

**LA BOUCHE QUI DIT « NOUS » :
DE L'INTENTIONNALITÉ COLLECTIVE À L'AUTORITÉ EN PREMIÈRE
PERSONNE DU PLURIEL¹**

Élise Marrou

Université de Paris Sorbonne/Archives Husserl

« Je ne choisis pas la bouche qui dit : “Je...” »
(L. Wittgenstein)

« D'une manière générale, la personne verbale
au pluriel exprime une personne amplifiée et
diffuse. Le “nous” annexe au “je” une globalité
indistincte d'autres personnes. »
(É. Benveniste).

Dès les premières pages de *Qu'est-ce que la sociologie ?*², Norbert Elias invite son lecteur à considérer les pronoms personnels comme de véritables outils conceptuels³. L'obstacle le plus massif au travail descriptif du sociologue tient selon lui à l'usage statique et réifiant des catégories conceptuelles les plus fondamentales : nous sommes d'une part enclins à opposer terme à terme « individu » et « société » d'une manière qui transforme l'individu en un *homo clausus* dont le repli est le corollaire d'une image de la société conçue comme extérieure à l'individu et comme une instance purement limitative de sa liberté. Ce modèle individualiste est, d'autre part, littéralement égocentrique. On peut se le représenter comme un ensemble de cercles qui rayonnent du « je » à la famille, de la famille à l'État en passant par le corps de métier :

¹ Une première version orale de cet article a été présentée à l'ENS, dans le séminaire les Lundis de la philosophie organisé par Francis Wolff et en allemand dans une forme abrégée lors de la Nuit de la philosophie à Berlin organisée par Mériam Korichi. Je les remercie tous deux chaleureusement de leur invitation.

² Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Agora, 1985.

³ N. Elias, *op. cit.*, p. 146 et suivantes.

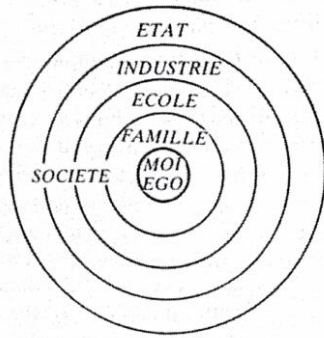


Fig 1. Schéma de base d'une représentation égocentrique de la société - N. Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 8.

Il importe au plus haut point pour Elias de substituer à l'inertie et au dualisme de ces catégories un mode de pensée qui mette au premier plan les relations et les interactions de manière à réorienter et réorganiser la pensée et la perception sociologiques⁴ :

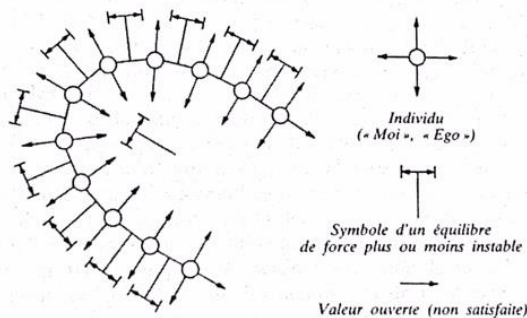


Fig. 2. Représentation d'individus interdépendants (« Famille », « État », « Groupe », « Sociétés », etc.) - N. Elias *Qu'est-ce que la sociologie ?*, p. 9.

La chaîne des pronoms personnels offre précisément le modèle d'une configuration qui fait imploser le premier paradigme figé du social pour délivrer un modèle relationnel plutôt que substantiel, dynamique plutôt que statique, systémique plutôt que duel :

« La série des pronoms personnels fait partie des modèles les plus prometteurs qui, évitant toute conceptualisation, nous sont offerts par le langage quotidien. Que l'on se serve de ces pronoms pour exprimer des concepts propres aux sciences sociologiques, cela n'a rien de nouveau. Mais à la manière dont cela se fait, on perçoit nettement la force d'une tradition qui contraint notre pensée à transformer des relations en des objets statiques sans aucune relation. C'est ainsi que le pronom "je" qu'on utilise habituellement lorsqu'on communique avec d'autres pour signifier qu'un certain énoncé se rapporte au locuteur, devient soudain dans son emploi scientifique, un substantif qui semble se rapporter à un être unique, indépendant et isolé, en accord avec les habitudes linguistiques prédominantes. Le concept de "l'Ego", tel que Freud ou Parsons l'utilise, est un bon exemple de la transformation d'un concept relationnel en une sorte de concept réifiant. Qu'un

⁴ Sur le concept de « configuration », le lecteur pourra se reporter de nouveau à *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Agora, 1991, p.55-56 ; p. 70-71.

sociologue comme Parsons isole le “moi” de la série des pronoms personnels pour lui opposer comme “alter”, comme “l’autre”, tous les autres hommes que nous percevons d’une manière plus réaliste, comme “tu”, “il”, “elle”, “nous”, etc., voilà qui révèle bien la force des représentations centrées sur l’individu. Rares sont les traits les plus caractéristiques de la théorie sociologique sous sa forme actuellement prédominante qui trahissent aussi clairement ses limites. On s’aperçoit très vite que les différentes positions de cette série relationnelle sont indissociables. La fonction que le pronom “je” remplit dans la communication humaine ne peut se comprendre qu’en liaison avec toutes les autres positions auxquelles renvoient les autres membres de la série. Les sept positions sont tout à fait indissociables, on ne peut se représenter un “je” sans un “tu”, un “il” ou “elle”, sans un “nous”, sans un “vous”, ou un “ils” ou “elles”⁵ ».

Il est dès lors possible de prolonger le diagnostic qu’Elias a porté sur certains sociologues qui seraient restés empêtrés dans la « Métaphysique des formations sociales » en se servant de la chaîne des pronoms comme d’un « révélateur » (au sens photographique du terme⁶) des présupposés fondamentaux, des choix et des éventuelles faiblesses d’une prise de position philosophique déterminée. C’est ce que nous nous proposons d’élaborer ici même en revenant sur les spécificités de (et les difficultés propres à) l’autorité en première personne du pluriel. En effet, alors que l’autorité en première personne du singulier a mobilisé ces dernières années des efforts considérables, tant par contraste avec la troisième personne que dans sa corrélation avec la seconde personne, les particularités de l’énonciation à la première personne du pluriel ont été curieusement délaissées⁷. Dans l’image classiquement cartésienne de la connaissance de soi, je me connais d’une manière distinctive par rapport à toute autre forme de connaissance d’objet et aux autres sujets. L’accès à soi se caractérise par sa

⁵ N. Elias, *Qu’est-ce que la sociologie ?*, op. cit., p. 147.

⁶ Nous empruntons ce terme et cette méthode à Laurence Kaufmann dont les travaux ont été déterminants dans la maturation de ce dossier (nous nous référons ici à son article « Les médiations de l’expérience. Retour sur l’œuvre de Dorothy Smith », accessible en ligne ici : <http://www.espacestemp.net/articles/les-mediations-de-l'experience>).

⁷ Les travaux de V. Descombes et dans un autre style de H.-B. Schmid et tout particulièrement ses ouvrages *Wir-Intentionalität : Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Freiburg, K. Alber, 2005, ainsi que *Kollektive Intentionalität : eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, édité avec David P. Schweikard font exception. Voir aussi la mise en place de *Making it explicit*, Cambridge (Mass.)/London, Harvard University Press, 1994, par Robert Brandom. Sur l’autorité en première personne du singulier, le lecteur pourra se reporter à 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, qui nous paraît être le plus éclairant et également le plus précieux. Sur l’autorité en première personne du pluriel, on peut renvoyer à deux contributions plus ponctuelles de H.-B. Schmid, « Schwierigkeiten mit dem Wir-Sagen. Überlegungen gegen und mit Heidegger », *Berliner Debatte Initial* 13 (1) (2002) et plus récemment son article « Expressing Group Attitudes, On First Person Plural Authority », *Erkenntnis*, April, 2014.

certitude (plus exactement, par sa sûreté épistémique) qui découle de l'infaillibilité de la relation cognitive que j'entretiens avec mes états mentaux (au sens où je ne peux pas entretenir de croyances fausses à mon propre endroit) et par l'omniscience (au sens où être dans tel ou tel état mental suffit pour savoir qu'on l'est)⁸. Dans les termes par lesquels l'autorité en première personne a été initialement définie, elle qualifie avant tout la certitude de l'accès à soi telle que l'énonciation en « je » l'exprime. Ce cadre étroit du concept même d'autorité a été récemment contesté sans que la relation à soi n'ait été pour autant déchargée de son contenu épistémique. Un premier déplacement met en question les limites théoriques de l'approche standard : le savoir de soi peut se concevoir dans les termes d'une capacité pratique, plutôt que d'un accès perceptif ou théorique. Ce réaménagement produit d'emblée un second déplacement qui vise à enrichir la notion standard d'autorité épistémique d'un sens éthique et d'un poids politique, dimensions qui ont été étonnamment négligées dans la présentation désormais classique de l'asymétrie entre première et troisième personne qui caractérise pour Wittgenstein les verbes psychologiques. En nous inspirant librement de la réflexion d'Elias sur les transformations de l'équilibre entre l'identité en « je » et l'identité en « nous »⁹, nous nous proposons de montrer que dans l'élaboration des différents paradigmes d'intentionnalité collective 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 par elle-même significative. Pour le dire en des termes encore trop schématiques, nous nous appuyerons ici sur les difficultés liées à l'emploi du pronom de la première personne du pluriel pour mettre à l'épreuve trois modèles d'intentionnalité collective.

Le premier reconnaît que l'intentionnalité collective est primitive et irréductible aux intentionnalités individuelles, mais la pense comme un vouloir-faire d'ordre représentationnel. C'est le modèle défendu par John Searle dans *La Construction de la réalité sociale*¹⁰ et dans un certain nombre d'autres textes qu'il a consacrés à l'action collective. *Dire « nous », c'est ici avoir des représentations en « nous », distinctes de*

⁸ Nous nous inspirons ici de l'article de Brie Gertler, « First-Person Authority » de l'Encyclopédie en ligne de Stanford : <http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge/>

⁹ C'est le troisième essai (1987) publié dans *La Société des individus*, Paris, Agora, 1991, p. 205 et suivantes.

¹⁰ John Searle, *The Construction of Social Reality*, Free Press, NY/London/Toronto, 1995, tr. fr. C. Tiercelin, Paris, Gallimard, 1998.

représentations en « je » dont le soubassement est formé par des capacités d'arrière-plan (background). Searle l'illustre aussi bien par le jeu concerté de la partition d'une symphonie que par le jeu de passes d'une équipe de football¹¹. De façon significative, les exemples paradigmatiques pris par Searle – y compris lorsqu'il se réfère aux propositions performatives qui produisent des faits institutionnels – ne font pas intervenir la moindre prise de parole en « nous » ni au nom d'un « nous ».

Le second modèle pose un « sujet-pluriel » dont l'intentionnalité est comprise en termes d'engagement dans l'action au nom duquel les différents individus sont conscients d'agir et le font afin de réaliser un projet commun. Nous nous attarderons davantage sur la notion de « sujet-pluriel » et sur le paradigme choisi par Margaret Gilbert¹², celui de la promenade. L'un des intérêts les plus saillants de ce second modèle est qu'il inscrit l'action de se promener à deux ou à plusieurs dans différents *scenarii* qui font ressortir la sensibilité contextuelle du dire « nous ». Le trait commun des différents usages du « nous » consiste à dégager ce que Margaret Gilbert nomme un sens sémantiquement fort du « nous » : *dire « nous » en ce sens, c'est prendre la décision d'agir ensemble dans un but commun et s'y tenir.*

Le holisme structural défend enfin que les relations sociales se distinguent des relations intersubjectives et qu'elles forment un réseau de relations internes dont chacun hérite et au sein duquel chacun d'entre nous s'inscrit. *Dire « nous », c'est reconnaître la prééminence d'institutions du sens qui fixent, constituent et réactivent ce que nous sommes.* On aura reconnu le modèle holiste du social que Vincent Descombes a élaboré dans *Les Institutions du sens*¹³ et dans *Les Embarras de l'identité*¹⁴. C'est en discutant les présupposés de ce dernier modèle particulièrement attentif à l'énonciation en « nous » que nous voudrions contribuer à cette enquête en proposant les linéaments d'une notion opératoire d'autorité en première personne du pluriel. Ce faisant, notre intention n'est nullement de neutraliser la question politique du « nous », mais de réapprendre à la poser en amont depuis une réflexion sur les spécificités de ses usages.

¹¹ Ces deux exemples apparaissent dès la première contribution de Searle sur cette question : « Collective Intentions and Actions », dans Philip R. Cohen Jerry Morgan & Martha Pollack (eds.), *Intentions in Communication*, MIT Press, 1990, p. 401-415.

¹² On se référera ici avant tout à *On Social Facts*, Princeton University Press, 1992. On pourra également se reporter à « Walking Together », in *Midwest Studies in Philosophy*, 1990, p. 1-14, tr. fr., B. Auerbach, E. Betton-Gossart, A. Bouvier, revue par R. Ogien, Paris, PUF, 2003.

¹³ Vincent Descombes, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

¹⁴ Vincent Descombes, *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013.

I. Frontières diffuses du « nous »

Nous, mais qui « nous » ? Lorsque j'écris « nous » ici et maintenant, nous qui allons réfléchir ensemble sur la sémantique du « nous », quelle est la portée exacte de mon adresse ? Mon discours délimite-t-il un cercle potentiel de lecteurs constitué d'une partie des étudiants en philosophie, des enseignants et des chercheurs qui pourraient s'intéresser un jour à cette question, en droit à toute personne qui pourrait avoir la curiosité pour une raison ou pour une autre de se plonger dans la sémantique du « nous » ? Par ailleurs, dès que j'aurai terminé ce texte, je dirai « nous » pour me référer à mon couple, à ma famille, à mes amis, à mes collègues, aux avancées du travail avec les étudiants. Mais je pourrais très bien renvoyer à mes amis, aux danseurs de tango du samedi soir, aux joggers du dimanche matin, tout autant qu'à « nous autres êtres humains », à « nous autres habitants de cette terre » ou à la « communauté des hommes et des bêtes »¹⁵. La liste des « nostrations » est remarquablement et pour ainsi dire constitutivement ouverte. La première question qui se pose est donc celle des frontières diffuses du « nous ». Peuvent-elles être nettement fixées ? Le contexte est-il l'unique opérateur de distinction des différentes références possibles du « nous » ? N'est-ce pas enfin le propre de tout locuteur habile de jouer sur différentes strates et ententes du « nous » en créant de *l'entre nous* que chacun puisse prendre *pour soi* ? Les frontières du « nous » sont sans doute indistinctes ou brouillées, mais elles rassemblent au minimum une pluralité de sujets. « Nous » peut certes être employé alors qu'il ne réfère qu'à une seule personne, c'est le « nous » d'auteur que les locuteurs de langue anglaise nomment "editorial we". Il peut à l'inverse être utilisé par le seul locuteur pour inciter et engager son interlocuteur à agir, sans qu'il ne s'inclue lui-même dans l'action à accomplir (usages médicaux, exhortations pour entraîner certains enfants à agir). Mais les deux cas que nous venons d'invoquer ne sont pas ceux qui nous concerneront ici au premier chef. Ils nous enseignent toutefois quelque chose de crucial : lorsque je dis « je », il n'y a aucun doute sur la personne qui énonce ce pronom personnel. Comme Émile Benveniste l'a mis

¹⁵ Pour ce dernier point, le lecteur pourra se reporter à l'essai de Tristan Garcia, *Nous, animaux et humains : actualité de Jeremy Bentham*, Paris, F. Bourin, 2011.

en évidence avec force¹⁶, dans tout dire « je », « je » se réfère à l'acte de discours individuel qui le prononce, et il en désigne le locuteur :

« “Je” désigne celui qui parle et implique en même temps un énoncé sur le compte de “je” : disant “je”, je ne puis pas parler de “moi”¹⁷ ».

« Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme *sujet*, en renvoyant à lui-même comme *je* dans son discours¹⁸ ».

Pour l'auteur des *Problèmes de linguistique générale*, les autres pronoms personnels et les déictiques ont ceci en commun qu'« ils se définissent seulement par rapport à l'instance de discours où ils sont produits ». Y compris le pronom personnel « nous ». Dans tout dire « nous », il y a en effet non pas un « je » qui s'ignore, mais un « je » qui s'impose. C'est encore et toujours un « je » qui dit « nous »¹⁹. D'où un premier problème posé par l'autorité en première personne du pluriel. Du fait même que c'est un « je » qui dit « nous », se pose la question de la « prédominance » du « je » dans le « nous », ou, pour reprendre les termes de Benveniste, de « l'annexion » du « nous » par le « je » :

« Dans “nous”, c'est toujours “je” qui prédomine puisqu'il n'y a de “nous” qu'à partir du “je” et que ce “je” s'assujettit l'élément “non-je” de par sa qualité transcendante. La présence du “je” est constitutive du “nous”²⁰ ».

Il fait donc partie intégrante de l'usage du « nous » que chacun s'interroge pour savoir si les mots du porte-parole sont l'expression de la volonté de chacune des personnes désignées. Si ce caractère brouillé et enchevêtré de l'usage du « nous » est sans aucun doute un trait caractéristique des sociétés individualistes modernes, s'il y a, pour le dire vite, une crise du « nous »²¹, ce dernier reste néanmoins l'opérateur langagier qui introduit du commun. On peut dès lors être tenté de se représenter les frontières du « nous » comme un ensemble de cercles concentriques dont le « je » est le

¹⁶ Les références à Benveniste sont à juste titre nombreuses dans le présent dossier. Le lecteur pourra également consulter l'article suggestif de Jean-Christophe Bailly, « “Nous” ne nous entoure pas », *Vacarme*, 2014, accessible en ligne : <http://www.vacarme.org/article2688.html>, qui trouve également son point de départ dans les analyses d'Émile Benveniste.

¹⁷ É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, « Structures des relations de personne dans le verbe », *op. cit.*, p. 228.

¹⁸ É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, « De la subjectivité dans le langage », Paris, Gallimard, 1966, tome I, p. 260.

¹⁹ É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, « Structures des relations de personne dans le verbe », *op. cit.*, p. 235.

²⁰ É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, « Structures des relations de personne dans le verbe », *op. cit.*, p. 233.

²¹ Nous faisons ici allusion aux analyses de Charles Taylor dans *Malaise de la modernité*, tr. fr. Charlotte Melançon, Éditions du Cerf, 1994.

centre, et qui rayonnent de ma famille à l'État en passant par mon corps de métier. Or, nous l'avons vu dès l'introduction, cette image ne convient pas, car il faudrait en passer à chaque niveau par d'autres appartenances transversales, à mon appartenance à d'autres communautés. Mais surtout elle est fallacieuse, car elle maintient un antagonisme strict entre individu et société dont nous voulons nous déprendre. On peut donc suivre la suggestion d'Elias et substituer à ce modèle statique, concentrique, dualiste, un schéma interrelationnel, un modèle de configuration. Reste que « nous » ne prend pas le même sens selon qu'il est prononcé pour renforcer une communauté déjà existante, son sentiment d'appartenance ou selon que le « nous » est produit performativement par l'acte de langage.

Il n'est pas incident, comme le souligne Jean-Christophe Bailly à propos des analyses de Benveniste, que *nous*, en tant que pluriel, se distingue formellement du singulier non comme une simple flexion, comme le font les autres marques verbales du pluriel, mais comme un autre mot : « De *je* à *nous* le passage du singulier au pluriel ne se fait pas par une marque légère ou même forte, mais par un changement sémantique complet²² ». Nous retiendrons pour l'heure des analyses de Benveniste que le passage du dire « je » au dire « nous » n'implique pas une pluralisation²³ ; l'idée même d'une multiplication quantitative du « je » est exclue. Entre la première et la troisième personne, nous nous sommes accoutumés à opposer la connaissance sans observation à la première personne aux croyances ou attitudes fondées sur l'observation à la troisième. Or, entre la première personne du singulier et la première personne du pluriel, l'asymétrie n'est pas du même ordre : l'asymétrie entre la première personne du singulier et la première personne du pluriel tient à ce que la polarité du discours reste centrée sur le « je », le « dire » du « nous » est l'amplification ou le rayonnement à partir du sujet dont « je » est l'indexical propre. Quand je dis « nous », « je » n'opère pas une variation simplement *quantitative* à partir de l'énonciation en première personne du singulier, mais une transformation *qualitative* de la relation je /non-je : car ce qu'Émile Benveniste a nommé la corrélation de subjectivité qui s'applique au tandem « je »/ « tu » s'applique également à la relation ici entre « je » et « non-je », la corrélation de

²² Jean-Christophe Bailly, art. cit.

²³ É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, « Structures des relations de personne dans le verbe », *op. cit.*, p. 233.

subjectivité²⁴ devient une corrélation de personnalité. Le je qui dit « nous » ne se décentre donc pas, il s'élargit pour englober un ensemble de non-je. La subjectivité singulière, celle qui dit « je » reste le centre de l'énonciation pour proclamer ou proférer le « nous ». Le « nous » n'est pas la multiplication d'objets identiques, mais il établit comme le « je » une corrélation entre l'instance du discours et ce qui n'est pas lui, en s'inscrivant dans un tout où les composantes ne s'équivalent pas. Par conséquent, lorsque je dis « nous », je ne mets pas en équivalence ceux qui sont englobés dans le « nous », mais je produis ce que Benveniste nomme une « jonction » entre « je » et un « non-je », si ce « non-je » c'est « moi et vous », le nous sera dit inclusif. Si c'est « moi et eux », il sera exclusif. Dans les deux usages, inclusif ou exclusif du « nous », se constitue un sujet collectif, un sujet-pluriel, une personne complexe. Qu'il s'agisse de vous et moi ou de nous par contraste avec eux, l'usage du pluriel produit une instance du discours que chaque membre du « nous » doit pouvoir reprendre à son compte. Tout membre du « nous » doit pouvoir dire « nous ». Ce n'est donc pas seulement que le « nous » désigne une personne complexe, c'est que tout participant du « nous » est une personne, c'est-à-dire un « je » potentiel. Tout membre du « nous » doit pouvoir accomplir l'amplification de la personne dont le « nous » résulte.

Or, nous savons fort bien que le « nous » peut non seulement ne pas être représentatif, mais être *dévoiyé*. Pour illustrer l'opposition constitutive qui sépare l'usage englobant du « nous » de ses dévoiements possibles, nous nous appuierons sur un essai, « *Ibat obscurus* », tiré du *Périple structural*, que Jean-Claude Milner a consacré à Benveniste²⁵. Dans son analyse de l'itinéraire de l'auteur des *Problèmes de linguistique générale*, Milner s'appuie en effet sur l'ouvrage, *Noms d'agent, noms d'action en indo-européen*, et plus particulièrement sur un passage que Benveniste supprimera dans les éditions postérieures à la seconde Guerre mondiale. Dans ce passage biffé, Benveniste cite le discours qu'Énée adresse à ses compagnons d'armes en les enjoignant à l'αἰδώς, aidôs qui fait ressentir à ses compagnons d'armes l'indignation nécessaire pour repartir au combat et la honte qui leur est infligée par le revers actuel. Or, dans cet extrait précis

²⁴ É. Benveniste, *op. cit.*, p. 228-231. La corrélation de subjectivité se caractérise pour Benveniste par la réversibilité et l'asymétrie des pronoms. Le pôle subjectif est mobile, « je » et « tu » sont complémentaires, ils sont unis dans le discours de façon que « tu » est mon « je » et inversement ; mais dans cette inversion se reproduit à chaque fois l'affirmation d'une transcendance ou d'une inégalité : face au « je » posé par lui, le « tu » est une personne, mais une personne « non-je ».

²⁵ J.-C. Milner, *Le Périple structural*, Lagrasse, Verdier, 2008.

de *L'Iliade*, le sentiment d'appartenance à la communauté des guerriers rend le « nous » superflu tant les compagnons d'Énée sont soudés dans le combat qu'il faut poursuivre au nom de l'αἰδώς. L'appel à l'αἰδώς fonctionne comme un performatif qui renforce et produit le réveil du « nous » combattant. L'αἰδώς ne se contente pas de réactiver le sentiment d'appartenance collective, ce simple mot qui est lui-même un acte met en branle une action collective. Il fait être le collectif comme sujet de l'acte. Si en l'occurrence, l'αἰδώς peut produire le « nous », c'est qu'il y a une évidence du « nous » formé par les compagnons d'Énée, du « nous » en situation de guerre, du « nous Troyens », du « nous ennemis de l'armée grecque ». Alors même que dans cet *hapax* Benveniste caractérise l'αἰδώς en précisant que « ce sentiment prend sa vigueur et ces obligations sont plus vivement ressenties quand l'honneur collectif est lésé », il fait référence par contraste à l'étrange défaite et au gouvernement de Vichy. En effet, dans son discours, Énée s'adressait à Hector et aux autres chefs troyens au moment où ces derniers semblaient prêts à accepter la défaite et à se replier derrière les murs d'Ilion. Qu'il y ait là bel et bien une allusion à la situation de la France au début des années 1940 est confirmé par la phrase grecque citée et qui paraît empruntée à Homère. Or Benveniste l'a en réalité forgée de toutes pièces : dans ce fragment homérique qu'il recompose, Benveniste introduit délibérément le pronom personnel, « nous » (*hèmeas*). Dans le grec homérique, comme nous y avons déjà insisté, ce « nous » est superflu, car l'αἰδώς suffit à appeler au sentiment de la conscience collective, au respect de soi-même qui doit resserrer la solidarité. En ajoutant ce « nous », Benveniste engendre une situation de parole exactement opposée à l'appel à l'αἰδώς homérique : contrairement au discours d'Énée, le « nous » s'adresse ici comme dans la lettre à l'Union Générale des Israélites de France rédigée par Marc Bloch et signée par Benveniste à un « vous » qui est séparé d'eux. Le « nous » s'adresse à ceux qui leur ont fait du tort. Il y a ici à la fois l'expression de la plainte d'un sujet singulier injustement traité parce qu'il appartenait à une certaine collectivité et la plainte d'une collectivité injustement séparée d'une autre dont elle se croyait être une partie. De sorte que le « nous » du linguiste, celui-là même qui invente le pronom personnel, devient par rétroaction un « nous » de collectivité qui dénonce le tort qui lui a été infligé. Ici, comme Bruno Karsenti l'a fort justement montré²⁶, le tort n'est pas seulement d'avoir porté atteinte à l'honneur du groupe, il

²⁶ Nous reprenons ici à notre compte les analyses développées dans « Marranisme, La faute politique de la

réside dans le fait même d'avoir contraint chacun des membres du groupe à dire un « nous » qui n'a plus le moindre sens, un « nous » vidé de toute performativité. Pas plus que l'énoncé ne produit de « nous », l'appel à l'U.G.I.F. n'est un véritable appel. Le vrai crime porté dans la langue tient donc à la suppression d'un nous-sujet. Il tient par conséquent à la violence faite au trait même que nous avons rappelé après Benveniste : à la production de *la subjectivité* dans le langage. Le sujet tant individuel que collectif est ici aboli comme instance de discours. Le tort tient ici dans le dévoiement du « nous » qui va exactement à rebours de tous les traits qui caractérisent l'énonciation en « nous ». Ce « nous » dévoyé a tout de ce que le nous-sujet n'est pas : il vaut ici comme adjonction d'éléments identiques, comme un ensemble d'individus inscrits dans une liste, consignés dans un registre, comme se distinguant du « nous » qui se pose comme instance de discours. Le « nous » est exactement un « nous » dont on parle, il réifie les personnes en les expulsant de l'ordre du discours. Au lieu de porter à l'existence une personne complexe, il nie la subjectivation dont Benveniste avait fait le trait même de l'énonciation du pronom. Les personnes désignées par ce « nous » sont réduites précisément à ne plus rien dire comme personnes.

Si nous avons repris ici un peu longuement ce que Milner nomme la « faute politique de la langue », c'est qu'avec beaucoup de force, le récit de ce dévoiement n'oppose pas seulement un usage du nous-sujet et un usage du nous-objet. Il montre comment le linguiste qui a sans doute réfléchi avec le plus d'acuité sur le « nous » inscrit son analyse dans une situation historique où il est lui-même impliqué, dont il est lui-même l'une des victimes, et qui s'institue par l'abolition de ce pouvoir de subjectivation au pluriel, de la capacité à se poser comme sujet. On retrouve par là même une distinction que Sartre avait développée dans *L'Être et le Néant* entre un nous-sujet et un nous-objet²⁷. Sartre l'introduisait pour défendre qu'on ne saurait prendre comme point de départ philosophique l'être-avec (*Mit-Sein*), que l'être-avec ne saurait être premier, que l'être-pour-l'autre fonde l'être avec l'autre. En son sens de sujet, le « nous » ne peut prétendre à fonder quoi que ce soit, car il n'est qu'une expérience subjective, psychologique, une expérience certes collective, mais volatile et instable. À l'inverse, la conscience du nous-objet, analysée comme la conscience des opprimés à travers l'expérience de la honte éprouvée collectivement sous le regard de l'opresseur, ne

langue, de Milner à Benveniste », *L'Inactuel*, n°13, 2005, p. 103-118.

²⁷ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1976, p. 472.

saurait-elle non plus valoir comme fondement. Certes, elle n'est pas seulement une *expérience* du « nous », mais une *épreuve* d'aliénation radicale qui est nécessairement posée par un Tiers. Je découvre donc le nous dans le regard du tiers, et c'est cette aliénation collective que j'assume en disant « nous ». Aussi dans son analyse du « nous », Sartre exprimait-il sans la moindre hésitation un double parti pris :

- d'une part, il n'y a de « nous » que par le regard d'un tiers, les frontières du « nous » ne sont pas produites par le sentiment d'appartenance, mais, de la dyade à la communauté, le « nous » est produit par le regard extérieur porté sur elles ;
- d'autre part, ce « nous » n'est pas premier, ce qui prime c'est la confrontation de deux subjectivités, le Moi et l'Autre.

Nous voudrions à présent, en gardant à l'esprit ce que les considérations linguistiques sur le pronom « nous » ont permis d'établir, prendre l'exact contre-pied de la démarche sartrienne. Il faut au contraire *partir* du « nous » pour renverser les présupposés égologiques à peine voilés qui se nichent dans les analyses de l'action collective. Car l'ontologie sociale a produit sur ce terrain un travail qui met profondément en cause ce que Sartre nommait l'instabilité du « nous ». Au prisme de l'énonciation en « nous », nous allons donc considérer successivement trois modèles d'intentionnalité collective qui posent au contraire que le « nous » est premier et qu'il est irréductible au « je » et tenter de comprendre à partir d'eux comment défendre une pragmatique du « nous » qui soit attentive à la dimension de constitution de l'instance qui dit « nous » dans le discours, tout en restant en permanence consciente de la possibilité de son dévoiement.

II. Trois modèles d'intentionnalité collective au prisme du dire « nous »

Le premier est celui que Searle a développé dans *La Construction sociale de la réalité*²⁸. Pour Searle, l'intentionnalité collective est primitive et distincte des intentionnalités individuelles. Elle se fonde sur un sentiment biologique, « pré-intentionnel de la communauté²⁹ ». L'intentionnalité collective s'identifie dès lors aux

²⁸ C'est d'abord dans « Collective Intentions and Actions » (art. cité) que Searle a développé ce modèle d'intentionnalité collective. Il part de l'intuition selon laquelle l'intentionnalité collective est irréductible à toute forme d'intentionnalité individuelle et entend l'établir rigoureusement. Dans la littérature secondaire, c'est souvent la notion sellarsienne de « We-intentions », *Essays in philosophy and its History*, Dordrecht, Reidel, 1974, p. 40 sq. qui est considérée comme le point de départ du débat.

²⁹ Dans « L'intentionnalité collective », Herman Parret (éd.), *La Communauté en paroles, Communication, consensus, ruptures*, Liège, Mardaga, 1991, p. 241.

représentations en « nous », c'est-à-dire aux représentations collectives irréductibles aux représentations individuelles. Il faut insister sur ce point : Searle prévient d'emblée le lecteur qu'on n'obtiendra pas de l'intentionnalité collective en la composant avec de l'intentionnalité individuelle comme son soubassement, ou même comme l'un de ses éléments (par exemple comme résultant d'intentionnalités individuelles et de croyances mutuelles). C'est au contraire pour combattre le réductionnisme ambiant qui fait de l'intentionnalité collective une simple dérivation de l'intentionnalité individuelle que Searle s'engage dans cette série de réflexions. Son objectif est bien de désamorcer le dilemme entre le réductionnisme et la supposition d'un super-esprit hégélien, d'une conscience collective flottant parmi les esprits individuels.

Les actions accomplies sous l'impulsion d'une intention collective se distinguent des actions individuelles ou des actions qui sont communes d'une façon seulement contingente ou accidentelle par ce trait que dans l'action collective, la relation entre l'intention collective et l'intention individuelle est essentielle. L'action qui exprime une intentionnalité collective est littéralement selon Searle une *action concertée*. Pour nous faire comprendre cette différence, Searle suggère d'imaginer un groupe de personnes assises dans l'herbe d'un parc. S'il se met soudainement à pleuvoir, et qu'elles se dirigent d'un même mouvement vers un abri, chacune d'entre elles pourra exprimer son intention en première personne d'aller s'abriter, mais dans ce cas précis, l'intention de chacune de le faire sera logiquement indépendante des intentions et du comportement des autres personnes du parc. On ne saurait caractériser ce comportement comme une action collective. Il n'y a qu'une séquence d'actes individuels qui ne convergent que par accident ou de manière contingente vers un but commun. Mais imaginons à présent que ce mouvement soit celui d'un *corps de ballet*³⁰. Même si les mouvements de chacun d'entre eux ressemblent à s'y méprendre à ceux considérés dans le premier scénario (courir vers l'abri), la différence est interne et essentielle : dans la course qui n'est qu'accidentellement collective, chaque acteur peut exprimer son intention indépendamment des autres, alors que dans le cas du corps de ballet, comme la locution l'exprime déjà par elle-même, ce sont les intentions en première personne du singulier qui sont dérivées par rapport à l'intention en « nous » qui est première et même primitive.

³⁰ L'expression apparaît en français dans l'article de John Searle (1990).

C'est pourquoi l'exemple sur lequel Searle revient le plus souvent est l'action collective des musiciens qui interprètent une symphonie : dans ce cas particulier, l'interprétation individuelle de chacun des musiciens est liée de manière essentielle à l'interprétation de la symphonie par l'ensemble de l'orchestre. On ne peut séparer ici l'intention individuelle (ainsi la réalisation du premier violon) du jeu de l'orchestre du concert symphonique. À l'inverse, il y aura une différence essentielle entre le jeu des deux violonistes de l'orchestre et celui de deux personnes qui, séparées par une cloison, jouent de manière synchrone le même morceau. C'est la complémentarité des rôles impartis à chacun dans la réalisation du tout qui distingue une action proprement collective d'un mouvement de foule accidentel. Searle prend également l'exemple du système des passes entre membres d'une même équipe de football. À la différence du premier exemple, le match fait droit au jeu entre stratégies et improvisation virtuose des joueurs de l'équipe. Certes, la réalisation, l'interprétation, l'exécution d'une symphonie feront toujours apparaître de nouvelles nuances, mais les intentions sont fixées, cadrées *a priori* par la partition. Dans l'esprit d'équipe se réalise nécessairement une part d'improvisation qui produit de l'esprit commun. Searle ne s'intéresse toutefois pas à l'esprit d'équipe pour lui-même, pas plus qu'il ne cherche à montrer que le sport délivrerait un modèle d'action collective plus fusionnelle que le corps de ballet ou que l'ensemble symphonique. Ce qui retient Searle dans les passes d'un match de foot, c'est que l'expression de l'intention de chacun des joueurs (en première personne du singulier) est dérivée de l'intention collective de l'équipe (en première personne du pluriel). Chaque passe constitue une contribution spécifique à l'objectif visé par l'ensemble de l'équipe, si bien que la détermination de son contenu dérive de l'intention en « nous ». C'est donc la coopération (en ce sens fort, définitionnel) qui est centrale dans l'usage que Searle propose du second paradigme. Chacun des joueurs n'agit qu'en participant de (plutôt qu'à) l'action de l'équipe.

Quel est alors le lien entre le modèle d'intentionnalité collective que Searle met en place et le dire « nous » ? Selon Searle, les agents ne sont pas forcément conscients de l'intentionnalité collective à laquelle ils participent. Ils peuvent la réaliser sans pour autant être astreints à se représenter de manière explicite leur participation à l'action collective, on ne saurait comprendre l'intentionnalité collective sans le soubassement du *background* qui l'arrime aux pratiques. Les états intentionnels se fondent eux-mêmes sur cet ensemble de capacités non-intentionnelles. Il faut, néanmoins que

l'intentionnalité collective puisse *virtuellement* explicitée par un des membres de la communauté. Il nous paraît pourtant particulièrement révélateur qu'aucun exemple d'intention proprement collective formulée en « nous » ne soit pris par Searle dans *La Construction du monde social*. Tous les performatifs à l'origine de la formation des faits institutionnels sont des propositions exprimées à la première personne du singulier ; les références nombreuses aux actes de langage ne font pas apparaître le cas d'une prise de parole en « nous ». Ce n'est pas seulement en raison de son représentationnalisme, mais du fait que l'ensemble du monde social est reconstruit à partir d'une perspective en première personne qui non seulement laisse de côté le « nous », mais omet également le rôle joué par la part impersonnelle des normes collectives³¹. Par ailleurs, contrairement à ce que Searle affirme, l'« intentionnalité » n'est pas considérée ici dans son sens d'*aboutness* mais dans le sens plus courant d'« avoir l'intention de faire quelque chose », de « vouloir faire quelque chose ensemble ». Paradoxalement le fondateur officiel de la théorie des actes de langage n'élabore donc pas son modèle d'intentionnalité collective à partir d'une analyse d'une énonciation en « nous ». Il fait certes une place importante à l'action collective en soulignant les faiblesses des positions individualistes en ontologie sociale, comme si le dilemme entre individualisme et supposition d'un super-esprit collectif était inévitable. Mais la façon dont Searle prétend le surmonter ne rend compte que d'une façon extrêmement réductrice d'un monde social. L'absence de préoccupation pour le dire « nous » et pour le pronom « nous » l'atteste de façon flagrante. On voit bien ici à quel point la sémantique des pronoms personnels est révélatrice de ce que l'auteur privilégie en termes de configurations relationnelles. Nous ne sommes pas sortis d'un modèle égocentrique qui continue de s'assumer comme solipsiste³².

Le second modèle est celui que Margaret Gilbert développe dans *On Social Facts*. Pour élaborer son modèle d'intentionnalité collective, l'auteur opte pour un tout autre point de départ. Margaret Gilbert s'appuie sur la définition que Georg Simmel a proposée de la socialisation :

« La socialisation peut avoir des degrés très divers allant de la réunion éphémère en vue d'une promenade jusqu'à la famille, de la communauté passagère des clients

³¹ Je renvoie pour l'exposition de la position de Searle et une critique aux arguments de Fabrice Clément et de Laurence Kaufmann, *Le Monde selon John Searle*, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 41 et suivantes.

³² Ce sont les arguments que Fabrice Clément et Laurence Kaufmann opposent au « monde selon John Searle » dans l'ouvrage cité ci-dessus.

d'un hôtel à la profonde solidarité d'une guilde médiévale³³ ».

De la distinction de ces différents degrés de socialisation, Margaret Gilbert tire un projet astucieux et original : il consiste dans l'application et la transposition de l'idée de Simmel selon laquelle la société est « une unité objective » qui ne tiendrait précisément son unité que de la conscience de ceux qui y participent. Tout l'effort de Margaret Gilbert réside dans l'analyse du présupposé initial de Simmel qu'elle entend rendre moins vague et plus rigoureux en s'appuyant sur une sémantique renouvelée du « nous »³⁴ : il s'agit dès lors de comprendre ce que signifie ici que des êtres humains ne constituent une collectivité qu'à la condition que chacun se pense et pense chacun des autres membres de ce groupe comme participant d'un « nous ». L'idée directrice consiste à mettre au jour la nature des groupes sociaux en examinant les phénomènes momentanés et à échelle réduite, tel qu'aller se promener avec quelqu'un et, ce faisant, de s'ériger contre la tendance de la sociologie (et de la philosophie) à valoriser les phénomènes complexes et durables telles que la famille ou la nation³⁵. C'est précisément l'exemple-limite de la réunion éphémère en vue d'une promenade que Margaret Gilbert choisit comme paradigme de l'intentionnalité collective. Pour autant, l'auteur soutient que cette valorisation des phénomènes éphémères et momentanés n'affaiblit en rien le sens fort de l'action commune qui est mobilisé (l'action entreprise ensemble est à la fois « *shared* » et « *joint* »). Margaret Gilbert ne se satisfait donc pas d'une version faible de la compréhension des actions partagées selon laquelle les deux personnes se contenteraient de partager un objectif personnel, danser ensemble, dîner en groupe au restaurant, se promener. Les membres du « nous » sont des partenaires dans l'action engagée et non de simples participants à l'action commune. Son modèle n'est donc pas individualiste. Mais Margaret Gilbert souhaite tout autant éviter une position holiste. Elle cherche donc à ménager une voie moyenne qui renvoie individualisme et holisme dos à dos pour produire le modèle d'intentionnalité collective souple et polyvalent qui s'adosse à un sens central et vernaculaire du pronom de la première personne du pluriel.

³³ Comment la société est-elle possible ? (1908), dans *Sociologie, étude sur les formes de socialisation*, tr. fr. L. Deroche-Gurcel et S. Muller, Paris, PUF, 2013.

³⁴ Pour cette analyse, le lecteur pourra se reporter à *Social Facts*, *op. cit.*, p. 167-236.

³⁵ M. Gilbert insiste sur ce point, voir *On Social Facts*, *op. cit.*, p. 17. Pour une excellente présentation de l'histoire de ce débat et de la contribution du modèle de Gilbert, voir Laurent Perreau, « En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective ? », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI, 8, 2010, p. 213-229.

Voici le principe de la solution qu'elle propose : *avoir une intention collective, c'est avoir l'intention comme si nous étions un seul corps*³⁶. L'intention collective est comprise comme notre intention en un sens fort du *nôtre*, comme l'intention d'un sujet qu'elle nomme sujet-pluriel. Lorsqu'un objectif est celui d'un sujet-pluriel, chaque personne parmi un certain nombre (deux ou plus) a mis en commun sa volonté dans un groupement de volontés qui, en visant cet objectif, ne forment plus qu'un. Aussi, ce qui est réalisé est l'unification d'une série de volontés individuelles susceptibles de constituer une volonté plurielle unique consacrée à un objectif particulier. Les volontés individuelles sont liées simultanément *et* de façon interdépendante. Il n'y a pas là un échange de promesses tel que chacun se lie unilatéralement à l'objectif en question, se retrouvant redevable envers quelqu'un d'autre à l'égard duquel, à travers cette transaction particulière, il ne pourrait prétendre à aucune revendication.

Rendons cette analyse moins abstraite à partir de l'exemple de la promenade. Margaret Gilbert se demande ce qui permet de distinguer deux promeneurs qui suivent le même itinéraire, mais qui ne feraient en réalité qu'une promenade solitaire, chacun des deux promeneurs se trouvant au même endroit et au même moment de deux promeneurs qui ont l'intention de se promener ensemble. L'intention de se promener ensemble se distingue d'une intention de se promener seul, non seulement du fait que les deux promeneurs visent le même but, celui de se promener, mais en ce que leur intention commune produit un engagement conjoint (*joint-intention*) de l'un à l'égard de l'autre. La condition d'une promenade ensemble n'est pas la capacité d'explicitement l'engagement conjoint dans l'action, mais de pouvoir témoigner de cet engagement dans l'action commune. Comme tout engagement, l'action commune implique donc un ensemble de droits et de devoirs de partenaires les uns à l'endroit des autres. Ainsi, si X a rejoint Y et qu'ils poursuivent leur promenade ensemble, Y pourra légitimement s'étonner que X accélère le pas, lors même que cette accélération n'a pas été décidée de façon concertée.

Contrairement à Searle, ce second modèle est constitutivement lié à une sémantique du « nous », qui s'appuie sur les usages du pronom en première personne du pluriel. Margaret Gilbert analyse la spécificité de propositions qui expriment des « We-intentions », intentions en nous, qui ne sont pas décomposables en termes de « I-

³⁶ Voir *Marcher ensemble, op. cit.*, p. 23.

intentions », d'intentions en « je ». Par ailleurs, Margaret Gilbert revient de façon fine à partir d'un certain nombre de *scenarii* sur les contraintes auxquelles le « nous » est soumis et qui dépendent du contexte de l'énonciation et de la situation en cours. De nouveau, l'intentionnalité collective est irréductible à l'égard de l'intentionnalité individuelle, mais contrairement aux analyses de John Searle, Margaret Gilbert propose un modèle qui inclut les attentes de partenaires de l'action, et repose sur un savoir commun des parties qui composent le sujet-pluriel. Le juste milieu entre individualisme et holisme est offert par une reprise du modèle rousseauiste du contrat : à ce titre même l'accord mis en jeu dans la promenade comporte une dimension politique. Le sujet du « nous » est bien une unité réelle de tous en une seule et même personne. Le membre d'un groupe – fût-il éphémère – n'est pas libre d'agir comme il le souhaiterait. Il existe à présent un « nous » qui est le sujet propre de l'action collective, l'action balaie un spectre large de la croyance à la réalisation d'une action proprement dite.

Le dernier modèle – celui de Vincent Descombes – s'inscrit en faux contre les deux précédents. Il objecte en particulier à Margaret Gilbert³⁷ que, contrairement aux apparences et à ce qu'elle se proposait d'entreprendre, le modèle du social développé dans *On Social Facts* reste égocentrique et individualiste. Elle n'est même peut-être pas si éloignée du modèle construit par John Searle ni de ce qu'elle nomme elle-même « singularisme » en analysant la position de Max Weber. En effet, selon Descombes, Margaret Gilbert ne part pas d'une action sociale qui implique deux partenaires, mais du comportement des deux individus qui, en cheminant, formeront un sujet-pluriel, d'une action qui est *collective* mais qui pourrait être accomplie individuellement. Ce privilège donné dans son analyse des faits sociaux à une action collective plutôt que sociale est tout sauf anodin. En effet, le « nous » est défini par Margaret Gilbert à partir de la rencontre entre deux individus et de leur volonté commune de faire un « bout de chemin » ensemble. Or, comme Vincent Descombes y insiste³⁸, ce qui fait ici la différence des deux promenades, entre se promener ensemble et se promener en solitaire, c'est la volonté de faire groupe, c'est la conscience qu'a chacun des membres du groupe d'avoir

³⁷ Vincent Descombes, « Philosophie des représentations collectives », *Revue scientifique, History of the Human Sciences*, vol. 13, no 1, 2000, p. 37-49, et accessible ici : http://classiques.uqac.ca/contemporains/descombes_vincent/philo_representations_collectives/philo_representations_coll.pdf

³⁸ Dans l'article cité ci-dessus.

cette volonté commune. Le fondement de l'intentionnalité collective reste une conscience collective qui s'exprime au pluriel en disant « nous ». Or, on revient ainsi en deçà du lien social et d'une intention collective qui serait irréductible à la somme des intentions individuelles. L'individualisme foncier du second modèle pour Vincent Descombes s'atteste par excellence dans la concession de Margaret Gilbert qui admet qu'il pourrait exister un groupe sans langage ni institutions ni coutumes ni ordre supérieur aux individus :

« Given the details of the conceptual scheme outlined here, (...) groups can in principle exist without having any conventions, laws, customs, traditions, or social rules of their own³⁹ ».

Le modèle de Margaret Gilbert revient de ce fait en deçà du pacte social tel que Rousseau le comprenait dans la mesure où les sujets contractants ne s'engagent pas à agir comme s'ils ne formaient qu'un seul corps et comme s'ils ne formaient qu'un esprit. La nuance fait ici toute la différence. Le « nous » est bien présent, l'analyse est ancrée dans une sémantique du pronom et des propositions intentionnelles en « nous ». Mais le sujet-pluriel reste dans l'orbe d'une philosophie de la conscience où le « nous » s'autoproclame, plutôt que d'une philosophie proprement sociale. Cette auto-proclamation du « nous » ne rend donc pas justice à la notion d'autorité en première personne du pluriel que nous cherchons.

Contre ce présupposé individualiste, Vincent Descombes fait valoir qu'on ne peut s'en tenir à une lecture timide de l'argument porté par Wittgenstein contre un langage privé. S'inspirant de *L'Idée d'une science sociale*⁴⁰, il emboîte le pas de Peter Winch pour soutenir que le fond même du diagnostic de Wittgenstein porte sur l'impossibilité de « couper l'esprit de la société ». Certes, Wittgenstein montre à travers cet écheveau d'arguments l'impossibilité d'attribuer à un individu une vie mentale qui lui serait donnée à lui et seulement à lui, donc une vie mentale privée, mais il faut aller plus loin et tirer la conséquence directe de cette impossibilité : le mental et le social sont, comme l'écrit Peter Winch, « *two different sides of the same coin* (p. 123) ». À prendre au sérieux cette réversibilité du mental et du social, on ne saurait désormais confondre une relation

³⁹ Gilbert, *On Social Facts*, *op. cit.*, p. 415.

⁴⁰ Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1958, tr. fr. Michel Le Du, Paris, Vrin, 2009. Margaret Gilbert discute la philosophie sociale de Peter Winch dans le troisième chapitre de *On Social Facts*. Elle tient avant tout à sauvegarder l'indépendance logique de l'intentionnalité à l'égard du social (alors qu'elle considère que la position de Winch peut être résumée par la thèse de la dépendance logique de l'intentionnalité à l'égard de la société).

sociale et une relation intersubjective⁴¹. Au contraire, le holisme structural de Vincent Descombes se fonde sur la thèse de l'internalité des rapports sociaux. La relation sociale elle-même ne doit par ailleurs pas être conçue comme un ciment reliant les individus. On touche ici à la racine même du préjugé atomiste et donc du préjugé individualiste que Margaret Gilbert reconduit tacitement :

« On croit que les relations sociales sont définies entre des individus. On se représente le lien social comme une sorte de ciment placé entre les briques de l'édifice social que seraient les individus. C'est une erreur. Le lien social du maître et du serviteur n'est pas un lien entre un individu et un autre individu, c'est un lien d'opposition entre deux statuts complémentaires. Par définition, le concept d'individu exclut la dépendance à l'égard d'une autre existence individuelle. Qui dit individualité dit en effet, comme le veut l'objection ci-dessus, externalité des relations. Ou encore, en termes logiques : le concept d'individu nous invite à user d'un langage extensionnel, c'est-à-dire un langage dans lequel on peut identifier des éléments stables et indépendants, comme le disait Dumont, mais dans lequel il n'est pas possible d'identifier les parties d'un tout à partir d'un système de relations constitutives de leurs propres termes. Ce qui est impossible n'est donc pas que Pierre, le maître, existe sans que Paul, le serviteur, existe, mais plutôt que Pierre ait le statut de maître sans que quelqu'un ait le statut de serviteur (Paul ou un autre). De même, quelqu'un peut s'établir marchand d'antiquités ou psychanalyste : il n'est pas nécessaire pour cela qu'il ait des clients. L'offre ne suffit pas à créer la demande (l'existence d'une clientèle). Néanmoins, il y a deux impossibilités qui manifestent la relation interne entre le vendeur et l'acheteur : il n'est pas possible que le marchand ait vendu quelque chose si personne ne lui a rien acheté, et il n'est pas possible que quelqu'un s'établisse de lui-même marchand d'antiquités ou psychanalyste dans une société qui n'aurait pas les notions requises de commerce marchand, d'antiquités ou de cure psychanalytique. De telles notions sont donc très exactement ce qu'il convient d'appeler des représentations collectives⁴² ».

Le troisième modèle renverse par conséquent la direction de l'enquête : l'enquête ne va pas du « je » au « nous », elle ne cherche pas à composer ou à recomposer du social à partir de l'intersubjectif ; elle part d'emblée du « nous », donc des actions *sociales* elles-mêmes⁴³. Or, le « nous » ne se réduit pas à une expérience de « co-subjectivité ». Partir d'un « nous » social, c'est affirmer la précérence d'institutions du sens. Les « institutions du sens » ne signifient pas que le sens tient aux institutions positives qui l'imposeraient

⁴¹ C'est le point essentiel établi dans l'article « Héritez de vous-même ! », repris dans *Le Parler de soi*, Paris, Gallimard, 2014, p.189-230.

⁴² Vincent Descombes,, Philosophie des représentations collectives, http://classiques.uqac.ca/contemporains/descombes_vincent/philo_representations_collectives/philo_representations_coll.pdf, p.10.

⁴³ C'est l'objection que Vincent Descombes adresse en bloc aux approches phénoménologiques des relations sociales. Voir « Héritez de vous-même », *op. cit.*, p. 190. Pour une réponse, le lecteur pourra se reporter à Laurent Perreau, *Le Monde social selon Husserl*, Dordrecht, Springer, 2013.

à l'individu pour le déposséder de son inventivité propre, mais qu'il y a du sens commun qui n'est pas seulement du sens partagé. L'analyse de Vincent Descombes rejoint ici la distinction établie par Charles Taylor entre les significations communes et les significations intersubjectives⁴⁴. Les significations intersubjectives sont partagées, elles ne réclament pas que le « nous » ait un caractère directement social, alors que les significations communes requièrent des partenaires sociaux et reposent sur la complémentarité de leurs rôles. Le « nous » désigne avant tout pour Vincent Descombes des paires d'agents ou des couples de partenaires employé/employeur ; enseignant/étudiant; gouvernant/gouverné. Seule leur complémentarité permet de les identifier comme les parties d'une totalité concrète (d'une entreprise, d'une université, de la nation). La question de savoir ce qui permet de cimenter le lien social ne se pose pas dès lors qu'on part des relations de dépendance et d'interdépendance qui définissent à la fois les partenaires sociaux et les institutions elles-mêmes. Partir des significations communes, c'est poser que l'esprit commun provient des coutumes, du système des valeurs qui s'exprime dans les coutumes d'un peuple. C'est pourquoi Vincent Descombes défend une lecture du *Contrat* de Rousseau qui montre qu'on ne peut pas s'en tenir à une interprétation artificialiste : c'est le ressort de ce que Rousseau nomme la trame secrète du contrat (*Contrat social*, II, 12), la quatrième sorte de loi qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain mais dans les cœurs de citoyens et qui fait la véritable constitution de l'État. Vincent Descombes entend ici nous détourner d'une lecture naïve de l'institution d'un « nous », originaire et fondateur qui ne nous permettrait pas de comprendre comment se forme le sentiment d'obligation qui est la condition de la volonté générale. C'est précisément la fonction des mœurs, des coutumes et de l'opinion que réactiver d'éveiller, de stimuler, de réactiver sans cesse ce sentiment de façon à assurer l'unité de la communauté.

⁴⁴ Charles Taylor prend l'exemple du vote et de la négociation : lorsque deux électeurs votent pour le même candidat, c'est le même vote et les deux candidats partagent une opinion politique : même dans le cadre d'une négociation le recours à des significations partagées est suffisant car il suffit de supposer que les partenaires se représentent en des termes voisins les termes de la négociation. En revanche, pour que le vote ait lieu et que la négociation se déroule, il est nécessaire que les agents aient en commun l'esprit des pratiques du vote et de la négociation elles-mêmes, esprit qui leur a été inculqué.

III. Se dire « nous » :

Quelles sont dès lors les objections que l'on pourrait adresser à ce dernier modèle qui, fidèle à la tradition issue de Durkheim et prolongée par Louis Dumont, soutient qu'un esprit pratique des institutions nous précède et façonne lui-même les esprits individuels ? Examinons d'abord s'il peut être soumis aux mêmes types de faiblesses que les deux premiers. Difficilement, car il s'est construit en un sens explicitement contre eux. Il ne réduit pas l'intentionnalité collective à l'intention collective, il pose plutôt que nos intentions collectives sont elles-mêmes dépendantes d'un esprit commun qui leur préexiste. L'intentionnalité pratique est ici intimement guidée par l'esprit général (plutôt qu'objectif⁴⁵) qui a été inculqué à l'agent. Défendre un esprit commun qui est l'esprit des pratiques, ce n'est pas seulement dire que l'esprit est dehors et qu'il modèle de l'extérieur les esprits individuels, c'est dire qu'au plus intime de ma réflexion, il y a de l'esprit en moi qui n'est pas de moi. L'humanité des règles qui modèlent mon esprit est toujours nôtre. Il y a du « nous » en moi. C'est même ce « nous » qui lui donne sa forme. Dira-t-on à l'inverse que reconnaître la primauté du social, c'est entraver ou même sous-estimer l'impératif de réalisation de soi ? La défense de l'esprit des pratiques s'est-elle faite au détriment des revendications des individus en tant que particularités subjectives ? Vincent Descombes reconnaît au contraire non seulement l'existence locale d'institutions spirituelles qui n'ont d'autre fin que la réalisation de soi, mais encore que la tâche de se réaliser au sens d'être soi-même, de construire son individualité loin de tout conformisme est devenue pour l'individu moderne la tâche par excellence⁴⁶. Objectera-t-on enfin que ce modèle réduit la possibilité de prise d'initiatives singulières ou dénie à cet esprit général des pratiques la possibilité de changer et de se modifier ? L'esprit des pratiques qui est le socle de ce que nous sommes ne nous ramène pas à ce qui a toujours déjà été là, à l'épaisseur historique de la tradition, il possède également une part inventive, créative, instituante, plutôt que constituante⁴⁷. Il ne nous ramène pas à ce qui a toujours été là, il produit sans cesse du nouveau. Les règles communes ne sont

⁴⁵ « Y a-t-il un esprit objectif ? », *Les Études philosophiques*, n° 3/1999, p. 347-367 ; ainsi que la réponse de Taylor, « L'interprétation quand même. Réponse à Vincent Descombes », p. 369-373. Voir également les deux derniers chapitres des *Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

⁴⁶ C'est l'enjeu plus profond qui motive le dialogue constant avec Pierre Pachet (et tout particulièrement dans *Le Premier venu, essai sur la pensée de Baudelaire*, Denoël, 2009 et *Les Baromètres de l'âme, naissance du journal intime*, Paris, Hatier, 1990.

⁴⁷ C'est la marque profonde de C. Castoriadis sur le holisme de V. Descombes.

pas là seulement pour être respectées, la possibilité de leur redéfinition est toujours leur horizon.

La seule véritable objection nous paraît dès lors pouvoir venir de la difficulté à rendre compte d'une véritable discontinuité dans l'ordre normatif qui se traduirait dans le domaine politique par l'impossibilité de se reconnaître dans la volonté générale. Revenons à Benveniste : lorsqu'un gouvernement ou une institution particulière usurpe la voix de ses membres, n'en est plus représentative au point de se retourner contre eux, au point de leur ôter la voix, quel recours, voire quel secours, peut-on envisager ? Comment formuler ici un « nous » ? C'est tout alors à la fois l'esprit commun et le sentiment d'appartenance au corps politique qui sont mis à mal. Le « nous » n'est plus alors ni socle de vivre-ensemble, ni condition de la communauté, il est ce qu'il importe au plus haut point de reconstruire au nom même des valeurs qui ont été bafouées. Or comment dans le cadre normatif tel qu'il a été déterminé pourrions-nous penser cette reconstruction ? Comment la penser si la dynamique – fût-elle silencieuse – des normes communes est strictement continue et continuiste ? La difficulté à rendre compte dans ce modèle d'une discontinuité réelle qui entraînerait un bouleversement dans le tissu des normes existantes rejoint celle de penser un sujet collectif-pluriel qui s'institue dans la prise de parole. On peut en effet se demander si à pousser cette dimension pragmatique jusqu'au bout, on ne devrait pas inclure dans le modèle de l'autorité en première personne du pluriel, non seulement la reconnaissance d'un entre-nous qui est l'assise des intentions qui trouvent leur réalisation dans les actions ou les déclarations collectives comme le suggère Charles Taylor⁴⁸, mais également la possibilité de l'émergence d'un « nous » dont l'unité se constitue dans la prise de parole qui est plus ambiguë que celle 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 n'apparaît qu'à peine comme sujet, le plus souvent comme un complément dans les lignes ci-dessous :

« Quelque chose nous est arrivé. Quelque chose s'est mis à bouger en nous. Émergent d'on ne sait où, remplissant tout à coup les rues et les usines, circulant entre nous, devenant nôtres mais en cessant d'être le bruit étouffé de nos solitudes, des voix jamais entendues nous ont changé. Du moins avons-nous ce sentiment. Il

⁴⁸ « Communication doesn't just transmit information. It brings about the acknowledgement that some matter est entre nous, between us », dans « Critical Notice on Linguistic Behavior by Jonathan Bennett », *Dialogue*, 19, p. 290-301.

s'est produit ceci d'inouï : nous nous sommes mis à parler. Il semblait que c'était la première fois⁴⁹ ».

Le « nous » se loge également dans les interstices de la parole. La prise de parole en mai 68 atteste pour Michel de Certeau de la « distance qui sépare les représentés de leurs représentations, les membres d'une société et les modalités de leur association⁵⁰ ». Elle nous retient ici d'autant plus qu'en elle se trouve à la fois mesurée la rupture consommée par l'événement (c'est la part dative du « nous », ce qui nous est arrivé) et la dimension simultanée de la prise active de la parole⁵¹ et rétrospective de la réappropriation du sens de l'événement. S'il y a un « nous » fort, tonique, qui se dit en position de sujet, il y a également un « nous » quasi-éclidé, qui s'interroge ici ce qui lui est arrivé avant de pouvoir se dire en position de sujet. Le « nous » est certes prononcé dans ce dernier cas, mais il ne se dit pas. Ce n'est pas qu'une question d'accent ou de timbre. Ces élisions de la parole demandent tout autant à être prises en compte si l'on entend restituer l'autorité particulière qui y est mise en jeu.

⁴⁹ Michel de Certeau, *La Prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Seuil, 1994.

⁵⁰ Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 38. Je remercie vivement Judith Revel d'avoir attiré mon attention sur ce texte, et Dominique Horvilleur de m'avoir rendue sensible à l'écart qui sépare un « nous » qui se dit en position de sujet de ce « nous » datif et quasi-éclidé.

⁵¹ Selon la célèbre formule de Michel de Certeau, « En mai dernier, on a pris la parole comme on a pris la Bastille en 1789 ».