

« Héritez de vous-même »¹

1. La question du social

"Héritez de vous-même !"

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

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

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

¹ Publié sous le titre « Relation intersubjective et relation sociale » dans le volume collectif intitulé *Phénoménologie et sociologie*, dir. Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti, Paris, PUF, 2001, p. 127-155.

sommes en deça de la vie sociale. Dès qu'il faut passer au "nous", les relations sociales ont été instaurées.

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

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

La phénoménologie des relations sociales a poussé aussi loin que possible cette façon de concevoir la socialité humaine. Les phénoménologues se flattent d'avoir introduit rigueur et clarté dans notre philosophie du social pour avoir posé radicalement un problème qui, selon eux, avait été jusque là méconnu : le problème d'autrui. Ou plus précisément : le problème d'une expérience d'autrui, d'un épisode de la vie du sujet dans lequel il est effectivement donné à ce sujet d'être confronté à un autre sujet. Le propre de la phénoménologie, c'est de chercher "l'essence du social"² dans un développement du rapport phénoménologique entre soi et autrui, entre *ego* et *alter ego* de celui qui occupe la position marquée "*ego*".

2. Cf René Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, 1962.

Nous pouvons caractériser ce type de philosophie par le présupposé *égologique* de sa sémantique : s'il doit être question d'une signification, celle-ci doit être rapportée à un acte ou un vécu "en première personne" pour être identifiée, ce qui veut dire qu'il faut être celui qui agit ou celui qui vit l'expérience pour comprendre de quelle signification il s'agit³. C'est bien évidemment parce que le sens doit toujours être expliqué "en première personne" que nous avons sur les bras quelque chose que nous appelons "le problème d'autrui".

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

2. La multiplication du moi

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

Il pourrait sembler que toute la différence cherchée tient au *nombre* des acteurs : il manque au dîneur qui est à lui-même son propre hôte un compagnon, un *alter ego*. La philosophie doit doter le sujet conscient de soi d'un tel compagnon. Elle va donc poser le redoutable "problème d'autrui". Ce problème, explique Merleau-

³. Je retiens la description que donne Castoriadis de cette position philosophique : "[...][*s'il y a* du sens, c'est qu'*il y a* un sujet (un *ego*) qui le pose (le vise, le constitue, le construit, etc.). Et *s'il y a* un sujet, c'est qu'il *est* soit seule source et origine unique du sens, soit corrélat obligatoire de celui-ci. Que ce sujet soit nommé, en philosophie, *ego* ou conscience en général, et, en sociologie, individu crée certes des questions graves [...] mais ne change rien au fond de l'affaire. Dans les deux cas, les postulats et les visées de la pensée sont clairement *égologiques*. Quoi qu'on fasse alors, il y a une chose qu'on ne peut pas ne pas faire : présenter le social-historique comme le «produit» de la coopération (ou du conflit) des «individus» [...]" (*Le monde morcelé*, Seuil, 1990, p. 49).

Ponty dans un texte qui est un excellent échantillon de cette façon de penser⁴, est d'abord celui de la perception d'autrui. Percevoir autrui n'est pas encore faire société avec lui, mais c'en est la condition.

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

Mais la question est justement là : comment le mot Je peut-il se mettre au pluriel, comment peut-on former une idée générale du Je, comment puis-je parler d'un autre Je que le mien, comment puis-je savoir qu'il y a d'autres Je, comment la conscience qui, par principe, et comme connaissance d'elle-même, est dans le mode du je, peut-elle être saisie sur le mode du Toi et par là dans le mode⁵ du « On » ? (*ibid.*).

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

4. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 400-401.

5. Mon exemplaire (21^e éd., 1957) porte « dans le monde du "On" », mais il faut sans doute corriger à la lumière de la question posée p. 400 : "Comment une action ou une pensée humaine peut-elle être saisie dans le mode du «on», puisque, par principe, elle est une opération en première personne, inséparable d'un Je ?".

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

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

Comment le mot Je peut-il se mettre au pluriel ? Nous avons envie de répondre : le mot "Je" ne peut pas se mettre au pluriel. C'est tellement vrai que Merleau-Ponty, justement, ne met pas la marque du pluriel au mot "Je" (quand il parle des "autres Je"). Certes, plusieurs personnes peuvent dire "nous" (ensemble ou chacune de son côté) : mais "nous" ne signifie pas à proprement parler *plusieurs premières personnes*, il signifie plusieurs individus formant un unique *sujet pluriel*, un unique actant⁶. Le passage au "nous" ne résout rien.

Comment puis-je parler d'un autre Je que le mien ? Nous avons envie de répliquer à cette question du philosophe : dites-nous d'abord comment je puis parler du Je qui est le mien, et je vous dirai comment il est possible de parler des autres. Par définition, si je puis parler d'un X comme mon X, alors je peux aussi parler d'un X comme le vôtre. En revanche, si je ne sais pas comment X peut être à vous plutôt qu'à moi, alors je ne sais pas comment il peut être à moi plutôt qu'à vous. Toute cette mise en place du problème d'autrui suppose que nous comprenions d'emblée ce que c'est que de parler d'un Je qui est le mien, mais pas d'un Je qui n'est pas le mien. Et, pourtant, rétorquerons-nous, les deux vont ensemble : si je comprends ce que veulent dire les expressions "mon Ego", "mon Je", "le Je qui est le mien", alors, en vertu de la corrélation entre "mien" et "non mien" (entre "moi" et "autre que moi"), je comprends ce que veulent dire "son Ego", "son Je", "le Je qui est le sien". Mais si je ne parviens

⁶. Dans cet exposé, je reprends la terminologie de Lucien Tesnière (*Éléments de syntaxe structurale*, Klincksieck, 2e éd., 1988)

pas à comprendre ces dernières expressions, alors il devient impossible d'expliquer ce qui est compris quand je suis censé comprendre "le Je qui est le mien".

Que penser maintenant de l'interrogation finale ? Il y aurait une difficulté de principe à résoudre par toute philosophie du social, car nous rencontrons avec autrui la même difficulté qu'avec l'objet humain : dans les deux cas, une signification ou une intention s'offrent à moi alors que je n'en suis pas le sujet, puisque c'est tantôt quelqu'un d'autre qui a des intentions (dans le cas de quelqu'un que je vois faire quelque chose intentionnellement), tantôt personne (dans le cas de l'objet présentement inutilisé).

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

Si voir une conscience du dehors, c'est voir "une pensée qui réside dans l'extérieur", alors nous voyons une conscience du dehors chaque fois que nous voyons un écolier qui s'applique à faire ses devoirs, un artisan qui manie soigneusement son outil, un joueur de tennis qui tente un coup gagnant ⁷. Non seulement je vois de la pensée "dans l'extérieur", mais c'est seulement là que je peux la *voir*. Est-ce que le phénoménologue insistera en disant : mais quand je vois ainsi ces pensées, je n'en suis pas le penseur, et donc je ne vois pas la pensée en question comme le sujet la voit ? Mais alors, le présupposé de toute l'affaire est qu'un penseur est à l'égard de sa pensée comme un observateur à l'égard d'un phénomène observé, mais avec le privilège d'un accès spécial par un organe du sens intime. Et si l'on croit corriger ce présupposé en soulignant qu'il ne s'agit pas d'*observer* des états de conscience, mais de les vivre, alors il suffira de remarquer que penser son action ne *consiste* pas à éprouver quoi que ce soit (quand bien même elle donnerait lieu à différents états vécus).

3. En quoi consiste le problème d'autrui ?

⁷. On peut ici se reporter à la théorie dite adverbiale des verbes de pensée développée par Gilbert Ryle.

Que faut-il entendre par "le problème d'autrui" ? Comment en vient-on à poser un tel problème ? Nous avons vu que, dans une doctrine égologique de la signification, la raison de poser ce problème était qu'il faut trouver dans la vie mentale du sujet un épisode qui puisse passer pour une perception d'autrui. Tant qu'on n'a pas isolé cet épisode, les significations que nous attachons aux termes "autrui", "personnalité d'un autre", "point de vue d'un autre", etc., ces significations ne sont pas disponibles pour le sujet.

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

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

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

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

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

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

4. Autrui comme *seconde première personne.*

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

Quelqu'un se sert de mes objets familiers. Mais qui ? Je dis que c'est un autre, un second moi-même et je le sais d'abord parce que ce corps vivant a même structure que le mien (*op. cit.*, p.406).

Le phénoménologue juge qu'autrui est un "second moi-même". Ainsi, la solution qu'il propose au problème d'autrui consiste à introduire l'autre personne, non pas à vrai dire comme une seconde personne, mais plutôt comme une seconde *première* personne. Cette même solution d'esprit husserlien figure également chez Ricœur quand il écrit :

"la seconde personne signifie une autre première personne ⁸". Ou encore : "la troisième et la seconde personnes sont aussi des premières personnes ⁹".

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

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

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

Cette solution n'est pas satisfaisante. Quand nous prétendons "constituer" la seconde personne en "constituant" une seconde *première* personne, nous n'obtenons pas ce qui était visé. En effet, qu'est-ce qui était visé, sinon la différence entre rapporter quelque chose à moi et rapporter quelque chose à quelqu'un d'autre ? Par exemple, je suis le maître d'ouvrage d'une entreprise complexe, qui comporte plusieurs opérations. A titre de directeur, il me revient de dire qui doit faire quoi à quelle étape de l'opération d'ensemble. Peu importe si mes directives sont adressées à une équipe de plusieurs personnes (parmi lesquelles je me compte moi-même) ou si elles sont adressées à une équipe réduite à une personne (moi). Quoi qu'il en soit, nous voulons faire la différence entre :

⁸. P. Ricœur, *Du texte à l'action*, Seuil, 1986, p. 294.

⁹. *Ibid.*, p. 295.

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

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

Dans la situation n°2, le signe de la première personne figure deux fois, une fois comme premier actant indiquant le destinataire de l'ordre, et encore une fois comme tiers actant ou destinataire de l'ordre, la répétition du signe de la première personne ayant pour effet d'assigner cette fonction de tiers actant au même individu qui a déjà occupé la place de premier actant (agent) du verbe "confier".

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

Il est vrai que nous pouvons faire une meilleure lecture de la notion de seconde première personne. Considérons les occurrences des signes de la première personne dans une phrase. S'il y a plusieurs fois la première personne dans la phrase — en français, si on trouve la première personne avant et après le verbe —, c'est que le verbe est devenu "réflexif" et que cette réflexion est signifiée dans le libellé même de la phrase. Comparons les deux instructions :

1° Le soin de fermer la porte reviendra à celui qui sera le mieux placé pour cela.

2° Le soin de fermer la porte me reviendra.

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

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

moi-même. Dans une telle opération, nous avons bien trois actants, mais l'opération ne met en cause qu'un seul individu (qui doit se prêter à l'opération en assumant les trois personnes grammaticales).

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

5. Autrui comme *seconde seconde personne*

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

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

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

moi-même un étranger pour moi-même, alors nous pourrions dire qu'autrui est autre que moi *pour moi* en étant ce que je suis, non pas quand je suis moi-même pour moi, mais quand je suis autre que moi pour moi.

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

Husserl a suggéré qu'une telle expérience d'étrangeté à soi était donnée dans la conscience temporelle¹⁰. Par définition, je n'ai pas directement accès à l'expérience d'autrui. Mais je puis concevoir qu'il y ait une autre expérience que la mienne à partir de mon expérience de la modification temporelle de moi-même (*Modifikation meines Ich*). Mon propre passé a été vécu au présent, et c'est comme présent modifié ou "présent passé" qu'il se donne à moi dans le souvenir.

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

Soit l'objection que l'on a souvent élevée contre les formulations classiques de l'idéalisme : votre philosophie revient à dire que le monde a commencé à exister avec la conscience humaine, qu'il n'y avait pas de monde avant la présence humaine. Et, par la même raison, qu'il n'y aura plus de monde du tout quand il n'y en aura plus "pour nous" ou "pour moi". Ainsi, les deux questions de l'existence "transcendante" du monde et de l'existence "transcendante" d'autrui" coïncident¹¹. La solution est la même dans les deux cas. Voici comment.

"Ma présence au monde est condition de possibilité de ce monde¹²". Une objection se présente aussitôt à l'esprit : si c'était le cas, je ne pourrais pas *comprendre* une chose (dont je sais pourtant qu'elle est vraie !), à savoir qu'il y aura encore des hommes dans le monde après ma disparition. La solution de l'objection serait assez

¹⁰. *Méditations cartésiennes*, § 52.

¹¹. Dans le vocabulaires du phénoménologue, "transcendante" est l'existence qui ne se réduit pas à un *percipi* actuel de la part d'un sujet ou d'un autre.

simple si l'on en croit Merleau-Ponty : lorsque je comprends ce qu'il y aura quand il y aura des hommes après moi, c'est encore ma présence que j'affirme. Mais n'est-ce pas paradoxal ? Comment est-ce que j'affirme ma présence en disant "je n'y serai plus" ? Il répond qu'il y a passage à la limite, le même passage à la limite que nous constatons dans la position transcendante donnée à autrui.

Dans la perception d'autrui [...], je franchis en intention la distance infinie qui séparera toujours ma subjectivité d'une autre, je surmonte l'impossibilité conceptuelle d'un autre pour soi pour moi, parce que je constate un autre comportement, une autre présence au monde. (*ibid.*, p. 494)

Je franchis en intention : remarquable formule ! Qu'y a-t-il à franchir ? L'abîme entre "une subjectivité" et une autre. Mais prenons-y garde : je ne la franchis pas effectivement - sinon je deviendrais autrui. Il est d'emblée exclu que je réussisse effectivement à franchir l'abîme : il faudrait pour cela accomplir une prouesse qui est en réalité impossible *pour des raisons conceptuelles*. Autant dire que Merleau-Ponty accepte de soutenir un paradoxe : d'une part, il est inconcevable qu'il y ait un "autre pour soi" que moi, d'autre part, cette impossibilité conceptuelle n'a en réalité aucune importance, car je reste capable de constater qu'il existe une autre "présence au monde" que la mienne.

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

Dans l'importante introduction qu'il a écrite à sa traduction de *L'Origine de la géométrie* de Husserl, Derrida a poussé plus loin encore le paradoxe de l'instauration

12. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 494.

d'une première seconde personne (moi) au sein de la seconde personne. Il a en effet esquissé une théorie de la communication qui intériorise radicalement la relation d'interlocution. La racine de toute intersubjectivité, écrit-il, doit être cherchée dans une "dialectique" qui se joue dans le sujet, entre soi et soi¹³. La communication est un procès qui se déroule dans l'immanence égologique du sujet avant d'avoir lieu entre une personne et une autre personne.

Avant de se faire entre plusieurs individus, la reconnaissance et la communication du «*même*» se font à l'intérieur de la conscience individuelle [...] Avant d'être l'idéalité d'un objet identique pour d'autres sujets, le sens l'est ainsi pour des moments *autres* du même sujet. L'intersubjectivité est donc d'abord, d'une certaine façon, le rapport non empirique de moi avec moi [...] (*ibid.*, p. 81-82).

Dans ce texte, "communiquer le même" veut dire par exemple que tous les géomètres qui enseignent le théorème de Pythagore traitent du même théorème¹⁴. Considérons maintenant la suite des mathématiciens. Chacun d'eux transmet à ses successeurs sous l'appellation de "théorème de Pythagore" un seul et même théorème, celui-là même qu'il a reçu de ses prédécesseurs. Derrida montre comment la façon dont Husserl explique la communication entre mathématiciens implique qu'il y ait déjà une communication qui s'opère entre un mathématicien quelconque et lui-même, d'un jour à l'autre, d'une opération à l'autre. Ici, nous avons envie de demander : en quelle langue le géomètre communique-t-il avec lui-même ? Forcément, avec l'une ou l'autre des langues dont il dispose déjà. Mais s'il en est ainsi, on ne saurait dire que les solutions au problème de la communication soient à chercher "à l'intérieur de la conscience individuelle", à moins de doter le sujet individuel d'une langue de communication à usage privé.

¹³. Dans l'introduction à sa traduction de Husserl, *L'origine de la géométrie*, PUF, 1962, p. 83, n.1.

¹⁴. "Le théorème de Pythagore, toute la géométrie n'existent qu'une seule fois, si souvent et même en quelque langue qu'ils puissent être exprimés" (Husserl, *L'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 179). D'où la question : "Comment l'idéalité géométrique (aussi bien que celle de toutes les sciences) en vient-elle à son objectivité idéale à partir de son surgissement originaire intra-personnel dans lequel elle se présente comme formation dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur ?" (*ibid.*, p. 181).

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

J'ai passé en revue deux solutions. La première est suggérée par l'expression "*alter ego*" : si autrui est un autre moi-même, il est un "frère mineur"¹⁵ au sein de ce que chacun appelle soi-même. La seconde vise à restituer à autrui une altérité qui le rende véritablement extérieur ("transcendant") à l'expérience en première personne : il est un étranger, sur le modèle de l'étranger en moi. Dans le premier cas, tout se passe comme si autrui s'entendait dire : *Tu es une seconde première personne (après moi)*. Autrement dit : la seule place que je puisse t'offrir (dans la perspective égologique) est une place au sein de moi-même, au sein de la première personne. Dans le second cas, autrui a la surprise d'apprendre qu'il n'est pas le premier interlocuteur visé par moi, car nous lui disons : *Je suis la première seconde personne (avant toi)*. Autrement dit : c'est parce qu'en un sens je suis déjà toi et pas seulement moi que je puis concevoir que tu sois toi aussi une deuxième personne pour moi, sur le modèle de celle que je suis déjà pour moi-même.

Au terme de ce parcours, notre question est inévitablement : *pourquoi la seconde personne ne serait-elle pas la seconde personne ?* Pourquoi faut-il absolument qu'elle soit une autre personne qu'une seconde personne à part entière (que ce soit une seconde première personne ou une seconde seconde personne) ? Pourquoi ne peut-il y avoir en face de la première personne une seconde personne que si cette dernière est d'abord constituée comme autre chose qu'une seconde personne ?

6. La relation dialogique

Le mérite du commentaire de Derrida est de souligner qu'une théorie phénoménologique de l'intersubjectivité n'est pas tant une théorie de la diversité des êtres humains qu'une théorie de la diversité subjective intérieure à un seul et un même individu. "L'intersubjectivité est donc d'abord le rapport non empirique de moi avec moi" (*op. cit.*, p. 82). Nous pourrions comprendre ainsi : ce qui importe pour qu'il y ait quelque part une intersubjectivité n'est pas une diversité des agents, mais une diversité des actes. Par sujet, il faut alors entendre, non pas un individu comme Pierre ou Paul, mais une pure position actancielle. Nous dirons alors qu'il y a diversité des sujets (des

¹⁵. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 495.

actants) dès qu'il faut poser plusieurs actes individuels indépendants pour former une opérations complexe. Deux actes A et B sont indépendants si l'acte A peut se produire sans que B se produise, et cela même si l'acte A vise à obtenir qu'un acte de type B soit fait par quelqu'un. Par exemple, *poser une question* est un acte indépendant de l'acte qui consiste à répondre à cette question. En revanche, *vendre une marchandise* est un acte qui dépend de l'existence d'un autre acte (l'achat de cette même marchandise par un client).

La notion d'intersubjectivité des phénoménologues est donc parente de la notion pragmatiste d'une relation dialogique. Peirce y est revenu plusieurs fois : la pensée est foncièrement dialogique, et cela ne veut pas dire que je ne puisse penser qu'avec autrui, mais plutôt que je ne peux moi-même penser quoi que ce soit qu'en me divisant en deux "sujets" (*self*), l'un pour proposer une pensée, l'autre pour la recevoir et l'examiner du point de vue de son sens et de ses conséquences (autrement dit, de lui donner un "interprétant"). "Toute pensée est de forme dialogique. Votre moi d'un instant en appelle à votre moi plus profond pour obtenir son assentiment ¹⁶".

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

D'où vient-il que je puisse me poser une question à moi-même ou me donner un ordre à moi-même ? Soit une question que je pose parce que j'ignore la réponse, et pas dans l'unique but de vérifier, tel un examinateur, si la personne interrogée connaît cette réponse (que je connais moi-même). Je la pose à quelqu'un d'autre pour obtenir une réponse que je ne peux pas me fournir à moi-même en me servant de mes propres souvenirs, connaissances présentes. Il peut arriver que mon interlocuteur soit la seule personne au monde disposant de cette information. Dans ce cas, je dépend d'autrui pour avoir une réponse à ma question. Supposons pourtant que l'information demandée soit plus facilement disponible : il suffit de chercher autour de soi ou de consulter une encyclopédie. Dans ce dernier cas, le scénario suivant peut se mettre en place : A pose une question à B, et il ne pose pas cette question à B pour vérifier si B connaît la réponse, mais pour apprendre de B quelle est la réponse. Supposons maintenant que B ne sache pas la réponse, mais sache où la trouver : il fait passer la

¹⁶. "All thinking is dialogical in form. Your self of one instant appeals to your deeper self for his assent" (*Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1935, t. 6, § 338). Sur ce point, voir les commentaires de Christiane Chauviré, *Peirce et la signification*, PUF, 1995, p. 92-93.

question à C et se retourne vers A avec la réponse obtenue de C ¹⁷. Du point de vue de A, il est indifférent que la réponse vienne directement de B ou que ce dernier n'ait pu la donner qu'après avoir fait sa propre enquête. Ce qui compte est donc qu'une réponse soit donnée par quelqu'un (désignation indéfinie), pas qu'elle vienne de telle ou telle personne.

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

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

7. Les opérations sociales

Revenons à la question initiale. Où est l'incongruité d'une opération qui consisterait à se défaire de ses biens au profit de soi-même ? Pourquoi s'agit-il

17. On retrouve la "division du travail" que Putnam avait reconnue dans le fonctionnement du vocabulaire des noms de genres naturels.

nécessairement d'une opération vide ? Il y a des choses qu'on peut donner à un autre et aussi à soi, par exemple des conseils, mais il y a des choses qu'on ne peut donner qu'à un autre, mais pas à soi, par exemple sa fortune, son serment ou son pardon.

L'application à soi-même de ces opérations produit un effet comique. Comparez : "Je te jure que c'est vrai" et "Je me jure que c'est vrai".

Tout se passe comme si la polarité du moi et de l'autre que moi (l'autrui du philosophe) faisait sens dans certains contextes, mais pas dans d'autres. Elle fait sens quand, m'adressant à quelqu'un qui prétend avoir remis le colis à quelqu'un de la maison, je lui demande : l'avez-vous remis à moi ou à un autre que moi ? Ou bien lorsque, prenant connaissance de la division du travail entre nous, je répartiss les différentes tâches en deux : celles qui reviennent à d'autres que moi (elles seront exécutées, dirait-on peut-être dans certaines écoles philosophiques, par "le non-moi"), et celles qui me reviennent à moi. Dans les deux cas, "moi" et "autre que moi" servent à identifier l'un d'entre nous. Mais considérons maintenant la situation suivante : j'ai pris un rendez-vous, mais j'ai oublié avec qui ? Ici, je vais me demander : est-ce avec lui (A) ou avec elle (B) ? Mais pas : est-ce avec quelqu'un d'autre, par exemple lui (A), ou bien est-ce avec moi ? Dans ce dernier cas, semble-t-il, les conditions ne sont pas réunies pour qu'il y ait lieu d'appliquer la polarité "ou moi ou alors un autre que moi". A supposer que la polarité soit appliquée, ce serait sous la forme que Wittgenstein, reprenant une qualification des mathématiciens, appelle "dégénérée", c'est-à-dire une forme sous laquelle l'opération ne compte pour rien, s'efface d'elle-même¹⁸.

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

¹⁸. Imaginons ce scénario : un particulier obtient du ministre un rendez-vous éloigné dans le temps pour lui parler d'un dossier; dans l'intervalle, le gouvernement tombe et ce particulier est nommé ministre; le jour venu, ce particulier découvre sur l'agenda du ministère que lui, le ministre, a rendez-vous avec un particulier qui n'est autre que lui-même.

Pourquoi ma main droite ne peut-elle donner de l'argent à ma main gauche ? — Ma main droite peut passer de l'argent à ma main gauche. Ma main droite peut écrire un acte de donation et ma main gauche écrire un reçu. — Mais les conséquences pratiques ultérieures ne sont pas celles d'une donation. Lorsque la main gauche aura pris l'argent de la main droite, et ainsi de suite, il restera à demander : "Et maintenant, qu'est-ce qui s'ensuit ?". (*Recherches philosophiques*, §268)

Quel est le point de la comparaison¹⁹ ? Je peux imposer un nom (choisi par moi) à une chose à condition d'avoir préalablement *identifié* la chose à nommer. Mais c'est justement cette identification qui n'a pas encore eu lieu dans le scénario de l'imposition mentale d'un nom à un objet qui reste indéterminé puisque tout ce qui a été fourni pour faire savoir de quoi il s'agissait était la visée mentale s'exprimant dans le pronom "ceci". Ainsi, Wittgenstein attire ici notre attention sur l'impossibilité de faire surgir certaines relations — les relations sociales — d'un acte subjectif, d'une pure intention. Il ne suffit pas de prononcer un mot tout en l'investissant de la mission de servir de nom pour qu'il y ait quelque chose qui porte désormais ce nom. C'est comme si l'on disait qu'il suffit de *vouloir* que le déplacement d'argent d'une main à l'autre soit un don pour que ce soit un don. Les conditions qui constituent ces mouvements en actes dotés de conséquences pratiques ne sont pas réunies. Cet écart est celui qu'une philosophie du social doit nous permettre de concevoir sans avoir à donner à notre appareil conceptuel une tournure paradoxale ou dialectique.

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

¹⁹. Voir aussi, dans les *Notes pour les leçons sur l'expérience privée*, le parallèle entre les deux impossibilités : donner un nom privé à une impression identifiée par le seul fait d'être celle que le sujet éprouve maintenant, se vendre quelque chose à soi-même en effectuant toutes les opérations usuelles d'une vente en bonne et due forme (Wittgenstein, *Philosophical Occasions*, Indianapolis, Hackett, p. 205).

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

8. Philosophie des opérations sociales de l'esprit

Essayons de préciser ce point à l'aide d'un texte de Thomas Reid²⁰ qui porte justement sur la différence entre les activités qu'il est possible de faire dans des conditions solipsistes (un seul être intelligent est nécessaire) et d'autres qui ne sont possibles que dans des conditions sociales (plusieurs êtres intelligents doivent y participer).

20. Thomas Reid, *Essays on the active powers of man*, Essay V (*Of Morals*), ch. VI, "Of the Nature and Obligation of a Contract", Édimbourg, 1788, p. 447-448. Ce texte est commenté par David Bloor (à qui je dois d'en avoir aperçu l'intérêt) dans son ouvrage *Wittgenstein, Rules and Institutions*, Londres, Routledge, 1997.

Les opérations de l'esprit humain peuvent être divisées en deux classes, les solitaires et les sociales.

J'appelle *solitaires* ces opérations qui peuvent être faites par un homme dans la solitude, sans rapport (*intercourse*) avec aucun autre être intelligent.

J'appelle *sociales* ces opérations qui impliquent nécessairement un rapport social (*social intercourse*) avec quelque autre être intelligent qui y prend part.

Un homme peut voir, et entendre, et se souvenir, et juger, et raisonner; il peut délibérer, et former des projets, et les exécuter, sans qu'intervienne aucun autre être intelligent. Ce sont des actes solitaires. Mais, lorsqu'il pose une question pour obtenir une information, lorsqu'il témoigne d'un fait, lorsqu'il donne un ordre à son serviteur, lorsqu'il fait une promesse ou lorsqu'il contracte, ce sont là des actes sociaux de l'esprit, qui ne peuvent avoir aucune existence sans l'intervention de quelque autre être intelligent qui y prenne part. Entre les opérations de l'esprit que j'ai appelées, faute d'un terme plus approprié, *solitaires*, et celles que j'ai appelées *sociales*, il y a cette différence remarquable que l'expression de l'opération par des mots ou par quelque autre sorte de signe sensible est, dans le cas d'une opération solitaire, quelque chose d'accidentel. Mais, dans les opérations sociales, l'expression est chose essentielle. De telles opérations ne peuvent pas exister sans être exprimées par des mots ou des signes, et sans être portées à la connaissance de l'autre partie.

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

L'intérêt de ce texte est qu'il nous invite à élargir le domaine qu'on assigne d'ordinaire à la philosophie de l'esprit. Reid reproche aux auteurs des livres de logique et de philosophie de l'esprit (qu'il appelle "pneumatologie") d'avoir traité exclusivement des opérations *solitaires* de l'esprit. Ils croient pouvoir s'en tenir aux fonctions mentales d'un animal indépendant. Ils ne parlent pas des fonctions mentales d'un animal

social. Pourquoi ne le font-ils pas ? Assurément parce qu'ils sont victimes du préjugé atomiste : ils croient que les opérations sociales de l'esprit sont seulement des combinaisons d'opérations solitaires. Elles n'ont rien de spécifique et ne demandent donc pas à être traitées pour elles-mêmes puisqu'elles peuvent s'analyser en une composition d'opérations solitaires.

Ainsi, Reid a bien vu, avant qu'on ne tombe dans les confusions de l'individualisme méthodologique, en quoi consistait réellement le programme réductif en matière de société. L'individualiste méthodologique annonce en effet son intention de réduire l'apparence d'une entité mystérieuse (la société, le "nous"), apparence qui tient selon lui à de simples façons de parler. Comment la réduire ? En expliquant comment cette pseudo-entité n'est pas un véritable être, que c'est seulement une composition dans laquelle il n'y a que des entités familières (les individus humains, Pierre et Jeanne) selon certaines relations. Quelles relations ? Des relations entre plusieurs personnes qui accomplissent, chacun de leur côté, des "opérations solitaires" de l'esprit, même si les individus appliquent ici leur esprit à ajuster leur propre conduite à la présence d'autrui. Considérons l'interaction qui se produit entre deux sujets indépendants A et B dans les conditions suivantes : chacun d'eux sait que l'autre des deux est comme lui un être qui poursuit des buts, qui se procure des informations, qui raisonne, qui a des préférences, bref qui exerce une capacité à effectuer les opérations solitaires de l'esprit. A et B agissent en conséquence. Le résultat est qu'ils coordonnent réciproquement leurs conduites, et qu'ils font ainsi une expérience intersubjective de s'ajuster l'un à l'autre. Mais ils les coordonnent indépendamment l'un de l'autre, par simple anticipation sur ce que chacun juge devoir être la conduite de l'autre. Nos individus A et B vivent donc un simulacre de vie sociale qui correspond assez bien à ce que Max Weber appelait le "sens social" d'une action (le cycliste fait un écart pour ne pas heurter l'autre cycliste, le porteur de parapluie évite l'autre porteur de parapluie, etc.). Ou encore, à l'espèce de coordination par recours à la "convention" au sens de David Lewis ²¹. Cette convention, on s'en souvient, n'est pas du tout une règle commune, elle n'a rien de normatif, elle est seulement un phénomène tout à la fois naturel et "rationnel" d'ajustement mutuel.

²¹. D. Lewis, *Convention : A Philosophical Study*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969.

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

9. Le social et le dialogique

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

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

Et il y a un sens dans lequel un être intelligent pourrait être solitaire dans une foule : il suffirait que son activité mentale soit limitée aux seules opérations solitaires. Reid explique bien en quoi les opérations solitaires de l'esprit ne doivent pas leur caractère solitaire à ce qu'elles demanderaient à être accomplies dans un état de solitude. Elles seraient tout aussi solitaires si le sujet était plongé dans la foule. Imaginons, écrit-il, une créature que la nature aurait rendu capable d'effectuer les opérations solitaires, mais pas les opérations sociales. Il pourrait faire tout ce que les auteurs de livres de logique décrivent : penser, raisonner. Et aussi désirer, répugner,

espérer, etc. *But at the same time he would still be a solitary being, even when in a crowd.*

Ce qui est en cause n'est donc pas qu'il y ait une présence d'autrui, ni même une perception d'autrui. Percevoir quelqu'un d'autre, et tenir compte de sa présence pour mon comportement, ce n'est pas encore accomplir une opération sociale. La vie sociale ne commence donc pas, comme dans les phénoménologies, avec la reconnaissance d'autrui (sur le modèle de Robinson découvrant les traces de la présence de Vendredi²²). Ce n'est pas non plus le point de savoir si l'acteur, lorsqu'il détermine le sens de sa conduite, tient compte ou non de la présence et des réactions possibles d'autrui, comme dans le modèle wébérien des cyclistes qui prennent garde de ne pas se cogner ou des porteurs de parapluie qui évitent de se heurter dans la foule.

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

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

Appliquant les distinctions de Thomas Reid, nous pouvons nous donner un être intelligent solitaire qui vivrait dans un monde où il cohabiterait avec d'autres intelligents solitaires. Cet être se heurterait donc à ce que le phénoménologue appelle le "problème d'autrui", autrement dit le problème de la perception d'autrui. Puisque notre solitaire est capable de percevoir ce qu'il y a autour de lui, il est capable de percevoir qu'il y a autour de lui d'autres êtres qui perçoivent. Et aussi de percevoir que ces êtres intelligents perçoivent qu'ils sont perçus. Par conséquent, nos solitaires

²². Dans la petite phénoménologie incluse dans sa *Propédeutique philosophique*, Hegel ne manque pas de faire référence au roman de Daniel Defoë au moment de présenter la dialectique de la reconnaissance à travers la lutte des consciences.

auraient des relations intersubjectives (au sens stipulé ci-dessus). Ils auraient une "connaissance commune" (*common knowledge*), si l'on entend par là un savoir formé par la réciprocité des perspectives (il sait que je sais qu'il sait ...et ainsi de suite). Rien n'interdit de leur donner également des capacités de sympathie et d'empathie. La seule chose que nous leur refusons est la communication intentionnelle : non pas cette communication naturelle par laquelle chacun trahit (ou feint de trahir) ses intentions et ses sentiments par la façon dont il se comporte, mais la sorte de communication qui est constitutive de l'acte communiqué, comme dans le *speech act*.

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

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

1° La notion d'un acte solitaire de l'esprit ne permet pas de distinguer :

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

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

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

2° Le critère d'une communication constitutive ne suffit pas à définir la classe des opérations sociales. Ce critère définit, pourrait-on dire, des opérations *symboliques* de l'esprit (en ce sens qu'il est nécessaire d'user de symboles pour faire de telles

opérations). Pourtant, il faut tenir compte de la possibilité que nous avons d'intérioriser certaines formes de communication. Je ne peux pas hériter de moi-même, mais je peux me parler à moi-même. Nous devons donc distinguer deux types d'opérations selon qu'elles sont ou non intériorisables. Ce qui nous reconduit à la différence entre les relations intersubjectives (dialogiques) et les relations sociales.

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

Une *relation intersubjective* s'établit entre deux sujets à travers des actes indépendants les uns des autres sur le modèle dialogique : dans un dialogue, je dis quelque chose pour être entendu, je pose une question pour qu'on me réponde, mais le seul fait de parler ou de questionner ne suffit évidemment pas à faire que quelqu'un m'entende ou me réponde.

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

Vincent Descombes