

## ÉDITORIAL

Élise Marrou<sup>1</sup>

PERSONNE : « 11° Terme de grammaire. Les diverses situations de l'être par rapport à l'acte de parole. La première personne est celle qui parle, la deuxième celle à qui l'on parle, la troisième personne celle de qui l'on parle. En ce sens, la personne s'applique aussi aux choses : tout objet dont on parle est à la troisième personne ».

La définition de la personne grammaticale du Littré fournit le point de départ de l'exploration de ce dossier. Nous pouvons en tirer d'emblée deux brefs enseignements. Tout d'abord, la personne grammaticale se décline au pluriel : les personnes forment un système arrimé à l'acte de parole ; ce système est lui-même polarisé : la première personne est celle qui assigne les rôles à tenir autour d'elle. Elle est en effet la seule à être en position de sujet d'énonciation<sup>2</sup>. Elle est enfin celle qui, par le discours, gagne un statut de sujet : selon la formule célèbre d'Émile Benveniste, « est "ego" qui *dit* "ego"<sup>3</sup> ». La condition de la personne n'est dès lors pas par définition égologique, mais dialogique. L'auteur des *Problèmes de linguistique générale*, qui a mis en évidence avec force que la conscience de soi ne s'atteste pas tant par la présence à soi que par la capacité à dire « je », a tout autant souligné la corrélation du « je » et du « tu » :

« Je n'emploie *je* qu'en m'adressant à quelqu'un, qui sera dans mon allocution un *tu*. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la *personne*, car elle implique en réciprocité que je deviens *tu* dans l'allocution de celui qui à son tour se désigne par *je*<sup>4</sup> ».

La troisième personne peut à son tour être comprise comme une « non-personne » (c'est « l'absent » des grammaires arabes) dans la mesure où son régime n'est pas celui de

---

<sup>1</sup> Je tiens à remercier tout particulièrement et chaleureusement Julien Rabachou et Patrick Ducray pour leur soutien constant et leur générosité durant chacune des étapes de la rédaction et l'édition de ce dossier.

<sup>2</sup> « "Je" désigne celui qui parle et implique en même temps un énoncé sur le compte de "je" : disant "je", je ne puis ne pas parler de "moi". » É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, « La structure des relations de personne dans le verbe », Paris, Gallimard, 1966, p.228.

<sup>3</sup> É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, « De la subjectivité dans le langage », *op. cit.*, p.260.

<sup>4</sup> É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, *ibid.*

l'allocution : en raison de l'absence de l'élément variable et personnel, elle entre dans la catégorie de la chose dont on parle. Polarité (du « je » qui institue le discours), dialogisme ou corrélation de personnalité (marquée par la réversibilité du « je » et du « tu »), et hétérogénéité (entre les deux premières personnes et la troisième) définissent la structure des relations de personne dans le verbe.

Tout se passe, d'autre part, comme si le sens grammatical de la personne avait entre autres fonctions celle de nous remettre en mémoire son sens premier, qui est moral et juridique. On se souvient en effet qu'en latin, *persona* ne renvoie pas à l'acteur mais au rôle et au masque ; on sait également que la langue du droit (romain) s'est rapidement appropriée ce registre théâtral rendant le jeu entre sujet et personne plus complexe<sup>5</sup> : l'acteur en effet tient son rôle en représentant un personnage. Son jeu consiste tout entier dans la rencontre des deux individus, l'individu réel qui joue et l'individu fictif qui est représenté. La relation de personnification dramaturgique est pour ainsi dire simple, car elle est terme à terme. En revanche, dès que le concept de personne est transposé dans le domaine juridique, la simplicité de la relation se perd :

« En droit romain, un même individu concret peut assumer à lui seul plusieurs personnes. Plusieurs individus concrets, à l'inverse, peuvent avoir une seule personne pour support. Telle qu'elle est constituée en droit, la personne est une fonction abstraite, un contenant qui se prête à toutes sortes de contenus<sup>6</sup> ».

Il est remarquable que les relations posées entre les personnes, lorsqu'elles sont utilisées au pluriel, paraissent suivre une voie analogue : de « je » au « nous », ne s'opère pas une « simple pluralisation<sup>7</sup> » : Benveniste note encore que « la prédominance du "je" y est très forte, au point que dans certaines conditions le pluriel peut tenir lieu de singulier<sup>8</sup> ». « Nous » ne désigne donc pas une pluralité de « je », encore moins une juxtaposition ou une addition de « je ». C'est un « je » *dilaté* au-delà de la personne stricte plutôt qu'un « je » pluralisé<sup>9</sup>. Les traits qui rendaient la première personne pôle du système des personnes et fonction de subjectivation deviennent de ce fait problématiques dans le passage au pluriel. Doit-on poser comme le fait Edmond Ortigues que « nous » est

---

<sup>5</sup> Yan Thomas, « Le sujet de droit, la personne, et la nature », *Le Débat*, 1998/3, n°100. Le lecteur pourra également se reporter à l'ouvrage de Stéphane Chauvier, *Qu'est-ce qu'une personne ?*, Paris, Vrin, 2003.

<sup>6</sup> Yan Thomas, art. cit., p. 98

<sup>7</sup> E. Benveniste y insiste, Ortigues fait remonter cette observation à A. Meillet.

<sup>8</sup> É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, « Structure des relations de personne dans le verbe », pp.234-235.

<sup>9</sup> É. Benveniste, *op. cit.*, p.235.

individuant, singularisant en ce qu'il désigne « une personne morale complexe<sup>10</sup> » ? Ou préciser avec Benveniste qu'il s'agit d'une « personne amplifiée et diffuse<sup>11</sup> » ? Complexité et indétermination ne sont-ils ici pas contradictoires ? La difficulté rebondit : dans nombre de langues, on distingue la forme verbale de la première personne du pluriel sous son aspect inclusif (moi et vous face à eux) et sous son aspect exclusif (moi et eux face à vous).

Quelle est donc la bouche qui dit « nous » ? Quelles conséquences doit-on tirer des équivocités du « nous » ? Ce sont sans doute les deux questions les plus massives qui traversent chacune des contributions de ce dossier : la nécessité de s'interroger sur le dire « nous » découle avant tout du désintérêt relatif porté à la première personne du pluriel, alors même que la chaîne des pronoms a été sondée avec beaucoup de finesse ces quarante dernières années par les philosophes qui se sont réapproprié l'héritage et les questions ouvertes par Benveniste et Ortigues sur le terrain linguistique, ou qui ont approfondi le verdict d'asymétrie entre la première et la troisième personne qui caractérise pour Wittgenstein les verbes psychologiques. L'enquête sur les pronoms s'est concentrée sur la première personne du singulier<sup>12</sup> aussi bien pour elle-même que dans sa confrontation avec la seconde<sup>13</sup> et la troisième personne. La nécessité de consacrer un dossier à ce thème nous est apparue d'autant plus pressante qu'il rend accessible au

---

<sup>10</sup> E. Ortigues, *Le Discours et le symbole*, Aubier, Éditions Montaigne, 1962, p. 154. Le lecteur pourra se reporter à l'intégralité du chapitre VIII, « La catégorie de la personne », p. 150-167. La différence entre personne simple et personne complexe est temporelle : le « je » est actuel et prospectif pour Ortigues, il « ouvre le présent sur l'avenir, sur le projet de la parole, le propos, « il est perçu en accomplissement, en attente » ; la personne complexe, quant à elle, « marque une situation acquise, un état accompli, qui a pris un certain temps pour se former et qui possède ainsi dans sa loi de constitution un certain passé. Voir sur ce point, É. Benveniste, *Origine de la formation de noms en indo-européen*, Paris, 1935, p. 189, qui renvoie pour la forme « - metha » du grec ancien au morphème indo-européen thêta (dh) qui marque l'état achevé.

<sup>11</sup> É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, « Structure des relations de personne dans le verbe », p.235.

<sup>12</sup> Le lecteur pourra se reporter à *Dire « je »* de Stéphane Chauvier, Paris, Vrin, 2002 ; au *Parler de soi* de Vincent Descombes, Paris, Gallimard, 2014 ; au collectif édité par Natalie Depraz, *La Première, la seconde et la troisième personne*, Zetabooks, 2014. Dans les parutions anglophones les plus marquantes, on renverra le lecteur à « The First Person », d'Elizabeth Anscombe, in Samuel Guttenplan, ed., *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, 1975 ; à *The First Person : an Essay on Reference and Intentionality*, de Roderick M. Chisholm, Minneapolis, University of Minnesota, 1981 ; à Sydney Shoemaker, *The First-Person perspective and other essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; parmi les plus récentes, on signalera au lecteur, l'ouvrage de Richard Moran, *Authority and Estrangement*, Princeton University Press, 2001, désormais disponible en français, *Autorité et aliénation*, tr. fr. S. Djigo, Vrin, 2013 ; celui de Sebastian Rödl, *Self-Consciousness*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2007 et Maximilian de Gaynesford, *I : the meaning of the first-person term*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

<sup>13</sup> Voir par exemple Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint : Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2009.

lecteur de langue française le débat riche et stimulant sur l'intentionnalité collective qui a fortement mobilisé, dès le début des années 1990, les chercheurs de part et d'autre de la frontière qui sépare le plus souvent phénoménologie et philosophie analytique. Il n'était dès lors pas question de reprendre ici l'ensemble des acquis de l'ontologie sociale, mais de les envisager à partir du prisme de l'énonciation en « nous ». À cet égard, la parution des *Embarras de l'identité* de Vincent Descombes<sup>14</sup> (tout particulièrement son chapitre IV consacré aux identités collectives) appelait une réponse et une discussion.

L'attention portée à la pluralité des méthodes et des approches était l'une des conditions de sa mise en œuvre. On peut repérer trois lignes de force dans les contributions qui constituent ce dossier :

I. *La première part des analyses linguistiques et grammaticales du pronom en première personne du pluriel pour mieux cerner l'articulation complexe du « je » et du « nous ».* Qu'ils interrogent sur l'autorité particulière qui y est mise en jeu, les conditions politiques de la parole en « nous », ou enfin ce que l'énonciation en première personne du pluriel nous apprend de la conscience de soi, les contributeurs ancrent leur analyse grammaticale dans une analyse critique des concepts fondamentaux de la philosophie politique classique, et tout particulièrement celles des *Politiques* d'Aristote et du *Contrat social* de Rousseau. Il n'est nullement incident que Vincent Descombes fasse jouer dans *Les Embarras de l'identité* une lecture anthropologique du contrat rousseauiste contre une interprétation artificialiste. Il ne l'est pas non plus que Bruno Karsenti entame lui aussi son essai sur *Moïse et le monothéisme* par une relecture de Rousseau<sup>15</sup>. Ce ne l'était pas non plus dans *The Claim of Reason*, lorsque Stanley Cavell revenait, en s'inscrivant dans la lignée des lectures de Rousseau ouvertes par Judith Skhlar, sur le fait même de la représentation et du consentement<sup>16</sup>, tout en lui donnant une autre amplitude : mon consentement est constamment en discussion ; la communauté est à la fois ce qui me donne une voix politique et qui peut aussi bien me la retirer, me décevoir, ou me trahir au point que je ne veuille plus parler pour elle ou la laisser parler en mon nom. La découverte

---

<sup>14</sup> Vincent Descombes, *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013.

<sup>15</sup> *Moïse et l'idée de peuple*, Le Cerf, 2013, p.11-58.

<sup>16</sup> *The Claim of Reason*, Oxford University Press, 1979, p. 23 et suivantes.

de Rousseau est, selon Cavell, celle d'un nouveau mode de savoir, d'une nouvelle manière de se servir du moi pour accéder à ce qu'est la société de ce moi.

Dans « La bouche qui nous dit “nous” », Élise Marrou se propose à la fois d'introduire aux enjeux transversaux du dossier et de poser à nouveaux frais la question de l'autorité en première personne du pluriel. S'inspirant librement de la réflexion d'Elias sur les transformations de l'équilibre entre l'identité en « je » et l'identité en « nous »<sup>17</sup>, elle établit dans l'élaboration des différents paradigmes d'intentionnalité collective que la disproportion entre l'attention qui a été portée à la dimension – *ontologique* – d'être « nous » et la place qu'on a accordée à la dimension – *linguistique et grammaticale* – du dire « nous » est significative. Pour ce faire, l'auteure met ici à l'épreuve trois modèles d'intentionnalité collective (celui de John Searle, de Margaret Gilbert et de Vincent Descombes) à partir de l'attention qu'ils ont respectivement portée à l'énonciation en « nous ». La discussion du holisme structural du dernier modèle pose la question de l'autorité en première personne dont l'unité se constitue dans une prise de parole plus ambiguë que celle qui est le plus souvent retenue par les modèles phares de la *We-intentionality*. Car cette parole commune garde une part d'événementialité et d'opacité qui en est constitutive. C'est ce qu'indique le statut du « nous » qui apparaît dans *La Prise de parole* de Michel de Certeau. L'auteure conclut sur la distinction entre un « nous » fort, tonique, qui se dit en position de sujet et d'un « nous » quasi-éclidé, qui s'interroge ici ce qui lui est arrivé avant de pouvoir se dire en position de sujet. Ces élisions de la parole doivent être prises en compte si l'on entend restituer l'autorité particulière qui y est mise en jeu.

Julien Rabachou revient pour sa part sur « les conditions d'une parole politique ». Sans jamais se départir d'une forme de scepticisme qui vise à la fois la validité et le privilège porté à l'usage politique du « nous » entendu comme usage par excellence de la première personne du pluriel, l'auteur choisit de reformuler la question – centrale et méthodologique – de l'individuation en « nous ». Méthodologique d'abord, car il s'agit ici de trancher entre le nominalisme radical qui nie que ce « nous » soit autre chose qu'une fiction et une ontologie enrichie qui fait place selon la suggestion d'Ortigue à des

---

<sup>17</sup> C'est le troisième essai (1987) publié dans *La Société des individus*, Paris, Agora, 1991, p.205 et suivantes.

personnes complexes qui parlent en « nous » marquant ainsi l'écart irréductible qui sépare une unité réelle, socle d'une action commune, des interactions collectives. Centrale ensuite, car la question du dire « nous » reste en son fonds métaphysique. La seconde option, non-réductionniste, ne peut en effet être défendue qu'à la condition de dépasser à la fois un sens purement physique de l'individuation et une compréhension abstraite et impersonnelle des lois qui régissent la communauté, c'est-à-dire qu'à la condition de retrouver au nom de quelle vie supérieure les individus pourraient renoncer à la leur au nom de la communauté elle-même, tout en la vivifiant en retour. Les communautés ne peuvent être effectivement pensées comme des individualités selon Julien Rabachou qu'au prix d'une double torsion – restrictive plutôt que concessive – du concept traditionnel d'individu :

(1) Ces individualités sont réelles, mais symboliques (plutôt que matérialisées) ; c'est donc l'efficacité et la performativité des représentations qui fondent l'unité de la polis grecque et celle des États-nations modernes qu'il s'agit d'interroger, sans préjuger de la possibilité du surgissement d'un modèle nouveau d'unité politique ;

(2) Ces individualités portent en elle la possibilité de la *stasis*, une irréductible multiplicité, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent s'entendre comme des totalités réelles qu'à titre d'idéal régulateur. S'aidant des analyses de Nicole Loraux dans *La Cité divisée* qui lie la possibilité de la *stasis* à la nécessité de l'oubli, l'auteur met ainsi en cause l'un des présupposés de Benveniste : il est légitime de poser un « nous » primitif qui neutralise les risques de la prédominance ou de l'annexion de la parole en nous par le « je » du porte-parole. La thèse consiste à penser le lien qui confère à la communauté son unité réelle comme une relation de coappartenance dont le modèle est celui de la relation fraternelle entendue en un sens large. Le bénéfice est ici de penser la communauté politique à partir des liens primitifs, pré-individuels qui s'imposent aux membres de la communauté. Mais comment garantir dès lors que le « nous » possède encore un pouvoir d'individuation compris cette fois-ci en son sens distinctif ? La communauté politique garde-t-elle suffisamment de consistance pour parler et agir individuellement, sans commettre d'erreur substantialiste, ni appliquer le théorème de la sécularisation d'une manière elle-même douteuse ? Le problème n'est plus tant celui de la cité grecque que celui de l'État-Nation. Or, la primitivité du lien adelphique et surtout la prétention à l'universalité dont est porteur l'idéal de fraternité semblent s'opposer directement au projet d'une requalification politique, en un mot, au principe même de sa sécularisation. La discussion

approfondie des thèses de Carl Schmitt solde pour l'auteur l'échec politique d'un « nous » entendu comme exhaustif et complet, mais nullement celui de l'individuation en « nous » : la communauté qui est alors conçue comme *disjonctive* autorise à la fois la pluralité d'expression en son sein (le pluralisme préféré aux risques de l'univocité) et la valorisation de la controverse de la discussion publique. À ce titre, l'idée d'État-nation fondée sur des mythes d'unanimité et d'unité masquant et recouvrant ses dissensions internes n'est pas révolue, car ces mythes gardent une efficacité symbolique, même si elle s'affaiblit ; l'article peut dès lors se conclure d'une manière résolument ouverte sur les deux voies opposées du fédéralisme et d'une politique de l'individu présentées comme deux réponses à l'affaiblissement des États-nations.

Louis Guerpillon montre qu'il n'y a qu'une proximité apparente et même trompeuse pour l'auteur de l'*Émile* et du *Contrat social* entre dire « nous » et parler de « moi commun ». Ce déplacement aussi ferme qu'ambitieux de la première personne du pluriel au syntagme du « moi commun » repose tout à la fois sur une redéfinition profonde de la notion de conscience de soi chez Rousseau, sur une reformulation des enjeux du contrat social, et sur une reprise à nouveaux frais du sens de l'anthropologie qui le sous-tend. La première étape de la démonstration de Louis Guerpillon consiste à identifier le statut du syntagme du moi commun : une première lecture – métaphorique, telle que Vincent Carraud a pu l'élaborer dans *L'Invention du moi* – peut paraître tentante pour résorber l'apparence de contradiction de ce recours au moi commun qui fonde le politique par la conscience de soi dans ce qu'elle a de plus intime, de plus personnel et de plus individuel. Le moi se présenterait comme « le modèle même de l'unité d'un tout » et donc comme l'image permettant de penser l'unité du corps politique. L'auteur prend ici le parti exactement opposé : il montre que le « moi commun » doit être pris littéralement plutôt que métaphoriquement comme l'opérateur de constitution du corps politique. Mieux encore : il met en évidence que c'est à cette seule condition que l'on comprend « comment l'existence politique qui anime le citoyen au sens strict du terme et en l'absence de laquelle toute loi, si bonne soit-elle, est dépourvue d'efficacité, doit être définie comme une certaine modalité de la conscience de soi » et qu'on gagne en retour une conception dynamique de la conscience de soi. Cette lecture permet tout d'abord de mettre en évidence contre Durkheim ce que les deux modèles – la société comme entendue comme celle du genre humain, la société comme organisme – gardent de profondément

insatisfaisant et ainsi de les « neutraliser mutuellement ». Par une analyse serrée qui contextualise l'usage du syntagme de « moi commun » dans le corpus de Rousseau, Louis Guerpillon établit ensuite que l'auteur du *Contrat social* n'entend pas par là le moi entendu comme dénominateur commun du tout (ce n'est donc pas le moi commun *au* tout), mais bien le moi *du* tout, du moi commun à tous. Qu'est-ce à dire ? Ceci de crucial que Rousseau mobilise moins la constitution d'un « nous » que sa mutation, sa transformation sous la figure du « moi commun ». Il s'agit dès lors de prendre au sérieux l'opération de décentrement (plutôt que d'élargissement) sur laquelle repose la conscience de soi citoyenne : tout le problème est en effet de comprendre comment je peux être citoyen plutôt que moi-même, en un mot, les conditions de possibilité d'une conscience de soi proprement politique. Il faut que l'individu ait conscience du corps politique comme de lui-même ; ce transfert du moi individuel au moi commun n'est possible qu'à la condition de concevoir ce dernier non comme un renoncement, mais comme une conversion. Il s'agit donc d'opérer cette transformation que l'individu ne s'aime plus comme un individu séparé mais comme partie du tout, qu'il s'aime désormais dans le corps politique. La clé réside donc dans la compréhension exacte de la dénaturation qui est ici mise en jeu : la constitution du corps politique repose sur la capacité de l'individu de se penser autrement que comme un individu, dans la capacité à asseoir la volonté du tout dans la volonté de chacun. Le problème est dès lors anthropologique, mais en un sens distinct que celui que Vincent Descombes défend dans *Les Embarras de l'identité* : les forces de dénaturation doivent être entendues les forces de formation des citoyens. Le rapport du législateur au peuple doit désormais être pensé sous la modalité de la conscience de soi : il n'a d'autre fonction que de faire advenir le moi commun, de faire être la volonté générale en apprenant à généraliser les volontés. Le législateur est avant tout éducateur. C'est lui qui donne à l'unité culturelle du peuple son sens proprement politique. Il ne reste plus à l'auteur qu'à tirer les conclusions anti-lockéennes de cette redéfinition de la conscience de soi : Rousseau ne pose pas la question de l'identité personnelle en s'interrogeant sur le soi de la conscience de soi ; il remodèle en profondeur la modalité même de la conscience de soi, c'est-à-dire le « comment quoi l'individu aura conscience de lui-même ». De ce fait, l'enjeu n'est plus le même : l'hypothèse audacieuse qui clôt la contribution de Louis Guerpillon est qu'à lire le *Contrat social* sous cette nouvelle lumière, Locke serait resté paradoxalement aveugle à ce que l'identité personnelle avait de problématique en

« occultant la façon dont il est possible à l'individu de s'apparaître à soi-même autrement que comme individu ».

II. *La seconde ligne de force de ce dossier aborde le dire « nous » dans une perspective phénoménologique.* Dans sa contribution qui constitue le point d'aboutissement de son parcours de recherche<sup>18</sup> et l'ouverture de nouveaux horizons, Laurent Perreau retrace tout d'abord l'histoire du débat sur l'intentionnalité collective et émet un certain nombre de doutes sur la viabilité de la confrontation entre la tradition phénoménologique et la tradition analytique sur l'intention en « nous » : l'une et l'autre tradition entendent-elles intentionnalité collective de la même façon ? Non, répond l'auteur, pour au moins deux motifs : la philosophie analytique a réfléchi à ces questions avant tout dans le domaine de la philosophie de l'action, alors que les phénoménologues y ont travaillé davantage à partir d'une compréhension de l'intentionnalité fondée sur l'expérience vécue. La tradition analytique revient sur le social entendu comme ce que nous faisons ensemble, tandis que la tradition phénoménologique est davantage intéressée par les modes d'existence du commun et de la communauté. Cette première étape de la contribution possède également une valeur méthodologique : elle permet à l'auteur de ressaisir de manière contrastive et différentielle ce qu'une phénoménologie sociale peut apporter au débat sur l'intentionnalité collective. Or ce n'est rien moins selon lui que sa teneur problématique. Cette problématique procède d'abord de l'écart qui sépare une véritable perspective en première personne du pluriel de la seule question de l'énonciation en « nous ». Les équivocités du « nous » tiennent ainsi à la modalité d'appartenance du je au groupe fait nôtre ; la difficulté réside ensuite dans la nécessité de penser ensemble la marge d'indifférenciation du « nous » et sa déterminabilité ; elle est enfin liée à son enjeu méthodologique : le « nous » n'est-il qu'un « je » au pluriel – c'est la position de l'individualisme méthodologique – ou une totalité irréductible à l'ensemble de ces membres (c'est le principe même de la position holiste) ? Dans la dernière étape –

---

<sup>18</sup>Le lecteur pourra se reporter à Laurent Perreau, *Le Monde social selon Husserl*, Dordrecht, Springer, 2013 ; à l'article « En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective » paru dans le *Bulletin d'analyse phénoménologique*, et à sa discussion de la méthode et des acquis de l'ouvrage d'Hans-Bernard Schmidt, *Wir-Intentionalität*, *Alter*, n°17/2009.

proprement constructive – de sa contribution, Laurent Perreau revient sur le triple apport d'une phénoménologie d'inspiration husserlienne à la réflexion sur l'identité en « nous » :

(1) La première voie revient à un « nous » intersubjectif et dialogique, mais relu depuis les analyses que Husserl a consacrées aux actes sociaux, « des actes propres au « nous » (Laurent Perreau n'hésite pas à inscrire dans l'orbe de cette première figure du « nous » la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, *L'Entre-nous* de Levinas et la *Wirheit* de Binswanger.

(2) La seconde figure du « nous » est un « nous institué ». Elle est ontologique et porte sur les « personnalités d'ordre supérieur ». Dans cette filiation husserlienne s'inscrivent aussi bien les contributions de Reinach à une fondation phénoménologique du droit que celle de T. Otaka à l'ontologie sociale.

(3) La dernière figure du « nous » développée par Laurent Perreau est celle d'un nous « pré-réflexif ». Le niveau de l'analyse n'est plus ontologique, mais proprement transcendantal : il s'agit de revenir aux modes de la communautisation (*Vergemeinschaftung*) par laquelle le monde commun est exactement un monde nôtre. Cette troisième figure permet de saisir les limites de l'égoïcentricité de l'ego pour le replacer dans une communauté qui lui est antérieure. S'y inscrivent aussi bien les analyses que Heidegger a consacrées au *Mitsein*, la *Gesamtperson* telle que Scheler la comprend, la *Wirbeziehung* dont l'auteur est le traducteur et un des plus éminents spécialistes, le « noustrime » d'Ortega y Gasset, ou encore l'ontologie de la communauté sociale de G. Walther.

III. *La dernière ligne de force de ce dossier sonde l'avenir de la philosophie sociale à partir de deux perspectives complémentaires qui visent à redéfinir la socialité de l'esprit* : Christiane Chauviré choisit de l'aborder à partir de la nostrologie de Charles Sanders Peirce ; Michel Le Du revient, quant à lui, sur la question du support collectif de la pensée.

Repartons donc avec Christiane Chauviré d'un certain nombre d'acquis de la sémiotique peircienne : C. S. Peirce a délogé le moi de son rôle fondateur dans l'exacte mesure où il définit la sémiose comme une opération triadique (l'action du signe met en rapport un signe, un objet et un interprétant). Toutefois, comme le fait apparaître l'auteure, l'opération peircienne n'est pas en l'espèce purement destructrice. Loin d'y voir une critique unilatérale d'un premier mythe de l'intériorité ou une critique somme toute banale du cartésianisme, C. S. Peirce donne de cette manière une « extension » inédite au

domaine de l'esprit : le « nous » résulte pas seulement de la critique de l'*ego* ; il débouche sur une critique foncière de l'égoïsme qui valorise selon l'expression de Peirce un « socialisme logique » (selon lequel on doit être prêt à mourir pour la vérité). Il possède une valeur positive : tout d'abord sur le plan de la cognition elle-même : en raison de la nature dialogique de la pensée, le social est d'emblée inscrit au cœur du mental. Le « nous » revêt également une valeur proprement épistémique dans la mesure où il devient le sujet – collectif – de l'enquête : il est celui d'une communauté de chercheurs désintéressés poursuivant la vérité. À bien comprendre le projet sémiotique de Peirce, il est clair que la dynamique collective de l'enquête découle rigoureusement de la redéfinition dialogique de la cognition, si bien que les deux versants de la réappropriation du « nous » mis en évidence par Christiane Chauviré se révèlent progressivement pour ce qu'ils sont, les deux faces d'une même médaille. En outre Peirce ne nous apprend pas seulement à étendre le domaine de l'esprit, il nous renseigne également sur sa porosité. S'opposant à William James sur ce point, le « nous » de la pensée se révèle être lui-même à géométrie variable : l'esprit de corps et le sentiment national témoignent chacun à leur façon de l'agrégation des opérations cognitives. La conversation le fait aussi à sa manière lorsqu'elle atteste une réelle communauté de pensée. C. S. Peirce n'hésite pas à étendre la pensée aux animaux organisés, en particulier au travail des abeilles et même à l'agencement des cristaux, comme aux machines logiques ou à une hypothétique intelligence extra-terrestre. Alors même que l'auteure, dans l'une de ses contributions les plus stimulantes a pu montrer que le microcosme des mathématiciens constituait pour Wittgenstein une forme de caricature de société nous permettant comme une eau-forte de penser tout à la fois l'autorité et la plasticité de la règle, la figure de la « communauté illimitée » des chercheurs est sans doute ici la contribution la plus originale de Charles Sanders Peirce aux diverses figures du « nous » présentes dans ce dossier : cette communauté présente en effet ceci de singulier qu'elle est constitutivement ouverte, soudée par une visée absolument désintéressée, celle de la vérité, qui ressort elle-même transformée puisqu'elle se définit de manière contrefactuelle comme ce qu'atteindrait la communauté de façon consensuelle si l'enquête (*inquiry*) était indéfiniment poursuivie.

Dans la dernière contribution de ce dossier, Michel Le Du soutient la thèse que les pensées n'entrent pas dans la catégorie des choses localisables. La thèse opposée de la localisation des pensées dans la tête ou dans le cerveau reste prégnante à en croire

l'auteur, surtout dans les présupposés implicites qui continuent de hanter les théories de la mémoire en vigueur (Michel Le Du revient en particulier sur les images qui accompagnent le concept d'engramme). Si l'on retrouve dans ces pages un motif familier aux lecteurs de Wittgenstein et des *Disputes de l'esprit* de Vincent Descombes, l'originalité de la réflexion qui est développée consiste d'abord à désamorcer le mythe de la localisation de l'esprit à partir de la notion de pensée collective. Le mentalisme, qu'on le considère sous une forme dualiste ou matérialiste, constitue un obstacle de taille à la reconnaissance des dimensions collectives de la pensée. Les deux premières sections de l'article s'attachent, selon l'expression de l'auteur, à « décanter » le concept de pensée des images fallacieuses qui lui assignent un lieu : il est aussi contestable que la pensée ait un siège que de traiter les pensées comme des entités unitaires et discrètes. La veine est ici proche de Peter Geach : l'auteur défend que les concepts sont des capacités qui ne sont pas abstraites sur la base d'un ensemble d'observations (la critique de l'abstractionnisme constitue l'un des tours de force de *Mental Acts* ; Michel Le Du emprunte un certain nombre d'arguments anti-abstractionnistes à Norman Malcolm). La troisième section s'appuie sur une distinction tracée par Anthony Kenny entre le véhicule de la pensée et son lieu, la localisation de la pensée apparaissant à ce stade de l'analyse comme le principal obstacle de l'attribution des pensées à un collectif ou à un groupe. La pensée n'a pas de siège, mais elle a bien un véhicule, terme qui désigne selon la définition de Kenny « l'ingrédient ou la structure physique en vertu de laquelle le détenteur d'une aptitude possède cette aptitude et se trouve en mesure de l'exercer ». On peut dès lors concevoir l'unité d'une pensée qui impliquerait pourtant le concours de plusieurs véhicules. Si l'on en croit Ludwig Fleck auquel Michel Le Du emprunte la notion de collectif de pensée, cette pensée est même plus stable qu'une pensée individuelle. Dans la dernière section, l'auteur revient sur la question de savoir s'il est possible de discerner ce qu'une pensée donnée doit à une institution d'appartenance. Pour Ludwig Fleck la réponse est clairement négative : on n'a jamais conscience de la contrainte exercée par le collectif de pensée. L'auteur ne cantonne pas la dimension collective de la pensée à celles qui résultent de la discussion. Il revient en deçà de ce qu'une situation dialogique permet d'établir, à ses fondements mêmes : Michel Le Du se réfère sur ce point au Wittgenstein de *De la certitude*, aux pensées que nous avons acceptées sans les questionner et qui constituent le soubassement de nos échanges aussi bien ordinaires qu'épistémiques. À juste titre, Michel Le Du voit dans ce soubassement collectif des normes sur lesquelles se

fondent nos pensées et nos actions, et qui recourent nos certitudes les plus primitives, une figure du nous « implicite », sensiblement différente du « on » de l'opinion. Il distingue de ce fait plusieurs niveaux de pensée en reprenant la distinction établie par Norman Malcolm dans « Thoughtless Brutes » : le dernier s'exprime dans l'usage courant par les locutions du type « avoir à l'esprit la pensée que p », alors que le premier correspond au « nous » implicite qui vient d'être caractérisé. Les institutions développent chez leurs membres un certain nombre de capacités qui travaillent sans qu'une autoréflexion ne soit requise. Il n'y a donc pas lieu de craindre l'idée et même la réalité que les institutions pensent. Michel Le Du peut dès lors en conclure que nous n'avons d'autre choix que d'intégrer les pratiques collectives qui nous sont transmises et que cette transmission reste la condition de la possibilité de leur remise en question.