propos du *Sinn* de « je », FP 57-58). C'est en somme la solution d'Arthur Prior²⁵ que j'ai mentionnée plus haut. Et c'est à cette occasion qu'Anscombe fait remarquer que les mots « moi, je » pourraient être utilisés sans qu'aucun objet soit *donné* dans l'expérience (dans le scénario qu'elle imagine d'une perte de toute réceptivité sensorielle). Il ne pourrait donc s'agir que d'un objet donné dans une intuition intellectuelle : donc un *ego* cartésien, à ceci près que ce serait une entité éphémère (*short-term self*, FP 58), faute d'un critère d'identité autre que celui qui rend cette entité immanente à l'acte de la désigner.

L'ILLUSION D'UNE « PURE RÉFÉRENCE DIRECTE »

On dira qu'Anscombe, lorsqu'elle s'en prenait à l'illusion de la « pure référence directe », ne pouvait pas prévoir le tour qu'allait prendre la discussion philosophique sur la référence dans les dernières années du xx^e siècle : elle ne s'attendait certes pas à ce que les idées de J. S. Mill reviennent en faveur. Et l'on peut se demander si elle a bien considéré toutes les possibilités qu'offre la notion générale d'une « expression référentielle ».

D'abord, il convient de préciser ce qu'on va entendre par « référence directe », car Anscombe n'emploie pas cette étiquette théorique dans le sens des théories contemporaines. Lorsqu'on parle aujourd'hui de « référence directe », c'est pour écarter la conception descriptiviste des noms propres. Comme le précise Recanati dans son traité de la référence directe, dire qu'un mot est une expression « directement référentielle » ne veut pas dire qu'elle n'a pas un sens (*Sinn*) aussi bien qu'une référence (*Bedeutung*), mais seulement que la relation de référence allant du signe à l'objet ne passe pas par la vérité d'une proposition appliquant une description définie à l'objet, mais doit s'ancrer dans une relation réelle, un contact entre le locuteur et l'objet²⁶. Ainsi, Recanati pense que « je » est directement référentiel, mais, dit-il, cela n'exclut pas que ce mot ait un sens : cela exclut seulement que ce sens intervienne dans la détermination du référent comme étant cette personne-ci plutôt qu'une autre²⁷.

Ce que Recanati appelle « référence directe » n'est donc qu'une autre façon de décrire la relation de l'acte référentiel à l'objet que j'ai caractérisée ci-dessus en termes actanciels : il faut donner au verbe « faire référence » la syntaxe d'un verbe transitif. Si le locuteur a fait usage d'un terme directement référentiel, cela veut dire qu'il y a un objet dont on peut dire (à la voix passive) qu'il a été fait sujet de prédication. Prise dans ce sens, l'idée que la référence doit être directe ne correspond nullement à ce que visait Anscombe en attaquant le mythe de la « pure définition ostensive », mythe auquel

revenaient Prior et Chisholm dans leur tentative de définir le mot « je » comme un signe référentiel dépourvu de sens.

Or cette exigence d'une transitivité veut dire qu'il faut, en fin de compte, *identifier* le référent. Recanati l'explique ainsi dans un passage où, commentant un point fort des analyses de Gareth Evans, il écrit :

Si *t* est un terme référentiel, un auditeur ne peut pas comprendre ce que dit une énonciation *G(t)* s'il ne peut pas *identifier* la référence de *t*. Pour identifier la référence, dans le sens ici pertinent, on doit dépasser le contenu descriptif de l'expression référentielle et poser que cette référence coïncide avec un objet au sujet duquel on a des informations indépendantes²⁸.

Ce qui est en cause ici est la notion de proposition singulière telle qu'elle a été développée par les théoriciens de la référence directe. Soit l'énoncé : « Le maire de Paris doit être très occupé. » Cette proposition, dira-t-on, nous parle d'un individu. Pourtant, l'énoncé ne communique qu'une pensée générale. En lisant cela, je ne sais pas qui parmi les humains est très occupé (à moins de savoir *par ailleurs* qui est le maire de Paris), mais je n'en comprends pas moins la pensée générale. En réalité, comme l'avait expliqué Russell, nous avons ici une proposition nous disant qu'il y a quelqu'un qui est le maire de Paris et qui est très occupé. Nous n'avons pas besoin de savoir *qui est cette personne* pour saisir les conditions de vérité de la proposition : si l'énoncé est vrai, il est vrai quel que soit l'individu occupant la charge de maire de Paris.

Néanmoins, pour que notre discours porte sur la réalité, il faut qu'à un moment ou à un autre nous sortions des généralités. Recanati donne cet exemple : « Je suis français. » Un tel énoncé ne dit pas *quelle personne* est française. Pourtant, on ne peut pas comprendre ce qui est dit si l'objet individuel dont il s'agit n'a pas été identifié. En effet, les conditions de vérité de cet énoncé égocentrique ne sont pas celles d'une assertion générale qui dirait simplement : « Quelqu'un est français ». « Je suis français » est censé être vrai de celui qui le dit. Or celui qui se dit français ne nous dit pas qui il est, lui qui le dit, quand il parle à la première personne. C'est donc bien à nous de l'identifier.

Tout ce propos confirme l'analyse d'Anscombe : ce n'est pas le locuteur qui identifie un référent en disant « je », c'est l'auditeur qui identifie quelqu'un en observant qui parle ainsi à la première personne. Le mot « je »

fonctionne bien comme signal et pas comme l'équivalent d'un nom propre. Le mot « je » ne suffit pas à identifier un sujet de prédication *pour l'auditeur*. Mais qu'en est-il *pour le locuteur* ? Ici, de nouveau, nous devons poser la question dans le contexte d'une analyse de la conscience de soi. Est-ce que le locuteur doit s'identifier lui-même pour avoir la conscience de lui-même ? Puisque l'exigence d'une identification a été inscrite dans la définition même d'un terme directement référentiel, on ne voit pas comment le locuteur pourrait faire une référence directe à quoi que ce soit sans identifier ce qu'il désigne, donc sans faire un acte transitif de référence à un *moi*. Et, s'il en est ainsi, comment échappe-t-on à la *reductio ad absurdum* qu'a opérée Anscombe ?

C'est alors que se présente une autre hypothèse encore, hypothèse dont Anscombe, selon certains critiques, n'aurait pas suffisamment tenu compte : les mots « moi » et « je » seraient des signes *indexicaux* et, comme tels, ils ne demanderaient pas un acte mental d'identification de la part du locuteur (mais seulement de la part de l'auditeur).

À cela, Anscombe pourrait répondre que cette hypothèse nous impose de modifier la définition jusqu'ici admise de la référence, à savoir : une expression qui, sans être un nom, assume l'une des fonctions du nom qui est de faire savoir *duquel des référents possibles* nous faisons le sujet de prédication. Faire référence, c'était désigner, au sens de choisir (*singling out*), l'objet parmi tous les objets de référence. Ainsi, Evans commençait son livre sur *Les Variétés de la référence* en citant cette explication d'Arthur Prior : « Par un *nom*, les logiciens entendent généralement une expression que nous utilisons pour indiquer *de quel* individu nous parlons quand nous faisons un énoncé déclaratif²⁹. » Il citait également Strawson : faire référence, c'est indiquer de quoi, de qui, duquel vous parlez (« *What (who, which one) are you talking about*³⁰ ? ») On nous dit qu'Anscombe a négligé dans sa recension des « expressions référentielles » une dernière hypothèse, celle d'une indexicalité de « je ». Or cette hypothèse repose sur une dissociation des deux notions de « faire référence » et de « dire lequel ». On pourrait faire référence à un objet sans avoir à l'identifier parmi d'autres. Ce serait justement ce que fait l'utilisateur de « je » : il accomplit, nous dit-on, une

autoréférence, mais il n'a pas à désigner *celui* des objets qu'il juge être son *moi*.

Ici, le lecteur se demandera si la notion de référence n'a pas été vidée de tout contenu. Si je n'ai pas besoin de dire *lequel des sujets* parle quand je dis « je », c'est bien parce que le mot « je », en effet, ne dit pas *qui parle*, au sens jusque-là fixé de « déterminer quel est le sujet », à savoir « dire lequel ». Et, s'il fallait en rester là, nous pourrions nous demander si toute la discussion n'a pas dégénéré en querelle purement terminologique.

La querelle terminologique n'a pas d'intérêt par elle-même. En revanche, c'est une véritable question que celle de savoir ce qui apparente d'un côté des termes tels que « moi », « ici », « maintenant » et de l'autre des noms propres. C'est du reste cette question qui donne son fil conducteur à Anscombe dans son texte : comment analyser un énoncé tel que « Je suis Descartes » ou « Je suis Elizabeth Anscombe » ? Lorsqu'un auteur utilise le terme « expression référentielle », c'est parce qu'il veut réunir dans une même classe linguistique des expressions pourtant très variées. La liste comprend en général : les noms, les descriptions définies, les démonstratifs et les indexicaux. La véritable question est de déterminer ce qui conduit à les réunir. Quel rapport voit-on entre un terme indexical et un nom propre ?

Quelqu'un peut être frappé par le fait que, dans certaines circonstances, les deux énoncés suivants ont les mêmes conditions de vérité :

1. « Le soleil se lève à six heures. »
2. « Le soleil se lève maintenant. »

Ces conditions sont les mêmes lorsque la phrase énoncée est assertée par quelqu'un alors qu'il est six heures du matin : dans les deux cas, c'est maintenant, à six heures, qu'il faut vérifier si le soleil est en train de se lever pour décider si l'assertion est vraie.

Mais que conclure de là ? Il y a en réalité deux leçons possibles. À cet égard, on peut se servir d'une analogie que fait Wittgenstein dans le *Cahier brun*³¹ pour illustrer sa thèse selon laquelle une chose est de dire « maintenant », autre chose de « spécifier une date ». En disant « maintenant », on ne se réfère pas à un « point du temps » qui pourrait aussi — à cet instant précis — être identifié comme « à six heures ». Wittgenstein écrit qu'il y a bien un rapport entre « aujourd'hui » et la date d'aujourd'hui, par exemple lundi, mais non un rapport d'équivalence. « Aujourd'hui » et la date ne sont pas du tout comme un *marteau* comparé à un *maillet*, mais plutôt comme un *marteau* comparé à un *clou*. Il en va de même des autres signes indexicaux : « ici » n'est pas le nom d'un endroit, « je » n'est pas le nom d'une personne, « ceci » n'est pas le nom d'un objet³². Le rapport entre chacun de ces signes indexicaux et les noms est d'une autre nature : nous devons nous servir de ces signes indexicaux pour ancrer la chronologie ou la topographie dans notre vie et leur y donner une application, en disant des choses telles que : j'ai un rendez-vous lundi, c'est-à-dire *aujourd'hui* ; à la porte de l'École, c'est-à-dire *ici* ; avec Smith, c'est-à-dire avec *cet homme* qui se présente devant *moi*.

Autrement dit, la question à poser est de savoir ce que nous trouvons de commun à un nom et à un signe indexical. Est-ce commun au sens où le marteau et le maillet ont quelque chose en commun ? Ou au sens où le marteau et le clou ont quelque chose en commun ?

La vue référentialiste sera de dire que les deux expressions « maintenant » et « six heures » ont *une même fonction* : toutes deux, dira-t-on alors, « font référence à un point du temps ». En dépit des différences évidentes qui interdisent de tenir « maintenant » pour un nom, on pourrait dire que ce signe, comme le nom, remplit une fonction référentielle. C'est pourquoi le mot « maintenant » serait aux mots « six heures » (ou qu'« aujourd'hui » serait à un signe donnant une date dans le calendrier) comme le maillet au marteau : un instrument différent, mais qui permet de faire la même chose.

Wittgenstein, lui, nous invite à les comparer comme le marteau et le clou. Les deux sortes d'outils ont bien quelque chose en commun, c'est qu'ils sont faits l'un pour l'autre. Qui veut se servir de l'un des deux doit se servir aussi

de l'autre. Dès lors, il y a bien une relation de parenté entre tous ces signes, mais cette parenté ne tient pas à une *équivalence fonctionnelle*, mais plutôt à une *complémentarité fonctionnelle*. C'est justement parce que « maintenant » et « six heures » (ou « je » et « V. D. ») n'ont pas la même fonction qu'ils sont liés, qu'ils forment un système : l'analyse de la relation de référence montre en effet qu'on a besoin des signes démonstratifs et des signes indexicaux pour établir la relation du nom à l'objet qui porte ce nom.

*

Une leçon se dégage-t-elle de l'essai d'Anscombe sur la première personne ? Peut-être celle-ci : faire référence à un objet quel qu'il soit est un acte transitif, lequel réclame en dernière analyse un contact entre un objet à nommer et un sujet pour le nommer, donc une forme de *contiguïté* entre eux, tandis qu'exprimer la conscience qu'on a de soi-même réclame une *coïncidence* pure et simple du sujet conscient et de lui-même, et c'est là ce qu'aucune contiguïté, aussi étroite soit-elle, ne peut réaliser. D'où l'échec inévitable des théories égologiques qui ont cherché à concevoir la conscience de soi comme le rapport d'un sujet à l'objet qu'il est pour lui-même.

TROISIÈME PARTIE

LE SUJET DE LA CROYANCE

Question :

DIRE CE QUE L'ON CROIT, EST-CE PARLER DE SOI ?

Voici l'exemple d'une pensée que l'on peut qualifier d'impersonnelle : « La terre tourne. » Elle a ceci d'impersonnel que rien, dans son énoncé, ne dit qui juge qu'il en est ainsi. Cette pensée peut être avancée par n'importe qui et reprise telle quelle par n'importe qui sans que ses conditions de vérité en soient affectées (si du moins les mots « la terre » sont le nom propre de notre planète et non pas une description qui désignerait « la terre que voici »).

En revanche, une « pensée en *je*¹ » comme par exemple « Je suis en train de me rendre à pied à la gare » est une pensée personnelle : elle parle de mon action, de mon intention, de mes raisons. Elle comporte une dimension subjective. En effet, il se peut que je sois en train d'aller à pied à la gare — telle est mon intention — alors que pourtant je marche dans la mauvaise direction. Il peut y avoir désaccord entre mon intention et la manière dont je la mets à exécution. En cas d'erreur de ma part, le « pour soi » ne s'accorde plus avec l'« en soi », et il faut distinguer ce que je crois être en train de faire de ce que je suis effectivement en train de faire.

Qu'en est-il d'une pensée qui s'exprimerait ainsi : « Je crois que la terre tourne » ? La dira-t-on impersonnelle ou personnelle ? Est-ce une pensée concernant la terre ou bien une pensée me concernant ? La fonction de ce « je crois » est-elle d'introduire une dimension subjective dans l'expression de ma croyance, c'est-à-dire la possibilité d'un contraste entre la vérité subjective (c'est bien cela que je crois) et la vérité objective (il en est ainsi de fait) ? Est-ce qu'il m'est possible, à la première personne, de *subjectiver* mes assertions en les présentant comme pouvant être fausses « en soi » alors même qu'elles sont présentement vraies « pour moi » ?

La question est d'abord de savoir quel est l'objet d'une croyance lorsque celle-ci a pris la forme d'une assertion de type « Je crois que *p* ». Si dire « je », c'est forcément annoncer qu'on va parler de soi, alors la croyance

assertée est un jugement sur soi. Je suis quelqu'un qui croit que la terre tourne. Je juge que je le suis et donc je crois que je le suis.

La question est ensuite de savoir si le sujet qui opère cette attribution à quelqu'un (lui-même) doit nécessairement partager, au moment où il fait cette attribution, la croyance attribuée. Ne faut-il pas dire au contraire que du seul fait de l'attribuer à quelqu'un, il s'en détache de toute la distance qui sépare le sujet énonciateur du sujet de son énoncé ?

VII

WITTGENSTEIN FACE AU PARADOXE DE MOORE

1

LE PARADOXE

Soit la déclaration suivante : « Je suis allé au cinéma mardi dernier, mais je ne crois pas y avoir été. » Cette phrase¹ illustre ce qu'on appelle le *paradoxe de Moore*, du nom de son inventeur, George Edward Moore, qui en a donné précisément cet exemple². En présence d'un échantillon quelconque de discours construit sur ce format « p , mais je ne crois pas que p », la question que nous posons est de savoir où est le défaut logique de la construction. Tout le monde reconnaît que la phrase est étrange, mal venue. Mais est-elle pour autant absurde en vertu d'une inconsistance logique entre ses deux composantes ?

C'est seulement si nous trouvons une contradiction dans une telle déclaration que nous aurons un paradoxe au sens de la philosophie contemporaine, c'est-à-dire, non pas une opinion excentrique, mais une difficulté logique qui appelle un diagnostic et une solution philosophiques.

Moore a ici inventé et rendu classique un authentique paradoxe qui vient enrichir la liste des *insolubilia* et des sophismes que les philosophes se transmettent au fil du temps pour servir de cas sur lesquels éprouver leurs instruments logiques et plus généralement analytiques. Il en va ici comme du paradoxe d'Épiménide le menteur. Épiménide a-t-il dit la vérité en disant « je mens » ? L'enjeu du paradoxe de Moore, tout comme celui du Menteur, est de savoir si nous devons enrichir notre logique pour traiter un tel cas ou bien si elle suffit, telle qu'elle est, à nous donner la réponse. Quelqu'un qui dirait : « Je suis allé au cinéma mardi dernier, mais je ne crois pas y avoir été », pourrait-il dire quelque chose qui soit vrai, ou bien tiendrait-il un discours inconsistant ?

Dans cette affaire, tout le monde est d'accord sur la question à poser : est-ce que les deux parties d'une conjonction comme « Il va pleuvoir, mais je ne crois pas qu'il va pleuvoir » se contredisent ? Ensuite, les philosophes divergent. En effet, les deux réponses concevables présentent des inconvénients :

1. Supposons d'abord que nous jugions que les deux parties de la conjonction se contredisent. Mais comment peuvent-elles se contredire, alors que la situation rapportée par l'ensemble de l'énoncé paraît logiquement possible ? Il peut très bien arriver que quelqu'un ne croie pas qu'il va pleuvoir alors qu'il va pleuvoir. Ce quelqu'un peut être moi. Où est la contradiction ?

2. Supposons maintenant que nous jugions que les deux parties de l'énoncé ne se contredisent pas. Mais si elles ne se contredisent pas, pourquoi la déclaration fait-elle l'effet d'être contradictoire et de ne pas dire, finalement, ce qu'il en est ? L'auteur de l'énoncé paradoxal a-t-il dit qu'il va pleuvoir ou ne l'a-t-il pas dit ? A-t-il dit quelque chose d'intelligible ?

2

LA PREMIÈRE PERSONNE

Le paradoxe de Moore offre certes un intérêt pour le logicien et le philosophe du langage, mais aussi pour ce que Wittgenstein appelle la « philosophie de la psychologie ». Comparez en effet :

1. « Il pleut, mais je ne le crois pas. »

2. « Il pleut, mais il ne le croit pas. »

Le second énoncé ne contient aucun paradoxe. Le premier énoncé est déconcertant. Comment cela se fait-il ? Supposons que l'énoncé n° 2 soit produit par vous et qu'il porte sur moi, auteur de l'énoncé n° 1. S'il en est ainsi, il faut admettre que vous pouvez dire de moi quelque chose qui est parfaitement intelligible : il se peut en effet que je me trompe. Qui plus est, je

comprends que vous puissiez avoir raison de le dire. Je conçois la possibilité d'une situation dans laquelle je serais dans l'erreur. Pourtant je n'arrive pas à passer du possible à l'actuel, c'est-à-dire à m'attribuer cette erreur en usant de l'indicatif présent. Tel est le cœur du petit casse-tête inventé par Moore, sur lequel les philosophes n'ont cessé de s'exercer depuis qu'il leur a été proposé.

Le paradoxe de Moore illustre la différence entre énoncer quelque chose à *la troisième personne* (pas de paradoxe) et énoncer quelque chose (et, à première vue, la même chose) à *la première personne* de l'indicatif présent. Les particularités de la phrase paradoxale viennent de ce qu'elle se présente comme une auto-attribution.

Un tel paradoxe nous invite à éclaircir notre philosophie de la subjectivité. Toutefois, les notions de sujet et de subjectivité sont loin d'avoir un sens bien fixé et communément reconnu. Je me permettrai donc d'introduire une distinction terminologique entre une philosophie de la première personne et une philosophie du sujet :

a) Une *philosophie de la première personne* est une réflexion sur le fait que certaines choses ne peuvent se dire ou se faire qu'à la première personne. Par exemple, les verbes qui ont un usage performatif ne possèdent cette force performative qu'à la première personne du présent de l'indicatif (comparez « Je promets de venir » et « Promets-moi de venir »).

b) Une *philosophie du sujet* est une réponse particulière à la question générale de savoir ce qu'il y a de spécial dans une expression de soi à la première personne. Cette réponse particulière consiste à dire que les pensées exprimées à la première personne sont des pensées *subjectives*. Des pensées subjectives, c'est-à-dire des pensées qui ne sont complètement compréhensibles que par celui qui se pense comme l'auteur de ces pensées et le sujet des prédicats énoncés dans une auto-attribution. Frege a soutenu qu'il y avait de telles pensées³. Il en a donné un exemple : tout le monde peut éventuellement comprendre dans le même sens un énoncé comme « Le Dr Lauben a été blessé », mais il est exclu qu'un autre que le Dr Lauben puisse comprendre « J'ai été blessé » exactement comme ce dernier le comprend lui-même quand il le dit. Que comprend un auditeur quelconque

lorsque cette déclaration est faite ? Il ne comprend pas une pensée qu'il formulerait lui-même en disant « J'ai été blessé » (car c'est le Dr Lauben qui a été blessé, ce n'est pas cet auditeur). Pour formuler ce qu'il a compris en entendant cela, l'auditeur dira plutôt : « Quelqu'un dit qu'il a été blessé », ou, s'il sait de qui il s'agit : « Le Dr Lauben dit qu'il a été blessé ». Mais le Dr Lauben n'a pas dit qu'il *disait* avoir été blessé, ni non plus que *quelqu'un disait* avoir été blessé. Il ne s'est pas désigné comme « quelqu'un qui dit que... », il s'est désigné lui-même par le seul fait de s'exprimer à la première personne. Et personne d'autre hors de lui ne peut faire savoir qu'il pense, lui Dr Lauben, avoir été blessé en disant « J'ai été blessé ». Il y aurait donc un fond incommunicable de ces pensées en première personne.

Précisons cette notion de *pensée subjective* : il y a des faits me concernant qui peuvent être connus de vous et de moi, mais qui seront exprimés par moi à la première personne. Ces vérités me concernant ne peuvent être comprises, dans le sens précis où je les comprends, que par quelqu'un qui dit « je » pour me désigner. Or je suis la seule personne qui puisse me désigner moi-même en disant « je ». De telles pensées ne sont donc pensables que par moi. *Il faut être moi* pour comprendre ces pensées en première personne comme je les comprends moi-même, puisque je suis la seule personne dans le discours de laquelle le mot « je » ait pour référence moi-même et donc pour « mode de présentation » une présentation de moi-même sous l'aspect où je suis présenté à moi-même (et à moi seul) par le pronom de la première personne. C'est pourquoi on peut qualifier de « subjectives » ces pensées⁴ qui présentent un sens soumis à la condition d'intelligibilité suivante : *pour comprendre entièrement le sens de la phrase qui exprime cette pensée, il faut en être le sujet d'énonciation*. Il faut être tout à la fois le locuteur de cette phrase et le penseur de cette pensée.

La philosophie du sujet, dans l'acception que j'introduis ici, pose qu'il y a des pensées irréductiblement subjectives : *elles ne sont pensables que par moi*. Or le paradoxe de Moore nous oblige à compléter ce portrait du sujet : *il y a des pensées me concernant qui sont pensables par tout le monde sauf moi*. Je suis le seul à ne pas pouvoir dire et penser que je me trompe en croyant qu'il ne pleut pas.

Il existe des pensées qui, en vertu de leur forme d'expression, ont le statut de pensées impensables-par-moi. Elles sont exclues du champ de ce qui est pensable par moi ou pour moi en vertu du simple fait que *je suis moi*, c'est-à-dire par le fait d'être celui qui doit les penser à son propre sujet. Je peux certes penser des choses fausses. Je peux aussi juger que certaines de mes croyances sont fausses, à condition de le penser en général, sans application à telle ou telle d'entre elles. Mais ce que je ne peux pas faire, c'est penser à la fois qu'il pleut et que ce que je pense est faux, donc que j'ai tort de le penser.

Le paradoxe de Moore apparaît alors comme l'envers d'un phénomène (psychologique et linguistique) de subjectivité, dont l'endroit serait la position privilégiée du locuteur qui se désigne lui-même (privilège de la proximité à soi ou de la présence à soi).

Quelles sont les réactions possibles devant l'énoncé « Il pleut mais je ne le crois pas » ? Il semble qu'on puisse en distinguer *trois*, mais ces trois positions philosophiques concevables se ramènent en fin de compte à *deux*. Les trois solutions concevables sont les suivantes :

1. *L'énoncé ne contient pas de contradiction logique*, car les deux parties qui le composent ne parlent pas de la même chose. Cet énoncé est seulement bizarre ou — si l'on veut — effronté. Le côté étrange de l'énoncé peut tenir à une incongruité morale. On pense à l'impudence d'un fonctionnaire appartenant à un appareil de propagande doctrinale et qui nous dirait veiller à ce qu'on dise « Il va pleuvoir » dans les occasions où l'autorité demande qu'on le fasse tout en nous déclarant qu'il se dispense lui-même d'y croire pour son propre compte. Le modèle serait ici celui du charlatan, du prêtre incrédule selon Voltaire qui veille à ce que les fidèles croient les dogmes, mais sans s'appliquer à lui-même cette règle d'orthodoxie.

2. *L'énoncé contient une contradiction, mais pas une contradiction logique proprement dite*, pas une contradiction au sens du logicien. Il est contradictoire, bien que les deux parties qui le composent ne parlent pas de la même chose et qu'il n'y ait pas de contradiction *dans ce qui est énoncé*. Mais

cela n'empêche pas qu'il y ait une contradiction ailleurs que dans ce qui est (explicitement) énoncé. La contradiction apparaît entre ce qui est explicite et ce qui reste implicite, entre le *dit* et le *fait de le dire*, entre le contenu de l'énoncé et le fait de l'énonciation.

3. *Il y a une contradiction* (au sens ordinaire du mot) dans ce qui est énoncé. J'enregistre cette réaction en troisième position, car elle revient à contester un *présupposé* commun aux deux premières solutions. Elles sont en effet moins éloignées l'une de l'autre qu'elles ne le prétendaient et qu'il pouvait d'abord sembler. L'une et l'autre acceptent de tenir la forme d'un énoncé du type « Je crois que p » pour celle d'une auto-attribution des pensées. C'est pourquoi il n'y a finalement que deux positions principales devant le paradoxe.

J'enregistrerai ces trois réponses, respectivement, comme les solutions du Logicien, du Pragmaticien et du Grammairien philosophe.

3

LA SOLUTION DU LOGICIEN

En parlant d'une solution de logicien, je ne veux pas dire que les autres solutions soient indifférentes, et encore moins contraires, aux raisons de type logique, mais que cette première solution est celle d'un philosophe qui s'en tient aux notions de la logique formelle, qui n'éprouve pas le besoin de faire ici appel à une philosophie du langage. Il ne s'intéresse pas au fait que la phrase de type « je crois que p » soit à la première personne. Il y voit une phrase qui, tout comme « Arthur croit que p », comporte un sujet identifié par le terme singulier et un prédicat.

Où est, pour lui, le paradoxe ? Le paradoxe allégué par Moore est que je puisse le dire *d'un autre*, *qu'un autre* puisse le dire de moi, que je comprenne ce qu'on dit quand on le dit de moi, que je puisse donc concevoir que cela soit vrai de moi, mais que je ne puisse pas le dire moi-même de moi. D'après notre logicien, cette impossibilité n'est pas logique, elle est seulement une question de bienséance sociale ou de moralité⁵. En réalité, je peux très bien

concevoir une situation dans laquelle je crois une chose qui n'est pas vraie. Puisque je peux le concevoir, je peux aussi le dire quand c'est le cas.

Qu'est-ce que nous appelons « se contredire » ? Partons de contradictions triviales :

3. « Il pleut et il ne pleut pas. »

4. « Je crois qu'il pleut et je ne crois pas qu'il pleut. »

Dans ces deux cas, la contradiction est ouverte ou explicite : une partie de la proposition conjonctive nie très exactement ce que l'autre affirme. Si les deux parties de l'énoncé étaient réparties entre deux protagonistes A et B, nous dirions qu'ils se contredisent. Si les deux parties figurent dans la même proposition, celle-ci est inconsistante.

Du coup, nous en concluons que la proposition « Il pleut » ne contredit pas la proposition « Je ne crois pas qu'il pleuve », car il est concevable qu'il pleuve sans que je le croie. Qu'il pleuve ou non ne dépend pas logiquement de mes croyances. De même, « Je crois qu'il pleut » est compatible logiquement avec le fait qu'il ne pleut pas. Par conséquent, l'énoncé « Je crois qu'il pleut » ne saurait contredire l'énoncé « Il ne pleut pas ».

Arthur Prior a fait appel à l'instrument de la négation pour dissiper ce qu'il tient pour une simple apparence de paradoxe⁶. Il n'y a, rappelle-t-il, qu'une seule façon de nier une proposition de type « Il est vrai que p », c'est de dire qu'il n'est pas vrai que p . En revanche, il y a deux façons d'insérer une négation dans un énoncé de type « Je crois que p ». On peut faire porter la négation sur l'objet de croyance : « Je crois que $non-p$ ». Ou bien sur le fait de la croyance : « Je ne crois pas que p ». Prior en conclut que celui qui dit « Il va pleuvoir » ne fait nullement une assertion sur lui-même, comme s'il disait « Je crois qu'il va pleuvoir ». Il parle bel et bien de la pluie et du monde. En revanche, quelqu'un qui dit « Je crois qu'il va pleuvoir » fait une assertion sur lui-même, assertion qui pourrait être démentie de deux façons, soit parce que notre locuteur n'aurait pas d'opinion sur la pluie, soit parce qu'il aurait l'opinion contraire. Il en va ici comme des propositions modales : la négation

peut s'appliquer soit au *mode*, soit au *dictum*. En face de « Il est possible qu'il pleuve », on aura « Il n'est pas possible qu'il pleuve » et « Il est possible qu'il ne pleuve pas ». De là, du même coup, l'idée qu'on pourrait traiter les opérateurs propositionnels que sont « il croit que... » ou « je crois que... » comme des espèces de modes appliqués à des *dicta*. Il en irait encore de même avec l'expression verbale de mon désir : « Je désire que *p* ». Quelle est la négation ? Ce peut être « Je ne désire pas que *p* » (je n'ai pas ce désir), ou ce peut être « Je désire que *non-p* ». Les formules « je crois que... » et « je désire que... » serviraient à introduire des modes subjectifs, comme il y a des modes logiques, aléthiques, déontiques, etc.⁷

Il est intéressant de noter une anticipation de cet argument de la négation chez Peirce⁸. Il se demande si l'on peut dire que tout jugement se veut vrai ou se donne comme vrai. Sa réponse est négative⁹. Il donne cet exemple, dans lequel il applique la distinction classique de la négation du *mode* et de la négation du *dictum* :

a) Soit un jugement noté « J » = « Sirius est blanc. »

b) Soit maintenant un jugement sur J : « Je dis que J est vrai. »

Quelle est la négation de a) ? C'est : « Sirius n'est pas blanc », c'est-à-dire que J n'est pas vrai. Mais quelle est la négation de b) ? C'est : « Je ne dis pas que J soit vrai ».

Dans un autre texte¹⁰, Peirce nous invite à comparer les deux propositions « A est vrai » et « A est vrai et je le dis ». Sont-elles équivalentes du point de vue logique ? Sa réponse est qu'elles ne le sont pas, car nous obtenons des résultats différents en appliquant la négation. Pour nier « A est vrai », il faut dire : « A n'est pas vrai ». Mais pour nier « A est vrai et je le dis », il faut dire : « Que A soit vrai, je ne le dis pas »¹¹. La négation d'une proposition conjonctive doit porter sur la conjonction : il est nié qu'on ait à la fois « A est vrai » et « Je dis que A vrai », ce qui veut dire que l'un des deux doit être rejeté (mais sans que la négation porte plutôt sur l'un que sur l'autre).

Peirce n'a donc rien trouvé de paradoxal à nier « A est vrai et je le dis », ce qui revient à trouver parfaitement respectable du point de vue logique l'énoncé de Moore.

Au fond, pour notre Logicien, si je peux comprendre l'énoncé « Il va pleuvoir » associé par une conjonction avec « Il ne croit pas qu'il va pleuvoir », alors je dois comprendre ce même « Il va pleuvoir » lorsqu'il est employé en conjonction avec « Je ne crois pas qu'il va pleuvoir ». Mais cela revient à décider d'avance et sans examen le point le plus problématique de toute l'affaire : que l'énoncé à la première personne est parallèle à l'énoncé à la troisième personne, que ce qui peut se dire dans l'une de ces formes peut se dire dans l'autre.

À certains égards, l'argument revient à dire ceci : puisque je comprends les parties de l'énoncé paradoxal quand elles sont isolées, je dois les comprendre également quand elles sont combinées. Et, par là, nous nous rapprochons dangereusement du sophisme que dénonce Wittgenstein dans son exemple fameux de « cinq heures sur le soleil ». Vous comprenez l'énoncé « Il est cinq heures » (ici à Paris, ou encore à Tokyo) et vous comprenez les mots « sur le soleil », donc vous comprenez « Il est cinq heures sur le soleil » (*Recherches philosophiques*, § 350).

Il en va de même de l'argument utilisant les formes possibles de la négation. Certes, à la troisième personne, on a bien deux points possibles d'application de la négation, ce qui suggère une forme logique analogue à la composition du *dictum* et de son mode. Mais il reste à savoir s'il en est de même à la première personne. Il se pourrait que la première personne ne soit pas tout simplement quelque chose comme une troisième personne spéciale en ce que l'usage en serait réservé au locuteur quand il veut désigner sa propre personne ¹².

Si nous nous plaçons maintenant du côté de l'auditeur, nous discernons ce que la solution du Logicien n'explique pas. Certes, un auditeur peut dire, parlant de moi : « Il ne croit pas qu'il va pleuvoir, mais il va pleuvoir. » Mais ce n'est pas cela que comprendra cet auditeur si je lui dis moi-même : « Je ne crois pas qu'il va pleuvoir, mais il va pleuvoir. » Mon interlocuteur aura le

sentiment (justifié) que c'est contradictoire : on ne lui a pas dit s'il allait pleuvoir ou pas. Et c'est cet aspect paradoxal de ma communication qui n'a pas été expliqué par la solution du Logicien.

4

LA SOLUTION DU PRAGMATICIEN

Selon le Pragmaticien, le paradoxe de Moore montre qu'on ne peut pas se contenter d'une sémantique de la proposition pour expliquer le sens des actes de langage. Il faut la compléter par une analyse pragmatique, laquelle consiste à faire intervenir le contexte de l'acte. Chez Moore, chez Austin, le paradoxe de Moore a été étudié précisément pour faire apparaître la nécessité d'une pragmatique du langage.

Le Pragmaticien *accepte* le diagnostic du Logicien : il n'y a pas de contradiction dans l'énoncé lui-même. Pourtant, il ne renonce pas à tenir compte des réactions de l'auditeur moyen : ce dernier a l'impression que le propos tenu est contradictoire. Il s'agit donc de trouver une autre façon de se contredire que de produire un énoncé contradictoire. Il y a bel et bien un paradoxe logique, mais il n'est pas là où cherchait le Logicien. Il est possible de trouver des contradictions ailleurs que dans l'énoncé, à condition d'élargir le champ de la logique ou encore d'ajouter à la logique formelle des propositions quelque chose comme une « autre » logique, une logique du dire ou de l'énonciation.

Qu'est-ce que l'auditeur va comprendre ? Il va comprendre que le locuteur lui communique une vérité — ou fait comme s'il communiquait une vérité —, mais que ce même locuteur dit refuser son assentiment à cette vérité. D'où la perplexité de l'auditeur : si le locuteur possède l'information qu'il pleut, pourquoi dit-il qu'il ne le croit pas ? Inversement, s'il ne croit pas qu'il pleut, comment peut-il posséder l'information qu'il pleut, ou du moins faire comme s'il la possédait ? Le paradoxe est celui d'un discours dans lequel le sujet *s'attribue à lui-même* une opinion fautive, comme si ce n'était pas *lui* qui se l'attribuait ou comme si ce n'était pas *à lui* qu'il l'attribuait.

D'où l'idée d'une contradiction *pragmatique* (distincte de la contradiction *logique* proprement dite). Pour introduire cette idée, considérons un discours dans lequel je parle des opinions de quelqu'un d'autre. Par la construction du style indirect, je peux lui attribuer une opinion sans la reprendre à mon compte. Il arrive en effet que je connaisse l'opinion de quelqu'un sur un sujet alors que je n'ai pas moi-même d'opinion sur ce même sujet. Il m'est également possible d'attribuer à quelqu'un d'autre une erreur en ajoutant que c'est (selon moi) une erreur.

Que se passe-t-il lorsque le sujet auquel j'attribue des opinions coïncide avec moi et que j'en suis pleinement conscient ? Je m'exprime alors à la première personne en disant quelque chose comme « je crois que p ». Maintenant, que se passe-t-il si j'attribue à quelqu'un qui est moi-même une opinion que je déclare fautive ? Dans ce cas, il ne m'est plus possible, comme tout à l'heure, d'établir une différence entre ma position d'énonciateur et celle de l'auteur du propos rapporté. Il y a donc contradiction, car je m'attribue une opinion tout en la dénonçant, comme s'il ne m'appartenait pas de la corriger au moment même où je la produis.

Le père de cette solution semble être Moore lui-même¹³. D'après lui, un acte d'assertion quelconque comporte à la fois un *contenu explicite* et un *contenu implicite*. Le contenu explicite correspond à ce qui fait l'objet de l'assertion. C'est la proposition à laquelle il s'agit de donner ou de refuser son assentiment. Quant au contenu implicite, il n'est pas formellement asserté comme tel, mais il est sous-entendu, ou « posé par implication¹⁴ » (en anglais : « *implied* »). Si je dis sur le mode assertif que j'ai été au cinéma mardi dernier — tel est son exemple —, je ne déclare pas que je crois l'avoir fait, mais néanmoins je *laisse entendre* que je le crois.

Il faudrait donc distinguer deux sens du verbe anglais « *imply* ». L'implication au sens technique des logiciens est *impersonnelle*. C'est la relation de conséquence entre une proposition et une autre proposition (selon un schéma « si p , alors q »). Cette relation fait que la proposition « p » ne saurait être vraie si la proposition « q » ne l'est pas. Il est clair qu'il ne saurait y avoir aucune implication impersonnelle entre le fait qu'il pleuve et le fait que quelqu'un dise ou croie qu'il pleut. L'implication dite pragmatique est

personnelle : ce n'est pas ce que je dis (le contenu de l'énoncé) qui entraîne, par voie de conséquence logique, la vérité d'une autre proposition, c'est le fait de le dire, ou, plus précisément, c'est le fait que *moi*, je le dise. En disant que j'ai été au cinéma, je ne dis pas que je crois y avoir été, mais je le laisse entendre, je le donne à penser.

Austin suggère lui aussi de chercher deux messages dans toute assertion. On y trouvera, selon lui, non seulement le contenu asserté explicitement, mais aussi, à titre implicite, une indication sur la position du sujet locuteur¹⁵.

On trouve chez John Searle une expression succincte de la solution pragmatique du paradoxe de Moore. Les actes de langage, c'est-à-dire les opérations sociales que nous ne pouvons effectuer qu'en nous servant du langage, comme de promettre ou d'asserter, ne se réduisent pas à émettre certains signes dans n'importe quelle situation. Il faut que certaines conditions soient remplies. L'idée est aujourd'hui familière et elle est juste. Par exemple, il n'y a pas eu promesse si je vous promets, non pas de faire quelque chose pour vous dans le futur, mais de l'avoir fait dans le passé. Parmi ces conditions, il en est une que Searle appelle « règle de sincérité » : je ne peux pas promettre de faire *A* sans exprimer par là l'intention de faire *A*, et cela, même si, *in petto*, je n'ai nullement cette intention. Il y a de même, poursuit Searle, des conditions à remplir pour que la production d'une phrase à l'indicatif soit une assertion. En particulier, les actes assertifs doivent eux aussi remplir une condition de sincérité. « Asserter, affirmer ou déclarer (que *p*) vaut comme une expression de croyance (que *p*)¹⁶. » Et cela, bien sûr, que je sois effectivement sincère ou pas. La condition n'est pas psychologique, mais pragmatique. Autrement dit, si je dis que *p*, vous avez le droit de conclure que je crois que *p* : c'est en quelque sorte la règle du jeu de l'assertion. Searle ajoute alors (dans une note) que cette « loi » fournit la solution du paradoxe de Moore : la proposition que *p*, en elle-même, ne s'oppose pas à la proposition disant que je ne crois pas que *p*, mais néanmoins je ne peux pas assérer ces deux propositions sans entrer en conflit avec la condition de sincérité.

La solution du Pragmaticien est, à certains égards, supérieure à celle du Logicien, car elle cherche à tenir compte du fait que le paradoxe n'apparaît qu'à la première personne. Toutefois, cette solution a quelque chose d'instable. Elle invoque une contradiction qui — comme elle le reconnaît — n'existe pas aux yeux de la logique formelle, mais qui doit malgré tout être une contradiction en bonne et due forme, donc dans un sens qui ne peut être que logique. Parler d'implication et de contradiction, même en les qualifiant de pragmatiques, c'est conserver une liaison avec l'analyse logique de la proposition. Pourquoi maintenir ce lien ? Si le Pragmaticien le fait, c'est sans doute parce qu'il remarque qu'on peut toujours convertir la contradiction dite pragmatique en une bonne vieille contradiction logique. Il suffit pour cela d'explicitier l'énoncé qui a été « donné à entendre » du seul fait qu'on a asserté quelque chose¹⁷.

En disant « Il va pleuvoir », je dis qu'il va pleuvoir et je donne à penser que je crois qu'il va pleuvoir. Nous avons donc bien une contradiction dans l'énoncé paradoxal de Moore, non pas entre « Il va pleuvoir » et « Je ne crois pas qu'il va pleuvoir », mais entre : « Je crois qu'il va pleuvoir » (impliqué pragmatiquement par le fait que je dise « Il va pleuvoir ») et « Je ne crois pas qu'il va pleuvoir » (impliqué pragmatiquement par le fait que je dise « Je ne crois pas qu'il va pleuvoir¹⁸ »).

La loi de sincérité est, dit-on, un présupposé de la communication. Mais est-ce une véritable *condition de sens* de ce qui est dit, comme l'est la non-contradiction du contenu de ce qui est déclaré ? Ou seulement une condition pour qu'il y ait un intérêt ou « du sens » à écouter et à prendre au sérieux les assertions de ses semblables ?

L'instabilité de la solution pragmatique devient manifeste dans les doctrines qui ont cherché à exploiter dans une « pragmatique transcendentale » les particularités de cette contradiction spécifique. C'est ainsi que Karl-Otto Apel tient à distinguer trois types de contradiction¹⁹. Il y aurait d'abord la contradiction « logico-formelle » : « Il pleut et il ne pleut pas. » Il y aurait ensuite une contradiction de type « pragmatico-empirique », par quoi il entend le fait pour quelqu'un de réfuter ce qu'il dit par le fait même de le dire²⁰. Enfin, la contradiction « pragmatico-transcendentale »

serait à la fois assez formelle pour n'être pas empirique et assez indirecte pour être pragmatique. Elle n'est pas empirique, car elle ne tient pas dans un conflit avec un fait contingent. Elle n'est pas purement logique, car le conflit n'est pas entre deux énoncés, mais entre un énoncé et le présupposé de l'assertion effectuée au moyen d'un autre énoncé.

C'est une vieille tentation de la philosophie que celle de réduire les questions de l'éthique (comment bien se conduire ?) à des questions de logique (comment éviter de se contredire ?). On se souvient des tentatives de l'école kantienne pour assurer l'universalité de certains devoirs grâce à un formalisme : le voleur ou le menteur entreraient en contradiction avec eux-mêmes. Si on pouvait réduire l'action répréhensible à une contradiction du sujet avec lui-même, on aurait réussi à intérioriser complètement la moralité commune, celle qui se présente d'abord comme une discipline sociale.

Dans le cas présent, il semble que la contradiction « pragmatico-empirique » soit, d'un point de vue logique, un cas parmi d'autres de contradiction par implication. De même que je ne peux pas faire savoir que je suis au four sans exclure par là qu'on puisse me trouver au moulin — en vertu du principe ici présupposé « On ne peut pas être au four et au moulin » —, de même je ne peux pas dire quoi que ce soit sans poser par implication que je suis éveillé et donc exclure par implication que je dorme. Donc mon énoncé « Je dors » est forcément un mensonge, ou bien ne veut pas dire que je dors.

Qu'en est-il de la contradiction « pragmatico-transcendentale » ? Si c'est une contradiction, et quelle que soit la façon dont se produise cette contradiction (directement, par implication en vertu d'une circonstance empirique, ou encore en vertu d'une « loi de sincérité »), on doit pouvoir dire en quoi la proposition assertée est contredite. En disant « Il va pleuvoir », j'ai fait savoir sans l'énoncer directement que j'étais dans un état ou une position d'assentiment à l'égard de cette proposition. J'ai donc dit l'équivalent de : « Il va pleuvoir et je crois qu'il va pleuvoir ». Certes, je n'ai effectivement proféré que la première partie du message, mais c'est parce que la seconde partie va sans dire puisqu'elle est communiquée à l'auditeur par la seule forme assertive de mon acte de langage. La contradiction s'énonce alors ainsi : « Il

va pleuvoir et qu'il aille pleuvoir, je le crois et je ne le crois pas. » Nous avons donc affaire à une contradiction ordinaire, « logico-formelle », mais dont la particularité est qu'elle affecte la déclaration que fait le locuteur, non pas sur la pluie, mais sur ses croyances.

Ainsi, la solution du Pragmaticien revient à rendre compte du paradoxe en ajoutant à l'énoncé assertif une déclaration implicite disant : « Je crois cela. » Une addition qui, selon lui, ne fait qu'explicitement le fait que l'assertion du locuteur comporte une auto-attribution de croyance. Asserter qu'il va pleuvoir, c'est dire à la fois « Il va pleuvoir » et « Ce que je crois, c'est qu'il va pleuvoir ».

Il y a un grain de vérité dans cette idée qu'un informateur nous transmet en réalité deux sortes d'informations : il nous dit quelque chose sur le monde et il nous dit par le fait même, s'il est sincère, ce qu'il sait (ou croit savoir) du monde. Mais faut-il pour autant imputer à l'auteur d'un acte de langage assertif une opération spéciale d'autodescription sous le rapport des croyances ? Wittgenstein suggère que la distinction entre les espèces d'informations est à chercher plutôt dans l'usage que font les auditeurs des assertions du locuteur. Dans une situation d'examen scolaire²¹, le candidat répond à des questions. Mais les examinateurs ne posent pas leurs questions pour apprendre la réponse. Par hypothèse, ils connaissent cette réponse et ils veulent vérifier que le candidat, lui aussi, est en mesure de la donner. Le jeu de langage de l'interrogation et du *faire savoir* est ici détourné de son exercice primitif, il vise maintenant à contrôler les connaissances de celui qui donne les réponses. Or ce qui est remarquable dans cette situation d'examen, c'est que le candidat, pour faire savoir s'il croit que Montevideo est la capitale de l'Uruguay, n'a pas à s'examiner et à chercher en lui s'il y trouve cette opinion. Il n'a qu'une chose à faire : se demander quelle est la capitale de l'Uruguay et si ce ne serait pas Montevideo. Il doit répondre exactement comme il le ferait si la question était posée tout bonnement pour apprendre ce qu'il en est, et non pour lui faire subir un examen. Ainsi, pour le sujet, l'enquête sur ses propres opinions à l'instant présent se réduit à une enquête sur les différents objets qui réclament de sa part la manifestation d'une opinion.

LA SOLUTION GRAMMATICALE

Il reste à considérer une troisième solution possible du paradoxe de Moore. Elle peut être qualifiée de grammaticale, dans l'acception de ce terme que Wittgenstein a introduite en philosophie. L'analyse logique suppose une bonne intelligence grammaticale du discours qui est à analyser. Le statut grammatical d'un signe ou d'une phrase n'est pas forcément celui qu'on peut discerner en inspectant la forme extérieure du discours. Pour en décider, il faut aussi considérer leur *usage*. Ce sont des considérations grammaticales de ce type que Wittgenstein applique aux phrases comportant le verbe « croire » à la première personne de l'indicatif présent. Il a illustré sa méthode dans une leçon de Cambridge²² en donnant l'exemple des deux phrases suivantes :

- a) « La terre tourne. »
- b) « Je crois que la terre tourne. »

À première vue, les deux phrases semblent très différentes. La première fait l'effet d'une proposition de l'astronomie, la seconde d'une proposition psychologique portant sur l'état d'esprit de quelqu'un. Pourtant, ces apparences ne prouvent rien. L'usage pourrait bien être le même dans certains contextes. Wittgenstein cite à ce propos une particularité du dialecte des Suisses allemands qui, selon lui, préfacent régulièrement toute assertion d'un fait par les mots « *Ich glaube* ». Cette addition ne change rien à la fonction de ces assertions factuelles dans leurs échanges langagiers. Et si les deux phrases a) et b) ont bien le même usage, alors c'est une erreur grammaticale que d'analyser l'énoncé paradoxal de Moore comme la conjonction de deux déclarations, l'une portant sur le monde (pour dire par exemple qu'il pleut), l'autre portant sur moi (pour dire quelle est l'une de mes croyances).

Voici comment Wittgenstein explique notre perplexité face au paradoxe de Moore. D'un côté, il nous semble qu'il ne devrait pas y avoir de

contradiction, puisque — sommes-nous tentés de dire — « je crois » renvoie à mon état tandis que « il pleut » renvoie au monde. D'un autre côté, nous avons malgré tout le sentiment d'un conflit interne à la phrase. En effet, l'état dont il s'agit dans « je crois » est un état cognitif ou *représentatif*. Tout se passe comme s'il s'agissait d'un état transparent. Le philosophe est tenté d'invoquer une propriété spéciale de l'état mental décrit : parler de mon opinion, c'est certes parler de moi, mais c'est parler d'un état de moi-même qui laisse voir (ou reflète) l'état du monde tel que je me le représente ou tel que je me figure qu'il est. Dire quel est mon état représentatif, ce serait donc en même temps prendre parti sur l'état du monde.

« Au fond, je décris avec ces mots [« Je crois que *p* »] mon propre état mental, — mais cette description est ici, indirectement, une assertion du fait même qui est l'objet de croyance ». — Il en irait ici comme lorsque, dans certains cas, je décris une photographie afin de décrire ce qui a été photographié²³.

Telle est l'image qui vient tout naturellement à l'esprit pour expliquer l'auto-attribution d'une croyance, image dont Wittgenstein veut combattre la séduction.

Commençons par quelques remarques incidentes de Wittgenstein.

La plupart des commentateurs du paradoxe suivent Austin²⁴ quand il oppose l'absurdité de la phrase « Le chat est sur le paillason, mais je ne le crois pas » à la trivialité de « Le chat est sur le paillason, et je le crois ». En revanche, pour Wittgenstein, les deux phrases sont paradoxales. La première phrase est en effet paradoxale, contrairement à ce que soutient le Logicien. Comme le Pragmaticien, le Grammairien prend au sérieux le paradoxe de Moore²⁵. Mais ce n'est pas tout. Wittgenstein fait remarquer que la déclaration suivante est elle aussi paradoxale : « Il pleut et je crois qu'il pleut²⁶. »

C'est peut-être là qu'il convient de chercher le principe de la solution : l'énoncé non contradictoire « Le chat est sur le paillason et je le crois », loin d'être trivial, est aussi déroutant que sa négation. On peut le faire voir en considérant l'usage, c'est-à-dire en se demandant ce que le locuteur a signifié à l'auditeur et ce que ce dernier peut faire d'une telle déclaration.

— « Il pleut, mais je crois qu'il ne pleut pas » : le locuteur n'a pas dit deux choses différentes qui, bien qu'indépendantes l'une de l'autre, entreraient en conflit : en fait, il n'a pas dit s'il pleuvait ou non, il n'a *rien dit*. Il est donc impossible de tenir les deux composantes de l'énoncé paradoxal pour indépendantes l'une de l'autre.

— « Il pleut et je crois qu'il pleut » : en fin de compte, le locuteur n'a dit *qu'une seule chose*, il a dit qu'il pleuvait. Certes, et c'est bien cela qui est étrange, car il a donné l'impression de vouloir ajouter quelque chose. Mais qu'a-t-il ajouté à son assertion ? C'est comme s'il avait dit : « Il pleut et par ailleurs je dis qu'il pleut. » On essaie en vain de trouver une fonction à la seconde partie de l'énoncé : en fait, elle apparaît redondante.

Supposons pourtant qu'on maintienne que « Il pleut » et « Je ne crois pas qu'il pleut » ne forment pas un ensemble inconsistant du fait d'une contradiction entre ces propositions elles-mêmes. Alors on devra soutenir, tel un disciple de Protagoras, qu'il n'y a aucune opposition d'opinions entre quelqu'un qui dit « Je crois qu'il va pleuvoir » et quelqu'un d'autre qui dit « Je ne crois pas qu'il va pleuvoir ». À suivre les analyses du Logicien et du Pragmaticien, ces deux locuteurs ne parlent pas de la même chose : chacun parle de soi, de sorte que les conditions d'une contradiction ne sont pas remplies²⁷.

Il convient donc de s'attaquer à un présupposé commun aux deux solutions précédentes : le verbe « croire » employé à la troisième personne permet *d'attribuer à quelqu'un* des opinions (« Il croit que *p* »), donc le verbe « croire » employé à la première personne permet à un locuteur de *s'attribuer à lui-même* une opinion. Parce qu'on a confondu la grammaire de surface et la grammaire réelle de la phrase, on a voulu analyser « Je crois que *p* » comme si parler à la première personne de ce que je crois, c'était faire à l'égard de moi-même ce que les autres font en usant de la troisième personne quand ils m'attribuent une opinion. Comme si la première personne était le moyen, dans la bouche du locuteur, de s'imputer à lui-même des opinions et des croyances. Ce faisant, on a développé la philosophie de la première personne dans les termes d'une philosophie d'un sujet doté d'une présence subjective à soi. Présence subjective à soi, parce que le fait d'être conscient de soi se

manifesterait ici, selon cette doctrine, par le fait que le sujet se pose lui-même en un *sujet de prédication* auquel il se réfère en disant « je ». Et c'est justement tout ce développement de la philosophie traditionnelle qui paraît soudain problématique grâce à la discussion du paradoxe de Moore.

Le verbe « croire » est ce que Wittgenstein appelle un « verbe psychologique ». Sa définition des verbes psychologiques est purement grammaticale²⁸. Ces verbes, comme par exemple le verbe « croire », ont la particularité suivante : du point de vue de la langue, c'est bien le même verbe qui figure à l'indicatif présent dans « Il croit que *p* » et dans « Je crois que *p* ». Pourtant, du point de vue de l'usage ou des conditions du sens, tout se passe comme s'il s'agissait d'un autre verbe. Tout se passe comme si le verbe « croire », à la différence des verbes « manger », « couper », « tomber », etc., ne comportait pas de première personne correspondant à la troisième (ou symétrique de cette troisième personne). Et comme si c'était en réalité un autre verbe, utilisable seulement à la première personne du présent de l'indicatif, qui nous fournissait la forme « je crois ». Il en va de même pour « je sens », « je désire », « je me propose de », « je vois », « j'ai l'intention », etc. Toutefois, les raisons de l'asymétrie de ces verbes seront à chaque fois spécifiques et demanderont un examen approprié.

La forme du verbe « croire » qui intéresse Wittgenstein n'est d'ailleurs pas, à proprement parler, celle qui marque une *personne grammaticale* (la première), mais celle qui marque cette personne à *l'indicatif du présent*. Si nous passons du présent au passé, ou encore de l'indicatif au conditionnel, l'asymétrie disparaît. Il s'agit donc de la première personne en tant qu'elle est censée exprimer un sujet qui entre en rapport avec lui-même lorsqu'il parle au présent de l'indicatif. Dès que le sujet des croyances n'a plus cette apparence d'une relation d'intime proximité à soi ou de contact direct avec soi, l'asymétrie s'évanouit. Le paradoxe est confiné dans l'indicatif présent. Le fait est que « Hier, je croyais qu'il allait pleuvoir » ne veut aucunement dire « Hier il allait pleuvoir », alors que « Je crois qu'il va pleuvoir » veut dire à peu près la même chose que « Il va pleuvoir ».

Quelle est la différence entre la solution pragmatique et celle de Wittgenstein ? Pour déceler une contradiction dans l'énoncé paradoxal, le Pragmaticien devait ajouter au message explicite « Il va pleuvoir » le message implicite « Je crois qu'il va pleuvoir ». En revanche, Wittgenstein suggère que, au moins dans l'usage qu'il a en vue, l'assertion « Je crois qu'il va pleuvoir » dit la même chose que « Il va pleuvoir ». Et, s'il en est ainsi, le paradoxe de Moore s'explique par une contradiction logique en bonne et due forme. S'il y a paradoxe, c'est parce que cette contradiction ordinaire est dissimulée par l'apparence superficielle de l'énoncé.

Dans la phrase paradoxale de Moore, le locuteur donne *deux fois* son opinion. Une première fois en disant « Il va pleuvoir », une seconde fois en disant « Je ne crois pas qu'il va pleuvoir ». Ces deux opinions sont directement contradictoires. Autrement dit, le « je ne crois pas » n'est pas un mode subjectif appliqué à un *dictum*, comme le suggérait l'analyse de Prior, mais l'équivalent de « il n'est pas vrai que ». C'est pourquoi il y a bien une différence entre « Hier, je croyais qu'il ne pleuvrait pas » et « Hier, je ne croyais pas qu'il pleuvrait », mais il n'y en a pas entre « Je ne crois pas qu'il pleuvra » et « Je crois qu'il ne pleuvra pas », s'il s'agit de répondre à une question du genre « Dites-moi, est-ce qu'il va pleuvoir ? ».

L'intérêt de toutes ces remarques sur le paradoxe de Moore n'est certes pas d'élucider pour elle-même une phrase que personne n'aurait l'idée de prononcer, il est de confronter les différentes philosophies de la première personne à ce cas difficile²⁹.

Si la plupart des philosophes estiment que la contradiction n'est pas directe, c'est parce qu'ils tiennent à trouver dans « Je crois que *p* » l'attribution d'une attitude épistémique (croire que *p*) à quelqu'un (le locuteur lui-même). Selon ces philosophes, les choses se passent de la façon suivante : quelqu'un prend la parole pour dire ce qu'il pense. Il dit par exemple : « Il pleut. » Mais, remarquent-ils, ce n'est pas là parler à *la première personne*. Nous avons dans « Il pleut », si l'on veut, un discours de la *conscience* (le sujet est conscient qu'il pleut), mais pas un discours de la *conscience de soi* (le sujet sait qu'il est conscient qu'il pleut). Il manque donc une réflexion, un retour sur soi, une

explicitation de soi comme sujet de croyance (ou de conscience). Comment faire surgir ce sujet de croyance ? Comment le locuteur va-t-il, non seulement dire *ce qu'il pense*, mais dire que *lui* le pense ?

La solution classique est d'adopter une philosophie du sujet (au sens stipulé ci-dessus). Ce locuteur, au lieu d'émettre tout simplement son opinion, va attribuer des opinions à quelqu'un et ajouter que le sujet de ces opinions n'est autre que lui-même. Dans l'auto-attribution, notre locuteur parviendra à faire deux choses à la fois : il va parler de soi à *la troisième personne*, de façon à attribuer l'opinion à un sujet, et il rétablira l'expression à *la première personne* par l'assertion d'une identité à soi, identité de soi au sujet de l'opinion.

Pour employer une terminologie qui, certes, n'est plus celle de Wittgenstein, on pourrait dire que le discours de la conscience de soi suppose deux opérations : l'*objectivation de soi* (position d'un sujet de l'énoncé comme sujet des prédicats psychologiques) et l'annulation ou la levée (*Aufhebung*) de cette objectivation par l'emploi de la première personne (celui dont je parle n'est autre que moi).

Ces opérations ont-elles le pouvoir d'effectuer quoi que ce soit ?

Le fond du problème est de savoir ce que c'est pour quelqu'un que de se manifester lui-même comme ayant une opinion, comme sujet de croyance. Le terme classique pour cette manifestation est l'autoposition. Pour apprécier la solution proposée par la philosophie du sujet, on se demandera ceci : y a-t-il référence à un sujet de croyance dans le fait de dire « Je crois qu'il pleut », au sens où il y a référence à un sujet de croyance dans l'énoncé « Jules croit qu'il pleut » ?

Selon bien des philosophes, la référence à soi, rendue possible par la forme de la première personne, est le paradigme de l'expression de soi comme sujet : en m'attribuant une croyance, je me pose comme celui qui va la soutenir, celui à qui elle doit être imputée, celui à qui on peut demander des raisons de le dire, des comptes (lorsque son opinion a induit les autres en erreur). Wittgenstein, à l'occasion de sa discussion du paradoxe, met en question ce présupposé de toute la philosophie de la conscience de soi. Bien

entendu, Wittgenstein n'entend nullement jeter le moindre doute sur les « jeux de langage » qui nous sont familiers : professer une conviction, revendiquer, témoigner, donner des raisons, se justifier, prendre position, s'engager, etc. Comme toujours, sa critique vise une image philosophique qui nous égare et nous fait interpréter de travers ces opérations.

Comment quelqu'un pourrait-il se poser comme le sujet d'une opinion qui consiste à croire qu'il pleut ? Il y a, semble-t-il, une façon très directe de le faire, c'est de dire qu'il pleut ! En disant « Il pleut », donc en accomplissant l'acte d'assertion, je donne mon opinion et je me pose donc comme le sujet de cette opinion.

Mais ce n'est pas ainsi que l'entend la philosophie du sujet. Le locuteur, en parlant de la pluie, n'a pas parlé de lui-même, il n'a pas pris conscience de la nécessité de poser, en face de l'objet de croyance, un sujet de cette croyance. L'autoposition doit être réflexive, elle doit être une opération par laquelle l'individu fait de soi un sujet de prédication. Elle consiste à dire, non plus seulement « Il pleut », mais « Je crois qu'il pleut ». Et cette dernière phrase doit se comprendre comme plus riche et plus complexe que la précédente.

Si nous suivons Wittgenstein dans ses remarques sur le paradoxe de Moore, nous serons d'un avis différent. C'est déjà sous la première forme qu'il y a autoposition d'un sujet de l'assertion, car « Je crois qu'il pleut » n'ajoute pas un élément qui manquerait dans « Il pleut ».

Puis-je *m'attribuer* une croyance ? Oui, bien sûr, si je parle de moi au passé, au futur ou de façon intemporelle. Je parle alors de moi-même dans un discours qui mesure la *connaissance* que j'ai de moi-même. Mais je ne peux pas m'attribuer une croyance si je parle au présent de l'indicatif, c'est-à-dire si je parle de celui que je suis quand je parle (quand je suis sujet). Car, dans ce cas, si je devais attribuer ma propre opinion à quelqu'un (à savoir moi-même), je devrais faire quelque chose d'impossible : annoncer que je rapporte les propos de quelqu'un (de façon à pouvoir les apprécier), mais aussi signaler que je suis celui dont je rapporte les propos (de façon à pouvoir les soutenir à la première personne, à pouvoir asserter qu'il pleut, pas seulement que quelqu'un croit qu'il pleut). L'impossibilité en question ne tient pas à une trop grande difficulté de l'opération demandée, mais à sa vacuité. Pour rapporter

les propos d'un autre, *j'ouvre les guillemets* avant de le citer, de façon à dissocier le rôle du rapporteur (que j'assume) du rôle du locuteur (auteur des propos rapportés). Mais, en disant que les propos sont les miens, non pas les miens hier ou avant-hier, mais les miens à l'instant où je vous parle, *je supprime les guillemets*, je renonce donc à attribuer les propos à qui que ce soit. Il ne s'est donc rien passé : à peine posés, les guillemets ont été supprimés.

6

LA DIVISION DU SUJET DE CROYANCE

Tout se passe comme si le verbe « croire » n'avait pas de forme de la première personne à l'indicatif présent, comme si « je crois » était la forme d'un autre verbe que celui dont nous tirons « il croit » ou « je croyais jadis ». En effet, on peut dire « il croit à tort », mais non « je crois à tort »³⁰. Mais est-ce que nous pourrions construire un « je crois » qui serait symétrique de « il croit » ? Wittgenstein envisage différentes possibilités. Une façon de le faire serait d'étendre à sa propre personne l'idée d'une enquête destinée à découvrir ce qu'il en est. On apprend quelles sont les opinions et les croyances de quelqu'un par la voie de *l'observation* de ses réactions habituelles, de ses façons de se conduire, etc. Il s'agirait donc ici de découvrir des opinions qu'on avait sans le savoir par une étude attentive de ses propres réactions. Pour marquer qu'on aurait alors bel et bien une attribution de croyance, attribution fondée sur une étude de la personne concernée, Wittgenstein suggère qu'on pourrait modifier « croire » par le verbe auxiliaire « sembler »³¹. En français, on pourrait dire « il semble que je croie » ou « tout indique que je crois ». Il écrit encore :

« Sembler croire », un verbe. La première personne de l'indicatif présent est privée de sens, car je connais mon intention. Mais ce serait *une* suite de « il croit » [...].

J'ai une tout autre attitude à l'égard de mes propres paroles que les autres. Je ne les écoute pas et je n'apprends pas grâce à elles quelque chose à mon sujet. Elles ont une tout autre relation à mes actions que les actions des autres.

Si j'écoutais le discours de ma bouche, alors je pourrais dire qu'un autre parle par ma bouche³².

C'est quelque chose de ce genre qui se produit quand je dis avec surprise : je me conduis comme quelqu'un qui croirait ceci ou cela. Déclaration pénible si les croyances en question ont un aspect puéril ou superstitieux. On retrouve alors un problème de psychologie de la croyance bien connu des lecteurs d'Octave Mannoni³³ : *je sais bien... mais quand même*. Je sais bien que telle histoire n'est pas vraie (je n'y crois pas), mais quand même j'agis comme quelqu'un qui y croit. C'est la formule par laquelle Mannoni a subtilement saisi les situations dans lesquelles le sujet des croyances se montre divisé. Par exemple, ces situations dans lesquelles un individu, tel Casanova dont il cite les aventures, se trouve obligé d'avouer qu'il croit un peu aux mystifications dont il est pourtant le maître d'œuvre.

Il se trouve que Wittgenstein a abordé ce même problème à sa façon et qu'il a développé à ce propos une série de remarques sur la notion d'inconscient. Le paradoxe de Moore permet d'introduire un usage possible pour l'adverbe « inconsciemment » appliqué à nos croyances³⁴. Nous cherchons quelle pourrait être la forme symétrique, non psychologique, de « je crois ». On pourrait faire appel à un inconscient du sujet pour créer cette forme : si je peux déclarer quelles sont mes croyances inconscientes, il s'agit certainement de croyances que je m'attribue, exactement comme j'attribue des croyances (ordinaires) aux autres, en me fondant sur des faits biographiques. Il y aurait alors en moi comme une division entre deux sujets³⁵, un sujet des croyances conscientes et un autre sujet des croyances inconscientes³⁶.

Et, pour illustrer une telle situation, Wittgenstein utilise à son tour, comme l'avait fait Freud, des analogies tirées du monde de la communication officielle et de la censure. Le paradoxe de Moore prend vie en trouvant place dans divers scénarios qui mettent en scène un locuteur chargé de transmettre des informations peu crédibles.

L'un des scénarios les plus suggestifs est celui de l'annonce ferroviaire³⁷. Nous sommes à la gare de chemin de fer, et l'on entend une annonce qui dit ceci : « Le train n° tant arrivera à telle heure. Personnellement, je ne le crois pas. » Voici donc un employé pour le moins partagé entre son rôle officiel et sa propre personne. Il s'exprime de façon paradoxale. Il est censé donner

l'heure d'arrivée du train selon l'horaire officiel, mais il n'arrive pas à s'empêcher d'exprimer son incrédulité personnelle. On voit, dans cet exemple, qu'il y a effectivement attribution d'opinions : d'un côté, tout ce qui passe par le haut-parleur de la gare est une information officielle ; mais, d'un autre côté, l'employé fait savoir qu'il se désolidarise personnellement de ce discours. *Lui*, l'horaire officiel, dit que le train arrivera à l'heure et *moi*, je dis qu'il sera en retard. Le même haut-parleur est simultanément le canal par lequel s'exprime la vérité bureaucratique et celui qui rend publique la dissidence personnelle d'un employé.

On pourrait dire, dans ce cas, que l'intervention personnelle de l'employé a pour effet de destituer l'annonce officielle de sa fonction ordinaire (faire savoir l'horaire du train). Du point de vue logique, elle rend opaque la phrase qui semblait parler du train, elle en fait le discours de la Compagnie des chemins de fer, un simple propos attribué et non plus une information sur le monde. Quant au message « Je ne le crois pas », il marque certes un désaccord personnel de l'employé, mais il porte, comme il se doit, sur le fait que le train sera en retard.

Dans un autre scénario³⁸, nous voyons comment nous pourrions dire de quelqu'un qu'il dit que p , mais qu'il ne croit pas que p . (C'est maintenant nous qui interprétons le comportement de quelqu'un comme manifestant une division interne qui, si elle s'exprimait à la première personne, le ferait sous la forme d'un paradoxe comme celui de Moore.) Wittgenstein nous invite à imaginer un observateur militaire qui communiquerait avec sa base de façon impassible, sur un mode en quelque sorte automatique. Cet observateur dirait : « L'ennemi approche », il décrirait les mouvements de l'ennemi, mais lui-même, que nous supposons placé à un poste où il est dangereusement exposé, n'agirait pas en conséquence. Qu'est-ce que nous penserions de cet observateur ? « On pourrait dire de lui qu'il déclare ce qu'il voit, mais qu'il n'y *croit* pas. Cela, pour ainsi dire, ne pénètre pas en lui³⁹. »

On pourrait juger qu'il se conduit comme une machine, qu'il enregistre ce qui se produit comme le ferait une caméra, mais sans que cela ait le moindre sens pour lui. Il communiquerait des informations, mais pas des observations

personnelles. Tout se passe comme si l'observation passait de l'appareil visuel à l'appareil de communication sans que le soldat fasse sienne ou *s'approprié* son observation, sans qu'elle devienne une nouvelle significative pour lui.

On pourrait aussi juger que ce soldat dit ce qu'il observe et qui est censé se produire sous ses yeux, mais qu'il n'y croit pas. Mais l'idée n'est pas qu'il croit avoir affaire à un leurre : elle est que l'observateur est ici séparé de l'agent, que le sujet des observations est comme dissocié du sujet des actions. Peut-être cette dissociation est-elle le résultat visé par les exercices de dressage, le *drill*, le résultat étant de produire des soldats qui se conduisent devant le danger comme des mécaniques indifférentes.

Dans cet exemple, les deux acceptions philosophiques de la notion de croyance se rejoignent : la croyance comme *dogme*, comme opinion que je soutiens en formant un jugement assertif ou en donnant mon assentiment à une proposition ; la croyance comme *base d'une conduite*, comme *prémisse* dont je tire les conséquences pragmatiques en ce qui me concerne. Et, si nous faisons de la conduite un mode de déclaration des croyances du sujet (à égalité avec le discours assertif), nous pourrions dire que la bouche du soldat profère que l'ennemi approche, mais que la conduite du soldat, par son indifférence à cette nouvelle, déclare que le soldat n'y croit pas.

Tout se passe comme si les observations de cet observateur mécanique étaient directement transmises à son camp sans passer d'abord par cet observateur en tant que sujet intéressé à ce qu'il voit. On aurait ici une « intériorité » dans une acception non mythologique du terme : les informations qu'il obtient par son observation *glissent* sur lui au lieu de *pénétrer* à l'intérieur, ce qui veut dire qu'il n'en fait rien, qu'il ne se les applique pas à lui-même. On pourrait dire que le rapport à soi, pris maintenant dans le sens d'une présence intéressée de l'agent à son activité (et non plus comme contact cognitif de soi-objet à soi-sujet), est ce qui fait la différence entre une machine et un être vivant. La machine doit observer, mais ses observations n'ont pas de signification pour elle, elle ne réagit pas à ce qu'elle observe comme le ferait un être vivant qui est présent à sa propre observation en ce sens qu'il est concerné par ce qui arrive autour de lui.

*

Lorsque les philosophes analytiques discutent du paradoxe de Moore, c'est en fin de compte de la notion d'une autoposition de soi qu'ils débattent. *Comment quelqu'un va-t-il se manifester comme sujet ?* Selon le Logicien, il le fera en se décrivant comme le sujet de ses propres croyances. Selon le Pragmaticien, cette description de soi-même a quelque chose de normatif, car elle impose au sujet de concilier ce qu'il dit du monde et ce qu'il admet croire. Mais, si l'on adopte la solution grammaticale, on dira plutôt l'inverse : la seule façon de se poser effectivement comme sujet de l'acte d'asserter ce que l'on croit vrai, c'est justement de *ne pas se mentionner soi-même comme sujet de croyance*.

Quelle est en effet la différence entre jouer le rôle d'un porte-parole ou d'un rapporteur et jouer son propre rôle ? Lorsque j'émetts une opinion, il se peut que je sois en train de vous rapporter l'opinion de quelqu'un d'autre (je parle pour lui, je le fais parler dans un discours au style indirect). Si c'est le cas — si je ne suis pas simplement en train de m'approprier une opinion d'autrui —, je l'indique en faisant la différence entre ce que je déclare quand je parle pour un autre (je le cite ou je restitue sa pensée) et ce que je déclare quand je parle pour moi, *in propria persona*. Quand je parle pour un autre (qui peut être moi dans le passé), je dois poser un sujet de croyance, et par là m'en dissocier comme énonciateur. Si je déclare mon opinion, alors il me suffit de l'énoncer, je n'ai pas à l'attribuer à qui que ce soit. C'est à vous qu'il reviendra de me l'attribuer.

La philosophie du sujet qui veut trouver une auto-attribution dans « Je crois que *p* » s'efforce d'introduire une troisième possibilité, par laquelle elle veut définir la conscience de soi : je parle à *ma place*, je *rapporte* ma propre opinion, *je me fais parler*. Mais il en va ici comme des différentes manières de payer une facture. Il existe deux méthodes incontestées, qui sont 1. de payer de ses propres deniers ; 2. ou bien alors de payer avec de l'argent emprunté à un ami ou à un financier. Mais il n'existe pas une troisième méthode qui serait de payer avec de l'argent emprunté à *soi-même*. Cette troisième méthode est une construction imaginaire qui ne peut servir de base à rien. On commence par mettre les guillemets à un discours pour indiquer qu'il est rapporté, mais on retire ensuite les guillemets à l'instant où il apparaît que

le discours vient de soi. L'opération d'attribution est blanche ou, comme le dit parfois Wittgenstein des fausses interventions du moi dans le discours, elle est « dégénérée⁴⁰ ». À la première personne de l'indicatif présent du verbe « croire », il n'y a donc pas de différence entre le *discours de la conscience* (j'exprime mon opinion en disant « Il pleut ») et le *discours de la conscience de soi* (j'exprime que j'assume mon opinion en disant « Je crois qu'il pleut »).

VIII

EFFACER LA SUBJECTIVITÉ ?

Le texte qui précède (« Wittgenstein face au paradoxe de Moore ») avait été présenté à un colloque en 2001¹. Il a servi de point de départ à un débat entre Jocelyn Benoist et moi qui s'est tenu en mai 2003². Par la suite, Benoist a publié une version de son exposé commentant mon texte dans un chapitre de son livre sur *Les Limites de l'intentionnalité*³. Notre discussion a été pour moi très éclairante, car elle a fait ressortir une véritable divergence philosophique sur ce qu'il convient d'entendre par une subjectivité ou un sujet. C'est pourquoi je crois utile de revenir sur ces questions.

LE POINT DISPUTÉ

Je commence par rappeler quel est le point disputé dans toute la discussion sur le paradoxe de Moore. On pourrait présenter les choses ainsi.

Nous demandons à deux personnes A et B quel temps il va faire demain chez elles (alors que nous nous rendons dans leur pays). Or nous avons la plus grande confiance dans leur sens météorologique et nous emporterons ou non un imperméable dans notre bagage selon ce qu'elles nous diront. Le premier informateur A répond par un énoncé qui a un caractère impersonnel :

1. *Il va pleuvoir.*

Le second informateur B répond par un énoncé qui commence par « je crois » :

2. *Je crois qu'il va pleuvoir.*

Le point en discussion est d'expliquer la différence qu'on doit faire entre les deux réponses. Le locuteur B dit-il autre chose que le locuteur A ? Dit-il

quelque chose de plus que le locuteur A ? Ou peut-être quelque chose de moins ?

Nombre de philosophes estiment qu'ils disent des choses différentes, puisque A parle du temps qu'il fera et que B parle de lui-même et de sa croyance. L'énoncé 2, puisqu'il est à la première personne, devrait selon eux être tenu pour « subjectif ». En revanche, l'énoncé 1, par son impersonnalité, se voudrait « objectif ».

Benoist accepte de reprendre à son compte cette terminologie pour qualifier les deux énoncés. Pour lui, la réponse 2 est subjective, alors que dans la réponse 1, écrit-il, la subjectivité est inexprimée, ou même effacée. Autrement dit, la réponse 2 ajoute quelque chose à l'énoncé 1. Ce qu'elle ajoute est tout simplement l'expression d'une conscience que ce qui est dit est subjectif. Benoist écrit en effet :

Qu'est-ce « qu'apporte de plus » le fait que je me croie obligé de dire que « je crois » qu'il pleut, et non simplement qu'il pleut. Qu'est-ce que cela indique ? Précisément la détermination de ce que je dis comme *subjectif*. Lorsque je dis « je crois que p » et non simplement « p » [...], ce que je dis est « subjectif » (p. 174).

Benoist va même plus loin puisqu'il estime qu'une réponse de type 1 consiste en réalité dans une réponse de type 2 dans laquelle la subjectivité a été effacée. Supposons qu'on me demande si quelqu'un est venu. Je peux répondre « Je crois ». Mais si je suis suffisamment certain de mon fait, je dirai sans plus qu'il est venu, « laissant ma subjectivité s'effacer dans l'affaire » (p. 175). La thèse de Benoist est donc que *toutes* nos réponses sont subjectives, mais qu'il est loisible au sujet, dans certaines conditions, de « désactiver » cette subjectivité ou de la « neutraliser » en tant qu'elle est porteuse d'une « dimension de doute possible » (p. 176). Dès lors, il ne faudrait pas dire que l'énoncé 2 *ajoute* quelque chose à l'énoncé 1, mais plutôt que s'y trouve *rétablie* une marque de subjectivité qui avait été effacée dans une réponse apparemment plus simple.

Pour ma part, je crois que le paradoxe de Moore révèle à quel point l'opposition traditionnelle du subjectif et de l'objectif est obscure, de sorte qu'il s'agit de la remplacer par une terminologie plus claire.

Ainsi, Benoist estime que j'ai exposé et adopté une analyse qui a pour effet d'éliminer quelque chose d'essentiel qu'il appelle « subjectivité ». Il me revient donc de montrer que rien n'est éliminé, sinon une façon philosophique de s'exprimer qui ne présente que des inconvénients. Pour ce faire, il me faut revenir au paradoxe de Moore.

La question n'est évidemment pas de savoir si les phrases 1 et 2 sont différentes — elles le sont —, mais de déterminer si la différence qu'il y a entre elles permet de ne trouver aucune contradiction dans un énoncé fabriqué selon le schéma de Moore.

À suivre la conception traditionnelle de la subjectivité, le locuteur qui s'exprime comme le fait B dit autre chose que celui qui répond comme le fait A. Il dit autre chose, car sa réponse est subjective. Elle est subjective parce qu'elle exprime ce qu'il présente lui-même comme sa croyance. Et, dans ces conditions, il ne revient pas au même de demander à quelqu'un s'il va pleuvoir ou de lui demander s'il croit qu'il va pleuvoir. Ayant reçu de A la réponse 1, nous pourrions lui demander : tu me dis qu'il va pleuvoir, mais est-ce que tu le crois toi-même ? En effet, A ne nous aurait pas dit quelle était sa position de sujet face à l'information transmise par « Il va pleuvoir ». Ayant reçu de B la réponse 2, nous pourrions lui faire remarquer : tu me dis croire qu'il va pleuvoir, mais ce que je te demandais, c'était s'il allait pleuvoir.

LA THÈSE DE L'ÉQUIVALENCE

Benoist entend contester une position qu'il appelle *thèse de l'équivalence* (p. 173). Comparons à nouveau nos deux énoncés :

1. *Il va pleuvoir.*
2. *Je crois qu'il va pleuvoir.*

La thèse de l'équivalence est que ces deux énoncés ont le même contenu en réponse à la question : « Est-ce qu'il va pleuvoir ? » Cette thèse pose que, contrairement aux apparences (à la « grammaire de surface »), votre réponse est la même que vous répondiez d'une façon ou de l'autre. L'addition des

mots « je crois » ne change pas une assertion concernant la pluie en une assertion concernant le locuteur. Selon Benoist, cette analyse méconnaît le fait que les mots « je crois que... » rétablissent une subjectivité qui a été, selon lui, effacée dans l'énoncé 1.

Dira-t-on que le mot « thèse » est malvenu alors qu'il s'agit de Wittgenstein, adversaire des constructions théoriques en philosophie ? Mais il faut bien qu'il y ait une thèse en question, puisque Benoist se propose de refuser un point que je veux au contraire défendre. Peu importe du reste ici l'orthodoxie wittgensteinienne. Ce qui nous intéresse ici l'un et l'autre n'est pas d'établir un point d'exégèse, mais d'éclaircir notre conception de la subjectivité.

Quoi qu'il en soit, c'est bien Wittgenstein qui parle d'équivalence, dans un texte où il explique l'asymétrie épistémologique (à la première personne de l'indicatif présent) du verbe « croire » de la façon suivante : en parlant des croyances de quelqu'un, nous disons « Il croit cela » à partir d'une observation de sa personne, mais lui ne fait pas la déclaration (*Aussage*) « Je crois... » sur la base d'une observation de lui-même (*Selbstbeobachtung*). Wittgenstein poursuit :

Et *c'est pourquoi* « Je crois p » peut être équivalent à l'assertion de « p ». C'est pourquoi aussi la question « En est-il ainsi ? » peut être équivalente à « Je voudrais savoir s'il en est ainsi »⁴.

Il est évidemment important que Wittgenstein ait écrit qu'il *pouvait* y avoir équivalence entre « Je crois p » et l'assertion pure et simple de « p ». Il ne dit pas que cela *doive* toujours être le cas. Il s'agit donc pour lui d'une équivalence dans certaines conditions. Quelles conditions ? Comme l'indique le contexte, ces conditions sont celles qu'évoque le paradoxe de Moore, c'est-à-dire les conditions d'une assertion sur le point de savoir s'il en est ainsi ou pas. Il en va ici, explique-t-il, comme des deux formes interrogatives « Est-ce que p ? » et « Je voudrais savoir si p ». Par exemple, à quelqu'un qui s'adresse à l'employé en lui disant « Je voudrais savoir si le musée est ouvert le mardi », cet employé répondra comme si on lui avait demandé plus directement « Le musée est-il ouvert le mardi ? ».

Le contexte de l'assertion « Je crois qu'il va pleuvoir » est donc celui d'une réponse à une question qui demande : « Est-ce qu'il va pleuvoir ? ».

Selon la « thèse de l'équivalence », la réponse 2 est l'équivalent de la réponse 1, car 1 et 2 s'opposent pareillement à une réponse qui serait :

3. *Il ne va pas pleuvoir.*

En effet, s'il n'y avait pas équivalence, on pourrait imaginer une réponse consistante qui dirait :

4. *Je crois qu'il va pleuvoir, mais il ne va pas pleuvoir.*

Or cette réponse 4 présente justement cette forme paradoxale connue sous le nom de « paradoxe de Moore » qui est notre thème dans toute cette discussion. Et nous avons donc à décider si cette forme paradoxale ne présente que l'apparence d'une contradiction, comme l'ont soutenu plusieurs bons auteurs, ou si elle est effectivement contradictoire, comme l'a enseigné Wittgenstein (ce que ne conteste pas Benoist).

Si nous tenons la réponse 4 pour contradictoire, cela veut dire que nous recevons comme équivalentes les réponses 1 et 2. En revanche, si l'énoncé 4 ne nous paraît pas formellement contradictoire, nous rejetons la « thèse de l'équivalence ». Enfin, position intermédiaire, nous pouvons soutenir que les réponses 1 et 2 sont équivalentes, mais d'une équivalence *sui generis*, si l'énoncé nous semble contradictoire d'une contradiction *sui generis* (à savoir, « par implication pragmatique »).

ÉLIMINER LA SUBJECTIVITÉ ?

D'après Benoist, la thèse de l'équivalence a pour conséquence (évidemment indésirable) d'éliminer quelque chose. Son raisonnement me paraît être le suivant. S'il n'y a pas de différence entre ce qu'énonce sur le monde quelqu'un qui se sert de la forme 1 et ce qu'énonce sur le monde quelqu'un qui se sert de la forme 2, cela veut dire que le langage dont nous nous servons effectivement est en réalité plus pauvre que celui dont nous

vouliions nous servir et dont nous pensions pouvoir nous servir. En effet, faute d'une différence entre ces deux formes d'assertion, un locuteur n'aura pas la possibilité d'indiquer, en même temps que sa réponse à la question posée, le statut que possède à ses yeux cette réponse. Autrement dit, il n'aura pas la possibilité d'indiquer sa « position de sujet » (p. 179). La solution proposée par la thèse de l'équivalence passe donc, selon Benoist, par la suppression de quelque chose à quoi nous tenons : ce quelque chose est la possibilité de *manifeste* le *statut subjectif* de toute expression d'une croyance. Si le locuteur ne parvient pas à dire plus par la forme 2 que par la forme 1, il ne peut pas manifester qu'il est conscient du caractère « problématique » de *toute* position de sujet, que cette position soit avouée — comme il croyait le faire en se servant de la forme 2 — ou qu'elle soit passée sous silence ou dissimulée, comme lorsqu'il se sert de la forme 1.

À cela, je réponds en demandant : y a-t-il eu élimination ou effacement de quoi que ce soit ? Qu'est-ce qui est censé avoir été éliminé ?

Est-ce la possibilité de m'attribuer à moi-même des croyances ? Mais il y a plusieurs façons de pratiquer une auto-attribution de croyances.

Tout d'abord, je peux m'occuper de ce que je croyais dans le passé, faire une revue de mes opinions à tel et tel sujets, et relever mes erreurs. Il ne s'agit évidemment pas de cela dans les exemples qui nous occupent ici. Ensuite, je peux me traiter moi-même comme un simple échantillon de l'humanité et reconnaître qu'en vertu de la finitude humaine, il est possible que certaines de mes croyances soient fausses. Aucune en particulier n'échappe à la condition de faillibilité (même s'il est exclu que toutes soient fausses ensemble). Comme on sait, le paradoxe de Moore disparaît dès que j'en fais une hypothèse : supposons que je sois persuadé qu'il pleut et que pourtant il ne pleuve pas... Cette supposition n'a rien de contradictoire.

Ce qui est éliminé est-il la possibilité de manifester mes hésitations, mes doutes, mes incertitudes ? Mais pourquoi serait-ce effacé ? Ici, il me semble que Benoist n'a pas accordé assez d'importance à l'observation de Wittgenstein sur l'assertion (laquelle est une opération logique, non une attitude psychologique, même si, bien sûr, on ne peut pas séparer entièrement

la logique de l’assertion du fait psychologique de la croyance) : « Ne considère pas une assertion hésitante comme l’assertion d’une hésitation⁵. » Une chose est le *contenu* de la proposition assertée, autre chose le *ton* sur lequel j’avance mon assertion.

Rien ne nous impose d’entendre la thèse de l’équivalence dans un sens réducteur. Nous avons deux interlocuteurs A et B. Nous leur avons demandé de répondre à la question « Est-ce qu’il va pleuvoir ? ». A répond : « Il va pleuvoir. » B répond : « Je crois qu’il va pleuvoir. » Ont-ils fait des réponses différentes ? Certainement. Sont-elles différentes en ce sens que B pourrait avoir dit vrai (il a dit sincèrement ce qu’il croyait) sans que A ait dit vrai. La thèse de l’équivalence, telle que je l’accepte, soutient que non : tout ce que B dit est *ce qu’il croit*, exactement comme l’a fait A. B n’a fait qu’une seule assertion. Par conséquent, s’il y a une place pour une « position du sujet » dans la réponse de B, cette place est présente dans la réponse de A. Il n’y a donc aucune réduction dans cette analyse qui pose l’équivalence des deux réponses. Et s’il n’y a pas réduction, c’est pour la raison que donne Wittgenstein quand il écrit : « [...] si “Je crois qu’il en est ainsi” éclaire mon état, alors “Il en est ainsi” le fait également⁶. »

À cela, Benoist pourrait répondre que c’est là justement sa thèse : toutes les réponses sont subjectives, toutes nous éclairent sur l’état du sujet parlant, mais l’auteur d’une réponse ne manifeste pas toujours explicitement dans sa réponse sa conscience d’avoir pris telle ou telle « position du sujet », et d’être maintenant plus ou moins engagé par sa réponse, responsable de ce qu’il a dit, selon qu’il aura ou non dit « je crois » ou « il me semble ». Le moment est donc venu d’expliquer ce que nous pouvons entendre par la position d’un sujet de croyance au regard de sa croyance.

L’ILLUSION DESCRIPTIVISTE

Benoist accorde la partie négative de la « thèse de l’équivalence », à savoir qu’on ne doit pas tenir le discours de quelqu’un disant « Je crois que *p* » pour l’auto-attribution d’une croyance, et donc pour une *description* par le sujet parlant de son état mental.

Mais pour quelle raison rejeter cette interprétation ?

La raison qui me semble convaincante est celle que donne Wittgenstein aussi bien à propos de la croyance qu'à propos de l'intention. Elle est aujourd'hui connue sous le nom de « principe de transparence⁷ ». Wittgenstein écrit par exemple :

La psychologie du jugement. Car le jugement lui aussi a sa psychologie.

Il est important que l'on puisse penser que tout jugement pourrait commencer par le mot « je ».
« Je juge que... »

S'ensuit-il que tout jugement soit un jugement portant sur celui qui juge ? Non, dans la mesure où je ne veux pas que les conséquences principales à tirer portent sur *moi*, mais qu'elles portent sur l'objet du jugement. Si je dis « Il pleut », je ne veux pas généralement que l'on me réponde « donc il te semble en être ainsi ». « Nous parlons du temps qu'il fait », pourrais-je dire, et non de moi⁸.

La raison est donc que je prétends que mon jugement soit pris pour portant sur l'objet que je lui donne. Si j'ai dit « Il pleut », c'est parce que j'ai jugé qu'il en était ainsi, et non pour m'être examiné et avoir trouvé en moi l'opinion qu'il en était ainsi.

Benoist semble plus sensible à un autre reproche que l'on peut faire à cette idée que dire « je crois que *p* », c'est s'attribuer à soi-même la croyance que *p*. Il met en cause ce qu'il appelle « l'illusion descriptiviste ». En l'espèce, l'erreur serait donc de donner une valeur *descriptive* à ce « je crois que... » qui figure en tête de la réponse donnée à la question. Il est intéressant ici de se reporter à ce que Wittgenstein avait à dire sur l'illusion descriptiviste (même s'il n'emploie pas lui-même cette étiquette). De fait, Wittgenstein a diagnostiqué une illusion de type « descriptiviste » derrière une forme d'idéalisme qu'il appelle « solipsisme ».

Au § 24 des *Recherches philosophiques*, Wittgenstein s'en prend à l'idée qu'il faudrait trouver la même forme dans tous les actes langagiers, qu'il faudrait, pour reprendre son image, ramener tous les « jeux de langage » à un seul. Il en considère un exemple : il est possible, par un simple jeu de transformation grammaticale, de changer toutes les questions que je peux poser en phrases qui *paraissent* décrire l'état dans lequel je me trouve. Ainsi, je peux remplacer la question « Est-ce qu'il pleut ? » en phrases attributives à la première personne de l'indicatif présent : on pourra dire aussi bien, selon les cas, « Je souhaite que vous me disiez s'il pleut » (description de mon état

de volition), ou alors par « Je me demande s'il pleut » (description de mon état d'incertitude). Dans ce même texte, après avoir donné les exemples ci-dessus, Wittgenstein annonce un développement (qui en fin de compte ne viendra pas dans ce livre) :

L'importance des possibilités de transformation de ce genre, par exemple de la transformation de toutes les phrases assertoriques [*Behauptungssätze*] en phrases qui commencent par la stipulation « Je pense » ou « Je crois » (et donc, pourrait-on dire, en des descriptions de *ma* vie intérieure) apparaîtra avec plus de clarté en un autre endroit. (Solipsisme).

Malheureusement, il ne fournit pas les éclaircissements annoncés dans la suite du livre. Toutefois, il n'est pas impossible de développer le propos ici esquissé, si l'on se souvient de sa remarque sur la manie des Suisses allemands, lesquels (selon lui) n'affirment jamais quoi que ce soit sans préfacier leurs affirmations d'un « Je crois » ou « Je pense⁹ ».

Wittgenstein ne conteste nullement que ces transformations grammaticales soient possibles. Il conteste seulement qu'on puisse fonder sur elles de grandes théories philosophiques, alors que ce ne sont après tout que des changements de notation. Dans le cas présent, il évoque le parti qu'un philosophe idéaliste pourrait espérer tirer de la possibilité de changer « Il pleut » en « Je crois qu'il pleut ». Une telle transformation est censée révéler que tous mes énoncés du type « Il pleut », qui veulent porter sur le monde et se veulent donc « objectifs », sont en réalité des « Je crois qu'il pleut », donc des énoncés portant sur moi. L'idéalisme s'interroge sur les conditions dans lesquelles une telle « objectivation » est possible. Si elle ne l'est pas, alors le « solipsisme » est justifié : tout ce que je dis, je le dis de moi. Autrement dit, en disant « Il pleut », j'ai cru parler du temps qu'il fait, du monde, mais tout ce que j'ai fait a été de décrire ma « vie intérieure » en vertu de l'équivalence « Il pleut » = « Je crois qu'il pleut », et de la valeur descriptive de cet emploi du verbe « croire ».

Benoist quant à lui récuse cet idéalisme : dire « je crois », ce n'est pas changer la proposition par laquelle je me prononce sur le monde (par exemple sur le temps qu'il fait) en une proposition portant sur ma « vie intérieure ». Ce n'est pas en faire une description de moi-même.

Mais alors, qu'est-ce que c'est ? Faut-il comprendre que « Je crois que *p* » est une auto-attribution *non descriptive*, mais plutôt normative — quelque chose comme un retrait du sujet, un début de désaveu, ou alors au contraire un engagement, une marque d'adhésion à ce qui est asserté ? C'est, me semble-t-il, la solution avancée par Benoist quand il entend remplacer la conception traditionnelle du sujet (comme « sujet référentiel » d'une auto-attribution descriptive) par une conception linguistique (du sujet comme « sujet énonciateur », p. 182). Benoist évoque, par la notion d'un « sujet énonciateur », l'analyse d'Émile Benveniste¹⁰ (citée p. 179, note 2) sur la subjectivité comme effet de langage ou manifestation de soi dans le langage. À cet égard, il est intéressant de confronter les modalités subjectives, dont Benoist emprunte la notion à Benveniste, avec les modes subjectifs¹¹ au sens d'Arthur Prior que j'ai moi-même évoqués dans le chapitre précédent (à propos de la réponse du Logicien).

LA SUBJECTIVITÉ D'UNE ÉNONCIATION

Benveniste explique que « je crois que... » crée un contexte pour la proposition qui suit, laquelle constitue le véritable énoncé¹². Il s'explique ainsi : la différence entre « *Je sens* que le temps va changer » et « *Je crois* que le temps va changer », c'est que « je sens » décrit quelque chose qui se produit en moi (« une impression qui m'affecte ») alors que « je crois » ne décrit rien du tout.

Est-ce que je me décris moi-même croyant quand je dis *je crois (que...)* ? Sûrement non. L'opération de pensée n'est nullement l'objet de l'énoncé : *je crois (que...)* équivaut à une assertion mitigée. En disant *je crois (que...)*, je convertis en une énonciation subjective le fait asserté impersonnellement, à savoir *le temps va changer*, qui est la véritable proposition. (*ibid.*)

Nous échappons ainsi au préjugé selon lequel « je crois » serait descriptif d'une attitude du sujet parlant, de sorte que l'addition des mots « je crois que... » dans une assertion changerait la référence de la proposition. Quelle est alors la fonction de « je crois que... » ? Benveniste répond qu'il y a deux façons d'énoncer un fait : sur le mode *impersonnel* (« le temps va changer ») et sur le mode *personnel* ou *subjectif* (« je crois que, etc. »).

Est-ce que Benveniste retrouve l'idée de Wittgenstein : « Ne prenez pas une assertion hésitante pour l'assertion d'une hésitation¹³ » ? Nullement, car Benveniste parle d'une « assertion mitigée », alors que Wittgenstein nous invite ici à distinguer deux choses. D'abord, le locuteur fait-il une assertion ? Si c'est le cas, on peut énoncer la proposition par lui assertée. Ensuite, sur quel ton fait-il cette assertion ? On peut, il est vrai, décider de voir dans ce ton sur lequel il répond une « modalité tonale » de l'assertion, modalité qui peut rester inarticulée ou bien entrer dans la parole sous la forme d'un « je le crois » qu'on appliquera à la proposition servant de *dictum* (« le temps va changer »). Dès lors, dira-t-on, toute assertion (orale) sera faite sur un certain ton et aura donc un *mode* d'énonciation, lequel sera emprunté à l'un des degrés d'une échelle allant de l'assurance complète à la grande incertitude (mais non jusqu'au doute ou à l'ignorance).

Toutefois, il faut souligner qu'un tel mode ne serait pas ce qu'on entend en logique par un « mode ». Pris au sens de la logique modale, un mode fait partie du *contenu* de ce qui est asserté. C'est pourquoi toute proposition n'est pas modale. En revanche, toute assertion est faite sur un certain ton (neutre, assuré, péremptoire, hésitant, etc.).

Il y a donc la différence suivante entre un mode, pris au sens de la logique modale, et le mode d'énonciation dont traite Benveniste : dans ce dernier cas, le mode n'affecte pas les conditions de vérité de la proposition, mais seulement le style de la présentation de notre opinion ou le ton sur lequel nous exprimons notre réponse (avec assurance, sans avoir à réfléchir aux raisons pour et contre, ou bien au contraire après avoir hésité et balancé, pour arriver à une décision finale faite dans un climat d'incertitude).

De tout cela, il ressort qu'en effet une assertion faite en hésitant n'est pas l'assertion d'une hésitation. Et, par conséquent, la « thèse de l'équivalence » n'est nullement ébranlée : toute position subjective qui peut être manifestée par le fait de dire « Je crois qu'il va pleuvoir » peut l'être aussi par le ton sur lequel on dit « Il va pleuvoir ».

En revanche, les modes subjectifs au sens du Logicien ont bien pour effet de rendre subjectives les propositions auxquelles on les applique. Par exemple, quelqu'un dit : « Il pleut », alors qu'en fait il ne pleut pas. Nous

disons qu'il se trompe, *qu'il croit* (à tort) qu'il pleut, alors qu'en fait il ne pleut pas. Nous comprenons cette situation de l'opinion fautive parce que nous savons distinguer le monde tel qu'il existe *pour lui* — je veux dire le monde tel qu'il serait constitué si sa croyance était vraie —, du monde tel qu'il existe de fait ou *en soi*. Cette distinction, nous la faisons en rapportant ce qu'il croit sous la forme de ce qu'il dit ou pourrait dire. Bref, nous utilisons la technique du discours rapporté au style indirect.

Nous attribuons à cette personne qui se trompe une subjectivité : nous faisons la différence entre son milieu ambiant tel qu'elle se le figure et ce milieu tel qu'il est. Cette acception du « subjectif » est-elle déviante ou problématique ? Il me semble qu'elle est tout à fait familière. En effet, la technique du style indirect repose sur une opération que Benoit appellerait peut-être un « retrait », une attitude de désengagement, bref une *epochè* au sens du phénoménologue. Je peux concevoir ce que serait le monde s'il était modelé sur les représentations de mon voisin, sans pour autant reprendre à mon compte ces représentations. Il suffit que je les comprenne pour pouvoir les lui attribuer. Nous supposons donc que mon voisin ait une vision fautive des choses. Il croit qu'il pleut alors qu'il ne pleut pas. Dans une telle situation, il semble approprié de dire que *pour lui* ou de son *point de vue subjectif*, il pleut, mais que en réalité ou dans le monde tel qu'il est, il ne pleut pas.

Notez qu'ici, c'est *moi*, parlant d'*un autre* et lui imputant des croyances que je formule à sa place par la technique du discours rapporté, qui constitue le contexte intentionnel dans lequel j'articule le contenu de ses croyances (fausses). S'il en est ainsi, la fonction de « il croit que... », placé devant le propos qu'autrui a produit ou qu'il aurait pu produire, est de changer la référence de son énoncé. Au lieu de parler du monde lui-même, l'énoncé parle de ce que quelqu'un croit en ce qui concerne quelque chose dans le monde.

En revanche, la formule « je crois que... » apparaît incapable de créer un tel contexte subjectif pour le *dictum* que j'asserte, à moins d'accepter de « dépsychologiser » le verbe « croire », de lui retirer son asymétrie. Pour que « je crois que... » puisse servir à signaler une croyance fautive de ma part, il faut que je lui donne la grammaire d'un verbe symétrique. C'est pourquoi,

comme l'explique Wittgenstein, il faudrait dans ce cas dire quelque chose comme : tout se passe comme si je croyais (« *ich scheine zu glauben* »)¹⁴. Et, dans ce cas, je ne parlerai plus du monde, mais de mes croyances inconscientes telles que révélées par exemple par mes actions.

Par conséquent, nous arrivons à un résultat exactement inverse de celui de Benveniste : ce n'est pas « je crois », mais « il croit » qui permet de constituer un contexte subjectif, si l'on entend par là un contexte qui a pour effet de modifier le *dictum* puisqu'il soumet ce dernier à une condition résidant dans le sujet des croyances. Ici, la modification de l'assertion consiste à passer du monde *simpliciter*, du monde tel qu'il est sans plus, au monde tel qu'il doit être pour que les croyances du sujet soient vraies.

Les techniques du discours indirect permettent de parler du monde sans se prononcer soi-même, en faisant parler quelqu'un d'autre. Et c'est justement lorsque je parle en personne, en « m'engageant » ou en assumant ma présence derrière mon dire, que je suis privé de cette ressource du retrait et de l'opacité. Dès lors, il convient de choisir :

— Si je fais une assertion (peu importe sur quel ton), je renonce à insérer mon *dictum* dans quelque contexte subjectif ou intentionnel que ce soit. La présence des mots « je crois que... » ne suffit pas à créer ce contexte (en vertu de l'asymétrie entre première et troisième personne).

— Si je décide de prendre une distance à l'égard de mes croyances, je dois cesser d'exprimer mes opinions sur le monde (en me demandant ce qu'il en est du monde) et je dois commencer une enquête sur ma personne, ma conduite, mes faits et gestes, pour découvrir quelles sont mes croyances, exactement comme je le ferais pour un autre. Et c'est de cette façon que je peux m'attribuer une « subjectivité ».

LES CLAUSES DE RÉSERVE

On peut néanmoins se demander : qu'est-ce qui serait changé si le locuteur prenait la précaution d'introduire dans ses réponses aux questions du type « Est-ce que *p* ? » une *clause de réserve* du genre « sauf erreur » ou « si je ne me trompe » ? Est-ce que quelque chose serait changé ? Est-ce qu'il aurait par

là ménagé, comme le demande Benoist, une « dimension de doute possible » (p. 176) ?

La fonction d'une telle clause serait de tenir compte du fait que l'erreur est possible, que je peux toujours me tromper. Elle serait parfaitement générale et n'introduirait pas un mode subjectif au sens du Logicien, comme ce serait le cas si je disais en telle occasion : « Il me semble qu'il pleut, mais je ne sais pas si ce n'est pas une simple apparence. » Dans ce cas, j'admets ne pas pouvoir me prononcer sur le fait lui-même.

Ici, on peut comparer la situation d'un sujet de croyance à celle d'un sujet d'intention. Soit quelqu'un qui annonce ce qu'il a l'intention de faire le lendemain. Il dit : « J'irai à la ville. » Comment peut-il s'exprimer ainsi au futur, alors qu'il ne sait pas de quoi demain sera fait ? Bien des choses peuvent se produire d'ici demain qui auront pour effet qu'il ne fera pas ce qu'il a maintenant l'intention de faire. Ne devrait-il pas inclure une mise en garde dans sa déclaration d'intention ?

Anscombe, à la fin de *L'Intention*, se demande s'il ne serait pas plus avisé de ne jamais annoncer ce qu'on a l'intention de faire en disant « Je vais aller me promener ». Il faudrait se prémunir contre les contretemps en s'exprimant ainsi : « Je vais aller me promener, sauf si j'en suis empêché. » Allant plus loin, elle se demande ensuite s'il n'y a pas un « sauf si j'en suis empêché » implicite, à la façon d'un *Deo volente*, dans toute expression d'une intention pour le futur. On pense ici à l'*hypexairesis*, cette précision qu'ajoute le sage stoïcien pour s'assurer de ne jamais échouer. Jacques Brunschwig parle à cette occasion, chose frappante pour notre discussion, d'une « subtile alliance de l'engagement et du dégagement » que le stoïcien manifeste à l'égard de sa propre action¹⁵. L'archer stoïcien cherche à atteindre la cible (*skopos*), mais son but (*telos*) n'est pas purement et simplement d'atteindre la cible, il est de l'atteindre *sous réserve* que ce soit bien cela qui ait été prescrit par le destin providentiel.

Supposons qu'il y ait en effet une telle clause dans toute expression d'une intention pour le futur. Quelle en serait la portée ?

Le commentaire d'Anscombe est à retenir : il en va de ce « sauf si j'en suis empêché » comme d'un « sauf si ma mémoire me trahit » qui accompagnerait chaque témoignage. Ces clauses, si elles sont ajoutées à *toutes* nos déclarations, ont un caractère général. Elles rappellent des faits bien connus et qu'il est parfois sage de nous remettre en mémoire : il nous arrive d'échouer et de nous tromper. Mais ces rappels conservent un sens général. Quelqu'un qui ajouterait à chaque récit la clause que cela est arrivé comme il l'a raconté « sauf si ma mémoire me trahit » n'aurait rien dit quant à ce récit particulier.

Ce ne serait alors rien de plus que la reconnaissance que « dans chacun des cas, on *pourrait* se tromper », ce qui ne signifie pas que « on pourrait se tromper dans tous les cas »¹⁶.

Il en va de même pour les réponses assertoriques aux questions. Si la clause de réserve accompagne une assertion en bonne et due forme, il semble qu'elle soit un simple rappel général de la finitude humaine ou de ma faillibilité personnelle. Le fait que cet avertissement soit général l'empêche d'avoir une conséquence particulière sur l'énoncé dans lequel il figure.

Ce qui est donc en cause dans la divergence qui est apparue entre les analyses de Benoist et les miennes quant à la subjectivité, c'est peut-être la possibilité même d'une opération philosophique globale du type « doute cartésien » ou « réduction phénoménologique ».

Je m'en tiens pour ma part à une distinction entre le subjectif et l'objectif qui ressortira de ce que je peux tirer d'une réponse à une question que j'ai posée, une question qui appelle en réponse une assertion (« oui, il en est ainsi » ou alors « non, ce n'est pas le cas »).

Si la réponse de mon interlocuteur me sert à déterminer ce qu'il en est de l'état du monde, alors cette réponse est détachable du sujet qui me l'a fournie : je peux la reprendre telle quelle à mon compte et me tenir pour informé de ce qu'il en est de l'objet en question. (Si je ne pouvais pas détacher sa réponse de sa personne, alors pourquoi lui avoir demandé de m'informer ?)

Si la réponse me sert à savoir ce qu'il en est de l'état du sujet qui me l'a fournie — tel un examinateur vérifiant les compétences d'un élève, pour reprendre l'exemple de Wittgenstein¹⁷ —, alors c'est moi qui rends cette

réponse subjective en faisant appel à une construction intentionnelle : *il croit qu'il en est ainsi, il en est ainsi pour lui, il lui semble en être ainsi.*

Maintenant, si nous suivons Benoist dans sa thèse sur le paradoxe de Moore, nous dirons que *tous* les énoncés sont subjectifs, les uns explicitement (« je crois que *p* »), les autres implicitement (puisque'ils sont produits par un sujet qui *peut* toujours suspendre son jugement, même s'il n'a pas de raison particulière de le faire). Du même coup, l'opposition du subjectif et de l'objectif est en quelque sorte abolie puisque les énoncés en apparence les plus impersonnels sont en réalité des énoncés qui auraient pu être présentés comme subjectifs, mais que le sujet parlant s'est senti assez assuré de lui-même pour en effacer les « indicateurs de subjectivité » (Benveniste).

Pour refuser l'équivalence de « je crois que *p* » avec la simple assertion de *p*, il a fallu rétablir l'idée que « je crois » était une forme d'auto-attribution. Certes, Benoist dénonce l'« illusion descriptiviste ». En disant « je crois », le sujet ne se décrit pas. Pourtant, ce sujet s'attribue à lui-même une croyance, et cette forme de l'auto-attribution suffit à produire, comme il l'admet lui-même, une division du sujet. Selon lui, le paradoxe de Moore révèle en effet qu'une telle division s'est produite. Celui qui dit tristement « Je crois qu'elle m'aime, mais elle ne m'aime pas » se découvre divisé. Si je parle ainsi, alors « *je suis autre à moi-même, et je parle de mes croyances en employant une première personne qui est en fait une troisième* » (p. 178).

Pourtant, Benoist ne s'en tient pas là, mais s'efforce de changer ce dédoublement insolite et douloureux en une condition de toute assertion. Il écrit que la simple assertion d'une proposition *dissimule* le caractère « problématique » de *toute* position d'un sujet « dans et par l'assertion » (p. 179). De sorte que si toute assertion se découvre subjective, c'est bien à la faveur d'une dépsychologisation du verbe « croire » par laquelle la première personne est transformée en une troisième personne :

[...] dans le « je crois », le « je » est toujours déjà un peu un « il ». Dans la prise de conscience que c'est moi qui crois, je suis toujours un peu « à côté » de mon assertion.

Benoist retrouve ainsi dans une version linguistique la thèse du dédoublement d'une conscience de soi, dédoublement par lequel les philosophes ont longtemps cherché à dégager un sujet qui ait le profil d'un

ego cartésien ou d'un *Ich* husserlien. Il est vrai que le sujet auquel arrive Benoist est beaucoup plus « existentiel », puisque ses prises de position sont inévitablement ambiguës : plus il est conscient de s'engager, plus il s'aperçoit qu'il est foncièrement dégagé de son dire.

De mon côté, j'ai lié le concept de subjectivité à la logique des constructions intentionnelles. Je peux m'attribuer une subjectivité en ce qui concerne mes assertions passées. Mais si je devais créer un contexte intentionnel pour une assertion faite à l'indicatif présent — pour ma réponse à votre question « Est-ce qu'il va pleuvoir ? » —, il me faudrait en effet adopter la position d'un *ego* cartésien ou d'un sujet phénoménologique. Or une telle position suppose que je puisse mettre entre guillemets, pour me l'attribuer à moi-même comme une vue subjective, l'acte même par lequel je me prononce à *présent* sur le monde. Et une telle opération, loin d'être la manifestation d'une structure de toute subjectivité, supposerait que se soit produite une division malencontreuse de moi-même en deux sujets, l'un parlant du monde, l'autre neutralisant le discours du premier.

APPENDICES

Références

PHILOSOPHIE DE L'ÉGOTISME

Inédit.

TROIS QUESTIONS SUR LE SUJET

Inédit. Conférence faite au Collège universitaire français de Moscou en décembre 2010 pour présenter la traduction en russe du *Complément de sujet* (Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 2004).

LA QUESTION DE L'INDIVIDUALITÉ HUMAINE

Première publication dans la revue *Philosophie*, numéro « L'individu », dirigé par Bruno Gnassounou et Julien Rabachou, Minuit, n° 106, été 2010, p. 38-56.

« HÉRITÉZ DE VOUS-MÊME ! »

Paru sous le titre « Relation intersubjective et relation sociale » dans l'ouvrage collectif *Phénoménologie et sociologie*, dirigé par Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti, Paris, PUF, 2001, p. 127-155.

UNE PHILOSOPHIE DE LA PREMIÈRE PERSONNE

Première publication dans *Ricœur*, ensemble dirigé par Myriam Revault d'Allones et François Azouvi, Paris, L'Herne, coll. Les Cahiers de l'Herne, 2004, p. 219-228.

LE MARTEAU, LE MAILLET ET LE CLOU

Première publication dans la *Revue de métaphysique et de morale*, « Le moi / The self / Le soi », dirigé par Béatrice Longuenesse, octobre 2010, p. 495-519.

WITTGENSTEIN FACE AU PARADOXE DE MOORE

Version corrigée et complétée d'un texte paru initialement dans *Wittgenstein, dernières pensées*, dirigé par Jacques Bouveresse, Sandra Laugier et Jean-Jacques Rosat, Marseille, Agone, 2002, p. 207-235, et repris dans le volume *Wittgenstein* sous la direction de Claude Romano, Paris, Cerf, 2013, p. 477-507.

EFFACER LA SUBJECTIVITÉ ?

Inédit.

Notes

PREMIÈRE PARTIE

L'ALCHIMIE DU MOI

QUESTION :

Comment les philosophes tirent-ils
un substantif (« le moi ») de notre usage d'un
pronom (« moi ») ?

1. Fichte, *Les Principes de la doctrine de la science* [1794-1795], in *Œuvres choisies de philosophie première*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1972, p. 129.

2. Maine de Biran, *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin 1807*, éd. Anne Devarieux, Paris, LGF, Le Livre de Poche, 2005, p. 79.

I

PHILOSOPHIE DE L'ÉGOTISME

1. Anthony Kenny, *The Metaphysics of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 88.

2. Voir la thèse d'Élise Marrou sur la secte des égoïstes (« La résistance d'un problème dans la pensée de Wittgenstein », Université Paris-I, 2009).

3. À noter que la substantivation, en français, n'est pas complète : il est impossible de mettre le mot au pluriel, comme il le faudrait s'il était tout simplement un substantif synonyme de « sujet conscient de lui-même » ou « sujet capable de dire : moi ». (Les auteurs de langue anglaise prennent parfois la liberté de mettre le mot « ego » au pluriel, ce qui veut sans doute dire qu'ils ne ressentent plus ce mot comme latin.)

4. Voir l'important dossier constitué par Vincent Carraud dans son ouvrage *L'Invention du moi*, Paris, PUF, 2010. À juste titre, Carraud attribue cette substantivation, pour ce qui est de la langue française, à Descartes et à Pascal (même s'il a relevé un « ce mien moi » dans un texte du cardinal de Bérulle, *op. cit.*, p. 225).

5. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, coll. L'Ordre philosophique, p. 12.

6. *Les Essais de Michel de Montaigne*, éd. Pierre Villey et Verdun-Louis Saulnier, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2004, p. 370.

7. Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 62, Lafuma 780.

8. On sait qu'en allemand, le mot « *ich* » remplit les fonctions pour lesquelles nous avons en français deux pronoms (« je » et « moi »). Ainsi, on traduira « *ich selbst* » par « moi-même » et non par « je-même ». Lorsque la langue allemande substantive son pronom de la première personne (« *das Ich* »), il est préférable de traduire « le moi ». Certains traducteurs insistent pour traduire « *das Ich* » par « le je », mais il faudrait alors leur demander : comment traduirez-vous en allemand les textes français où il est question du moi ? Voir, en appendice au présent essai, la note sur les mots « je » et « moi ».

9. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques* [1953], trad. Françoise Dastur, *et al.*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 2005, § 116, p. 85.

10. « *Had he kept his own counsel, he might have passed for a much better man; though, perhaps, he would not have been so diverting an author.* »

11. « *The Gentlemen of Port-Royal, who were more eminent for their learning and their humility than any other in France, banished the way of speaking in the first person out of all their works, as arising from vain-Glory and self-conceit. To shew their particular aversion to it, they branded this form of writing with the name of an egotism; a figure not to be found among the ancient rhetoricians* » (*The Spectator*, 2 juillet 1714, n° 562, p. 74). J'ai cité la traduction de ce passage qu'on trouve à l'article ÉGOTISME dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'Albert Lalande (Paris, PUF, 1956, p. 272).

12. Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser* [5^e éd., 1683], éd. Pierre Clair et François Girbal, Paris, PUF, 1965, p. 269.

13. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 88-89.

14. Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, *op. cit.*, p. 262.

15. *Ibid.*, p. 263.

16. *Ibid.*, p. 266-267.

17. *Ibid.*, p. 267.

18. *Ibid.*

19. « Le Moi est haïssable : vous, Mitton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela ; vous êtes donc toujours haïssable. — Point, car en agissant, comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr. — Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient. Mais si je le hais parce qu'il est injuste, qu'il se fait centre de tout, je le haïrai toujours. En un mot, le moi a deux qualités : il est injuste en soi, en ce qu'il se fait le centre de tout ; il est incommode aux autres, en ce qu'il veut les asservir : car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'incommode, mais non pas l'injustice. Et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice : vous ne le rendez aimable qu'aux injustes, qui n'y trouvent plus leur ennemi, et ainsi vous demeurez injuste et ne pouvez plaire qu'aux justes » (*Pensées*, Br. 455, L. 597.).

20. Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, *op. cit.*, p. 267.

21. Addison, *art. cit.*, p. 74.

22. Stendhal, *Œuvres intimes*, éd. Victor Del Litto, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1982, t. II, p. 425-521.

23. Ce texte a été publié pour la première fois en 1892.

24. Stendhal, *Œuvres intimes*, *op. cit.*, p. 429.

25. *Ibid.*, p. 429-430.

26. *Ibid.*, p. 430.

27. *Ibid.*, p. 430-431.

28. *Ibid.*, p. 487.

29. Stendhal cite les *Lettres persanes*, mais il ne pouvait pas citer cet autre écrit de Montesquieu publié seulement en 1899 sous le titre de *Mes Pensées*. On y lit, au début des pages que Montesquieu consacre à sa propre personne : « Une personne de ma connaissance disait : “Je vais faire une assez sottise chose : c'est mon portrait.” Je me connais assez bien. Je n'ai presque jamais eu de chagrin, et encore moins d'ennui » (*Œuvres complètes*, Paris, Le Seuil, coll. L'Intégrale, 1964, p. 853). Et plus loin (p. 858) : « Je vais commencer par une sottise chose, qui est ma généalogie. »

30. Stendhal, *Vie de Henry Brulard*, chap. I, in *Œuvres intimes*, *op. cit.*, t. II, p. 533.

31. *Ibid.*, p. 534.

32. Charles Sanders Peirce, *Contributions to the Nation*, 18 mars 1869 (cité par Claudine Tiercelin, *La Pensée-signe. Études sur C. S. Peirce*, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1993, p. 117).

33. Voir plus loin l'essai « Une philosophie de la première personne ».

34. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 13.

35. Paul Ricœur, « Étude sur les Méditations cartésiennes de Husserl » [1954], repris dans son recueil *À l'école de la phénoménologie* [1986], Paris, Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2004, p. 189.

36. *Ibid.*, p. 190. Il convient de rappeler que Ricœur, lorsqu'il définit ici l'égologie au sens de Husserl, ne reprend pas cette doctrine à son compte, mais tout au contraire cherche à cerner la part idéaliste de l'héritage husserlien dont il veut se dissocier.

37. Maurice Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 188.

38. Sur les raisons de ne pas reprendre la traduction interprétative de « *Vorhandenheit* » par « être sous la main », voir les remarques de Françoise Dastur dans *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990, p. 124.

39. « *Seiendes ist ein Wer (Existenz) oder ein Was (Vorhandenheit im weitesten Sinne)*. » (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, § 9, p. 45.)

40. Martin Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1985, p. 151. « Quissité » est le mot que propose Courtine pour traduire ce néologisme *Werheit* (lequel serait un hapax dans le corpus heideggérien selon Vincent Carraud, *L'Invention du moi*, *op. cit.*, p. 256).

41. *Ibid.*

42. Michèle Beyssade propose cette traduction interprétative : « Mais je ne connais pas encore d'une intelligence suffisante ce qu'est ce moi, ce que je suis, moi qui à présent de toute nécessité suis » (Descartes, *Méditations métaphysiques*, trad. Michèle Beyssade, Paris, LGF, Le Livre de Poche, 1990, p. 53). On retrouve à nouveau l'interrogation en *quis ?* dans deux autres passages de la *II^e Méditation*. D'abord, Descartes annonce à nouveau qu'il doit s'interroger sur qui il est (et de nouveau la question porte aussi sur *ego ille*) : *Novi me existere ; quaero quis sim ego ille quem novi* (AT, VII, 27). Plus loin, avant d'entrer dans l'analyse dite du morceau de cire, il dit avoir fait un progrès dans son enquête : *ex quibus equidem aliquando melius incipio nosse quisnam sim* (AT, VII, 29).

43. Dans sa conférence « *Ego sum, ego existo* » [1992], reprise dans son *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, p. 87-119.

44. *Ibid.*, p. 95.

45. *Ibid.*, p. 98.

46. *Ibid.*, p. 100.

47. Vincent Carraud, *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, 2007, p. 122.

48. Vincent Carraud, *L'Invention du moi*, *op. cit.*, p. 243-244.

49. *Ibid.*, p. 58.

50. *Ibid.*, p. 63.

51. *Ibid.*, p. 48.

52. Voir en appendice la note sur le *moi* de Pascal.

53. Martial Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, t. I, p. 54, note 8.

54. *Ibid.*, p. 54.

55. Voir plus loin le commentaire de cette conférence d'Anscombe dans l'essai « Le marteau, le maillet et le clou ».

56. Cette solution d'une « non-coïncidence » de soi à soi, défendue par Jean-Paul Sartre dans *L'Être et le Néant*, a été reprise de nos jours par Charles Larmore dans son livre *Les Pratiques du moi* (Paris, PUF, 2004). Larmore et moi-même avons discuté de ce point dans notre échange publié sous le titre *Dernières nouvelles du moi* (Paris, PUF, 2009).

57. Voir les explications de Lucien Tesnière sur la différence entre l'indice verbal « je » et le pronom « moi ». Il donne cet exemple : « Ce serait une grave erreur de faire équivaloir *ego* à *je* et de traduire *ego amo* par *j'aime* » (*Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Klincksieck, 1988, p. 140).

58. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* [1798], § 1, trad. Michel Foucault, Paris, Vrin, 1964.

59. Voir son article « JE, MOI, SOI », in *Vocabulaire européen des philosophies*, dir. Barbara Cassin, Le Seuil/Le Robert, 2004, p. 645-646.

60. Étienne Gilson remarque que le latin « *ego cogito* » rend plus fermement la pensée de Descartes que ne le fait le français « je pense » (dans son commentaire de Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1962, p. 292). Moi qui pense, moi du moins j'existe, quoi qu'il en soit de tout le reste.

61. « JE, MOI, SOI », *op. cit.*, p. 646.

62. Voir plus loin « Le marteau, le maillet et le clou ».

63. *Ibid.*

64. La question se pose de savoir si ce titre est de Pascal ou de ses éditeurs. Quoi qu'il en soit, il donne très exactement l'intention du texte.

65. Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 344 (cité par Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 317).

66. Vincent Carraud, *ibid.*, p. 317.

67. *Ibid.*, p. 316.

68. J'ai commenté plus en détail ce texte de Pascal dans *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 2013, p. 160-164.

69. Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, *op. cit.*, livre III, chapitre xx, p. 266.

70. Vincent Carraud, *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, *op. cit.*, p. 116.

71. Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, *op. cit.*, p. 322.

72. *Ibid.*, p. 322, note 3.

73. Henri Birault, « Pascal et le problème du moi introuvable », in *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, dir. Jean-Luc Marion, Paris, PUF, 1983, p. 161-201.

II

TROIS QUESTIONS SUR LE SUJET

1. Maurice Merleau-Ponty donne ce titre à l'une des sections de son introduction à un ouvrage collectif intitulé *Les Philosophes célèbres*, introduction reprise par lui dans son recueil *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 191-194.

2. *Ibid.*, p. 192.

3. « *Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken* » (Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], Hamburg, Felix Meiner, 1952, p. 19 ; *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 37).

4. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Max Nimeyer Verlag, 1967, § 6 (*Être et Temps*, trad. Emmanuel Martineau, Authentica [hors commerce], 1985) ; *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, t. 24, 1975, § 13 (*Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985) ; *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1962, p. 76-83 (*Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, coll. Classiques de la philosophie, 1971).

5. Aristote, *Catégories*, chapitre II.

6. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 9.

7. J'ai développé plus amplement ce point dans *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même* (Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, 2004).

8. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, p. 202.

9. Elizabeth Anscombe, « On the Grammar of 'Enjoy' » (dans ses *Collected Philosophical Papers*, vol. II : *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 94).

10. Lucien Tesnière, *Éléments de syntaxe structurale* [1959], Paris, Klincksieck, 2^e édition 1966.

11. Quintilien donne cette division de l'*oratio* : *Exordium, narratio, probatio, refutatio, peroratio* (*Institution oratoire*, III, IX, 1).

12. Elizabeth Anscombe, *L'Intention* [1957], trad. Mathieu Maurice et Cyrille Michon, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 2002. Voir plus loin l'essai « Le marteau, le maillet et le clou ».

13. *Ibid.*, § 6.

14. Je me permets de renvoyer à ma note sur les circonstances de l'action (« Causes, raisons et circonstances de l'action ») dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1996, p. 227-232.

15. Sur la place du concept de circonstances dans la rhétorique classique, voir l'étude de Francis Goyet, *Les Audaces de la prudence. Littérature et politique aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Garnier, 2009, deuxième partie (sur la « lecture circonstanciée »).

16. Cette liste des questions se retrouvera dans la formule mnémotechnique médiévale : *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando ?*

17. Voir Elizabeth Anscombe, « Events in the Mind », in *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, *op. cit.*, p. 60-61.

18. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 12, 1019a 15-23.

19. Elizabeth Anscombe, « The First Person » (in *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, *op. cit.*). Voir plus loin mon commentaire de ce texte sous le titre « Le marteau, le maillet et le clou ».

20. *Ibid.*, p. 30.

21. Voir Sydney Shoemaker, « Self-Reference and Self-Awareness » (*The Journal of Philosophy*, 1968, p. 555-567), in *Self-Knowledge*, éd. Quassim Cassam, Oxford, Oxford University Press, coll. Oxford Readings in Philosophy, 1994, p. 80-93.

22. Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1958, p. 67.

23. « Le “dire-Je” naturel accomplit le On-même. Dans le “Je” s’exprime le Soi-même que, de prime abord et le plus souvent, je ne suis pas authentiquement. [...] Si le On-même dit le plus bruyamment et le plus fréquemment le Je-Je, c’est parce que, fondamentalement, il n’est pas authentiquement lui-même et qu’il se dérobe au pouvoir-être authentique » (*Être et Temps, op. cit.*, § 64).

24. De même en anglais : *Who does he think he is ?*

25. *Sein und Zeit, op. cit.*, § 9, p. 42.

III LA QUESTION DE L’INDIVIDUALITÉ HUMAINE

1. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Gesamtausgabe*, Francfort, Klostermann, 1978, t. 26, p. 243. On voit à quel point il est justifié de traduire dans ces contextes les pronoms « *Ich* » et « *Du* » par « moi » et « toi » : pas plus qu’on ne dit « toi-moi », on ne dit « je-même ».

2. Voir sur ce point Alain de Libera, *Archéologie du sujet*, t. I : *Naissance du sujet*, Paris, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, 2007, p. 37-39. Il confirme une remarque qu’on trouve dans le *Vocabulaire de la philosophie* (Paris, PUF, 1956) d’André Lalande (à l’article « ÉCCEÏTÉ »), à savoir que le terme *ipseitas* est employé comme un synonyme de *haecceitas* ou de *individualitas*. À l’époque de la rédaction du Lalande, on ne connaissait encore que le problème de traduire la *Ichheit* (voir à l’article « MOI » p. 643). À l’article « SOI », Lalande donne comme équivalent allemand « *Sich (sich selbst)* » et non pas quelque chose comme « *das Selbst* ». En revanche, le *Vocabulaire européen des philosophies* (dir. Barbara Cassin, Le Seuil/Le Robert, 2004), à l’article « JE, MOI, SOI », donne pour l’allemand : « *Ich ; Selbst* ».

3. Alfred Ernout et François Thomas, *Syntaxe latine*, Paris, Klincksieck, 2002, p. 189.

4. Peter F. Strawson, *Les Individus* [1959], trad. Albert Shalom et Paul Drong, Paris, Le Seuil, coll. L’Ordre philosophique, 1973.

5. Martin Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. Jean-François Courtine, Gallimard, 1985 (traduction du tome 24 de la *Gesamtausgabe*, Francfort, Vittorio Klostermann, 1975).

6. *In welcher Weise is das Selbst gegeben ? (Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit., p. 96).*

7. *Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein (Être et Temps, trad. Emmanuel Martineau, Authentica [hors commerce], 1985, § 4, p. 33).*

8. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit., p. 210.*

9. De quoi ou de qui ce texte nous parle-t-il ? Pour l’indiquer, Heidegger se sert du terme *Dasein*, mot qu’il utilise d’une manière qui a été reconnue intraduisible en toute autre langue. Intraduisible aussi en allemand, pourrait-on dire. En effet, Heidegger a laissé indéterminée la grammaire de ce verbe substantivé. Le mot paraît être un substantif, mais il ne peut pas s’employer au pluriel, pas plus que le mot « *ego* » dont il hérite, semble-t-il, le statut grammatical exorbitant (voir Ernst Tugendhat, *Conscience de soi et autodétermination*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, coll. Théories, 1995, p. 142). Puisque Heidegger explique qu’il décide d’appeler *Dasein* l’être humain, je m’en tiendrai à cette équivalence. Tel que je vais le lire, le texte cité traite de l’identité d’un être humain.

10. *Conscience de soi et autodétermination, op. cit.*, chapitre X : « Le choix de soi-même ».

11. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.*, p. 197-198.

12. Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990, p. 47-49.
13. Aristote, *Catégories*, chapitre II, 1b 4.
14. Lucien Tesnière, *Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Klincksieck, 1988, p. 160.
15. *Ibid.*, p. 157.
16. *Ibid.*, p. 161.
17. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, coll. L'Ordre philosophique, p. 12. Le mot « mêmété » avait déjà été employé par Voltaire.
18. Paul Ricœur, *Temps et Récit*, t. III [1985], Le Seuil, coll. Points Essais, 1991, p. 442-443.
19. Ici, Ricœur renvoie (dans cet ordre) à Hannah Arendt et à Heidegger.
20. L'orateur, après l'exorde, procède à l'« exposé des faits ». Selon Quintilien, il y a trois sortes de narration : la fable (mythe tragique et épique), l'argument (d'une comédie), l'histoire, *in qua est gestae rei expositio* (*Institution oratoire*, II, IV, 2).
21. Voir Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge, 1963, p. 160 (ouvrage cité par Ricœur dans *Temps et Récit*, t. II [1984], Le Seuil, coll. Points Essais, 1991, p. 109, note 2).
22. Il mentionne brièvement la notion de « caractère » dans *Temps et Récit*, t. III, *op. cit.*, p. 445. Il revient plus longuement sur cette notion dans *Soi-même comme un autre* (*op. cit.*, p. 144-147), mais c'est, après quelques hésitations, pour rejeter malgré tout le caractère du côté de la mêmété et d'une vision « substantialiste » de la personne.
23. *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 13.
24. Voir par exemple : Stephen E. Toulmin, « Self-Knowledge and Knowledge of the 'Self' », in *The Self. Psychological and Philosophical Issues*, éd. Theodore Mischel, Totowa (New Jersey), Rowman and Littlefield, 1977, p. 296-297 ; Richard Sorabji, *Self*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, p. 19-20 ; P. M. S. Hacker, *Human Nature*, Oxford, Blackwell, 2007, p. 257-268.
25. Cette démonstration s'appuie sur une analyse proposée par Geach dans *Reference and Generality* (Ithaca, Cornell University Press, 1980, p. 56-57).
26. C. J. F. Williams, *Being, Identity and Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 54.
27. Cicéron, *De Divinatione*, I, 74.

DEUXIÈME PARTIE

LA PREMIÈRE PERSONNE ET LES AUTRES

QUESTION :

Peut-on tirer le sens des mots « toi », « lui »,
« elle »,
de notre usage du mot « moi » ?

1. « *Die Beispiele, die Philosophen in der 1. Person geben, sind in der 3. zu untersuchen* » (Ludwig Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Blackwell, t. II, 1982, p. 44).
2. « *Ich weiß, daß das ein Baum ist.* » — « *daß was ein Baum ist ?* » (*ibid.*, p. 45).

IV

« HÉRITtez DE VOUS-MÊME ! »

1. Cf. René Toulemont, *L'Essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962.

2. Je retiens la description que donne Castoriadis de cette position philosophique : « [...] *s'il y a* du sens, c'est qu'*il y a* un sujet (un *ego*) qui le pose (le vise, le constitue, le construit, etc.). Et *s'il y a* un sujet, c'est qu'*il est* soit seule source et origine unique du sens, soit corrélat obligatoire de celui-ci. Que ce sujet soit nommé, en philosophie, *ego* ou conscience en général, et, en sociologie, individu crée certes des questions graves [...] mais ne change rien au fond de l'affaire. Dans les deux cas, les postulats et les visées de la pensée sont clairement *égologiques*. Quoi qu'on fasse alors, il y a une chose qu'on ne peut pas ne pas faire : présenter le social-historique comme le "produit" de la coopération (ou du conflit) des "individus" [...] » (*Le Monde morcelé*, Paris, Le Seuil, coll. La Couleur des idées, 1990, p. 49).

3. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 400-401.

4. Mon exemplaire (21^e éd., 1957) porte « dans le monde du "On" », mais il faut sans doute corriger à la lumière de la question posée p. 400 : « Comment une action ou une pensée humaine peut-elle être saisie dans le mode du "on", puisque, par principe, elle est une opération en première personne, inséparable d'un Je ? »

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 401.

7. Dans cet exposé, je reprends la terminologie de Lucien Tesnière (*Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Klincksieck, 2^e éd., 1988).

8. On peut ici se reporter à la théorie dite adverbiale des verbes de pensée développée par Gilbert Ryle.

9. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 406.

10. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 294.

11. *Ibid.*, p. 295.

12. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 52.

13. Dans le vocabulaire du phénoménologue, « transcendante » qualifie l'existence qui ne se réduit pas à un *percipi* actuel de la part d'un sujet ou d'un autre.

14. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 494.

15. *Ibid.*

16. Dans l'introduction à sa traduction de Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 83, note 1.

17. *Ibid.*, p. 81-82.

18. « Le théorème de Pythagore, toute la géométrie n'existent qu'une seule fois, si souvent et même en quelque langue qu'ils puissent être exprimés » (Husserl, *ibid.*, p. 179). D'où la question : « Comment l'idéalité géométrique (aussi bien que celle de toutes les sciences) en vient-elle à son objectivité idéale à partir de son surgissement originaire intra-personnel dans lequel elle se présente comme formation dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur ? » (*ibid.*, p. 181).

19. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 495.

20. « *All thinking is dialogical in form. Your self of one instant appeals to your deeper self for his assent* » (*Collected Papers*, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1935, t. 6, § 338). Sur ce point, voir les commentaires de Christiane Chauviré, *Peirce et la signification*, Paris, PUF, 1995, p. 92-93.

21. On retrouve la « division du travail » que Putnam avait reconnue dans le fonctionnement du vocabulaire des noms de genres naturels.

22. Imaginons ce scénario : un particulier obtient du ministre un rendez-vous éloigné dans le temps pour lui parler d'un dossier ; dans l'intervalle, le gouvernement tombe et ce particulier est nommé ministre ; le jour venu, ce particulier découvre sur l'agenda du ministère que lui, le ministre, a rendez-vous avec un particulier qui n'est autre que lui-même.

23. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques* [1953], trad. Françoise Dastur, *et al.*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 2005, § 268.

24. Voir aussi, dans les *Notes pour les leçons sur l'expérience privée*, le parallèle entre les deux impossibilités : impossible de donner un nom privé à une impression identifiée par le seul fait d'être celle que le sujet éprouve maintenant, impossible de se vendre quelque chose à soi-même en effectuant toutes les opérations usuelles d'une vente en bonne et due forme (Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Occasions*, Indianapolis, Hackett, p. 205).

25. Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man*, Essay V (*Of Morals*), chap. VI, « Of the Nature and Obligation of a Contract », Édimbourg, 1788, p. 447-448 (trad. Gaël Kervoas et Éléonore Le Jallé, *Essais sur les pouvoirs actifs de l'homme*, Paris, Vrin, coll. Analyse et Philosophie, 2009, p. 352-353). Ce texte est commenté par David Bloor (à qui je dois d'en avoir aperçu l'intérêt) dans son ouvrage *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Londres, Routledge, 1997.

26. David Lewis, *Convention. A Philosophical Study*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969.

27. Dans la petite phénoménologie incluse dans sa *Propédeutique philosophique*, Hegel ne manque pas de faire référence au roman de Daniel Defoe au moment de présenter la dialectique de la reconnaissance à travers la lutte des consciences.

V

UNE PHILOSOPHIE DE LA PREMIÈRE PERSONNE

1. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, coll. L'Ordre philosophique, 1990.

2. L'attestation de soi qu'exprime « me voici ! » (quand j'annonce que je me porte volontaire ou quand je viens répondre de ce que j'ai fait à ceux qui me demandent des comptes) manifeste publiquement « l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant » (*ibid.*, p. 35).

3. Déclarer son intention de faire quelque chose dans le futur, c'est indiquer que « la chose à faire est à faire par moi, le même (*ipse*) que celui qui dit qu'il fera » (*ibid.*, p. 92).

4. *Ibid.*, p. 35.

5. *Ibid.*, p. 14.

6. « Dire soi, ce n'est pas dire je. Le je se pose — ou est déposé. Le soi est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même » (*ibid.*, p. 30).

7. *Ibid.*, p. 28.

8. *Ibid.*, p. 21.

9. *Ibid.*, p. 16, note 4.

10. Est-il besoin de rappeler que « nous » n'est pas le pluriel de « moi » au sens où « chevaux » est le pluriel de « cheval » ? Une autre façon de noter l'absence d'un principe d'individuation attaché au concept d'« être soi » est de souligner, comme le fait Ricœur, que le mot « même » qui vient renforcer le pronom réfléchi (« soi-même ») ne peut pas être compris au sens du concept d'identité (celui qu'on a dans « Socrate = le maître de Platon »). Nous savons parler du même homme ou du même enfant ou du même cycliste, mais nous ne savons parler du même moi (à moins de décider que cela veut dire quelque

chose comme la même personne vivante). Toutefois, à la différence de Ricœur, je préfère ne pas parler de deux concepts d'identité, le premier correspondant à notre compréhension des mots « le même homme » (*idem*), l'autre à notre compréhension des mots « soi-même » (*ipse*). Cette distinction des deux emplois du mot « même » est en effet indispensable, mais je me demande si ce n'est pas la minimiser que d'y voir seulement une différence entre deux notions d'identité.

11. *Ibid.*, p. 16.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 48.

14. *Ibid.*, p. 62.

15. Paul Ricœur, « Individu et identité personnelle », in Paul Veyne *et al.*, *Sur l'individu*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 65.

16. « M. François Mauriac et la liberté » (NRF, février 1939), repris dans Jean-Paul Sartre, *Situations* t. I, Paris, Gallimard, 1947, p. 42. Ricœur évoque cet article de Sartre dans *Temps et Récit* (t. III [1985], Le Seuil, coll. Points Essais, 1991, p. 291, note 4) et juge que sa polémique est vaine : qu'il choisisse la convention du narrateur omniscient, celle du narrateur fini ou celle de la pluralité des perspectives, le romancier n'en reste pas moins un créateur qui décide souverainement de ses propres privilèges.

17. Jean-Paul Sartre, art. cit., p. 44.

18. *Ibid.*, p. 41.

19. *Ibid.*, p. 44.

20. *Ibid.*, p. 42.

21. *Ibid.*, p. 42.

22. *Ibid.*

23. Littré, à l'article PERSONNE, n° 11 : « Terme de grammaire. Personne, les diverses situations des êtres par rapport à l'acte de la parole : la première personne, celle qui parle ; la seconde personne, celle à qui l'on parle ; la troisième personne, celle de qui l'on parle. En ce sens, personne s'applique aussi aux choses : tout objet dont on parle est à la troisième personne. »

24. Voir « Individu et identité personnelle », art. cit., p. 65-66.

25. *Ibid.*

26. En ce qui concerne cette équivalence de « juger » à « dire dans son cœur », voir Peter Geach, *Mental Acts*, Londres, Routledge, 1957, § 17-18.

VI

LE MARTEAU, LE MAILLET ET LE CLOU

1. Elizabeth Anscombe, « The First Person » in *Mind & Language. Wolfson College Lectures 1974*, éd. Samuel Guttenplan, Oxford, Clarendon Press, 1975. Les références à cette édition du texte d'Anscombe seront données désormais sous le sigle FP suivi du numéro de la page. On peut lire aussi ce texte dans Elizabeth Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 21-36.

2. Richard Moran et Martin J. Stone, « Anscombe on Expression of Intention » in *New Essays on the Explanation of Action*, Constantine Sandis (éd.), Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008. Repris dans le volume *Essays on Anscombe's Intention*, éd. Anton Ford, Jennifer Hornsby et Frederick Stoutland, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2011, p. 22-75.

3. Je ne cherche pas à recenser les critiques et à les examiner une à une, seulement à dégager un portrait-robot. Au lecteur de juger si le portrait-robot lui paraît correspondre à ce qu'il a pu lire ici et là.

4. Le pronom anglais « *I* » qu'utilise Anscombe doit être le plus souvent traduit en français par « moi » plutôt que par « je », car ce mot est celui dont elle se sert — en concurrence avec « self » — pour traduire Descartes en anglais. Or le mot « *ego* » correspond à « moi » plutôt qu'à « je », comme Anscombe l'indique elle-même quand elle fait remarquer qu'en latin, la forme « *ambulo* » suffit à indiquer que le verbe est à la première personne.

5. C'est ainsi que Strawson peut écrire : « Que le pronom de la première personne “je”, dans la bouche, dans l'esprit, dans le discours ou dans la pensée d'un être humain quelconque doive faire référence à ce même être humain (à moins qu'il ne joue le rôle de porte-parole de quelqu'un d'autre) fait l'effet d'un truisme pur et simple » (« Reply to John McDowell », in *The Philosophy of P. F. Strawson*, éd. Louis Edwin Hahn, Chicago, Open Court, 1998, p. 146). De même, Evans écrit qu'Anscombe conteste l'axiome qui dit qu'« un sujet, en se servant de “je”, fait référence à lui-même » (*The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 258).

6. Sydney Shoemaker, « Self-Reference and Self-Awareness » (*The Journal of Philosophy*, 1968, p. 555-567), in *Self-Knowledge*, éd. Quassim Cassam, Oxford, Oxford University Press, coll. Oxford Readings in Philosophy, 1994, p. 80-93. Ici, une remarque s'impose. En réalité, Wittgenstein ne dit pas que l'emploi du mot bénéficie d'une protection contre l'erreur (comme le suggère ce mot « immunité »). Il dit que la grammaire de « J'ai mal aux dents » n'a pas prévu une place pour la question « Est-ce bien moi le sujet de ce mal aux dents, est-ce que ce ne serait pas mon voisin ? ». L'erreur n'est pas exclue psychologiquement, elle l'est logiquement, de sorte que l'immunité en question est une protection contre rien du tout.

7. Sydney Shoemaker, art. cit., in Cassam, *ibid.* p. 81. Dans son article « Introspection and the Self » (1986), Shoemaker écrit que Wittgenstein et Anscombe ont tiré de la critique de Hume (il n'y a pas de conscience introspective d'un moi) un argument en faveur de la « vue de Lichtenberg » : le mot « je » ne fait pas référence (in Cassam, *ibid.*, p. 118).

8. « *The principal root of the philosophical idea of 'the subject'* » (dans son article « The Subjectivity of Sensation », repris dans le volume *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, *op. cit.*, p. 55).

9. Gareth Evans commence son livre en faisant une liste des expressions qu'on a, selon lui, « traditionnellement » rangées dans la classe des expressions référentielles. Pourtant, il n'existe aucune tradition à ce sujet : le terme « expression référentielle » n'est d'usage courant que depuis le milieu du siècle dernier dans un milieu philosophique influencé par Strawson. De son côté, Edward Harcourt n'hésite pas à parler d'une définition « standard », bien établie, de ce qu'il faut entendre par « expression référentielle » (« The first person: problems of sense and reference », in *Logic, Cause & Action. Essays in honour of Elizabeth Anscombe*, éd. Roger Teichmann, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 26).

10. Voir ce texte, avec d'importants commentaires historiques et philosophiques, dans Alain de Libera, *Archéologie du sujet*, t. I : *Naissance du sujet*, Paris, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, 2007, p. 35.

11. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon livre *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, coll. NRF Essais, chapitre IV.

12. Je reprends à Lucien Tesnière la notion d'un système actanciel du verbe (voir ses *Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Klincksieck, 2^e édition, 1988).

13. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 145. Traduction française sous le titre *La Logique des noms propres*, trad. Pierre Jacob et François Recanati, Paris, Minuit, coll. Propositions, 1982.

14. *Ibid.*, note 74.

15. Au sens où Geach distingue un nom d'homme (*a name for a man*) du nom d'un homme (*a name of a man*), cf. *Reference and Generality*, 3^e éd., Ithaca, Cornell University Press, 1980, p. 13.

16. À noter que John McDowell reprend à son compte la vue ici contestée par Anscombe (« Referring to Oneself », in *The Philosophy of P. F. Strawson*, *op. cit.*, p. 144, note 3).

17. Arthur Prior, « I », *Jowett Papers 1968-1969*, éd. B. Y. Khanbhai, R. S. Katz et R. A. Pineau, Oxford, 1970, p. 1-10. Traduction française par Pierre Dubois dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 158, 1968, p. 427-437.

18. Arthur Prior, « Worlds, Times and Selves », repris dans Arthur Prior et Kit Fine, *Worlds, Times and Selves*, Londres, Duckworth, 1977.

19. Il dit reprendre un argument d'Anthony Kenny.

20. « Worlds, Times and Selves », *art. cit.*, p. 57.

21. *Ibid.*, p. 59.

22. Déjà dans sa petite étude du *Tractatus*, Anscombe rejetait le descriptivisme. Frege avait classé ensemble les descriptions définies et les noms propres, mais, écrivait-elle, c'était là masquer une importante différence logique : « Le prédicat qui figure dans la description définie doit être vrai de quelque chose d'unique si l'on doit tenir la description pour dénotant quelque chose ; alors qu'un nom propre dénote l'objet auquel il a été assigné sans qu'il y ait la garantie qu'une quelconque description unique s'applique à lui » (*Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1971, p. 42). Ce qui fait que l'objet est nommé est bien qu'il a reçu ce nom qu'on a fixé pour lui, pas qu'il satisfasse une description définie.

23. Anscombe évoque brièvement cette impasse de la définition que donne Locke de la personne (voir FP 52).

24. Bruno Gnessounou, dans son article « Penser à soi » (*Philosophie*, n° 107, 2010, p. 69-92), a bien montré comment les partisans du « je » référentiel tendaient à se placer du point de vue de la communication, même là où le problème posé était celui du rapport à soi d'un locuteur égocentrique.

25. Ainsi que de Chisholm, *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981. Il écrit (p. 90) que la conscience de soi est la conscience d'être soi-même le sujet d'une auto-attribution de toutes les propriétés, conscience qui se formule en fin de compte par « Je suis moi » (*I am me*).

26. François Recanati, *Direct Reference. From Language to Thought*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 32.

27. *Ibid.*, p. 29.

28. *Ibid.*, p. 38 (italiques de l'auteur).

29. « *By a name logicians generally understand an expression that we use to indicate which individual we are talking about when we are making a statement* » (Arthur Prior, *Objects of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 155), cité par Gareth Evans in *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 2.

30. « On Referring » in Strawson, *Logico-linguistic Papers*, Londres, Methuen, 1971, p. 17.

31. Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Book*, Oxford, Blackwell, 1958, p. 108.

32. Ludwig Wittgenstein reprend cette idée dans les *Recherches philosophiques* [1953], trad. Françoise Dastur, *et al.*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 2005, § 410 : « "Je" ne dénomme pas une personne ; "ici" ne dénomme pas un lieu ; "ceci" n'est pas un nom. Mais ces mots sont en relation avec des noms. On peut expliquer des noms au moyen de ces mots. »

TROISIÈME PARTIE

LE SUJET DE LA CROYANCE

QUESTION : DIRE CE QUE L'ON CROIT, EST-CE PARLER DE SOI ?

1. Voir Elizabeth Anscombe, « The First Person », in *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 33-36.

VII

WITTGENSTEIN FACE AU PARADOXE DE MOORE

1. Je ne fais ici aucune différence entre « phrase » et « proposition ».

2. « *I went to the pictures last Tuesday, but I don't believe that I did.* » Voir G. E. Moore, « A Reply to My Critics », in *The Philosophy of G. E. Moore*, éd. P. A. Schilpp, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1942, p. 543. Sur le paradoxe lui-même, on pourra consulter Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief*, Ithaca, Cornell University Press, 1962, p. 64 sq., et en français l'exposé de François Recanati dans *La Transparence et l'énonciation*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 183-185 et p. 193 sq. Sur les réflexions que le paradoxe inspire à Wittgenstein, voir Norman Malcolm, « Dismantling Moore's Paradox », dans son livre *Wittgensteinian Themes*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.

3. Gottlob Frege, « La pensée », in *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Claude Imbert, Paris, Le Seuil, 1971, p. 178-180. Voir le commentaire de Michael Dummett dans *The Interpretation of Frege's Philosophy*, London, Duckworth, 1981, p. 118-128. Dummett explique ainsi la difficulté d'interpréter la position de Frege sur ce point. Comme on sait, Frege a insisté sur la différence qu'il y a entre une « représentation » (*Vorstellung*) et une « pensée » (*Gedanke*). Une représentation, par exemple une sensation, est foncièrement subjective, elle est toujours celle d'un sujet en particulier. En revanche, les pensées ne sont pas attachées à des penseurs, elles sont foncièrement communicables. Pourtant, Frege semble dire le contraire dans son exemple du Dr Lauben. Dummett en vient à la conclusion suivante à propos du « sens » (*Sinn*) du pronom « je », c'est-à-dire du « mode de dénotation » (traduction de Claude Imbert) ou de la manière d'être présenté de ce qui est dénoté par le signe. Ne disons pas que le *Sinn* du pronom « je » est de me présenter d'une façon spéciale que vous ne pourrez jamais connaître. Disons plutôt que ce mot présente chacun à soi-même d'une manière spéciale et unique que tout le monde connaît (*op. cit.*, p. 122).

4. Y a-t-il de telles pensées ? Il y en aurait s'il fallait tenir « je » pour une « expression référentielle », c'est-à-dire un terme pouvant jouer le même rôle qu'un nom propre dans une proposition singulière, celui d'identifier le sujet de prédication. Voir Elizabeth Anscombe, « The First Person », in *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 21-36. Sur ce point, voir dans le présent volume l'essai « Le marteau, le maillet et le clou ».

5. Arthur Prior, *Objects of Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1971, p. 79-84.

6. Arthur Prior, « On Spurious Egocentricity », in *Papers on Time and Tense*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 16.

7. Voir l'exposé d'ensemble (avec référence à la *Logique de Port-Royal*) d'Arthur Prior dans son article « The Ethical Copula » (in Arthur Prior, *Papers in Logic and Ethics*, Londres, Duckworth, 1976, p. 7-24).

8. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934, t. 5, § 87.

9. Nous lisons pourtant sous sa plume : « *Every proposition asserts its own truth* » (*Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934, t. 5, § 340). Toutefois, c'est la proposition qui se pose comme vraie, ce n'est pas l'auteur de la proposition qui se pose comme sujet de croyance.

10. C. S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1932, t. 2, § 382.

11. Il n'est pas facile de rendre en français la formulation de Peirce. Affirmation initiale : *A is true and I say so*. Négation : *If A is true, I do not say so*.

12. Voir l'essai d'Anscombe sur la première personne (cité ci-dessus, note 4). Il n'est pas indifférent de noter dans ce contexte que Prior a soutenu une thèse radicale sur la référence à soi : du point de vue logique, il n'y a selon lui qu'un seul nom propre, le pronom « je » (voir les références ci-dessus dans « Le marteau, le maillet et le clou », aux notes 17 et 18).

13. G. E. Moore écrit : « Quand un homme affirme une chose quelle qu'elle soit qui peut être vraie ou fautive, il implique que lui-même, au moment où il parle, croit ou sait la chose en question — un sens [du verbe « impliquer »] dans lequel il implique cela, quand bien même il serait en train de mentir. Si, par exemple, j'affirme tel jour que j'ai été au cinéma le mardi précédent, j'implique, en affirmant cela, que à ce moment où je parle, je crois ou sais y avoir été, bien que je ne dise pas que je le crois ou que je le sais » (*op. cit.* p. 541 : voir ci-dessus note 2).

14. En logique, il est admis qu'un discours peut être inconsistant, soit ouvertement, soit par implication. « Être à la fois au four et au moulin » sera tenu pour un prédicat contradictoire si, par implication, être à l'un des deux endroits exclut qu'on soit à l'autre.

15. « En affirmant que *p*, je donne à entendre que je crois que *p* (*by asserting p, I give it to be understood that I believe p*). » (Voir John L. Austin, « The Meaning of a Word », in *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 3^e éd., 1979, p. 64.)

16. John R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 65.

17. François Recanati, *op. cit.*, p. 197.

18. Je suppose ici que « Je crois que je ne crois pas qu'il va pleuvoir » se réduit tout simplement à « Je ne crois pas qu'il va pleuvoir ». La réduction paraît légitime puisqu'il ne s'agit pas ici de mes croyances en général, au sujet desquelles on pourrait imaginer que je puisse croire que je crois que *p* sans croire que *p*, mais de ce que je crois dans un sens beaucoup plus restreint. Dans le cas présent, je dis ce que je crois quant à l'éventualité de la pluie en répondant à la question : « Va-t-il pleuvoir ? ».

19. Karl-Otto Apel, « La rationalité de la communication humaine », *Critique*, n° 493-494, 1988, p. 584.

20. Il s'agit de ces phrases, étudiées par les logiciens qui se sont intéressés au paradoxe du menteur, qui ne peuvent être douées de sens qu'à la condition d'être proférées par des menteurs : « Je me tais », « Je suis absent », « Le navire sur lequel je me suis embarqué a péri avec tout son équipage ». Alexandre Koyré, qui donne ces exemples, fait ce commentaire : « Il nous semble qu'on n'a pas assez remarqué le fait curieux, étrange même — mais nullement incompréhensible ni contradictoire — qu'il y a certaines assertions qui ne peuvent pas — valablement — être faites : que certains verbes ne peuvent pas se conjuguer à la première personne » (*Épiménide le menteur*, Paris, Hermann, 1947, p. 11). Lorsqu'il écrivait ces lignes, Koyré ne pouvait pas savoir que ce point avait été remarqué par Wittgenstein et tenait une grande place dans sa philosophie de la psychologie.

21. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques* [1953], II, x, trad. Françoise Dastur *et al.*, Paris, Gallimard, 2004, p. 270.

22. *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1932-1935*, éd. Alice Ambrose, Chicago, Chicago University Press, 1979, p. 156 (voir *Les Cours de Cambridge, 1932-1935*, trad. Élisabeth Rigal, Mauvezin, T.E.R., 1992, p. 190).

23. Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Mauvezin, T.E.R., 1989, t. I, § 481.

24. John L. Austin, « The Meaning of a Word », art. cit., p. 63.

25. « Moore's paradox is paradoxical », in *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology, 1946-47*, édité par Peter Geach, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. 195. Voir en français Ludwig Wittgenstein, *Les Cours de Cambridge, 1946-1947*, trad. Elizabeth Rigal, Mauvezin, T.E.R., 1988, p. 197.

26. *Ibid.*, p. 66 (trad. fr. p. 68).

27. Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Mauvezin, T.E.R., 1994, t. II, § 420.

28. La définition ne s'applique pas (et ne prétend pas s'appliquer) à tous les verbes qui servent à décrire la « psychologie » de quelqu'un. En fait, les verbes psychologiques de Wittgenstein forment une classe grammaticale qui coïncide avec la classe des actes cogitatifs de Descartes. On pourrait dire que Wittgenstein a voulu saisir ce qui justifiait la réunion de tous ces verbes en une classe sans invoquer pour cela une image déjà établie de l'esprit (en parlant d'états de conscience ou de formes de vécu). Voir Elizabeth Anscombe, « Events in the Mind », in *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, op. cit., p. 60-61.

29. Il faudra néanmoins essayer d'imaginer des circonstances dans lesquelles la phrase paradoxale pourrait surgir tout naturellement, et c'est à quoi Wittgenstein va s'employer dans plusieurs de ses remarques sur la psychologie philosophique (cf. *infra*).

30. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, II, x, op. cit., p. 270. Voir encore, de Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Blackwell, 1982, t. I, § 141-145, et aussi § 427, où l'asymétrie est figurée par une analogie géométrique : « La ligne "x est dans l'erreur" n'a pas de point réel pour x = moi. La ligne s'évanouit ici dans le noir. »

31. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, II, x, op. cit., p. 272 ; *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, t. II, op. cit., § 418-419.

32. Ludwig Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Oxford, Blackwell, 1992, t. II, p. 9. Voir *Recherches philosophiques*, II, x, op. cit., p. 270.

33. Octave Mannoni, *Clés pour l'Imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 9-33.

34. *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology*, op. cit., p. 193 (trad. fr., op. cit., p. 196).

35. De quelqu'un qui dirait « Il pleut et je ne le crois pas », on aurait l'impression qu'il s'exprime comme deux personnes, note Wittgenstein (*Remarques sur la philosophie de la psychologie*, op. cit., t. I, § 495 et § 787). Wittgenstein parle aussi d'une scission (*Spaltung*) de la personnalité (*ibid.*, § 820).

36. Wittgenstein applique au paradoxe de Moore l'idée d'une psychologie infra-personnelle (mais où les instances infra-personnelles se comportent comme des agents personnels). « Mon Surmoi pourrait dire de mon Moi "Il pleut et le Moi le croit", et il pourrait continuer : "Il est probable que je vais prendre un parapluie » (*Ibid.*, § 708). Il est vrai que Wittgenstein conclut par une question : « Et maintenant, comment est-ce que le jeu continue ? »

37. *Ibid.*, § 486.

38. *Ibid.*, § 813.

39. « *Man könnte von ihm sagen, er spreche aus, was er sieht, aber er glaubt es nicht. Es dringe, sozusagen, in ihn nicht ein* » (*ibid.*).

40. Au sens d'une opération mathématique « dégénérée » (comme les opérations « + 0 » ou « × 1 »).

VIII EFFACER LA SUBJECTIVITÉ ?

1. Le colloque « Le dernier Wittgenstein » s'est tenu au Collège de France en mai 2001. Il avait été organisé par Jacques Bouveresse, Sandra Laugier, Jean-Jacques Rosat. Plusieurs des contributions à ce colloque ont été publiées par les trois organisateurs dans le volume *Wittgenstein, dernières pensées*, Marseille, Agone, 2002.

2. Colloque organisé par Jean-Jacques Rosat au Collège de France dans le cadre du séminaire de Jacques Bouveresse.

3. Jocelyn Benoist, *Les Limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, coll. Problèmes & Controverses, 2005, chapitre VIII : « De l'intentionnalité à la modalité. Attitudes propositionnelles et subjectivité » (p. 169-183). J'indiquerai dans le corps du texte les pages de mes références à ce livre.

4. Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Mauvezin, T.E.R., 1989, t. I., § 504.

5. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques* [1953], II, x, trad. Françoise Dastur, *et al.*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 2005, p. 273.

6. *Ibid.*, p. 271.

7. Voir Richard Moran, *Autorité et aliénation. Essai sur la connaissance de soi*, Paris, Vrin, coll. La Vie morale, 2014. En fait, ce principe est une variante de la « thèse de l'équivalence ». Comme l'explique Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 225 : la procédure qui permet de répondre à « *Do you think there will be a third world war ?* » est exactement la même que celle qui permet de répondre à « *Will there be a third world war ?* ».

8. Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, t. I, *op. cit.*, § 750.

9. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, éd. Alice Ambrose, Chicago, Chicago University Press, 1979, p. 156 (voir *Les Cours de Cambridge, 1932-1935*, trad. Élisabeth Rigal, Mauvezin, T.E.R., 1992, p. 190).

10. Émile Benveniste, « De la subjectivité dans le langage », in *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 258-266. Voir, pour l'analyse de « je crois (que...) », les pages 264-265.

11. Benveniste reprend lui-même la distinction du mode et du *dictum* à propos des énoncés performatifs dans son article sur Austin (*Problèmes de linguistique générale*, t. I, *op. cit.*, p. 271).

12. *Ibid.*, p. 264. Il écrit : « Considérons encore les énoncés suivants : “Vous êtes, je suppose, Monsieur X... — Je présume que Jean a reçu ma lettre. [...]” En incluant dans mon discours *je suppose*, *je présume*, j'implique que je prends une certaine attitude à l'égard de l'énoncé qui suit. On aura noté en effet que tous les verbes cités sont suivis de *que* et une proposition : celle-ci est le véritable énoncé, non la forme verbale personnelle qui la gouverne. Mais cette forme personnelle est, si l'on peut dire, l'indicateur de subjectivité. Elle donne à l'assertion qui suit le contexte subjectif — doute, présomption, inférence propre à caractériser l'attitude du locuteur à l'égard de l'énoncé qu'il profère. Cette manifestation de la subjectivité ne prend son relief qu'à la première personne. »

13. Voir ci-dessus note 5.

14. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 272.

15. Jacques Brunschwig, article « Stoïcisme », dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. Monique Canto-Sperber, PUF, 1996, p. 1460.

16. Elizabeth Anscombe, *L'Intention*, § 52, trad. Mathieu Maurice et Cyrille Michon, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 2002, p. 156-157. Elle fait ici allusion à la dénonciation par Wittgenstein du glissement de « dans chacun des cas, je peux faire une erreur » à « je peux faire une erreur dans tous les cas » (*Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 345).

17. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 270.

INDEX DES NOMS^{*1}

- ACHILLE (HÉROS LÉGENDAIRE) : 1, 2, 3, 4, 5-6
- ADDISON, Joseph : 1-2, 3, 4
- AMBROSE, Alice : 1, 2
- ANSCOMBE, Elizabeth : 1, 2, 3, 4, 5-6, 7, 8-9, 10, 11, 12-13, 14-15, 16-17, 18, 19-20, 21, 22-23, 24-25, 26, 27.
- APEL, Karl-Otto : 1, 2.
- ARENDT, Hannah : 1, 2.
- ARISTOTE : 1, 2-3, 4-5, 10-11, 12.
- ARNAULD, Antoine : 1-2, 3-4, 5, 6.
- AUGUSTIN D'HIPPONE (SAINT) : 1, 2, 3, 4.
- AUSTIN, John Langshaw : 1, 2, 3, 4, 5-6, 7.
-
- BALIBAR, Étienne : 1-2, 3, 4-5, 6.
- BENOIST, Jocelyn : 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9, 10, 11-12, 13.
- BENVENISTE, Émile : 1, 2-3, 4, 5, 6-7.
- BERULLE, Pierre de : 1.
- BEYSSADE, Michèle : 1.
- BIRAULT, Henri : 1, 2.
- BLOOR, David : 1.
- BOUVERESSE, Jacques : 1.
- BRUNSCHWIG, Jacques : 1, 2.
-
- CANTO-SPERBER, Monique : 1, 2.
- CARRAUD, Vincent : 1-2, 3-4, 5-6, 7, 8-9.
- CASANOVA, Giacomo : 1.
- CASSAM, Quassim : 1, 2-3.
- CASSIN, Barbara : 1, 2.
- CASTORIADIS, Cornelius : 1.
- CHATEAUBRIAND, François-René, vicomte de : 1.
- CHAUVIRE, Christiane : 1.
- CHISHOLM, Roderick M. : 1, 2.
- CICERON (Marcus Tullius Cicero) : 1, 2, 3.
- CLAIR, Pierre : 1.

COURTINE, Jean-François : 1, 2, 3.

Crusoé, Robinson (protagoniste du roman éponyme de Daniel Defoe) : 1, 2.

DASTUR, Françoise : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.

DEFOE, Daniel : 1.

DELEUZE, Gilles : 1, 2.

DEL LITTO, Victor : 1.

DERRIDA, Jacques : 1-2.

DESCARTES, René : 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8-9, 10-11, 12-13, 14, 15, 16-17, 18-19, 20-21, 22, 23, 24-25, 26, 27, 28, 29-30, 31-32, 33, 34, 35, 36, 37-38, 39, 40.

Desqueyroux, Thérèse (personnage de François Mauriac) : 1, 2-3.

DEVARIEUX, Anne : 1.

DRONG, Paul : 1.

DUBOIS, Pierre : 1.

DUMMETT, Michael : 1-2.

ÉPIMÉNIDE : 1.

ERNOUT, Alfred : 1.

EVANS, Gareth : 1, 2, 3-4, 5, 6.

FICHTE, Johann Gottlieb : 1, 2.

FINE, Kit : 1.

FORD, Anton : 1.

FOUCAULT, Michel : 1, 2.

FREGEREge, Gottlob : 1, 2, 3, 4-5.

FREUD, Sigmund : 1.

FURETIERE, Antoine : 1.

GAULLE, Charles de : 1.

GEACH, Peter Thomas : 1, 2, 3, 4.

GILSON, Étienne : 1.

GIRBAL, François : 1.

GNASSOUNOU, Bruno : 1.

GOUHIER, Henri : 1.

GOYET, Francis : 1.

GUEROULT, Martial : 1-2, 3, 4.

GUERRE, Martin : 1-2, 3-4.

GUTTENPLAN, Samuel : 1.

HACKER, Peter Michael Stephan : 1.

HAHN, Louis Edwin : 1.

HARCOURT, Edward : 1.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : 1, 2, 3.

HEIDEGGER, Martin : 1-2, 3-4, 5, 6, 7, 8-9, 10-11, 12, 13, 14-15, 16-17, 18, 19-20, 21-22, 23, 24-25, 26-27, 28, 29-30.

HINTIKKA, Jaakko : 1.

HORNSBY, Jennifer : 1.

HUME, David : 1, 2, 3, 4, 5.

HUSSERL, Edmund : 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9.

IMBERT, Claude : 1, 2.

JACOB, Pierre : 1.

JEANNE D'ARC : 1-2.

JULES CESAR : 1-2, 3.

KANT, Emmanuel : 1-2, 3, 4, 5.

KATZ, Ronald Stanley : 1.

KENNY, Anthony : 1, 2, 3, 4, 5.

KERVOAS, Gaël : 1.

KHANBHAI, B.Y. : 1.

KOYRE, Alexandre : 1.

KRIPKE, Saul : 1-2, 3.

Laïos (personnage mythologique) : 1-2, 3, 4.

LALANDE, André : 1, 2.

LARMORE, Charles : 1.

LAUGIER, Sandra : 1.

LEFEBVRE, Jean-Pierre : 1.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm : 1, 2.

LE JALLE, Éléonore : 1.

LEWIS, David : 1, 2.

LIBERA, Alain de : 1, 2.

LICHTENBERG, Georg Christoph : 1, 2, 3-4, 5.

LITTRE, Émile : 1-2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9, 10, 11.

LOCKE, John : 1-2, 3, 4, 5, 6.

LOUIS XIII : 1-2.

LUYNES, Louis-Charles d'Albert, duc de : 1, 2.

MAINE DE BIRAN, Pierre 1

MALCOLM, Norman 1

MANNONI, Octave 1, 2

MARION, Jean-Luc 1, 2, 3

MARROU, Élise 1

MARTINEAU, Emmanuel 1, 2

MAURIAC, François 1, 2, 6

MAURICE, Mathieu 1, 2

MCDOWELL, John 1, 2

Mercure (divinité) 1

MERLEAU-PONTY, Maurice : 1-2, 3, 4, 5, 6-7, 8-9, 10, 11, 12-13, 14, 15, 16-17.

MICHON, Cyrille : 1, 2.

MILL, John Stuart : 1.

MISCHEL, Theodore : 1.

MITTON, Damien : 1, 2.

MOLIERE, Jean-Baptiste Poquelin, dit : 1, 2.

MONTAIGNE, Michel de : 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de : 1-2, 3.

MOORE, George Edward : 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8-9, 10-11, 12, 13, 14, 15-16, 17, 18, 19-20,
21-22, 23, 24-25, 26, 27, 28.

MORAN, Richard : 1, 2, 3.

NAPOLEON I^{er} : 1, 2.

NICOLE, Pierre : 1-2, 3-4, 5, 6.

NIETZSCHE, Friedrich : 1, 2, 3.

Œdipe (personnage mythologique) : 1-2, 3, 4.

PASCAL, Blaise : 1, 2, 3, 4-5, 6-7, 8, 9-10, 11-12, 13-14.

PEIRCE, Charles Sanders : 1, 2-3, 4-5, 6, 7, 8-9.

PHILONENKO, Alexis : 1.

PINEAU, Roland Alain : 1.

PLATON : 1.

PLAUTE (TITUS MACCIUS PLAUTUS) : 1.

PRIOR, Arthur : 1-2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 9, 10-11, 12-13.

PROTAGORAS : 1.

PUTNAM, Hilary : 1.

QUINTILIEN (Marcus Fabius Quintilianus) : 1, 2, 3.

REBOUL, Jean : 1.

RECANATI, François : 1-2, 3-4, 5.

REID, Thomas : 1-2, 3-4, 5, 6.

RICHELET, César-Pierre : 1.

Richelieu, Armand Jean du Plessis, cardinal-duc de : 1-2.

RICŒUR, Paul : 1-2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9, 10-11, 12, 13-14, 15, 16, 17, 18, 19, 20-21.

RIGAL, Élisabeth : 1, 2, 3.

ROCHLITZ, Rainer : 1.

ROSAT, Jean-Jacques : 1.

RUSSELL, Bertrand : 1, 2.

RYLE, Gilbert : 1.

SANDIS, Constantine : 1.

SARTRE, Jean-Paul : 1-2, 3, 4, 5.

SAULNIER, Verdun-Louis : 1.

SCALIGER, Joseph Juste : 1.

SCHILPP, Paul Arthur : 1.

SEARLE, John Rogers : 1, 2.

Shakespeare, William : 1.

Shalom, Albert : 1.

Shoemaker, Sydney : 1, 2, 3-4.

SOCRATE : 1.

SORABJI, Richard : 1.

SOSIE (IN *Amphitryon* DE PLAUTE ET MOLIÈRE) : 1, 2.

SPINOZA, Baruch : 1.

STENDHAL, Henri Beyle, dit : 1-2, 3, 4-5.

STONE, Martin J. : 1, 2.

STOUTLAND, Frederick : 1.

STRAWSON, Peter Frederick : 1, 2, 3, 4-5, 6.

TAMINIAUX, Jacques 1

TEICHMAN, Roger 1

TESNIERE, Lucien 1, 2-3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13

THOMAS, François 1

TIERCELIN, Claudine 1

TOULEMONT, René 1

TOULMIN, Stephen Edelston 1

TUGENDHAT, Ernst 1, 2, 3

Vendredi (personnage de Robinson Crusoe de Daniel Defoe) 1

VEYNE, Paul 1

VILLEY, Pierre 1, 4

VOLTAIRE, François-Marie Arouet, dit 1, 2, 3

WEBER, Max 1

WILLIAMS, Christopher John Fardo 1-2, 7

WITTGENSTEIN, Ludwig 1-2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11-12, 13, 14-15, 16, 17, 18-19,
20, 21, 22, 23-24, 25-26, 27-28, 29-30, 31-32, 33-34, 35-36, 37, 38, 39, 40, 41-
42, 43, 44, 45, 46, 47-48, 49-50

*1. Établi par Thomas Pogou.

© Éditions Gallimard, 2014.

Couverture : Illustration Emmanuel Polanco

Vincent Descombes

Le parler de soi

Depuis l'époque de Descartes, un nouveau personnage occupe la scène philosophique : le moi, tandis que s'éclipsent d'autres personnages qui eurent leurs heures de gloire — tels l'intellect agent et l'âme. D'où sort-il ?

Par une intéressante alchimie, les philosophes ont tiré de notre usage ordinaire d'un pronom (« moi ») un être philosophal pur (« le moi »). Au terme de quelles aventures conceptuelles le moi se trouve-t-il à la fois à la troisième personne (pour qu'on puisse dire « le moi ») et à la première (puisque toute l'idée est d'expliquer ce qui fait que je suis moi) ? Tire-t-on le sens des mots « toi », « lui », « elle » de notre usage du mot « moi » ? Loin que l'on puisse dériver la diversité des personnes d'un rapport à soi dont le pronom « je » serait le seul instrument, c'est au contraire la première personne qui tire son sens et ses traits originaux de sa position au sein du système personnel.

Autant de questions grâce auxquelles Vincent Descombes, avec cet air de rien qui est sa marque de fabrique, montre nos incohérences philosophiques et égotistes !

DU MÊME AUTEUR

Chez le même éditeur

LE COMPLÉMENT DE SUJET. Enquête sur le fait d'agir de soi-même

LES EMBARRAS DE L'IDENTITÉ

Aux Éditions Les petits Platons

EXERCICES D'HUMANITÉ. Dialogue avec Philippe de Lara

Aux Éditions du Seuil

LE RAISONNEMENT DE L'OURS, et autres essais de philosophie pratique

PHILOSOPHIE DU JUGEMENT POLITIQUE. Débat avec Vincent Descombes (avec Thomas Pavel, Alain Boyer *et al.*)

Aux Éditions de Minuit

L'INCONSCIENT MALGRÉ LUI (rééd. Folio Essais, n° 436)

LE MÊME ET L'AUTRE. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)

GRAMMAIRE D'OBJETS EN TOUS GENRES

PROUST : PHILOSOPHIE DU ROMAN

PHILOSOPHIE PAR GROS TEMPS

LA DENRÉE MENTALE

LES INSTITUTIONS DU SENS

Aux Presses universitaires de France

LE PLATONISME

DERNIÈRES NOUVELLES DU MOI (avec Charles Larmore, introduction de Jean-Cassien Billier)

Cette édition électronique du livre
Le parler de soi de Vincent Descombes
a été réalisée le 26 septembre 2014
par les [Éditions Gallimard](#).

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782070459742 - Numéro d'édition : 269988).

Code Sodis : N34600

ISBN : 9782072560705. Numéro d'édition : 269123

Le format ePub a été préparé par PCA, Rezé.