

Vincent Descombes

Le parler de soi

INÉDIT
essais
folio

moi



COLLECTION
FOLIO ESSAIS

Vincent Descombes

Le parler
de soi

Gallimard

© Éditions Gallimard, 2014.

Couverture : Illustration Emmanuel Polanco

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

La coustume a faict le parler de soy,
vicioux; 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 agit² » (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 transcendental.

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 continual 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.

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 innovent 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 partisanes 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 nous »¹⁵.

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 incommod, 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 incommod, 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 ouï-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 ouï.

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 prendrait-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 *soupçon* 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 bénéfique. *Je et Moi*, ce serait, au talent près, comme M. de Chateaubriand, ce roi des égotistes³⁰.

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 page³². » 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 xx^e siècle³³ : le roman doit-il être introspectif et mettre en œuvre une « psychologie à la première personne » ? Ou doit-il être behavioriste ? 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 avions 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.

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 transcendental ».

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'existencia*. 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'« éstants ») 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 scolaire 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 prénom 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 dérangeante, 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 français »⁴⁴. 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 assumeraît 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 prénom, 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 prénom « *ego* » devient un substantif. Nous devons en effet comprendre que « le référé du prénom 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 « transcendental ».

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 Guérout : 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* » ?

Guérout 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 prédictats « 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 (puisque l'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 » qui 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 reposera 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 « Until 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.