LES

PAPIERS

DU COLLEGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

N°48

Jean-Paul Doguet

Je, tu, nous : Contribution à une philosophie de l'interlocution

Papiers n°48
juillet 1999

je, tu, nous : Contribution à une philosophie de l'interlocution

Séminaire tenu au Collège International de Philosophie
Par M. Jean-Paul DOGUET
Pour l'année scolaire 1998-1999

Séance du vendredi 6 novembre 1998

Le titre et l'objet du présent séminaire sont « Je, tu, nous ». Le sous-titre est « contribution à une philosophie de l'interlocution ». De quoi s'agit-il pour nous ? De réfléchir sur la portée exacte de l'utilisation de ces trois mots et en fin de compte de dévoiler le lien qu'elle entretient avec ce qu'une certaine tradition philosophique moderne désigne sous le vocable commode (et du reste nullement criticable) d'intersubjectivité. Comme nous aurons l'occasion de le voir les théories philosophiques qui ont sérieusement réfléchi sur ce concept ne se sont en fait guère préoccupées de ces mots, et (ce qui est peut-être plus préoccupant) du fait que leur utilisation dans la communication linguistique est en soi très riche d'implications relativement à la nature exacte de ce que nous appellons l'intersubjectivité. On ne saurait à cet égard les traiter comme des expressions contingentes par rapport à cette intersubjectivité. C'est qu'en effet, il n'existe pas selon nous d'intersubjectivité vivante sans communication linguistique, et qu'inversement la communication linguistique, qui n'est pas en elle-même un processus intersubjectif le devient effectivement lorsqu'elle prend la forme de ce que nous appellerons l'interlocution explicite, c'est-à-dire un transfert d'information où chacun assume de façon explicite pour lui-même comme pour autrui un statut reconnu de sujet à part entière de la communication.

Mais pour ne pas en rester à des remarques abstraites, nous devons sans attendre nous attacher à la compréhension exacte de ce processus d'interlocution, si mal compris et si appauvri lorsqu'il est qualifié sans plus de « communication ». C'est l'analyse du terme « je » qui nous servira ici de point de départ. Que dit-on en effet lorsque l'on dit « je » ? La réponse la plus simple qui se présente à l'esprit est tout simplement que celui qui dit « je » s'identifie lui-même. Si tel était effectivement le cas, nous serions en droit d'affirmer que dire « je » c'est opérer une référence à soi analogue dans son principe à toute autre forme de référence, comme si en fin de compte soi-même constituait une entité identifiable parmi d'autres, ou en tout cas, comme les autres. Dans un ensemble d'articles demeurés classiques (L'homme dans la langue), Émile Benvéniste nous a mis en garde contre ce point de vue, et s'il est permis de critiquer certaines de ses affirmations, on ne peut que souscrire à l'essentiel. Selon lui, la vocation d'un terme tel que « je » n'est pas simplement d'opérer une référence à une entité quelconque, mais de désigner au moyen d'une instance ou occurrence individuelle de discours un individu variable selon l'instance en question, une méthode de référence qui suppose ici que celui qui dit « je » s'identifie par une relation de proximité de l'instance de discours (l'énoncé) avec le locuteur qui la produit, propriété qui différencierait radicalement les pronoms « je » et « tu » des noms par exemple.

« Les formes pronominales « ne renvoient pas à la « réalité » ni à des positions « objectives » dans l'espace ou dans le temps, mais à l'énonciation, chaque fois unique, qui les contient, et réfléchissent ainsi leur propre emploi. » (P 254).

Benveniste veut dire par là qu'à la différence des noms, les pronoms dits personnels n'identifient leur référent (celui qui dit « je » en l'espèce) que dans un contexte énonciatif déterminé, c'est-à-dire à la condition d'être actualisés dans un énoncé individuel, qui seul permettra de déterminer en fin de compte qui se désigne soi-même comme « je ».

Il nous serait tout à fait possible de commenter l'analyse de Benvéniste à la lumière de considérations relevant d'une théorie de la référence. Il nous semble du reste impossible de comprendre son point de vue sans opérer un détour de ce genre. En effet, ces réflexions (ainsi du reste que celles de Jakobson) nous commandent à première vue de distinguer entre ce que l'on peut appeler la référence objet et d'autre part ce que l'on pourrait être tenté d'appeler la référence réfléchie dont la référence-à-soi serait un cas exemplaire, sinon privilégié. La référence objet serait en principe un forme d'identification reliée en permanence à une expression de la langue, indépendamment donc de l'exercice de la parole ou plus précisément de l'occurrence unique par laquelle elle est produite. Une référence réfléchie au

contraire identifie une entité quelconque sur la base d'une relation de proximité spatio-temporelle de son occurrence par rapport à son référent. On doit effectivement reconnaître qu'il y a là comme un méthode d'identification réfléchie, qui caractérise un terme comme « je » (ainsi également que les termes « tu » et « nous »), et qui permet à chaque sujet de la communication (pour nous en tenir à un vocabulaire provisoire) de repérer sans équivoque qui est alternativement désigné par « je »,« tu » ou « nous ».

Mais dire « je », ce n'est pas simplement opérer une identification, et le caractère réfléchi de cette référence n'y est pas ici essentiel. La réflexivité ne sert pas en fait exclusivement à opérer l'identification d'une personne au sein du monde. Si tel devait être d'ailleurs le cas, on ne voit pas très bien en quoi elle se distinguerait en fin de compte d'une description définie ou d'un nom propre. Il y a en effet bien d'autres moyens de se désigner soi-même que de dire « je », même si peu sont sans doute aussi économiques. On pourrait imaginer par exemple un monde ou chacun se désignerait par son nom ou par une description définie. Cela ne poserait pas de problème jusqu'à un certain point en tout cas. Il suffirait que chacun apprenne à parler de soi-même comme il est désigné par autrui. Que manquerait-il pourtant à cette société ? Il lui manquerait très certainement la capacité clairement exprimée par chacun de prendre ses responsabilités par rapport à l'acte de parole, et de s'engager sans équivoque par rapport à ce que l'on dit.

C'est donc que l'acte de dire « je » n'est pas essentiellement un acte d'identification de soi, ou plus exactement que le définir ainsi c'est confondre les fins et les moyens : la référence réflexive à soi est ici au service d'une opération de toute autre nature. Laquelle ? Disons-le d'emblée, quitte à devoir après nous justifier ou expliciter ce point : dire « je » c'est **assumer** un statut au sein du processus de communication, et c'est en même temps **revendiquer**, pour chaque occurrence de ce mot, un statut de ce genre. Pour employer la terminologie de Jakobson nous dirons que ce statut est celui de « protagoniste» de la communication.

Plusieurs remarques s'imposent alors : en affirmant que la production de ce terme renvoie à un acte d'assomption **et** de revendication d'un statut, nous entendons nous débarrasser d'une certaine approche de la question du terme « je», illustrée par exemple par Wittgenstein dans des textes célèbres du Cahier bleu. Cette approche consiste à se demander en gros : quels sont les caractères que l'on doit attacher à l'être qui dit « je », ou encore (d'une façon encore plus criticable) : Qu'est-ce qu'une personne ? Quelle est la nature de cet être qui dit « je » ? Wittgenstein a ainsi distingué deux usages de « je », ce qu'il appelle un usage « subjectif » et d'autre part un usage « objectif ». Le premier se manifeste lorsque « je » est utilisé comme sujet de prédicats renvoyant à des qualités publiquement vérifiables (ex : « J'ai une bosse au front »), le second apparaît quand en revanche il est question de propriétés qui ne sont pas imputables à un individu identifiable hors de moi (ex : « Je souffre »). Mais (quelle que soit par ailleurs la valeur de cette distinction) une approche de ce genre manque ici l'essentiel qui est en réalité de savoir non ce que permet de désigner le mot « je » dans les énoncés où il est utilisé, mais quel type de statut revendique au sein du processus de communication celui qui dit « je » .

Un statut de ce genre est en effet tout à fait indépendant des qualités empiriques du producteur de ce mot, et même à la limite de son existence. Que le « je » en question serve à parler de qualités physiques ou mentales, cela ne change rien au fait que dans les deux cas il permette d'assumer un statut unique et pourrait-on dire indivisible. Il n'y a pas lieu de distinguer ici un statut pour le « je » objectif et un autre pour le « je » subjectif, essentiellement parce que revendiquer un statut n'est pas la même chose qu'identifier une entité. Dans le premier cas celui qui parle manifeste par son énoncé qu'il entend assumer un rôle relativement à la communication, mais à la limite il ne dit rien de lui-même, et toutes les informations qui l'on peut rattacher à sa personne sont extérieures à ce fait. Identifier les qualités de quelqu'un ou quelque chose (y compris soi-même) en revanche ne suppose pas de lien spécial avec l'énonciation, et renvoie inévitablement à un certain contenu empirique de ce qui est identifié. C'est à propos d'un contenu de ce genre que nous pouvons dire qu'il est « objectif » ou « subjectif » selon ses conditions d'identification.

Nous pouvons illustrer cette remarque par une comparaison. L'activité en jeu dans l'acte de dire « je » n'est pas comparable à un étiquetage ou même à un geste de pointage, comme le serait précisément une référence objet. Il faudrait bien d'avantage la traiter comme quelque chose ressemblant au fait de signer un acte, ou encore de signifier que l'on est le propriétaire d'un bien par une attitude quelconque. L'homme qui dit « je » ne doit pas être comparé à quelqu'un qui ferait le

geste de se désigner lui-même, mais de façon plus pertinente à un homme auquel on propose de signer un engagement ou un contrat. Le texte de l'acte en question préexiste à son acte, et en apposant sa signature au bas de celui-ci il manifeste qu'il entretient désormais avec les engagements qui y sont décrits un rapport de type particulier : il en est désormais le sujet. Dire « je » est un acte comparable dans une certaine mesure, et ce mot permet en quelque sorte de signer son énonciation. Ce geste (et ceux qui s'y apparentent) ne sert pas exclusivement à identifier quelque chose ou quelqu'un, il servent d'abord à signifier l'existence d'un lien plus ou moins permanent entre celui qui le produit et un certain statut.

Bien évidemment l'identification d'un individu joue ici son rôle puisque se faire reconnaître propriétaire ou débiteur c'est aussi signifier par là **qui** est propriétaire ou débiteur et qui ne l'est pas. Mais cet acte est la condition de réalisation d'un autre, qui suppose du reste l'intervention d'un certain code, et qui ne concerne pas ce qui est désigné, mais au contraire l'auteur du signe en question. Il n'en va pas autrement du mot « je » : il signale un lien entre celui qui produit l'énonciation (je ne dis pas ici l'énoncé) et l'énoncé lui-même. L'identification n'est qu'au service d'une opération de ce genre et il serait juste de dire que dire « je » n'est pas la même chose que parler de soi.

(Il faut être conscient ici des limites de notre comparaison pédagogique, parce que l'acte de dire « je » n'est pas un engagement unique et irréversible comme le serait la signature d'un contrat, il ne fait que confirmer un engagement permanent de celui qui le produit, engagement implicite et toujours présumé par des interlocuteurs).

Dire « je » c'est donc **pas** parler de soi, c'est, très différemment, s'approprier un statut et donc en un sens accepter un certain rapport juridique qu'entretiennent au sein de la société les êtres qui communiquent avec les messages qu'ils produisent. L'identification de soi qui intervient pour réaliser cet acte en est le **moyen** le plus simple, de même qu'il apparaît comme plus judicieux pour celui qui signe un engagement de signer en faisant figurer son nom (s'il sait écrire, ce qui n'est d'ailleurs pas absolument obligatoire pour rendre l'acte valide). Mais ce moyen n'est pas absolument nécessaire et l'on pourrait concevoir d'autres termes permettant l'assomption en question, termes qui ne seraient pas des identificateurs de soi. Cette remarque nous libère en un sens : elle nous permet de nous désintéresser de la psychologie, de la théorie du moi, ou encore de la physiologie lorsque nous réfléchissons sur le **sens** du mot « je », et de tracer une limite claire entre ce que Bally appelait la pensée communiquée et la pensée personnelle de celui qui parle. Dire « je », ce n'est pas simplement extérioriser sa conscience-de-soi, la dédoubler d'un substitut symbolique aussi inoffensif, aussi neutre qu'une ombre, ce n'est pas non plus s'identifier, c'est s'approprier un certain rôle au sein de la communication, rôle qui ne concerne pas la seule conscience. La question qui se pose est alors de savoir quelle est exactement la nature du statut juridique en question.

Donnons à cette question une réponse succincte : ce statut est celui d'un protagoniste (terme que nous reprenons à Jakobson) de la communication, ou encore d'une « partie » (au sens juridique du terme) de celle-ci. Cette partie, nous la caractériserons par deux traits fondamentaux : elle est directe, elle a la fonction d'**auteur** de l'énonciation. Dire « je » c'est dire tout cela, ou plus précisément c'est faire comprendre tout cela sans avoir à parler de sa conscience, de son corps, de son moi, autant de contingences pour le point de vue qui nous intéresse ici, car ce que peut être le moi en lui-même est en fin de compte ici une contingence par rapport à ce qu'il communique quant à lui-même.

Précisons ces remarques : La communication humaine est un processus (le transfert d'information) qui suppose que ceux qui y sont engagés s'identifient réciproquement comme des parties de ce processus, c'est-à-dire comme des instances qui en ont la responsabilité. Nous appellerons **partie** par opposition à **objet** de la communication tout ce qui est susceptible d'être traité (par soi-même ou par autrui) comme responsable face au processus de communication. Un objet (que l'on pourrait au fond qualifier aussi bien de référent) est en revanche ce dont on parle mais qui ne saurait à aucun point de vue recevoir d'autrui (au moins dans la plupart des cas) ou revendiquer pour soi-même le statut de partie de la communication. Benveniste avait naguère proposé de distinguer au sein du paradigme grammatical de la « personne » les vraies et les fausses personnes, dans la mesure où, de son point de vue, seuls les termes permettant à leur usager de se poser comme parties de la communication méritent d'être considérés comme des marques de personnes. C'est la raison pour laquelle selon lui la 3e personne n'est pas une « vraie » personne. Dans notre propre terminologie, nous dirons que les 1e et 2e personnes, « je », « tu » et « nous », réalisent précisément l'acte

d'assomption/revendication du statut de partie de la communication, tandis que la 3e personne a comme fonction dominante (mais non exclusive) de désigner l'objet d'un message.

On me répondra immédiatement que la différence entre ces statuts est relative, ce dont on ne peut pas disconvenir. Tout « il », et même tout « ça » peut devenir un « tu » pour peu que l'on décide de faire preuve d'imagination. Tout ce qui dit « je » peut être le « tu » d'un interlocuteur ou le « il » d'un référenciateur. C'est fondamentalement une affaire d'interprétation, de choix, (ce qui ne veut pas dire que ce soit arbitraire) qui nous permet pas exemple de faire de telle entité un objet plutôt qu'une partie de la communication. Va-t-on parler **de** X ou parler **à** X ? Ce genre de « problème » est tranché par les situations plus que par des propriétés de X. Même s'il faut reconnaître que la production de « je » n'est pas, elle, affaire d'interprétation et que le statut qui y est associé est affaire de revendication réfléchie et non de simple reconnaissance externe, il faut de toute façon admettre que le jeu des positions à l'intérieur de la distribution des rôles au sein du processus de communication est variable et qu'il est rare que la frontière qui les sépare ne soit en fait jamais franchie.

Quoi qu'il en soit, cette frontière existe, celui qui dit « je» la respecte et s'inscrit explicitement dans l'espace qu'elle découpe. Nous ajouterons que pour notre part nous distinguons (à la différence de Benveniste) deux façons de participer à la communication, d'en être une partie. Certaines parties sont en effet « directes », ce qui signifie qu'elles sont des participants immédiats au processus de communication, auteur et/ou destinataire de l'énonciation. D'autres, qui sont désignés de préférence à la 3e personne, sont traités comme des auteurs de propos rapportés, ceux que l'on cite, que l'on joue, que l'on imite, auxquels on impute des paroles etc.. . Ces auteurs peuvent se voir désignés sous l'espèce d'objets, mais il serait plus juste de dire qu'ils constituent ensemble une classe intermédiaire entre le monde des objets auxquels on ne fait **que** référence, et celui des parties directes de la communication, qui s'identifient elles-mêmes comme telles à travers l'interlocution. On sait bien du reste que dans beaucoup de langues le « vous » de politesse est issu d'une forme particulière de 3e personne, comme s'il était en fin de compte facile de franchir justement le frontière entre partie allocuté et partie indirecte de la communication. Nous dirons de cet ensemble de parties indirectes du processus de communication qu'il constitue le « on » de la communication, soulignant incidemment que le terme « on » (si l'on excepte les cas très fréquent où ce pronom vaut pour « nous ») renvoie ordinairement à un sujet de la parole non associé directement au transfert d'information qu'est la communication, mais néanmoins pourvoyeur et récepteur de celui-ci par l'intermédiaire des parties directes du processus.

Si nous tentons donc de résumer (très provisoirement) ces remarques, nous dirons que le processus de communication est soumis à un cadre précis avec trois statuts majeurs :

1.Partie directe : je, tu, nous, vous (ceux qui sont les protagonistes responsables de l'interlocution).

2.Partie indirecte, le « on », il, elle, eux : ceux qui parlent pensent, ceux que l'on imite, dont on cite ou rapporte la pensée ou les propos.

3.Objets (au sens linguistique du mot) : ceux dont on parle mais qui n'énoncent rien et dont on ne peut rien rapporter, ni jouer, ni imiter. On ne peut qu'y faire référence et rien de plus.

(Je m'empresse d'ajouter que cette distribution des rôles n'est pas aussi claire, et que la théorie polyphonique de Ducrot a mis en évidence des situations où « je » est partie indirecte par exemple ; de même la frontière entre les groupes 2 et 3, et même entre 1 et 2 est tout à fait poreuse, mais nous verrons cela plus loin).

Notre tableau nous permet en premier lieu de clairement distinguer au sein du processus de communication ce que l'on appelle un interlocuteur (et par là ce qu'est l'interlocution). Nous dirons **qu'un interlocuteur est un protagoniste du processus de communication capable de s'y inscrire explicitement comme une partie directe**. On peut par ailleurs participer très diversement à ce processus : soit à titre d' « objet », c'est-à-dire celui dont il est question, et dans ce cas la « participation » est nécessairement non volontaire, elle est celle d'un homme ou d'une entité qui fait parler de soi. On pourrait même contester alors le terme même de participation et lui substituer celui d'association. On peut en revanche être un participant **indirect** de la communication lorsque les interlocuteurs rapportent vos énoncés ou vous imitent etc.... Ce que nous appellerons ici interlocution au sens strict du terme c'est une forme particulière de communication, dont les protagonistes sont capables de s'identifier mutuellement comme parties directes de la communication.

Il ne suffit donc pas de se transférer de l'information (de « communiquer ») pour être interlocuteur, il faut que ce transfert s'opère dans les limites d'un cadre quasi juridique, grâce auquel les agents de la communication se traitent réciproquement comme les sujets responsables de celle-ci. On pourrait dire à cet égard que l'interlocution est moins un **processus** que le cadre juridique d'un processus, cadre qui comme nous le verrons n'est possible que parce que la communication est intersubjective.

Ces distinctions nous permettent d'autre part de vraiment comprendre ce que signifie l'acte de dire « je » : c'est revendiquer un statut de partie directe au sein du processus de communication. En quoi le « je » se différencie-t-il dans ces conditions du « tu » avec lequel il partage ce statut ? On pourrait faire deux réponses à cette question : en premier lieu, l'acte de dire « je » suppose la revendication pour soi-même d'un statut, tandis que l'acte de dire « tu » suppose en revanche la **reconnaissance** d'un statut assez analogue **pour autrui.** On revendique face à une instance quelconque ce à quoi on croit avoir droit sans le posséder d'emblée, tandis qu'on concède symétriquement à autrui une prérogative à laquelle on considère qu'il mérite d'accéder. Celui qui dit « je » sollicite auprès de son interlocuteur la reconnaissance d'un statut auquel il considère pouvoir prétendre, celui qui dit « tu » assume à son tour ce rôle de l'instance légitimante. Mais cet écart entre revendiquer/assumer et reconnaître n'est pas l'essentiel. Il ne correspond en fin de compte qu'à la manière dont un interlocuteur s'inscrit dans l'espace des statuts de la communication. Plus importante est à tous égards une autre différence : le statut revendiqué par celui qui dit « je » est celui **d'auteur** de l'énonciation (nous disons bien : de l'énonciation, et non de l'énoncé), alors que le « tu » a celui (nous le verrons plus tard) de destinataire de celle-ci.

Qu'est-ce qu'un auteur ? C'est un concept juridique et moral qui a une riche application relativement aux faits de langue. Un individu est l'auteur de quelque chose dans la mesure où il en est le producteur volontaire, responsable et conscient (ce qui est inséparable). Cette définition s'applique à toutes sortes **d'actes** ou d'**œuvres** qui survivent à des actes. La parole est bien cela : une suite d'actes d'énonciation qui produisent eux-mêmes des énoncés plus ou moins capables de subsister après l'énonciation (par exemple pour être rapportés), au titre de produits de celle-ci (ou éventuellement d'œuvres au sens large s'il s'agit d'une production écrite). Celui qui parle est en premier lieu l'auteur de l'acte semelfactif de l'énonciation, mais il peut aussi être traité comme auteur d'un énoncé. Il peut arriver (par exemple dans le cas de la citation) que l'on soit l'auteur de l'énonciation sans être celui de l' énoncé. On pourrait soutenir que l'acteur qui interprète un rôle est dans une situation de ce genre, qu'il produit un acte d'énonciation sans produire d'énoncés dans la mesure où il se contente (s'il n'improvise pas) de produire un texte déjà élaboré par un autre, l'auteur de la pièce qu'il interprète.

On pourrait s'imaginer dans ces conditions que le statut revendiqué par celui qui dit « je » serait ici pleinement clair et applicable : il s'agirait pour le sujet de la parole de se désigner dans l'énoncé comme l'individu qui est la producteur conscient, volontaire et responsable de ce qu'il dit. Effectivement il existe une responsabilité originaire de la parole qui reçoit une consécration juridique dans des situations particulières comme par exemple les problèmes de droit d'auteur, de diffamation, etc.. . On suppose toujours que ce que dit un individu peut lui être imputé de telle sorte qu'au delà des limites temporelles de l'énonciation il en soit comptable de quelque façon que ce soit. La responsabilité juridique n'est pas autre chose et il faut ici souligner que pour tous ces cas évoqués elle n'est en fin de compte que la conséquence de la responsabilité linguistique : se voir imputées les conséquences de ses actes volontaires et conscients d'énonciation.

Mais la question n'est pas aussi simple que cela, parce que l'acte de parole n'est pas univoque : « parler » est un verbe de la langue qui a en réalité un sens très vague dans la mesure où il renvoie en réalité à plusieurs actes réalisés simultanément. Dans ces conditions, se désigner comme l'auteur d'un acte d'énonciation pose problème. En nous inspirant de Ducrot, nous distinguerons plusieurs aspects (liés entre eux) de l'acte de parole, prenant soin de souligner que ces aspects ont une importance corrélative pour le sujet de la parole et la responsabilité qu'il entend assumer par rapport à a ses actes :

1) Parler signifie en premier lieu produire une suite se sons matériels, ce qui correspond à l' «acte phonétique» d'Austin. Le producteur physique d'un processus de ce genre n'est pas nécessairement doté de conscience mais il peut se produire qu'il soit capable de « dire » **je**, ou du moins produire une expression sonore qui sera interprétée par un auditeur éventuel comme une référence à soi. Mais ce type de « désignation » non intentionnel n'est assurément jamais interprété comme un acte de

prise de responsabilité émanant de l'auteur d'un énoncé. On peut éventuellement y voir une expression permettant effectivement à son interprétant d'identifier le producteur du flux sonore, mais non une marque volontaire de celui-ci dans l'énoncé. Lorsqu'un homme dit « je », il ne renvoie jamais à cet aspect physique de l'acte de parole car la responsabilité qu'il revendique est celle du producteur d'un ensemble doté de sens. Il se peut bien sûr que je parle de moi comme d'un producteur physique de sons (quand je dis par exemple « je parle trop fort excusez-moi » ou « je suis enroué ») mais même dans ce cas le « je » qui se revendique sujet de la parole est d'abord celui qui communique volontairement avec ses interlocuteurs et se reconnaît responsable de cet acte qu'il est en train de produire. On pourrait dire que ce genre d'énoncé concerne les conséquences matérielles d'un acte de parole qui lui-même n'est pas un pur processus physique.

2) Mais par ailleurs parler suppose un acte qui n'est pas purement physique, et qui consiste à produire intentionnellement une expression dotée de sens. C'est cette espèce d'acte qu'Austin qualifie de « phatique » (par opposition à « phonétique »). Dans le cadre de sa théorie de la « polyphonie » Oswald Ducrot parle pour sa part d' « énonciateur » pour désigner le simple producteur **de fait** d'une expression de ce genre. Il est certain que le plus souvent le terme « je » renvoie à cet énonciateur de fait, mais il est essentiel de souligner que dans ce cas, il n'y a pas nécessairement prise de responsabilité par rapport à l'énoncé, mais tout au plus part rapport à l'énonciation, l'acte de produire une expression dotée de sens. L'auteur dont on revendique le statut lorsque l'on dit « je » n'est pas simplement le producteur d'expressions dotées de sens en général. On ne pourrait d'ailleurs pas, si tel était le cas, distinguer par exemple le statut de l'acteur de celui qui parle sincèrement pour lui-même. Seul le dernier peut revendiquer à juste titre la responsabilité de ce qu'il dit. Produire un acte rhétique n'est pas encore en être l'auteur. On peut fort bien produire consciemment un énoncé, en comprendre le sens, sans s'en revendiquer l'auteur, les deux faits sont distincts.

3) C'est pourquoi il faut ajouter à cet acte un troisième aspect de l'acte de parole (qui ne correspond que partiellement ce qu'Austin appelle l'acte « rhétique ») que nous appellerons l'acte de **prise de parole**, par opposition à la seule production linguistique de fait. Le locuteur n'est pas simplement celui qui produit intentionnellement un énoncé, c'est d'abord celui qui en assume explicitement la responsabilité face à autrui.

3a) Mais il est facile de voir que cette responsabilité peut être en quelque sorte divisée. Il se peut que la prise de parole, comme dans le cas de l'acteur qui joue un rôle, ne concerne que l'énonciation, et que celui qui joue ne soit pas l'auteur de ce qu'il dit. Nous parlerons alors d'une prise de parole limitée à l'énonciation. Dans ce cas l'individu **de fait** qui joue s'engage en quelque sorte à maintenir dans l'implicite et dans l'anonyme son « je » qui joue. Dans des situations plus courantes toutefois, celles du rapport ou de l'ironie, du discours non pleinement assumé, le « je » du sujet de l'énonciation peut s'expliciter mais alors il ne renvoie qu'à l'auteur de l'énonciation, et non à celui de l'énoncé. Dans la terminologie de Ducrot, l'énonciateur n'est pas ici le locuteur. Nous parlerons d'une responsabilité de 1er degré par rapport à ce qui est dit.

3b) Le locuteur n'est autre chose que **l'auteur** de l'énoncé, c'est-à-dire celui qui assume la pleine responsabilité **de droit** de tout ce qu'il dit et entend être traité comme tel. Cette situation est celle de l'acte de parole sincère (aps). Lorsque nous utilisons (après Ducrot) le terme « sincère », nous ne lui donnons aucun sens moral. Un aps au sens linguistique du terme peut fort bien être un mensonge, et on pourrait même ajouter qu'un mensonge ou qu'une promesse délibérément malhonnête est nécessairement un acte linguistiquement sincère. Nous parlerons alors d'une responsabilité de 2e degré de l'énonciateur par rapport à ce qu'il dit. Relevons par exemple que les énoncés performatifs explicites, du type « Je promets de venir » ou même les implicites tels que « Je viendrai demain » relèvent de cette responsabilité. On pourrait même être tenté d'y voir une forme de prise de responsabilité de 3e degré, reliée à la précédente, puisque celui qui dit « je promets de venir demain » ne se contente pas de revendiquer **hic et nunc** le statut d'auteur de l'énoncé, il fait usage du premier statut que lui confère cette prise de parole pour s'engager au delà de l'acte de parole, pour l'avenir, et devenir ainsi comptable alors de ce qu'il fera, et non simplement de ce qu'il dit maintenant. On pourrait alors parler d'un « je performatif » (même si bien sûr la performativité est d'abord une propriété des énoncés et n'est pas attachée à des mots) qui s'engage pour un acte qui n'est pas simplement acte de parole pur, mais bien sûr acte illocutoire au sens d'Austin, c'est-à-dire un acte qui réalise quelque chose **par** la parole.

(En distinguant ici ces aspects de la prise de parole, nous entendons prendre nos distances vis-à-vis du point de vue de Jakobson, qui réduit autoritairement le terme « je » à un mot permettant de signaler l'identité entre sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé. Or ce n'est vrai en réalité que pour les aps, non pour les actes de parole relevant d'une responsabilité de 1er degré.)

Séance du Vendredi 20 novembre 1998

Ces remarques nous permettent de comprendre qu'il ne suffit pas de dire « je » pour se voir imputer une attitude univoque par rapport à l'énonciation, et plus au delà par rapport au processus de communication lui-même. En effet, on peut s'identifier soi-même comme énonciateur sans revendiquer pour autant le statut d'auteur d'un énoncé. C'est par exemple ce qui se produit dans un énoncé proche de ceux analysés par Ducrot (Polyphonie in Le dire et le dit) , et que j'emprunte au Woyzeck de Büchner, lorsque Marie, soupçonnée de mentir à son compagnon, use du dernier argument dont elle dispose :

(1)C'est ça, je suis une traînée.

Dans un énoncé de ce genre, « je » ne désigne pas l'auteur responsable de l'énoncé, mais celui de l'énonciation, qui prête à son interlocuteur l'énoncé produit et (dans l'exemple de Marie) fait ici une sorte de chantage. Ou bien tu dis ouvertement ce que tu insinues, ou bien tu arrêtes.

C'est ce type d' énoncé qui a incité Ducrot, dans sa théorie de la polyphonie (dont je m'inspire ici) à rejeter l'idée même d'une unicité du sujet parlant. Cet auteur distingue en effet ce qu'il appelle le « locuteur » de « l'énonciateur ». Dans notre terminologie, le locuteur n'est autre que ce que nous appelons pour notre part l'auteur de l'énoncé, celui qui peut en revendiquer la responsabilité, l'énonciateur étant l'auteur de la seule énonciation. Or, il peut fort bien arriver que celui qui dise « je » ne soit pas le locuteur du message qu'il produit.

Nous pouvons citer plusieurs exemples à titre d'illustration. Un acteur par exemple, qui déclame un rôle, est le producteur physique de ce qu'il joue (sauf peut-être dans certaines techniques de surjeu ou de doublage), et on peut également considérer qu'il en est l'énonciateur intentionnel. Mais il n'en est pas le locuteur au sens de Ducrot car il ne saurait revendiquer la responsabilité des énoncés qu'il produit. Tout au plus peut-on considérer qu'il est responsable de l'énonciation mais non des énoncés. Nous attendons d'un acteur qu'il prenne ses responsabilités quant à l'interprétation d'un rôle qui préexiste à son énonciation, mais il est entendu qu'il n'en est pas le locuteur. L'auteur de ceux-ci est bien sûr le dramaturge et l'acteur n'est responsable que de la manière de jouer, c'est-à-dire d'énoncer. Une des règles du jeu au théâtre (et ce qui fait l'essence du théâtre peut-être) est que l'acteur ne doit jamais expliciter cette situation et dire : je suis Monsieur Untel qui produit les énoncés prêtés par tel auteur à tel personnage. J'énonce la parole d'un auteur, par l'intermédiaire d'un personnage qui est celui de cet auteur.

De même dans le cas du discours rapporté ou de l'ironie, ou d'un très grand nombre de faits de discours, le locuteur n'est pas l'énonciateur, et il n'assume pas **directement** la responsabilité de ce qui est dit. Par exemple dans un énoncé tel que : « C'est ça je suis un imbécile » etc., le « je » en question est inséré dans un message qui a la valeur d'un message rapporté. Ducrot a tiré argument de toutes ces situations pour nier l'unicité du sujet parlant et avancer que très souvent l'acte de parole pouvait être mis au service d'un acte dont le locuteur n'est pas l'énonciateur. La parole est « sincère » lorsque l'énonciateur se confond avec le locuteur, c'est-à-dire (dans notre terminologie) lorsque l'auteur de l'énonciation est aussi celui de l'énoncé. Sans nier absolument ce point, nous voudrions soutenir que même dans des situations telle que l'ironie ou les propos rapportés (ou même de façon plus systématique dans le cas du théâtre) il existe de toute façon un locuteur originaire. Seulement ce locuteur a dans le cas de l'acteur de théâtre le devoir de **ne pas** s'identifier explicitement pour céder la place à son rôle. Dans tous les autres cas intervient avec l'acte de dire « je » une prise de responsabilité directe ou indirecte. Si on excepte le cas de la citation (dont on peut douter qu'elle constitue en elle-même un énoncé), dire « je » c'est **invariablement** renvoyer à l'auteur de l'énonciation. Il faut immédiatement ajouter que ce rôle d'auteur peut se manifester de manière variable, conformément au modèle de la polyphonie. On peut en effet distinguer plusieurs formes (ou pourrait dire : plusieurs degrés) de responsabilité par rapport à l'énonciation et à la communication.

Dans le cas (sans doute dominant statistiquement) de la parole « sincère », nous pouvons parler d'une responsabilité de premier degré du locuteur par rapport à ce qu'il dit. Celui qui dit « je » assume alors pleinement face à autrui la responsabilité de ce qu'il dit et il est clair que dans ce cas celui qui se désigne ainsi manifeste en même temps son statut d'auteur absolu de ce qu'il dit. Je précise que c'est inévitablement et nécessairement le cas pour ce que l'on appelle les énoncés performatifs explicites (comme « je m'excuse », « je promets ») qui sont toujours sincères. L'énoncé performatif a comme caractère de d'engager particulièrement la responsabilité de son auteur,

non pas simplement par rapport à ce qu'il dit, mais également à ce qu'il « fait », à la norme qu'il institue par son acte de langage lui-même. On pourrait parler ici d'une forme de responsabilité renforcée compte tenu de ce rôle de « l'action ».

Dans le cas des actes de parole qui ne sont pas « sincères», c'est-à-dire où énonciateur et locuteur ne coïncident pas, le sujet de la parole se trouve dans une situation singulière. Il peut avoir à rapporter des propos sans les reprendre à son compte. En vertu de ce type de responsabilité, le locuteur du message fait intervenir de façon plus ou moins explicite dans le message un point de vue qu'il n'assume pas lui-même. Toutefois, il est clair que ce point de vue suppose encore une responsabilité, celle que j'appellerais responsabilité de second degré, ou encore responsabilité du transénonciateur. Un transénonciateur reproduit le point de vue d'un autre locuteur, mais **il ne cesse pas d'être un locuteur** (au sens de Ducrot), ce qui signifie que celui qui rapporte un énoncé assume la responsabilité, non pas de l'énoncé rapporté, mais de l'énoncé rapporteur, ou plus précisément de l'énonciation rapporteuse. Il ne s'agit pas ici d'une responsabilité de l'auteur mais de celui qui transmet un message et signale généralement cette transmission comme telle (faute de quoi il serait translocuteur de l'énoncé en question).

Nous pourrions donc présenter les choses de la façon suivante : même s'il peut arriver que le terme « je » ne désigne pas l'auteur du message au sein duquel il est inséré, ce mot désigne toujours l'auteur de l'énonciation, le responsable de l'acte 3 que nous avons évoqué. Les exceptions que nous pouvons relever à cette affirmation concernent la mention, et le rôle de l'acteur. Dans ces deux cas, l'homme qui parle « emprunte » le « je » d'un autre, fictif ou réel, pour le jouer ou pour le citer. Il ne cesse pas pour autant d'être un locuteur responsable, mais les conventions particulières qui sont à l'origine de sa situation de communication font qu'il produit un pseudo-« je» qui désigne l'auteur d'un énoncé qui n'est pas celui de l'énonciation : son personnage pour l'acteur, la personne citée pour le rapporteur. L'acte 3a ne cesse pas ici de se manifester, mais il est dissimulé dans ses modalités, et un « je » implicite, celui de l'acteur ou du rapporteur se cache derrière le « je » explicite. C'est la raison pour laquelle nous avons le droit de dire que l'acteur ou le rapporteur « parlent », et non que c'est un autre qui parle derrière eux (même si c'est en un sens vrai).

Parler c'est en effet d'abord prendre la responsabilité de ce que l'on dit, plutôt que de produire des suites de sons, et c'est l'acte de dire « je » qui explicite fondamentalement cette opération. L'homme qui parle et qui est l'auteur de ses actes est d'une certaine façon encombré en permanence par la parole des autres, du « on » et de tous ces locuteurs qui participent indirectement à la communication, et entre lesquels il ne sert bien souvent que d'intermédiaire (et l'on pourrait imaginer un être qui tout en parlant sans arrêt ne serait jamais l'auteur de ce qu'il dit et donc en un sens ne « parlerait » pour ainsi dire pas). Mais il conserve malgré cela un statut absolu d'auteur de son énonciation qui est lié en permanence à l'activité de parole. C'est ce statut qui est originairement revendiqué et assumé par l'acte de dire « je ».

On pourra nous faire observer (je ne dirai pas qu'il s'agit d'une objection) qu'en réalité ce statut d'auteur de l'énoncé n'a pas besoin de son explicitation en « je » et qu'il n'est donc peut-être pas inséparable de la maîtrise et de l'usage de ce terme. En fin de compte tout acte d'énonciation, même s'il produit des énoncés non-sincères, comporte implicitement l'information qu'il a un auteur, qui parle à travers lui, une information qui n'a pas besoin d'être explicite pour que l'interlocution fonctionne normalement, et il existe un cadre de la communication qui suppose une distribution implicite des statuts, indépendante à première vue de **l'explicitation** des statuts en question. Cette observation est vraie jusqu'à un certain point seulement. Nous avons déjà vu que l'on pouvait concevoir une société où on ne dirait pas « je » et où ce terme serait remplacé par des noms par exemple, ou encore par des descriptions définies. Mais nous devons apporter des réserves : En premier lieu, les énoncés performatifs explicites (et particulièrement la promesse) ne peuvent pas se passer du terme « je ». Il existe un « je performatif » qui est explicité en vue de réaliser un acte particulier qui ne pourrait pas (ou difficilement) se faire sans lui. D'autre part, ce qui fait que l'explicitation de « je » n'est pas redondante par rapport à la communication intersubjective que nous pourrions appeler « implicite », c'est-à-dire dépourvue de toute utilisation de « je», c'est qu'en fin de compte elle seule permet de lever tout équivoque sur la responsabilité de l'énonciation. La référence objet n'a pas le pouvoir de signaler qui est l'auteur de l'acte d'énonciation ni de réaliser la prise de responsabilité de cet auteur, et un monde où cette prise de responsabilité ne serait ambiguë ou très difficile à repérer serait un monde où la communication intersubjective serait impossible.

Le mot « je » ne peut donc être vraiment éliminé de la langue, il peut tout au plus être rendu implicite sans nuire à certaine formes de communication, mais sans lui ou ses équivalents la communication cesse d'être le cadre d'une transaction de sujets responsables, elle redevient un pur processus de transmission d'informations où l'on ne décèle aucun sujet, auteur de la parole, mais tout au plus des usagers de la langue.

Arrivons maintenant à un point essentiel : si dire « je » c'est revendiquer un statut d'auteur de l' énonciation et dans le cas de l'acte de parole « sincère », de l'énoncé, nous devons en conclure que cet acte, si individuel qu'il soit, n'est rendu possible que par l'existence d'une convention partagée par les sujets de la communication, analogue à ce qu'est la langue pour Saussure (par opposition à la parole), et que par voie de conséquence cette prise de responsabilité par rapport à l'énonciation est inscrite (pour utiliser une terminologie saussurienne) dans le **code** de celle-ci. Effectivement, nous sommes en droit d'affirmer l'existence d'une convention (d'un contrat) qui s'ajoute au code de la langue et tend à se confondre avec lui. En vertu de cette convention, celui qui actualise ce terme dans l'énoncé assume pour lui-même et face aux autres le statut d'auteur de son acte d'énonciation sincère.

On n'est donc jamais seul l'auteur de sa parole, ou du moins on ne l'est jamais pour soi seul, on ne l'est que dans la mesure où intervient un contrat, qui se confond avec la conquête d'une responsabilité de la parole. Revenons à l'exemple que j'avais donné de l'homme qui signe un contrat préparé pour lui. Dire « je » est un acte de même nature : il s'agit en l'espèce d'une procédure de ratification par laquelle un individu assume un rôle qui est attendu de lui et qui en fin de compte préexiste, au titre de fait social, au processus de la parole. Il nous est tout à fait loisible d'évoquer ici quelque chose comme un **contrat,** c'est-à-dire un engagement juridique mutuel entre parties. On peut dire qu'il existe ici un contrat d'interlocution qui organise l'espace de la communication humaine en y introduisant une distinction cruciale entre les parties directes ou indirectes de la communication et la classe des objets de référence. En vertu de ce contrat, l'homme qui assume le statut d'auteur de ses actes d'énonciation sincères en assume également les conséquences, linguistiques et non-linguistiques, proches ou lointaines. Si les conditions du contrat en question sont fixées par la collectivité, et si elles impliquent comme une distribution des statuts préexistant à l'acte de parole, il reste que l'acte lui-même est fondamentalement individuel et que la prise de responsabilité qu'il institue s'adresse essentiellement à ses interlocuteurs.

Dire « je », c'est à cet égard manifester son adhésion explicite et consciente à ce contrat. Ce contrat est passé par chaque sujet de la parole avec chacun , mais les termes correspondent assez bien à ce que Saussure appelle « langue » : ils sont l'œuvre d'une instance impersonnelle, la collectivité qui a organisé l'espace de la communication et lui a assigné sa structure. Comme on l'a vu le « je » peut rester implicite sans faire perdre pour autant sa valeur au contrat en question, mais l'explicitation de « je » vaut comme reprise, confirmation d'un engagement permanent par lequel je me reconnais comme interlocuteur en commerce communicationnel avec d'autres interlocuteurs. Dans la mesure où cet acte est pour ainsi dire permanent et se confond avec la maîtrise de la langue, on ne saurait lui accorder la valeur d'un « événement ». Il est donc à la fois, engagement, ratification et assomption, parce qu'à chaque occurrence du terme « je » il se renouvelle et se confirme sans avoir en fin de compte jamais cessé d'être tenu pour valable et imputable par chacun à tout sujet de la parole.

On aura peut-être vite fait d'en conclure que le statut d'auteur de l'énonciation, permanent et susceptible d'être rendu implicite, a une origine extra-linguistique et qu'il doit justement à celle-ci son caractère de permanence. Si je n'ai pas besoin, pour chaque acte d'énonciation que je produis, de préciser que j'en suis l'auteur, c'est peut-être en fin de compte que ce rôle m'est implicitement reconnu par mes interlocuteurs, de telle sorte que son explicitation serait, dans les circonstances les plus courantes, parfaitement redondante. On pourrait ajouter d'autre part que la permanence de la conscience de soi au delà du moment T° de l'énonciation en constitue un autre motif. L'explicitation du « je » n'aurait de pertinence que lorsqu'il peut apparaître nécessaire de distinguer pour mes interlocuteurs ce que je dis de ce que disent les parties indirectes de la communication. Ce point de vue (que nous n'assumons pas) revient au fond à invoquer l'existence d'une assignation intersubjective des identités **et** d'une conscience de soi permanente comme condition extra-linguistique de la distribution des statuts au sein du processus de communication.

On ne saurait nier que ce point de vue soit pour une part justifié. La distribution des statuts des parties et objets de la communication encadre effectivement en permanence la communication actualisée.

Mais il présente en même temps d'évidentes insuffisances. En elle-même en effet, cette distribution des statuts est une structure vide sans l'acte volontaire de rappel constamment renouvelé qui permet au sujet de la parole de se manifester comme auteur de son acte de langage, et symétriquement (de façon encore plus cruciale peut-être) d'accorder à ses interlocuteurs la qualité d'allocutaire de ce qu'il dit. On peut parler ici d'une constante réappropriation par la conscience des usagers de la langue des statuts mis à leur disposition par celle-ci, réappropriation toujours unique et nouvelle selon les contextes. Il se peut qu'indépendamment de la langue et de la communication linguistique, des consciences se reconnaissent mutuellement comme telles, mais c'est une décision particulière, contextuelle, qui est à l'origine d'une configuration particulière des rôles au sein du processus de communication. Je puis toujours adopter alternativement divers statuts d'auteurs (3a, 3b ou même 3c), symétriquement il est loisible à chacun de faire de son interlocuteur l'allocutaire ou celui dont on parle. On pourrait ici comparer la situation des interlocuteurs individuels à celle d'une troupe d'acteurs de la commedia dell'arte qui doit improviser une représentation avec un nombre déterminé de personnages connus, mais sans que l'assignation des rôles soit déterminée à l'avance. A chaque représentation la distribution change mais les personnages de la pièce restent les mêmes. De la même façon, il y a **nécessairement** au processus de communication des parties directes et des indirectes, et des objets, mais cette contrainte ne suffit pas à déterminer **qui** assume tel statut, même si bien sûr tout statut ne saurait être indifféremment attribué à tout individu ou objet. En cela, la communication s'organise de façon autonome par rapport à l'intersubjectivité non ou pré-linguistique.

Or, voilà le point décisif qui doit être relevé relativement au « je » : l'acte de dire « je » n'est pas une simple symbolisation ou extériorisation de la conscience-de-soi. Dans la mesure où il signifie en effet que l'on assume un statut à la fois prédéfini par la collectivité et inhérent au processus même de communication, cet acte n'a rien à voir avec la simple production d'un double symbolique du moi. La revendication du statut d'auteur de l'énonciation est en effet fondamentalement un fait social, qui s'adresse à l'autre que le moi. On peut penser bien sûr que le **cogito** en est la condition de possibilité (disons : une condition de possibilité) dans la mesure où il garantit l'identité personnelle du sujet de la parole, mais il faut relever immédiatement que la pure pensée de soi n'est pas, en tout état de cause, acte de prise de responsabilité sociale, comme l'est effectivement l'acte de parole et surtout l'appropriation du statut d'auteur de l'énonciation. Au fond, on doit même douter qu'elle soit un acte.

Se penser soi-même comme un « je » et être pourvu d'un rapport à soi de cette nature, ce n'est pas essentiellement se traiter comme **l'auteur** de ses propres actes, qu'il s'agisse des actes de langage ou des actes tout court. L'identité personnelle a comme origine essentiellement la conscience que tous les événements mentaux qui m'affectent le font dans les limites d'un moi qui reste le même à travers ses changements (Je change, mais c'est moi qui change). Ce fait de conscience, qui permet d'appréhender une certaine forme de rapport entre ce qui change et ce qui est permanent, et qui est bien sûr à l'origine de ce que l'on appelle traditionnellement l'identité personnelle, n'a pas de relation claire avec l'action. A supposer même qu'on affirme le contraire, qu'on fasse de la conscience intime une conscience de spontanéité, une conscience inséparable d'un certain pouvoir d'action, il reste que cette fonction n'est pas originairement un **statut,** mais un **fait.** On la **constate**, on n'a pas à la **revendiquer**. C'est au mieux la condition psychologique d'un statut.

La conscience de soi n'a donc pas, dans les limites de sa vie intime, à **revendiquer** ce qu'elle est. Or ce qui fait qu'un individu devient sujet de la parole, c'est d'abord qu'il se signale dans ses énoncés comme l'auteur de l'acte d'énonciation qui les produit. Cet acte, qui se superpose à la production de l'énonciation en elle-même, n'est possible que parce que ce statut ne lui est pas consenti ni garanti en permanence, et qu'il est octroyé à certains êtres seulement. Cet acte enfin dresse entre la conscience de soi et elle-même une sorte de distance puisque le statut d'auteur de l'énonciation est statut pour et par autrui. Il n'est donc pas la simple expression spontanée d'un état du moi qui existerait sans lui et n'est pas en ce sens un acte **neutre** pour l'individu qui le produit. Il est fondamentalement quelque chose que le moi n'est pas en lui-même mais qu'il a à devenir par la parole justement, et par une parole adressée à l'autre. C'est d'autre part à l'autre (sous toutes ses formes, individuelle ou collective) que revient symétriquement le pouvoir de reconnaître un tel statut au moi qui parle. L'idée même d'un statut solipsiste, que le moi pur acquerrait en lui-même, apparaît ici aussi absurde, aussi contradictoire que celle d'un droit valant pour un homme sur une île déserte.

Il est temps de rappeler ici la distinction essentielle de Charles Bally entre le « moi personnel » et le « moi communiquant » : cet auteur, soucieux de séparer le linguistique du psychologique, de tracer une limite entre ce qui est dit et ce qui est pensé, parle à propos de l'acte de parole d'un inévitable

« dédoublement de personnalité ». Citons cet auteur : « Toute communication implique une distinction entre la pensée communiquée et la pensée personnelle » (Linguistique générale et linguistique française). Nous pouvons appliquer sans difficulté cette remarque à cette situation : le moi qui revendique pour soi le statut d'auteur de l'énonciation n'est plus l'**ego** psychologique. Nous distinguerons ici le « je » de la parole et l'**ego**, terme auquel nous donnerons conventionnellement le sens de moi psychologique tel qu'il est immédiatement donné à lui-même.

En quoi réside leur différence ? Pour répondre à cette question, nous nous proposons d'avoir recours à la théorie de la signification de Paul Grice, développée dans plusieurs articles (mais essentiellement Meaning et Utterer's meaning and intentions). Cet auteur fait en effet observer que la signification d'un énoncé (mais également d'un mot, et c'est un fait décisif) fait intervenir l'intention, le « vouloir-dire » qui a présidé à sa production par le locuteur. En l'occurrence, selon Grice, dire qu'un locuteur U a voulu « dire quelque chose » en énonçant x à l'adresse de son interlocuteur A, signifie que U a voulu :

(1) induire une certaine réplique (*response*) r de la part de A ;
(2) que A pense qu'il a eu l'intention de lui faire produire la réplique r;
(3) que A pense que U avait l'intention de réaliser (1) par la réalisation de (2) .
Cette théorie suppose que le sens d'un énoncé n'est pas dans sa signification littérale, mais dans l'intention qui a présidé à son énonciation par U, et plus précisément dans l'ensemble des intentions qui sont intervenues.

Appliquons au « je de la parole » cette théorie si raffinée, qu'en découle-t-il ? Ceci : celui qui dit « je » cherche à faire reconnaître à son ou ses interlocuteur(s) son statut d'auteur de l'énonciation (mettons qu'il s'agisse ici d'un aps pour simplifier). On pourrait, en utilisant la terminologie de Grice, faire de cette reconnaissance la fameuse réplique r recherchée par l'énonciateur. Dans ces conditions, celui qui dit « je » cherche en premier lieu à produire (induire dirait Grice) un effet « juridique » particulier chez celui qui l'écoute, la reconnaissance de sa propre qualité d'auteur de l'énonciation x. On pourrait considérer que ce que j'ai appelé la **revendication** du statut d'auteur de l'énonciation correspond en fin de compte à ce premier aspect de l'intention de sens qui préside à l'utilisation du mot « je ».

Mais cette revendication n'est que le premier moment de l'acte de dire « je ». En poursuivant l'analyse dans des termes griciens, on pourrait ajouter que celui qui dit « je » ne cherche pas simplement à produire cette « réplique » **chez** son interlocuteur à la façon d'un effet objectif : il s'agit au delà de faire reconnaître à son interlocuteur qu'il a eu l'intention de se faire reconnaître de lui comme auteur de son énonciation, et que c'est précisément au moyen de ce terme « je » qu'il a cherché à atteindre ce résultat. Si nous faisons intervenir ces considérations, nous sommes inévitablement conduits à la remarque suivante : les conditions 2 et 3 de la réalisation de l'acte de dire « je » font nécessairement intervenir l'intersubjectivité.

Il apparaît en effet que la revendication unilatérale du statut d'auteur de l'énonciation se double de deux intentions connexes, celle de montrer à A que je sollicite très consciemment de lui la reconnaissance d'un statut **et** que c'est de la reconnaissance de cette intention que j'attends de lui qu'en retour il m'accorde ce statut. La condition 2 s'adresse à mon interlocuteur dans la mesure où il est un être susceptible de reconnaître une certaine intention de sens dont on peut présumer qu'elle est attachée au message (sans se confondre avec lui). J'attends alors de lui qu'il comprenne que je veux me faire reconnaître de lui comme auteur de ce que je dis, qu'il m'impute de projet au delà de mon énoncé. J'attends ici de lui qu'il manifeste un pouvoir d'interprétation de l'énoncé ou d'un de ses éléments (en l'espèce « je »), qu'il soit capable de le rapporter à mon intention, c'est-à-dire à ma revendication d'auteur. Ce qui est ici en jeu, c'est la reconnaissance de cette revendication par l'autre.

Mais si nous faisons intervenir la 3e intention, nous ne pouvons que relever le fait suivant : dans une situation d'allocution directe, l'homme qui dit « je » cherche à faire comprendre à l'autre qu'il sollicite de lui la reconnaissance du statut d'auteur de son énonciation, et qu'il attend cette reconnaissance, cet événement r, de l'identification sans équivoque de cette intention. Je te demande de me traiter comme l'auteur de ce que je dis et je te le fais savoir, et j'attends de toi que tu identifies cette dernière intention et que tu lui donnes la suite que j'attends, c'est-à-dire (par exemple) que tu répondes à ma question, ou que tu m'écoutes ou comprennes que je dis x et entends en assumer les conséquences.

Ainsi l'acte de dire « je » explicite-t-il un projet, être reconnu auteur, projet dont la réalisation, dont le succès suppose la reconnaissance par l'autre de cette intention, et de l'intention de le réaliser précisément au moyen de cette reconnaissance. Le sens d'un mot de ce genre est donc très nécessairement lié à la présomption, pour celui qui en fait usage, que d'autres que lui partagent une certaine interprétation de ce qu'est la fonction d'auteur de l'énonciation, et qu'il vont reconnaître son intention de se faire reconnaître comme tel par ce terme. Il ressort ici clairement que ce terme n'est pas simplement le « contraire » structurel de « tu », mais que plus profondément il ne saurait avoir d'usage cohérent que pour et par un autre que le moi, invité à lui accorder un statut particulier. En toute rigueur, le projet qui est constitutif du « je de la parole » est moins d'être (passivement, involontairement) reconnu que de **se faire** reconnaître des autres comme auteur de l'énonciation.

On pourrait bien sûr envisager des cas de figures subtils et divers (que nous pouvons regrouper sous le vocable générique de « communication involontaire ») : il se peut par exemple que le locuteur parle à B et que son message soit compris ou entendu par un autre. Dans ce cas, qui est celui d'une interception du « je », nous pourrions dire que la reconnaissance du statut d'auteur intervient sans qu'à proprement parler soient intervenues les conditions 2 et 3. Un individu comprend qu'un autre individu revendique un statut mais il comprend également que cet acte de revendication n'est pas dirigé vers lui et ne s'adresse pas à lui. De même, lorsque le «je » devient implicite, ou lorsque je m'efforce de faire reconnaître ma dignité d'auteur de l'énonciation sans dire « je », mais à la limite en disant n'importe quoi, pour montrer que je suis là, que j'existe et que je parle. Ce cas n'est peut-être pas très éloigné de la situation évoquée par Searle d'un prisonnier américain qui prononce la seule phrase allemande qu'il connaisse dans le seul but de faire croire qu'il est allemand. Il s'agirait de rechercher le même effet (=la reconnaissance du statut d'auteur de l'énonciation) par d'autres moyens que l'usage de « je ». Bien évidemment, on doit concéder au « je » un rôle privilégié dans la réalisation de ce projet, il est certainement le seul terme à même de réaliser l'effet r en question sans aucune espèce d'équivocité et avec la garantie optimale de succès. Ainsi ce terme « je » se révèle-t-il tout à fait singulier à bien des égards : il n'est utilisable que dans le cadre d'un relation intersubjective, et dans la mesure où il renvoie à un statut attendu de l'autre et par l'autre, il n'est pas la symbolisation de l'**ego** psychologique, ni de façon plus spécifique par exemple du sujet transcendantal kantien. Dans les limites d'un simple rapport à soi, un sujet de ce genre n'aura pas à rechercher un statut intersubjectif quelconque. Or c'est bien ce que doit faire le sujet ici en question.

Les premiers paragraphes de l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique de Kant contiennent à cet égard des réflexions célèbres sur les implications du fait de dire « je » . Kant écrit à ce sujet qu'un pouvoir de ce genre signifie « posséder le « je » dans sa représentation » et il développe des réflexion allant dans le sens d'un identification du « je de la parole » avec l'**ego** transcendantal. D'autre part, et de façon beaucoup plus surprenante peut-être, il établit un lien explicite entre la maîtrise de ce terme et l'avènement d'un certaine « égoïsme » :

« Du jour où l'homme commence à dire **je,** il fait apparaître partout où il le peut son moi bien aimé ; et l'égoïsme progresse irrésistiblement d'une manière sinon manifeste (car l'égoïsme des autres s'oppose à lui), du moins enveloppée : par un renoncement apparent et une prétendue modestie, il cherche à se ménager d'autant plus sûrement, dans le jugement des autres, une prééminente valeur »

Le même texte prétend opposer à cet égoïsme ce que Kant appelle le « pluralisme », point de vue consistant non pas à se considérer comme le monde mais au contraire comme une partie du monde. Un tel point de vue ne manque pas pour nous d'être étonnant. Il résulte en effet clairement de nos remarques précédentes qu'en réalité on pourrait défendre à bon droit le contraire. Le moi qui se traite lui-même comme le « je de la parole » accepte en réalité de partager avec les autres le statut de partie directe de la communication, et par là renonce en réalité à ce que Kant appelle l'égoïsme. En effet il ne peut obtenir la réalisation de l'effet r qu'à la condition, de son côté, de reconnaître à l'autre un qualité d'interlocuteur. Si « égoïsme » il y a, on pourrait tout au plus le trouver dans l'attitude de celui qui se soustrairait à l'interlocution, ou le cas échéant dans l'attitude d'un usager de la langue qui refuserait même d'attester qu'il sait qu'il parle à d'autres et manierait (mais cela peut arriver) le « je » comme dans le cadre d'un soliloque ignorant purement et simplement l'autre.
Le « je » de la parole est donc nécessairement inséré dans une communauté intersubjective d'individus. Mais il importe ici de souligner ce que signifie ce fait, qui pourrait sembler une banalité. Cette intersubjectivité ne se manifeste pas simplement par le fait qu'il y a communication, transfert d'information entre usagers de la langue. En soi, **la communication ne fait pas l'intersubjectivité**, pas plus qu'un hirondelle ne fait le printemps. Il faut quelque chose de plus

que la seule communication, qui est la relation existant entre les intentions de sens et les expressions produites par ceux qui les produisent. En l'espèce, la communication faisant intervenir le terme « je » suppose que son énonciateur sollicite d'interlocuteurs reconnus comme tels la reconnaissance de sa qualité de sujet de la parole **au moyen le plus souvent de l'énoncé par lequel il se désigne es qualité** comme tel. C'est alors que le processus de communication mérite d'être authentiquement qualifié d'interlocution. L'interlocution est donc une forme particulière d'échange de message où un énoncé est produit et signalé comme étant l'œuvre d'un énonciateur à d'autres sujets de la communication dont il est présumé qu'ils sont aptes à reconnaître ce statut au delà du sens littéral du message. A contrario la communication automatique, ou la communication animale, ou encore même les formes non volontaires (ou pourrait-on dire : indirectes) de communication, n'appartiennent pas à l'interlocution. Un historien ou un archéologue qui déchiffre ou interprète les signes ou plus précisément des traces laissés de façon non intentionnelle par les morts « communique» en un sens avec eux, mais il est impossible d'y voir de l'interlocution puisque fait défaut une intention de se faire reconnaître comme auteur d'une œuvre dotée de sens par un autre que l'on reconnaît en retour comme sujet de la communication. On s'acheminerait d'avantage vers quelque chose de ce genre avec un texte écrit laissé consciemment à la postérité.

L'interlocution se manifeste de façon originaire et privilégiée dans la communication parlée et directe, et on doit bien sûr reconnaître que toute communication humaine n'en relève pas nécessairement. L'écrit, ou encore l'art par exemple, n'en relève peut-être pas très clairement. Nous sommes ici bien éloignés de « l'égoïsme » que Kant prétend trouver derrière le mot « je », qui est tout le contraire d'une manifestation d'égoïsme. En utilisant une distinction leibnizienne, on pourrait être tenté d'interpréter l'opposition que j'ai faite entre le « je de la parole » et l'**ego** psychologique comme distinction entre le sujet monadique et le sujet monadologique (dans le système de Leibniz). Le point de vue monadique traite le sujet comme fermé sur lui-même, et comme constituant un monde en soi, et le point de vue monadologique, inversement, le traite comme en commerce avec tous les autres sujets, et relié à eux par un système de relations qui, il est vrai dans la philosophie de Leibniz, sont des relations de communication indirecte. L'**ego** psychologique est précisément comme un moi monadique, c'est le sujet pré-linguistique qui n'est pas engagé dans la communication et n'a du reste pas à revendiquer le moindre statut afférent. Au fond, ce que Bally appelle le « moi personnel » est quelque chose de ce genre.

Le sujet de la parole, inversement, est le sujet monadologique, parce qu'il se traite lui-même comme le pôle d'un système de relations qui, ouvertes à l'infini, ouvertes sur l'infini des interlocuteurs, lui permettant en permanence de revendiquer et d'assumer un statut qu'il partage avec eux et que (nous le verrons) il leur reconnaît en retour. Il ne faut bien sûr pas pousser trop loin le parallèle avec Leibniz, puisqu'un système comme le sien fait du terme « communication » un usage métaphysique et qu'en réalité ce qu'il désigne par ce mot, lorsqu'il parle d'une « communication indirecte » des substances, n'a rien d'une vraie communication, c'est-à-dire d'un transfert effectif d'information entre sujets en communication. D'ailleurs, il n'y rien dans une philosophie de ce genre qui ressemble à un lien de reconnaissance entre les conscience. Mais si cette terminologie nous semble appropriée malgré tout, c'est que, dans le cadre d'un tel système, la situation de solitude du « moi » apparaît comme une abstraction : il n'y a pas de subjectivité sans intersubjectivité. Nous pourrions souligner ici que l'examen de l'interlocution nous amène à une affirmation de même nature : l'**ego** n'y a de place que dans la mesure où il s'y manifeste comme « je de la parole ». Telle est d'abord sa situation, par l'intermédiaire d'un certain statut qui en permanence s'interpose entre les consciences et semble les accompagner, encadrer leurs relations de communication.

On pourrait bien sûr nous reprocher d'exagérer l'importance de la communication linguistique dans la constitution de l'intersubjectivité. On pourrait d'autre part rejeter cette séparation que nous établissons entre **ego** et « je de la parole ». Je voudrais ici aborder ces deux séries de remarques. Les arguments ne manquent pas ici en faveur de la première : on peut par exemple évoquer le cas du mutisme pathologique ou de l'autisme pour nous faire observer que la participation à une communauté intersubjective des sujets de la communication n'est pas absolument tributaire de la production d'actes d'énonciation tels que les aps explicitement revendiqués par un « je ». On pourrait évoquer également les situations d'opacité nées de l'utilisation de langues différentes, et faire observer qu'en tout état de cause elles ne contrarient nullement le succès de la revendication du statut d'auteur de l'énonciation par celui qui les produit. Cette observation signifie simplement que la reconnaissance du statut d'auteur de l'énonciation est un événement qui peut se produire alors que nous comprenons rien

à ce qui nous est dit, et qu'il est indépendant d'un fait qu'il accompagne souvent, qui est le succès de la communication d'un énoncé entre individus. On peut provoquer cette reconnaissance sans rien dire de compréhensible et même sans rien dire. Celui qui se tait, qui dit n'importe quoi, qui parle une langue incompréhensible « réussit » malgré tout (à supposer qu'il le cherche) à se faire reconnaître comme un auteur actuel ou potentiel de ses actes d'énonciation. Le problème est que dans ce cas précis c'est en fin de compte la seule information qu'il réussisse à nous communiquer.

Ce fait signifie clairement que la reconnaissance du statut d'auteur de l'énonciation **encadre** la communication explicite sans nécessairement être elle-même explicitement sollicitée. Elle est un effet de sens qui peut ne pas du tout figurer à aucun degré dans le contenu littéral d'un message. C'est là du reste un phénomène très normalement relié à ce que l'on pourrait appeler **l'imputation de l'énonciation**,qui se double le plus souvent d'une imputation de l'énoncé. Si en effet A produit l'énoncé X, ce qui sera « compris » par son interlocuteur B, ce n'est pas simplement le message X, c'est le fait de sens beaucoup plus général qui est que « A est l'auteur de l'énonciation de X, et même de l'énoncé X » avec tout ce qu'il implique. Il n'en va pas autrement du statut d'auteur de l'énonciation. Il n'a pas besoin d'être explicité pour se trouver validé et se trouve originairement attaché à toute expression produite par un usager de la langue indépendamment le plus souvent de ce qu'il affirme.

Mais il reste que sans l'explicitation renouvelée et volontaire, par l'acte de dire « je », de ce statut, celui-ci se trouverait singulièrement marqué par l'ambiguïté, et donc affaibli. Sa consécration par la communication linguistique et son renouvellement permanent permettent aux sujets de celle-ci de préciser et renouveler leur lien précis au processus de communication, ce qu'ils en attendent, à qui ils s'adressent, et non pas simplement ce qu'ils disent. Dans une société où l'imputation ne serait jamais explicitable par le moyen des termes «je » ou « tu », les énoncés performatifs seraient absolument impossibles, et plus généralement il ne serait pas possible pour les individus en communication d'opérer des distinctions cruciales telles que celle de l'énonciateur et du locuteur, ou encore (dans le cas du **tu**) de parler à tout interlocuteur en ignorant qui il est. Il faut donc ici distinguer la reconnaissance mutuelle linguistique des sujets de la parole **et** la reconnaissance non linguistique des esprits. La première n'est pas la simple continuation de la seconde, et n'est pas redondante par rapport à elle. Elle enrichit et complète la seconde et permet de répondre sans ambiguïté à la question : qui dit quoi à qui ? avec toutes les implications que cela suppose (qui rapporte quoi ? qui doit répondre ? etc..), rôle que n'a pas la seconde. Cet ensemble d'imputations ouvre à une collaboration des individus dans et par la communication comme interlocution.

Arrivons à la seconde objection. On pourrait nous faire observer que la frontière entre **ego** et « je de la parole » est floue et qu'en réalité c'est bien le sujet de la pensée qui se désigne lui-même comme « je ». Les philosophies de la conscience ont toujours insisté sur le primat de celle-ci par rapport à la communauté intersubjective des esprits qui apparaît en revanche comme le fait premier lorsque nous réfléchissons sur la communication. Un représentant actuel de ce courant est sans conteste Paul Ricoeur dans son ouvrage Soi-même comme un autre. Cet auteur y propose une distinction fondamentale entre ipséité et mêmeté, c'est-à-dire entre deux formes d'identité, correspondant à deux usages des termes latins **ipse** et **idem**. L'ipséité est l'identité qui se manifeste dans le rapport à soi et qui est par exemple à l'origine de l'identité personnelle. Elle est inséparable de la conscience et du retour réflexif sur soi. La mêmeté est en revanche une forme d'identité sans lien avec la conscience, qui est en premier lieu (mais non exclusivement) liée à l'existence permanente dans le temps (ou dans l'espace). Lorsque nous disons que cette table est la même que celle que j'ai quitté hier, il s'agit de toute évidence de la mêmeté, et la même remarque s'entend de ce qu'on appelle l'identité générique (dont Ricoeur ne parle guère).

Selon cet auteur, l'ipséité est originairement liée à la conscience, mais c'est elle qui est à l'origine de ce qu'il appelle (P 45) l'autodésignation. Le rapport à soi peut également relever de la mêmeté dans le phénomène de ce qu'il appelle « l'identité narrative » où les deux identités semblent converger. En effet, lorsque je me raconte, ou lorsque je produit un récit sur ce qui m'est arrivé ou pourrait m'arriver, j'occupe des positions qui sont (comme dans l'autobiographie telle que décrite par Ph. Lejeune) simultanément celle d'auteur de l'énonciation, et de « personnage » du récit. Or je suis alors à la fois celui dont je décris les actions et qui a à ce titre une certaine « mêmeté», et celui qui produit l'acte de décrire (et conserve ici son ipséité), de raconter.

On ne peut que souscrire à une telle distinction, mais il faut se demander si en fin de compte la rencontre en question ne se produit pas déjà dans l'acte de dire « je », indépendamment de la mise en œuvre du récit. Comme nous pensons l'avoir montré, l'**ego** s'ouvre à la revendication d'un statut intersubjectif dés qu'elle devient « je de la parole ». Ce faisant il devient en un sens un autre, il n'est plus simplement conscient de soi, il est celui qui est pour l'autre un individu auteur du message. Sans avoir besoin d'en dire plus je cesse alors d'être pur **ego** parce que non seulement je recherche la reconnaissance de l'autre, mais en plus je me sers du mot « je » pour faire reconnaître à l'autre mon intention. Nous regrettons à cet égard que Ricoeur se contente de définir le lien existant entre le moi et le mot « je » comme pure « désignation », alors que nous savons déjà que c'est insuffisant. Ce n'est plus simplement l'ipséité qui se manifeste ici. C'est autre chose qu'il faudrait peut-être appeler la responsabilité.

Assurément il ne faut pas ignorer que l'ipséité sous-tend effectivement cette responsabilité, et que c'est effectivement en un sens l'**ego** qui dit « je », mais cet acte ne le laisse pas intact, et le transforme de part en part. Il devient alors le sujet d'un intention spécifique, dont le mot **je** n'est que l'instrument, et qui le fait sortir du simple rapport à soi pour le faire entrer dans un tout autre monde, celui des sujets de la communication, dont nous verrons qu'il est celui des personnes « langagières ». Il ne nous paraît pas ici évident que la « mêmeté» joue un rôle.

Ce qui ressort donc de ces remarques, en guise de conclusion, c'est qu'il existe une certaine autonomie du fait linguistique qu'est l'interlocution par rapport à la stricte intersubjectivité des consciences. L'interlocution « transforme » l'intersubjectivité en lui donnant ce qu'elle n'aurait pas en elle-même : un jeu, un système de positions par rapport aux actes d'énonciation, et par là la possibilité toujours ouverte pour les parties directes de la communication de manifester aux autres leur désir d'y participer et d'entrer en commerce avec eux. C'est ce qui se produit pour le fait de dire « je ». Il est le choix d'une position qui n'est pas immédiatement donnée avec l'intersubjectivité psychologique. Si nous revenons à notre comparaison théâtrale, nous dirions que l'intersubjectivité des consciences détermine qui va jouer, mais non quel rôle sera joué par qui. Nous allons voir qu'il n'en va pas autrement (avec certaines restrictions) pour l'acte de dire « tu ».

Séance du Vendredi 4 décembre 1998

Si nous nous interrogeons sur la manière dont on (en l'espèce Jakobson) a jusqu'à présent interprété le terme « tu», nous sommes obligé de souligner à quel point la notion d'« allocutaire» ou encore de « destinataire » du message reste insuffisante et abstraite. On ne peut qu'appliquer au mot « tu », de manière symétrique, les analyses consacrées au « je », et ajouter enfin que les conditions d'utilisation de ce mot sont, pareillement, l'explicitation d'un statut plutôt que l'identification d'une personne. Mais il faut faire ici une remarque importante : l'acte de dire « tu » ne suppose pas que l'on revendique exactement un statut, mais de façon différente, qu'on le reconnaisse à l'autre. La différence est importante. Dans le premier cas, je m'approprie par un acte d'énonciation une position qui m'est offerte en quelque sorte par la collectivité, et la reconnaissance du statut lié à cette position est la conséquence la plus normale et la plus courante de cette initiative. Dans le second cas, c'est moi qui en fin de compte décide de reconnaître à l'autre un statut communicationnel particulier qui est inscrit dans les possibilités offertes par la langue. L'acte de réponse de l'autre, son comportement verbal ou non verbal vont m'amener à persévérer dans cette reconnaissance ou (très rarement) à y renoncer. Mais il y a ici une situation très différente du « je ». Le problème en effet d'une distance entre un fait (=l'action spontanée) et un statut (=l'auteur de l'énonciation) ne s'y pose pas exactement.

Dire « tu » c'est présumer qu'un autre que moi participe à la communication et surtout mérite le titre de partie de celle-ci. Cette décision unilatérale n'attend pas à proprement parler une reconnaissance en retour, même si celle-ci peut effectivement intervenir. En effet, la grande différence entre le statut d'auteur de l'énonciation et celui du « tu » est que le premier suppose un acte de revendication pour soi-même d'un statut de langage dédoublant nécessairement un fait (la présence de l'**ego** psychologique) tandis que l'acte de dire « tu » suppose inversement une reconnaissance de statut qui peut en fin de compte **ne pas être mérité** ou par exemple s'adresser à un être qui n'existe pas. Il y a là une différence très importante : le statut d'auteur de l'énonciation est « apodictique », en ce sens que celui qui le revendique a nécessairement la conscience de sa propre existence et cherche simplement par la production d'un effet de sens particulier à la dédoubler un fait par un statut, tandis que le statut de répondeur est « problématique », il n'existe que parce qu'un sujet de la parole décide de l'accorder à un autre que soi. Que cet autre existe ou non n'est pas une nécessité absolue, ou du moins n'affecte pas essentiellement (ou en tout cas directement) l'acte de reconnaissance qui est ici en jeu. C'est pourquoi il nous faudra distinguer deux types de répondeurs, formel (qui n'est tel que pour l'auteur de l'énonciation) et réel (qui a le pouvoir incontestable de répondre).

Approfondissons ce point : cet écart s'explique pour une large part parce que les actes pour ainsi dire « juridiques » en œuvre de part et d'autre sont très différents, et cette différence à son tour s'explique parce qu'en fin de compte dire « je » et dire « tu » renvoient à une attitude mentale très différente. Celui qui dit « je » superpose à son rapport immanent à soi un statut qui n'est revendiqué que pour l'autre, mais qui en soi ne fait pas exister le moi, dont le pouvoir d'auto-identification est indépendant de la communication. Dire « tu » en revanche, c'est d'abord identifier un **objet intentionnel** qui peut ne pas avoir de réalité, et qui n'est pas lié constamment à une personne réelle, car l'autre n'est pas pour le moi une donnée actuelle permanente au même titre que l'**ego** psychologique : il peut arriver que seul l'acte de parole le fasse exister comme dans certaines formes de parole hallucinatoire. Cet objet intentionnel se voit reconnaître un statut, celui de l'être à qui le discours s'adresse, statut qui suppose en fin de compte, négativement, qu'il soit distingué de tous les individus qui forment le « on » du processus de communication ou les simples objets de référence. Ce statut suppose nécessairement que l'objet intentionnel soit en l'espèce traité comme égal de l'auteur de l'énonciation, et qu'il soit clairement, à ce titre, distingué du monde des objets. Il faut à tout moment choisir si X sera celui dont on parle ou celui à qui l'on parle (étant entendu qu'il peut être les deux à la fois).

Dans cet ordre d'idées, et constatant qu'il y avait là deux rapports radicalement différents à l'autre, Martin Buber (dans son essai Je et Tu) opère une distinction, qu'il traite pour sa part comme un absolu, entre ce qu'il appelle le monde de la relation (le monde du tu) et d'autre part le monde de l'expérience (le monde du cela). Le premier suppose l'intervention d'une certaine intuition de la relation, par laquelle le je identifie l'autre que lui, qui est également un **je** possible, le second suppose en revanche un ensemble d'objets coexistant selon des relations spatio-temporelles cohérentes. Le monde du **tu** est dépourvu de structure objective, il est constitué par un être toujours unique au delà du **cela,** être qui se révèle en quelque sorte dans l'instant où se dévoile la relation. Ces deux mondes

se mélangent : « Chaque **tu** une fois le phénomène de relation écoulé, devient **forcément** un **Cela**. Chaque **Cela**, s'il entre dans la relation, **peut** devenir un **Tu**. » (Ibid. p 58). Effectivement, sans adhérer à l'arrière-plan religieux de ce point de vue, on peut souligner que l'individu que l'on désigne comme « tu », c'est-à-dire auquel on reconnaît un statut particulier de répondeur, peut très bien devenir objet ou « on » de la communication. Aucune propriété intrinsèque ne nous contraint à cet égard à dire « tu », pas même celle d'exister. C'est une pure décision qui en un sens fait exister le « tu » pour celui qui parle et qui fait d'une situation une situation communicationnelle.

Examinons maintenant ce statut de plus prés. Nous avons dit qu'il est celui du **répondeur** de l'énonciation. Il faut insister sur ce point : les approches étroitement liées à la théorie de la communication tendent à faire de celui à qui l'on parle un individu voué au rôle passif de récepteur du message, ou dans le meilleur des cas d'interprétant de celui-ci. Le mérite de la pragmatique, c'est d'avoir ici souligné que le « tu » est en grande partie celui que l'on faire agir, ou en tout cas dont on sollicite une certaine « réaction ».

Si nous tentons à ce sujet une analyse ou description symétrique de celle que nous avons produite à propos du statut d'auteur de l'énonciation, nous pourrons distinguer à cet égard plusieurs niveaux du « tu de la parole » :

1) Le récepteur. De même que l'acte phonétique constitue le face la plus matérielle ou physique de l'acte de parler, on peut parler d'un processus de réception, d'enregistrement passif au sens le plus matériel, lorsque les sons laissent des traces sur un registre quelconque. Une bande magnétique, une surface sensible, de quelque nature qu'elle soit, peuvent être considérées comme des « récepteurs » matériels. Il est entendu que la réception en question n'a rien à voir avec une compréhension quelconque. La réceptivité est ici la simple capacité d'enregistrer, c'est-à-dire de retenir des traces d'un processus qui en lui-même est éphémère. Un récepteur ne se caractérise ici que par une certaine capacité rétentionnelle.

2) Si nous avons un interlocuteur, et si la communication est possible, c'est bien sûr parce qu'elle s'adresse à un authentique sujet de la communication dont nous attendons qu'il comprenne ce qui lui est dit. Tout individu ayant effectivement ce caractère sera ce que nous appellerons un **interprétant** de l'énoncé. Ce trait en fait une partie directe de la communication au même titre que l'auteur de l'acte de parole. Mais il faut ici immédiatement faire des remarques importantes, qui vont nous amener à différencier le sens du « tu » du « je ».

En premier lieu, la qualité d'interprétant ne renvoie pas nécessairement à une compétence linguistique poussée. Interpréter un énoncé qui nous est adressé ne signifie pas forcément le « comprendre », c'est-à-dire être capable d'en décoder la signification littérale. La pragmatique nous a appris à cet égard que l'interprétation n'est pas un simple décodage du message, elle signifie entre autres choses la compréhension de l'intention de sens qui y a présidé à la production de l'énoncé. On pourrait ici distinguer plusieurs **degrés** dans cette qualité d'interprétant. Selon que nous avons affaire à un partenaire qui est ce que l'on pourrait appeler un « interprétant complet » ou inversement un interprétant partiel, il est ici essentiel d'établir une gradation.

2a) Le décodeur : est décodeur celui qui est simplement capable de comprendre le sens littéral du message sans pour autant être par exemple capable de l'imputer à un auteur et encore moins de le traiter comme issu d'un acte d'énonciation individuel. On a critiqué il y a quelque temps déjà (il s'agit de Sperber et Wilson) le recours abusif à la théorie de l'information dans la compréhension de la communication en soulignant que comprendre un énoncé n'est pas réductible au processus de décodage d'un message. Les auteurs que je mentionne (dans leur ouvrage La pertinence) font valoir que bien des éléments de la compréhension d'un énoncé sont étrangers au code ou du moins irréductibles à lui, ce qu'ils signalent à propos de la compréhension « inférentielle ». On pourrait proposer ici un autre exemple qui est le phénomène déjà évoqué de l'imputation de l'énonciation (et de l'énoncé dans le cas d'aps). Lorsqu'un individu I quelconque nous dit « Viens !», ce qui est compris de son message n'est pas simplement le message, c'est un ensemble de sens qui est plus ou moins « I me demande de venir » ou encore « I me dit *Viens !* ». Cet encadrement permanent du message par son auteur, responsable d'actes d'énonciations déterminés, qui fait que ce qui est dit est constamment compris comme dit par X ou Y, se superpose au décodage du message (et permet d'ailleurs de l'insérer dans un rapport).

Or, ce que nous attendons de l'interlocuteur auquel nous disons « tu » n'est pas simplement de pouvoir décoder un message à la façon d'une abeille, c'est de l'imputer, car sans ce pouvoir il ne serait tout simplement pas possible de rattacher les informations à un auteur quelconque. C'est d'ailleurs aussi la raison pour laquelle nous disons « je » . Si le fait de produire ce mot a un sens et surtout si son implicitation est possible, c'est qu'en fin de compte il s'adresse à autre chose qu'un simple décodeur.

2b) Il nous faut donc impérativement faire intervenir un niveau supérieur de la compréhension. L'interlocution suppose que chacun s'adresse à un « autre » dont il présume qu'il est capable de lui imputer son acte d'énonciation, de comprendre qui lui dit « tu » et qui dit « je ». C'est pourquoi nous parlerons ici d'un interprétant, et non d'un simple décodeur. Un interprétant est un sujet de la communication apte à imputer un message et comprendre un ensemble d'informations implicitement reliées à celui-ci. Ici aussi nous devons faire la place à une diversité de situations possibles et peut-être en fin de compte distinguer plusieurs types d'interprétants.

Supposons par exemple une situation de communication entre deux hommes X et Y ne parlant absolument pas la même langue : celui auquel X s'adresse est censé néanmoins être capable de comprendre qu'il est le destinataire du message en question de X. Il est donc ici impératif qu'il comprenne que X est l'auteur de l'acte d'énonciation qu'il identifie comme tel à défaut de comprendre l'énoncé qui en résulte. Y comprend qu'X « veut lui dire » un contenu C, et que d'une certaine façon X lui dit « tu ». X de son côté s'adresse intentionnellement à un allocutaire dont il sait qu'il ne comprend pas les énoncés qu'il produit, mais dont il sait d'autre part qu'il sait qu'on veut lui dire quelque chose. Nous pouvons parler ici d'un interprétant « minimal », qui n'est en fin de compte capable que d'identifier l'auteur de l'acte d'énonciation et son intention de communiquer.

Mais il va de soi que dans les situations les plus courantes de communication, l'allocutaire d'un message est plus que cela. S'il est capable, non seulement d'imputer à son interlocuteur un acte d'énonciation, mais de comprendre l'énoncé et, qui plus est, (comme nous l'avons déjà vu) d'interpréter le lien existant entre les deux, c'est-à-dire de comprendre ce que son interlocuteur lui dit, qui le lui dit et les intentions qui président à cet acte, si ces conditions sont réunies, on pourra considérer qu'il s'agit en l'espèce d'un interprétant complet, ou peut-être d'un interprétant standard. On pourrait bien sûr distinguer de très nombreux niveaux d'interprétation. La compétence de l'interprétant est sans limites claires. Il peut comprendre des aspects du message que l'énonciateur ne comprend pas lui-même. Il peut dépasser celui-ci en perspicacité et on n'est jamais sûr d'être à cet égard l'interprétant complet d' un message. Mais ces réserves étant faites, il existe un degré minimum d'interprétation qui nous autorise à parler d'interprétant standard, en deçà duquel on ne saurait parler de communication opératoire, et au delà duquel il est toujours possible d'aller.

L'interprétant standard a par exemple la capacité de comprendre que le « tu » de l'autre renvoie à lui, ce qui bien sûr suppose qu'il soit capable de rattacher à son **ego** psychologique la qualité de sujet de la communication, et en l'espèce d'interprétant du mot « tu », ce qui nous renvoie à une « sortie » de la situation monadique du moi très comparable à celle qui caractérise le « je de la parole ». Au fond, s'identifier soi-même comme « tu » de l'autre et se faire reconnaître de lui comme un « je de la parole » sont en pratique inséparables et ne sont que les deux faces d'une même insertion dans un espace monadologique de la communication. Ces deux termes ne sont pas simplement des « contraires » sémantiques, comme on l'a souvent relevé, il sont en réalité surtout des termes complémentaires (il ne sont contraires que dans la mesure où ils sont complémentaires). Leur utilisation alternante par des sujets de la communication signifie que chacun d'entre eux est capable de faire varier à l'infini sa propre position dans l'espace de la communication. Kant aurait d'ailleurs pu faire observer dans son **Anthropologie** que le pouvoir de s'identifier comme « je » s'accompagnait en réalité de la capacité connexe de comprendre qu'on est le « tu de la parole » de l'autre, qui lui-même est alternativement mon « tu » et son « je ». En un mot, cela signifie qu'il n'y a qu'une capacité à maîtriser les deux statuts, et qu'on ne doit pas commettre l'erreur kantienne (il est vrai aussi repérable chez d'autres linguistes) de voir dans la maîtrise du « je » une compétence séparée de celle du « tu ».

Pourquoi ne pas s'en tenir là et ne pas considérer que c'est le statut d'interprétant qui est en jeu lorsque nous disons « tu » à un interlocuteur ? Il est certain que cela comporterait une part de vérité : nous attendons de celui à qui nous disons ce mot qu'il soit capable d'opérer le saut qui le sépare de la pure réception, du simple décodage de ce qui est dit, et qu'il interprète un riche ensemble

de sens. L'effet r que cherche à produire chez l'autre celui qui dit « je » est originairement un effet de sens, et lorsque nous disons « tu » nous cherchons pareillement à produire chez l'autre la prise de conscience d'un statut que, dans les limites du temps de l'énonciation, nous entendons rattacher à sa personne. Mais il y a plus que cela : cette prise de conscience n'est pas une fin en soi, elle n'est elle-même qu'un moyen qui s'inscrit dans le cadre d'une stratégie plus générale, où l'autre n'est pas en réalité traité comme un simple partenaire dans le cadre d'une circulation des informations. Le « tu de la parole » est un collaborateur pour l'action, et non un simple sujet de la communication. Nous dirons donc qu'il est, outre interprétant, un répondant du message, et que c'est au fond à ce titre qu'il est allocuté. L'acte de dire « tu » n'est pas réductible à la production d'un effet de sens interne à l'esprit de l'autre, cet effet doit en effet se manifester dans l'action .

Que voulons-nous dire par là ? Que le « tu de la parole » est en réalité un **partenaire pour l'action** et n'est que très rarement l'enjeu d'un acte désintéressé de communication. Même s'il faut s'efforcer de nuancer selon les cas, l'interprétant n'est allocuté qu'en tant que répondeur de l'acte de l'énonciation. Que serait en effet un être qui ne participerait nullement au monde des actions humaines ? un témoin muet et stérile peut-être de nos actes, un faux autrui en un sens. Dire « tu » c'est dans la plupart des cas instaurer un statut qui fait de l'autre un être qui va agir dans notre environnement et dont nous attendons une action de ce genre, insérée dans notre stratégie.

La théorie des actes illocutionnaires de Searle, développée dans Speech acts (ch . 3), va nous permettre d'illustrer cette remarque. Cet auteur soutient en effet que la parole humaine permet la réalisation d'actes auxquels il accorde cette qualité, qui ont en commun de permettre la production d'un certain effet, qui n'est pas nécessairement une action au sens strict (par exemple le conseil, l'assertion, l'avertissement ne sont pas en soi sources d'effets visibles) par le respect de règles, capacité qui fait que ces actes ont une certaine « force illocutionnaire », pouvoir de produire un effet particulier. Nous pouvons pour notre part soutenir le point suivant : l'allocutaire, le « tu de la parole » se voit octroyé le statut de partenaire d'un acte illocutionnaire de ce genre, c'est-à-dire (dans la terminologie de Searle) qu'il est en fin de compte un agent incontournable de la production de cette « force », qui ne saurait se manifester sans lui. Il ne saurait y avoir de force illocutionnaire sans l'autre, elle ne se déploie que pour et par l'autre.

Si nous examinons de plus prés cette notion de « force », nous devons faire le constat suivant : le « tu de la parole » permet de désigner celui que nous voulons faire agir **au sens strict,** c'est-à-dire dont nous attendons qu'il modifie notre environnement constitué de faits bruts, percevables (par exemple : entrer, ouvrir une porte etc..). C'est le cas des ordres et des demandes au sens large (qui incluent les questions par exemple). Dans ce cas, le terme « tu » désigne le statut de partenaire de l'action, celui dont nous attendons non seulement qu'il interprète le message qui lui est destiné, mais qu'il transforme d'autre part notre environnement par le biais d'un acte qui prolonge et réalise l'interprétation au sens strict. Dans d'autres cas, la « force illocutionnaire » se limite à un effet invisible, abstrait, qui est par exemple (cas largement analysé par Searle) l'engagement de la promesse ou même (situation où l'effet est encore plus invisible peut-être) l'effet de l'acte d'assertion pure.

Selon ces deux cas, il est clair que le « tu de la parole » instaurera un statut de répondant différent. L'acte qui vise à produire une action visible, tangible, fait du répondant un véritable coopérant de l'énonciateur, et dans ce cas la distinction de l'interprétant et du répondant est on ne peut plus claire et vérifiable. Un homme à qui je pose une question ou donne un ordre et qui ne peut me répondre pour des raisons techniques sera un interprétant mais non un répondant. En revanche la frontière entre ces deux aspects du statut du « tu » devient très floue lorsque la « force illocutionnaire » évoquée se limite en fait à un effet de sens dans l'esprit de l'autre, dont les conséquences sont non mesurables parce qu'aucune réponse n'est ici commandée par l'acte de parole. On pourrait parler alors d'un statut de répondant strict par opposition à un statut de répondant-interprétant. Les théories du « dialogisme » comme celle de F. Jacques parlent à ce sujet de fonction « active » et « passive » de l'interprétation, ce qui va dans le même sens, mais introduit une nuance peut-être supplémentaire que nous ne sommes pas tenus d'assumer.

Il est pour cette raison bien délicat de faire du rapport à « tu » une sorte d'expérience mystique comme le fait Buber, c'est oublier que cette « relation » est en réalité en permanence investie d'une signification instrumentale, qu'elle est toujours, dans la plupart des cas, reliée à l'action et à la transformation de notre environnement au sens le plus large du terme. La force illocutionnaire est en

un sens produite par celui qui parle puisque c'est lui qui produit intentionnellement en l'autre l'effet de sens désiré. Mais elle est en un sens également la prérogative de l'autre puisque c'est par lui seul que celle-ci peut s'éprouver, s'extérioriser. Elle est enfin un aspect du « code » de la langue, puisqu'il est indiscutable qu'il existe des « marqueur » de force illocutionnaire, comme l'a souligné Searle, et qu'en ce sens cette force est soumise, dans sa manifestation à des conventions liées à la langue.

Il faut bien sûr faire preuve de sens de la nuance, et souligner que le terme « tu » peut, comme du reste le terme « je », être rendu implicite, et que d'autre part il peut se produire des situations de communication très particulières où son statut pose problème (où il ne relève donc pas, de toute évidence, du statut d'allocutaire standard). Le « tu de la parole » est celui qui a à nous répondre au sens le plus large du terme, et qui nous répond **parce qu'il nous interprète**. En fait, on peut provoquer une « réponse » sans dire « tu » et même sans produire à proprement parler un énoncé, par exemple lorsque l'on « parle » à un chien ou que l'on le fait réagir comme on l'entend par un comportement adéquat qui fait malgré tout entrer en jeu la parole. Dans ce cas de figure, nous pouvons parler d'une forme limitée et rudimentaire d'allocution, qui ne relève pas de l'interlocution. En effet celui auquel on s'adresse n'est pas censé avoir le pouvoir d'interpréter le détail du message verbal qui lui est adressé, et sa « réponse » n'est en rien verbale. On pourrait dire que dans la meilleure des hypothèses l'animal est apte à identifier le sujet de l'énonciation, mais que sa réplique n'est pas en fait guidée par l'interprétation du terme « tu ». On dira alors qu'il est traité comme un « répondant » de l'énonciation mais non comme un répondeur. Cela signifie que selon nous l'animal est bel et bien objet d'un acte d'allocution, mais que cet acte ne vise pas à provoquer un effet par l'interprétation du terme « tu » ni même en fin de compte par l'interprétation de ce qui est dit. L'animal peut être pour l'homme un « coopérant » en ce sans qu'il peut seconder nos actions, mais ce rôle ne passe pas ici par l'interlocution, ni peut-être même par le langage articulé, qui apparaît ici comme facultatif et contingent pour faire agir l'autre. L'homme est cet être, **a contrario**, qui agit sur l'autre (son semblable) par l'interlocution, c'est-à-dire en lui manifestant qu'il le reconnaît comme répondeur.

On pourrait donc parler à propos du répondant qu'est l'animal d'une forme de communication sans interlocution qui fait de l'autre un simple sujet d'action que l'on réussit à influencer sans qu'intervienne la médiation de la reconnaissance par l'autre du statut de répondeur ou d'interprétant. C'est peut-être ce qui différencie ici le cas de la parole adressée au chien de la « non-communication » avec l'étranger. Car dans ce dernier cas, on ne peut nier que les conditions d'une interlocution implicite soient réunies : nous pourrions dire que l'homme qui parle à autrui sans s'en faire comprendre (ou symétriquement que celui qui en pays étranger sait qu'on lui parle sans comprendre ce qu'on lui dit) se trouve dans la situation d'un sujet de la communication qui « interprète » le message dans certaines limites (c'est-à-dire sans le comprendre) en ce sens qu'il comprend qu'il s'agit d'un acte d'énonciation produit pour lui par un autre. En ce sens il sait qu'on lui dit « tu » et cette forme d'incompréhension se distingue bien sûr de l'attitude de l'animal. On pourrait dire qu'il y a interprétation du fait de l'énonciation, mais non de l'énoncé.

Cet exemple nous amène à retrouver à propos du « tu » la question de l'implicitation déjà abordée à propos du « je ». Il est certain que l'interlocution peut être rendue implicite sans cesser d'être opératoire. Il y a un « tu» qui ne se dit pas nécessairement, ou qui bien sûr peut se dire d'une autre façon (parfois, subtilement, sous la forme d'une partie indirecte de la communication) sans pour autant cesser d'être un tu. Nous ne pensons pas ici au phénomène d'amalgame qui intervient par exemple dans le cas de l'impératif. Lorsque nous disons « Viens ! » il faut être clair : la marque du destinataire est bel et bien incluse dans le message en question. A la limite on peut dire que toute forme impérative comporte nécessairement une marque de ce genre et contient un « tu », même s'il se trouve qu'en français il n'est pas apparemment explicite. L'impératif est d'ailleurs un ensemble de formes verbales qui au fond n'existent qu'à la deuxième personne (même, nous le verrons, lorsqu'existe apparemment une 1ere personne du pluriel). Nous pouvons parler bien d'avantage d'autre chose : le fait qu'un énoncé n'explicite pas nécessairement son destinataire et abandonne aux circonstances du contexte énonciatif cet aspect de son interprétation.

Ce fait très remarquable est tout simplement à rapporter à l'existence d'un encadrement intersubjectif de la communication qui dans les situations d'échange direct de messages détermine clairement la distribution des rôles au sein du processus de communication. L'explicitation du « tu » apparaît comme souvent redondante par rapport à ce contexte (même s'il ne l'est pas nécessairement). Dire

« tu » c'est tout au plus renouveler la reconnaissance qu'un esprit accorde à son semblable et en faire un certain usage pour l'action et par l'interprétation, il s'agit en l'espèce d'une ratification conforme au modèle déjà évoqué à propos du statut d'**auteur** de l'acte d'énonciation. Mais ce qui est ici à relever c'est ceci : il existe ce que nous pourrions appeler une forme minimale et implicite d'interlocution, celle qui intervient lorsque deux individus qui ne parlent absolument pas la même langue et se trouvent en situation d'opacité absolue essaient de communiquer. Il est intéressant de relever que cette situation de communication ne met en fait nullement en cause un élément d'information qui encadre l'interlocution et semble en réalité la rendre possible : l'identification de l'autre comme répondeur/coopérant potentiel et l'identification symétrique de soi-même comme répondeur/coopérant de l'autre. Il existe ici, de manière peut-être indépendante du code individuel de la langue, un fait de sens fondamental qui encadre le rapport à l'autre et qui est tout à fait analogue dans son principe à la relation existant entre l'**ego** psychologique et le « je de la parole ». La « compréhension » du fait de l'énonciation précède chez un interprétant toute interprétation de l'énoncé, de même la présomption d'une compétence à comprendre au moins le fait de l'énonciation précède en fait chez celui qui parle tout autre croyance relativement à d'autres compétences interprétatives chez l'autres. Le « tu » minimal est celui qui est censé avoir cette capacité, même s'il n'a rien de plus.

Arrivons enfin à un problème important qui semble propre au « tu » et ne pas concerner le « je » : il existe une remarquable et étrange « liberté » du tu. Alors que le statut d'auteur de l'énonciation est pour ainsi dire réservé à l'**ego** psychologique qui se sait exister, le statut de répondeur de celle-ci est accordé à une infinité possibles d'êtres, qui sont autant d'interlocuteurs effectifs ou problématiques. Expliquons-nous : nous pouvons parler à tous les absents, aux morts, aux dieux, à Dieu, à n'importe qui en réalité ou même à n'importe quoi. Cet aspect de l'acte de parole nous oblige à distinguer ce que nous appellerons l'allocution réelle et l'allocution formelle. La première à comme caractère de s'adresser à un autre qui se manifeste directement dans des conditions ne donnant pas prise à contestation, même s'il peut s'agir d'une réponse non verbale comme dans le cas d'un animal. L'allocution formelle s'adresse à un absent, à un être qui n'existe que pour la pensée de celui qui parle, à tous ceux à qui on dit « tu » et que l'on choisit en fin de compte de faire participer à la communication. Ici se manifeste une sorte de magie de l'acte de dire « tu » : il fait d'une certaine façon exister celui à qui il s'adresse et le rend l'égal de celui qui parle, qui est présent, vivant, homme, auteur de sa parole. Dire « tu » fait sortir l'homme de sa solitude, et élargit très singulièrement son monde, en humanisant par la simple vertu de la parole ce qui n'est pas nécessairement humain.

Séance du Vendredi 18 décembre 1998

A quoi pensons-nous ici ? A l'écart qui peut exister entre l'allocution réelle et l'allocution formelle, et surtout au lien factuel entre l'ensemble de tous les allocutaires réelles et d'autre part l'**humanité.** Ce terme ne semble pas avoir droit de cité dans la réflexion sur le langage mais on peut se demander si en fin de compte il n'existe pas un certain lien implicite entre humanité et usage du « tu » (au sens large du terme). Car cette classe potentiellement infinie des allocutaires possibles de nos énoncés correspond pour une part à celle des hommes. Si nous restreignons même cette classe à celle des destinataires de l'allocution réelle, nous voyons d'emblée qu'elle tend à se confondre avec le monde de l'homme. Nous voyons aussi ceci : ce monde peut s'élargir volontairement à l'infini. En effet la reconnaissance du statut en question peut être accordée à tout ce que nous pensons, c'est-à-dire à tout objet intentionnel, auquel nous accorderons la qualité de sujet de la communication, décision qui permet d'associer à la communauté des interlocuteurs réels une riche diversité d'allocutaires formels : les morts, les ancêtres, les dieux, etc...

On pourra nous faire ici observer que nous introduisons un peu vite des considérations « humanistes », et que l'appartenance **de fait** à l'humanité n'est pas ici en jeu. C'est ce que l'on ne saurait nier : l'humanité de fait ne se réduit pas à l'ensemble des allocutaires, et réciproquement l'ensemble des allocutaires ne coïncide pas avec elle. Mais il nous semble utile de souligner que cette classe est en fin de compte celle du monde de l'homme (qui ne se confond pas avec l'humanité de fait) qui comprend les absents, les morts ou les dieux. C'est la notion de personne langagière qui nous permettra de clarifier ce point. Contentons-nous de parler pour le moment d'une humanité communicationnelle qui inclut non seulement tous ceux qui disent « je » mais tout ce à quoi l'homme juge bon de dire tu. Il serait bien sûr nécessaire de distinguer ici plusieurs groupes ou « cercles » de « tu de la paroles», c'est-à-dire en fin de compte d'allocutaires :

ceux dont l'allocuteur sait qu'ils sont des interprétants standard, avec lesquels la communication d'informations est possible et dont nous attendons logiquement qu'ils constituent aussi des « coopérants » de l'acte de parole. Il s'agit alors de la classe des interlocuteurs réels et complets, et c'est entre eux que le processus de communication prend la forme de l'interlocution explicite. Il y a alors des sujets de la parole qui se reconnaissent pleinement mutuellement cette qualité et se désignent les uns aux autres comme « je » et « tu » avec le projet de se faire comprendre les uns aux autres pour agir de concert. La linguistique s'est peut-être trop exclusivement intéressée à cette forme de communication transparente, alors que l'opacité est un problème tout aussi intéressant.

ceux qui constituent les uns pour les autres des interlocuteurs imparfaits (parce qu'ils ne parlent pas la même langue) ou incomplets. Ils ont alors recours à l'interlocution « implicite », c'est-à-dire en fin de compte qu'ils disent « tu » sans avoir à le dire. Dans ce cas, nous pouvons parler d'une interlocution qui ne permet que très difficilement la coopération des sujets de la communication, dans la mesure où la transparence de l'énoncé est impossible. Un étranger, un homme avec qui on ne peut pas communiquer pleinement, est un homme dont on se fait reconnaître comme auteur d'un acte d'énonciation, et rien de plus. A un tel allocutaire on peut adresser des signes de reconnaissance de son statut sans engager de vraie coopération par la parole, car c'est bien l'énoncé communiqué qui le permet.

Les animaux que nous pouvons influencer par la parole constituent un phénomène exactement inverse. Il nous est en fait possible de « coopérer » avec eux, mais le fait qu'ils soient des répondants et non des répondeurs signifie qu'en fait l'influence que nous pouvons avoir sur eux ne passe ni par la reconnaissance de notre statut d'auteur de l'énonciation ni par la communication du contenu d'un énoncé. En toute rigueur ces animaux ne sont pas des interlocuteurs, mais tout au plus, pourrait-on dire, des coopérants partiels de l'homme.

Enfin il reste toute la classe des allocutaires formels de l'homme. Nous n'avons pas ici le droit de refuser aux dieux et aux morts la qualité d'allocutaires, tout au plus est-il délicat d'y voir de vrais interlocuteurs. Il s'agit bien d'êtres à qui celui qui parle reconnaît la qualité de répondeurs de son acte d'énonciation, même si cette forme d'intention liée à la parole semble à première vue vide ou solitaire. L'homme qui sincèrement adresse une prière à une divinité (ou même l'insulte par exemple), la traite comme un être susceptible de donner une suite à sa prière, d'y réagir, cette réaction étant affaire d'interprétation. C'est cette présupposition qui donne son sens à cet acte de parole. Pour lui il s'agit d'une communication relevant de l'interlocution. On pourrait faire la même remarque pour toutes les

formes de prières aux morts etc.... Elles relèvent d'un acte de parole adressé à un être absent, ou disons invisible, présumé coopérant.
Concluons ces remarques : l'acte de dire « tu » informe le monde de l'homme d'une manière aussi déterminante que l'acte de dire « je », mais de façon très différente. De la même façon que, nous l'avons vu, que devenir le « je de la parole », c'est sortir des limites de l'**ego** pour devenir un moi monadologique, qui communique et sollicite la reconnaissance des autres, de même, dire « tu » l'ouvre l'utilisateur de ce terme à l'extension de la sphère des sujets de la communication hors des limites de son moi. D'une certaine façon il s'agit d'étendre à l'autre le statut que l'on sollicite déjà pour soi. Mais cet acte n'est pas « neutre » en ce sens qu'il ne consiste pas simplement à sanctionner une appartenance de fait de ceux à qui l'on parle à l'humanité, il comporte une dimension créatrice d'ouverture. C'est parce que je dis « tu » que je fais de l'autre mon égal, qu'il vive ou qu'il soit mort, qu'il soit en fait humain ou non, qu'il existe ou non. Du moi monadique vers une appartenance revendiquée à une humanité partagée, voilà le trajet qui se révèle dans l'acte de dire « tu ».

Arrivons maintenant au terme « nous » . Nous avons dit que c'était un des mots les plus étranges de la langue. Il nous faut préciser ce qu'il a de mystérieux, et nous pourrions dire que son mystère est à la fois proprement linguistique et philosophique. Ce terme a en effet une propriété singulière : il permet à un sujet de la parole de donner à d'autres que lui-même le statut d'auteur responsable de ce qui est dit, c'est-à-dire de ce qu'il dit lui-même, et en en assumant toujours lui-même aussi la responsabilité. Nous pourrions dire qu'il y a là une situation étrange de partage de responsabilité de la parole entre celui qui très normalement le sujet de l'acte d'énonciation, et de l'énoncé aussi le plus souvent.

Pour aller plus loin, soulignons un problème : en réalité, le « nous » est toujours produit par un individu singulier. Il n'existe pas en effet, sauf cas marginal et difficile à réaliser d'acte phonétique collectif, mais il peut exister en revanche des **énoncés** collectifs et (de façon plus délicate) des actes d'énonciation collective, ce qui signifie que (pour reprendre une terminologie empruntée à Ducrot) le producteur de fait du mot « nous », son énonciateur » est nécessairement une **partie,** un élément du locuteur ou de l'énonciateur, que celui qui dit « nous » se traite lui-même comme un élément au sein d'une pluralité. Le terme « nous » (dans son usage non-majestueux, et non courtois, relevant du pluriel authentique) est l'illustration la plus évidente de la distinction entre auteur de l'énonciation ou de l'énoncé d'une part et producteur de fait du message d'autre part. Il faut pour que ce « nous » soit possible, qu'un individu soit véritablement capable d'opérer une extension de la responsabilité en question hors des limites de sa seule personne de fait.

Si nous mettons à part des phénomènes de « nous » inauthentique, tels que le « nous » de courtoisie, le « nous » royal ou le « nous » infantile, celui qui dit « nous » se livre à trois opérations bien distinctes :

1) En premier lieu, il identifie effectivement un groupe auquel il appartient, étant entendu que là comme pour les deux autres termes cette opération n'est que secondaire et n'est que la condition d'autres. D'ailleurs cette identification peut être de portée différente. Elle peut être très étroitement déictique comme dans le cas du « nous » strictement limité au contexte énonciatif, le « nous pur », elle peut être partiellement anaphorique, comme lorsque la communauté désignée par là est explicitement désignée, comme par exemple « Nous, les Sanchez » etc.. . Bien sûr cette identification n'est pas externe, elle suppose l'appartenance de celui qui la fait à l'ensemble d'individus qu'il identifie. Elle reste sur ce point toujours une manière de s'identifier soi-même, mais par le biais d'un prédicat partager par un groupe. L'homme qui dit « nous » accepte de se considérer comme un élément d'une classe d'individus, s'il ne fournit aucune information permettant l'identification nous parlerons d'une identification par co appartenance au contexte de l'énonciation.

2) Mais dire « nous » n'est pas un simple acte d'identification et d'appartenance au groupe, car si tel était le cas bien sûr cet acte ne se différencierait pratiquement pas de celui consistant par exemple à désigner le groupe par une description ou un nom propre. Là aussi intervient la revendication d'un **statut**. Quel est-il ? Nous sommes obligés, si nous examinons cette question sans préjugé, de faire le constat suivant : le terme « nous » n'est pas lié de façon univoque à un statut unique, il peut en fait renvoyer à plusieurs type de situations de parole. Nous allons les examiner.

A) Il existe en premier lieu un « nous » qui n'est pas lié à un nouveau statut, et que nous pourrions appeler « je+x ». Dans un cas de figure de ce genre, qui se manifeste par exemple lorsqu'un homme dit à un tiers à propos de sa famille (absente) « Nous sommes arrivés hier ». Il est tout à fait clair

que ce « nous » n'associe en aucune cas à la responsabilité de l'acte d'énonciation le ou les individu(s) qu'il désigne. C'est ici le « je de la parole» qui porte la responsabilité de l'acte d'énonciation comme d'ailleurs de l'énoncé, et le terme « nous » ne porte pas atteinte à son intégrité. En fin de compte, celui qui s'exprime ainsi se contente d'élargir le « personnage de son récit » au delà de sa seule personne. Il s'agit simplement d'une manière abrégée de dire « Ma femme et moi », c'est-à-dire de préciser la référence à celui **dont on parle** en s'y incluant. On pourrait donc ici parler d'un « nous » qui n'est en aucune façon lié à un extension de la prise de responsabilité face à l'énonciation, mais n'est qu'un moyen d'étendre la référence à soi, tout en restant de le seul responsable de l'énoncé.

Exprimé dans la terminologie que nous avons choisie, nous dirons que ce « nous » ne fait que modifier la référence de celui qui revendique pour soi le statut de partie directe du processus de communication (en l'espèce « je ») en lui adjoignant un nombre indéterminé d'individus qui participent à sa référence sans participer à sa responsabilité d'auteur de ce qu'il dit. Il s'agit ici d'une relation d'association qui intègre ici une partie indirecte de la communication au processus de communication, par simple association référentielle. Il faut souligner qu'il n'y a ici en fin de compte guère de différence entre le « nous » et des expressions comme « Mon corps », ou même « mon pays et moi», « mes amis » etc... Toutes ces expressions doivent être traitées comme équivalentes à ce nous (je+x), parce qu'elles font d'autrui quelque chose que l'on pourrait aussi bien qualifier d'« objet » associé à la référence à soi, sans qu'il y ait ici de limite très claire entre l'association d'un objet linguistique ou d'une partie indirecte de la communication. Pourquoi ne pas dire « nous » par exemple pour désigner ma voiture et moi, ou mes vêtements et moi ? Parce qu'en fait ni les voitures ni les vêtements ne parlent, mais en fin de compte c'est là une réserve fragile, qui tient aux prédicats que l'on attache **en fait** aux êtres que l'on inclut dans la référence « nous », et la frontière pourrait être aisément franchie entre objet et partie indirecte.

Il est clair que ce « nous » n'est pas un moyen de signaler un statut nouveau de protagoniste de la communication. On pourrait dire à la limite qu'il ne s'agit pas ici d'un vraie « personne » grammaticale autonome, mais de manière différente d'une modification contingente de la 1e personne. On soulignera enfin que ce « nous », contrairement à ce qu'un examen très rapide pourrait nous laisser penser, ne relève pas d'une véritable interlocution, plus précisément, qu'il ne suppose pas la reconnaissance à ceux qui sont inclus dans l'acte de référence d'un statut particulier par rapport à la communication. C'est en fin de compte une simple manière pour soi de parler des autres sans parler aux autres, et c'est même une des façons les plus économiques de le faire. Ici, « nous » se rapproche considérablement de « eux ». Il ne s'en distingue à la vérité que par un certain choix de référence et non de statut. Ce « nous » renvoie à ce que l'on pourrait appeler un partage de la référence.

B) Mais il est clair bien sûr que « nous » peut avoir d'autres fonctions. En effet, le terme « nous » peut bel et bien désigner le sujet collectif de l'énonciation, ou pour être plus précis de l'énoncé, et cela dans la mesure où il ne coïncide pas avec le seul producteur du message, mais s'étend à un groupe auquel il revendique une appartenance. Lorsque deux auteurs ou encore les signataires d'un manifeste par exemple disent « nous », il est clair qu'ils attachent une **responsabilité indivisible** à l'énoncé qu'ils produisent à l'usage de leurs lecteurs. Nous avons affaire à un « nous » très particulier, qui n'a guère de ressemblance avec le partage de la référence qui caractérise le nous précédent. En disant ici « nous », par exemple dans l'énoncé performatif « Nous nous engageons à faire ceci ou cela » que des soldats dans les serments de Strasbourg pouvaient adresser à leur chef, ceux qui prononcent ces paroles forment ce que l'on pourrait appeler une personne morale qui s'engage comme un sujet collectif de l'énoncé. Ce type de statut suppose ici qu'apparaisse un nouvel auteur de l'énoncé, qui n'est plus le seul « je de la parole » (comme dans le nous strictement référentiel), mais un être authentiquement « fictif » (au sens juridique du terme), qui est une entité de type nouveau, celle là même qui s'engage. Le caractère « fictif » de cette entité tient au fait suivant : alors qu'il n'existe pas (ou de manière très marginale) d'acte d'énonciation collective, et encore moins bien sûr d'acte de production matériel de l'énoncé à plusieurs, en revanche, il est tout à fait possible à deux sujets de la parole de créer une personne nouvelle qui sera l'auteur responsable de ce qu'ils disent (cela ne suppose pas nécessairement qu'ils aient à parler en même temps mais il est vrai que cela pose un problème concret : comment partager le rôle d'auteur sans participer à une énonciation unique ?).

On pourrait comparer cet acte au contrat social de Rousseau, ou même au pacte civil de Hobbes, lorsqu'une pluralité d'individus devient une totalité indivisible. Il y a ici quelque chose d'analogue puisqu'une diversité de sujets d'énonciations se traite elle-même comme un sujet unique de ce qui est dit, comme si plusieurs énonciations engendraient un seul énoncé (ce qui n'a rien de magique en réalité), de telle sorte que l'ensemble des individus qui, prisonniers de leur individualité, sont des sujets individuels et physique de leur acte d'énonciation, assumaient collectivement la responsabilité d'un énoncé. Cet être collectif, le « nous de la parole » est un super « auteur » de l'énoncé, qui en assume la responsabilité, statut qui ressemble à celui d'un « je » élargi dont le producteur du message deviendrait comme un membre. Celui qui dit « nous » associe d'autres que lui à la responsabilité liée à l'énoncé et engage pour d'autres cette responsabilité non individuelle. La conséquence logique (mais problématique) de ce fait est que les conséquences de cet énoncé doivent être partagées par tous ceux qui en assument la responsabilité.

Mais cette situation est, reconnaissons-le, à dire vrai assez rare et spéciale et on peut même se demander si dans la communication verbale elle est vraiment réalisable : elle se présente lorsque, par **l'écrit** par exemple, deux écrivains publient sous leurs deux noms une œuvre quelconque. C'est une possibilité que nous offre l'écrit, qui permet en l'espèce de séparer l'énoncé de sa production individuelle et donc de produire une œuvre dont la responsabilité peut être ratifiée ou revendiquée par plusieurs, qui en deviendront l'auteur collectif. Mais c'est une entreprise un peu plus délicate dans les limites de la parole verbale, parce qu'elle suppose un total partage de la responsabilité liée à la fonction d'auteur de l'énoncé. Or, le propre de l'acte de parole (et ce qui le distingue peut-être clairement de l'écrit) c'est que les énoncés y sont nécessairement **reliés à des actes événementiels et individuels d'énonciation.** Celui qui dit « nous » peut sans doute chercher à s'inscrire dans un collectif de cette nature, il peut revendiquer ce dépassement de la fonction d'auteur de l'énoncé vers une instance collective, comme par exemple lorsqu'à l'occasion d'un discours politique un orateur ou un dirigeant politique déclare « Nous les Français, nous estimons que ceci ou cela». Mais il est clair que ce « nous » se dénonce lui-même aux yeux d 'éventuels auditeurs du discours en question comme ce qu'il est : un acte de revendication formulé à partir d'un point de vue individuel. Chacun peut ici interrompre l'orateur et lui dire : « Parlez pour vous, je ne me sens pas engagé par vos propos», ce qui revient en fin de compte à dire : je vous reconnais la qualité d'auteur de votre acte d'énonciation, mais non le droit de m'inscrire dans le sujet d'énoncé que vous venez de désigner car vous n'avez pas de pouvoir de représentation pour le faire. Nous voyons ici dans quelle mesure l'usage du mot « nous » dissimule une revendication toujours impossible à satisfaire, celle de parler pour les autres ou encore (pour utiliser la terminologie de Ducrot) celle d'engager à travers sa responsabilité d'énonciateur la responsabilité d'un locuteur qui est plus que soi-même.

Nous touchons ici le cœur même d'un certain usage du « nous » : ce que l'on pourrait appeler la fonction de « représentation » (au sens juridique et politique du mot) liée à l'acte de parole. Nous disons qu'un locuteur en « représente » un autre lorsque, par son acte d'énonciation il engage sa responsabilité face à l'énoncé pour lui-même **et pour d'autres que lui**. Or le terme « nous » est précisément un opérateur de représentation immédiate de cette nature, au moins lorsqu'il est question de cet usage de « nous » que nous évoquons maintenant. Dire « nous » c'est ici prétendre représenter l'autre. Ce qui est possible par l'écrit est beaucoup plus difficile à réaliser pour l'homme qui parle. On pourrait même penser que la représentation (la délégation) est en un sens impossible pour celui qui parle, qu'elle prend toujours la forme d'une prétention fragile, toujours susceptible d'être démentie, reniée, contredite. C'est qu'à la différence de l'acteur qui n'assume pas lui-même la responsabilité de ce qu'il énonce, et ne « représente » pas le dramaturge, l'homme qui dit ici « nous » prétend en un sens être plus qu'il n'est, ce qui en fin de compte est une forme de revendication particulière, revendication portant sur un partage de responsabilité.

On doit ici souligner la différence entre la parole et l'écriture. Il y a une différence déterminante entre l'impossible représentation parlée, jamais sûre d'elle-même, et par exemple le statut de responsabilité indivisible que partagent les coauteurs d'une œuvre. Cette dernière permet de réaliser ce nous collectif que la première recherche de façon toujours incertaine. Cet écart s'explique en partie parce que la publication est un acte concerté, préparé, et qu'il est possible de s'entendre pour former un sujet commun doté d'une responsabilité indivisible. En d'autres termes, la responsabilité qui se manifeste ici par rapport à l'énoncé **n'est pas immédiate,** fondée sur un contrat effectif. Celui qui veut représenter les autres par son acte de parole sollicite leur adhésion, il espère en un sens qu'elle se

réalisera et aspire à s'inscrire dans un sujet collectif d'énoncé. Mais c'est là une tentative toujours fragile : sa volonté d'être ainsi reconnu comme représentant des autres peut échouer. En revanche, le vrai « nous » juridique naît d'un acte individuel assumé et partagé qui fait qu'en fin de compte il y a toujours, derrière un acte émanant d'une personne morale collective, une somme d'acte individuels responsables.

Dire ici « nous », c'est en grande partie revendiquer le statut de représentant des autres. On pourrait parler à propos de cette revendication d'une sorte d'universel symbolique, qui n'est pas sans évoquer dans ses modalités les problèmes posés par exemple par la prétention du sujet esthétique, dans la Critique de la faculté de juger de Kant (§40) à voir son sentiment universellement partagé par la communauté des sujets du goût dans le cadre d'un « sens commun » universel. Il ne signifie pas qu'il existe un accord universel **de fait** entre les esprits sur le beau, mais que chacun prétend qu'il existe un tel accord. Celui qui « nous » dans ce type d'usage se trouve au fond dans une situation analogue de représentant problématique des autres.

Cette remarque nous invite à souligner le statut intersubjectif de cet usage du « nous » : cet opérateur de représentation a véritablement un lien synthétique avec « je » et «tu», il doit à l'un et à l'autre quelque chose de ce qu'il est. En effet, si dire « je », c'est revendiquer face à autrui le statut d'auteur de son acte d'énonciation et (le plus souvent) de son énoncé, dire « nous » c'est **ici** étendre cette revendication à un être collectif qui inclut celui qui parle. La responsabilité de l'auteur de la parole s'élargit au delà de l'individu, qui sort de sa solitude d'homme de parole pour devenir représentant de l'autre. Symétriquement, il est clair que ce rôle de représentant suppose inévitablement que l'autre, le répondeur et coopérant de l'acte de parole émanant du moi soit traité comme celui que l'on prétend représenter. Dire « nous » au moins dans le type d'usage que nous évoquons, c'est faire du répondeur un représenté, ce qui signifie : prétendre parler pour lui, ce qui n'est possible que dans la mesure où nous le reconnaissons pleinement comme notre égal. Ce « nous » du représentant est peut-être en un sens un acte de pouvoir, d'arrogance, pour autant que celui qui prétend représenter l'autre en un sens se dispense peut-être de solliciter son avis, mais ce n'en est pas moins un acte intersubjectif engageant sous la forme d'une présomption la coopération de l'autre. Celui qui prétend représenter l'autre présume qu'il lui fournit une certaine coopération, puisqu'il considère qu'il participe à la responsabilité élargie face à l'énoncé. Représenter est donc un certain usage de la coopération avec l'autre. Une des raisons pour lesquelles on inclura difficilement des choses dans un « nous » représentant est justement que ces entités ne sont pas des coopérants de l'action. C'est en ce sens le « tu » qui rend possible le « nous ».

C) Enfin, nous devons aborder un troisième usage du « nous », peut-être statistiquement dominant : lorsque nous utilisons ce mot pour nous adresser à l'autre sans prétendre le représenter au sens que nous avons donné à ce mot, par exemple lorsque je demande à un interlocuteur : « Qu'allons-nous faire ? » pour solliciter son avis, ou qu'inversement je déclare autoritairement « nous partons demain » pour annoncer que j'ai pris une décision le concernant.

Dans ce cas, le mot « nous » est dans une certaine mesure un terme qui se rapproche de « tu » ou de « vous ». Il sert à désigner un ensemble qui comprend aussi bien le répondeur/coopérant de l'énonciation (l'allocutaire tu), que son auteur (le « je » de la parole). Ce type de « nous » n'est pas exactement un représentant puisqu'il ne s'agit pas de prétendre parler pour l'autre en vertu du principe de l'indivisibilité de la responsabilité de l'énonciation. Il est clair pour celui qui y a recours, qu'il ne prétend pas dire ce qu'il dit au nom de son répondeur, mais il est clair aussi qu'inversement il ne s'agit pas d'un « nous » référentiel puisque celui qui en fait usage désigne par là ceux-là même à qui il s'adresse ou en tout cas les inclut dans le groupe qu'il désigne ici. Quand on dit « nous » pour s'adresser à d'autres en leur manifestant par ailleurs de façon très explicite la reconnaissance qu'on leur témoigne du statut de répondeurs/coopérants de l'acte d'énonciation, c'est en fin de compte une manière subtile de les placer dans une position d'interlocuteurs au sens plein du terme auquel on reconnaît cette qualité. Dans ce cas, dire « nous », c'est signifier deux choses : le moi reconnaît à l'autre la qualité de répondeur-coopérant de son acte d'énonciation et par là l'intègre au système des rôles de la communication en position de partie directe.

Mais en plus il s'agit pour moi (et c'est en ce sens que le « nous » est plus que le « tu ») de témoigner à l'autre que je me place en position d'égal vis-à-vis de lui dans la mesure où je traite aussi bien le moi que l'autre comme deux éléments d'une totalité supérieure où ils se trouve nivelés et homogénéisés, celle des interlocuteurs. Il est par exemple très remarquable que même si l'on peut

parler à un animal et même le tutoyer, on lui dira très difficilement « nous », tout simplement parce que ce terme s'emploie de façon privilégiée pour désigner un ensemble d'interlocuteurs réels et complets qui se reconnaissent comme tels. Celui qui emploie ce « nous » pour s'adresser à son ou ses répondeur(s)-coopérant(s) ne cesse pas de se considérer comme l'auteur de son acte d'énonciation (et d'être perçu comme tel par son ou ses interlocuteur(s)), mais il cesse momentanément de mettre en avant ce statut pour y substituer un statut qui rend égaux en quelque sorte les sujets de la communication et remplace l'opposition du « je » et du « tu » par un ensemble où l'auteur de l'énonciation n'est plus qu'un individu parmi d'autres, et où en fin de compte **tous les protagonistes de la communication se voient reconnus comme auteurs potentiels ou répondeurs potentiels**. Celui qui dit « nous » renvoie précisément à un ensemble de ce genre. Il ne s'agit plus de désigner l'autre comme « prisonnier » d'un statut déterminé de protagoniste de la communication, mais au contraire de désigner l'ensemble de tous les individus susceptibles de participer à un de ces statuts.

Certaines langues, comme l'indonésien ou le chinois de Pékin font d'ailleurs une différence explicite entre ces deux « nous » . (à Pékin il y a « zanmen » et « women », en Indonésien « kita » et « kami »). Il y existe un nous « inclusif » qui comprend l'allocutaire, et est utilisé par exemple pour l'impératif de la première personne du pluriel, et un **nous** « exclusif », qui au contraire est très typiquement utilisé pour ce que nous avons appelé le nous « référentiel» c'est-à-dire qu'il ne s'agit en fin de compte que d'un moyen d'étendre la référence à d'autre que soi, mais sans que ce terme permette en fin de compte de s'adresser à l'autre. Il s'agit de parler de l'autre et non de parler à l'autre.

Ce « nous » d'interlocution cumule des caractères séparés dans les deux usages précédents : il s'agit assurément d'un acte de référence, qui identifie un groupe, et ce sens mais ressemble au « nous » référentiel (je+x), mais à la différence de ce premier usage il s'agit d'un terme qui est explicitement destiné à un répondant et vise à susciter l'identification au moyen de la manifestation explicite de cette intention. Celui qui alors dit « nous » à ses ou son interlocuteur(s) dit en gros la chose suivante : je suis l'auteur responsable du présent acte d'énonciation mais je fais en même temps référence à un ensemble je+x qui vous inclut aussi, vous qui en êtes les répondants et auxquels je m'adresse intentionnellement en leur reconnaissant cette qualité. Il y a donc ici, dans cet usage du « nous » que nous appellerons le vrai « nous d'interlocution », comme le passage à un autre monde, ou, pourrait-on dire, comme l'ouverture par le sujet de l'énonciation à un univers où il cesse de faire face à un autre que lui auquel il peut certes reconnaître un statut supposant reconnaissance comme **alter ego**, mais sans être malgré tout capable de franchir l'abîme qui l'en sépare. C'est dire « nous » et plus spécifiquement utiliser ce **nous** d'interlocution qui permet en fait d'associer l'autre à la communication sous **une forme qui explicite pleinement son statut neutre d'interlocuteur,** toujours susceptible d'échanger avec le « je de la parole » des messages. En un mot, le « nous d'interlocution » rend très explicite la position de sujet de la communication dans ce qu'il a de réciproquement ou alternativement répondeur-coopérant et auteur des messages. En nommant ce « nous », je nomme tout ce qui communique, mais je le nomme de surcroît dans des conditions qui montre à tous ces sujets de la communication que je leur reconnais entièrement cette qualité et que je m'inscris dans cet ensemble.

Voilà pourquoi il nous apparaît difficile de nous en tenir à une orientation philosophique trop étroitement centrée sur le « dualisme » (il faudrait peut-être mieux dire la « différence ») du moi et de l'autre lorsque l'on s'efforce de réfléchir sur l'intersubjectivité et sur la communication (ainsi de Buber ou de Levinas). Enfermer l'autre dans sa transcendance par rapport au moi interdit en fin de compte d'en faire ce qu'il est effectivement lorsqu'il se dit ou s'interprète comme partie d'un« nous », à savoir un interlocuteur égal à d'autres et qui se reconnaît comme tel. On doit ici loger à la même enseigne les philosophies « égocentriques » qui traitent le moi, l'**ego** psychologique comme le centre de l'espace de la communication, et qui font de la communication avec l'autre un fait contingent pour le moi, et d'autre part l'alterocentrisme de Buber-Levinas, qui affirment la différence pure et mystique sans poser l'égalité avec le moi et en fin de compte mettent la communication entre parenthèses (le « visage » de Levinas n'est pas ce avec quoi on communique, c'est ce que l'on voit, ce qui a d'emblée un sens sans s'engager dans la construction d'une relation).

Vendredi 5 février 1999

Je souhaiterais revenir sur l'analyse des usages du « nous » et notamment de son utilisation par exemple dans le cas de l'impératif (où il est vrai qu'en français le pronom « nous » est le plus souvent omis au profit d'une forme amalgamée de type « Allons ! »). Nous avons vu que ce « nous » n'est pas et ne peut absolument pas être un « nous » de représentation, puisque par définition il n'est pas possible d'inviter d'autres que soi à agir de telle ou telle façon **et** prétendre partager avec eux une responsabilité indivisible de l'énonciation. Ce serait une situation aussi absurde que par exemple celle d'un homme qui prétendrait à la fois être un autre et se faire obéir de cet autre. L'impératif est nécessairement lié à un distance, une différence irréductible entre celui qui exprime dans le présent sa volonté et parle et d'autre part l'événement qu'il souhaite provoquer et celui dont il attend qu'il le provoque. C'est la raison pour laquelle il n'existe d'ailleurs pas d'impératif de la première personne du singulier, même s'il n'est pas absurde de se donner à soi-même des ordres ou des encouragements. Mais c'est alors que celui qui se parle à lui-même distingue au sein de son rapport-à-soi un moi sujet de la volonté et un autre qui obéit au premier. Une division de ce genre est incompatible avec l'unité foncière de la relation de représentation. On ne saurait dire « Marchons ! » à ceux que l'on représente car ce serait porter atteinte à l'indivisibilité de la responsabilité de l'énonciation. L'impératif suppose deux choses : une vie dans le temps d'une part, une distinction entre volonté et puissance d'autre part.

Que fait-on alors lorsqu'on donne un ordre à l'impératif de la 1e personne du pluriel? Cette situation fait intervenir l'auteur de l'énoncé, qui est **aussi** celui qui formule la prière (l'acte illocutionnaire de Searle) et manifeste aux autres sa volonté qu'ils réalisent un effet. Nous dirons que les destinataires de son énoncés sont ses « coopérants », ceux dont il attend qu'ils agissent comme il le désire et leur en manifeste la volonté. Le recours à une forme personnelle particulière (qui n'est pas la 2e personne et s'en distingue) signifie simplement qu'il s'inclut en principe (d'une manière que l'on peut qualifier de rhétorique) dans l'ensemble des coopérants de sa demande. En d'autres termes, dans cette forme d'impératif, l'auteur de l'énoncé opère une référence à un groupe où il s'inclut pour désigner non pas simplement ses répondants mais véritablement ses coopérants, sous une forme qui dans son principe ne se distingue pas de l'impératif de la 2e personne. La seule différence est qu'il se traite, lui l'auteur de l'énonciation, comme un coopérant à part égale de celle-ci. Situation de discours à un premier niveau quelque peu paradoxale où le sujet de l'énonciation est aussi en théorie un de ses coopérants.

Il faut bien sûr souligner ce qu'il y a d'artificiel et même de rhétorique dans ce fait : c'est en vertu d'une certaine stratégie que je m'inclus dans le groupe des coopérants en question. En réalité ce type d'impératif peut être considéré comme une forme particulière d'impératif de seconde personne auquel j'ajoute en fin de compte une sorte d'engagement de ma part de participer à la production de l'effet recherché. Celui qui dit « Marchons ! » dit « Marchez » et annonce dans une certaine mesure sa volonté de participer à l'événement. Mais il ne serait guère convaincant d'interpréter ce type de « nous » comme une situation où, se donnant pour ainsi dire un ordre à lui-même, le sujet de la parole **ajoute** à ce coopérant qu'il serait pour lui-même, les autres. Cela peut sans doute effectivement être le cas, mais le cas dominant est bien plutôt inverse : il s'agit de s'ajouter à un « vous » ou à un « tu » désignant le coopérant de nos actes d'énonciation. On peut parler dans une situation de ce genre d'un « nous » d'interlocution qui est au service d'un partage, ou d'une extension de la coopération : alors que l'impératif «de seconde personne » fait par définition du répondant un coopérant et identifie le coopérant au répondant, celui de 1e personne étend le coopérant jusqu'à inclure l'auteur de l'énonciation, celle-ci tendant à devenir une sorte d' « auto coopérant » de l'action qu'il veut amener chez l'autre.

Rien de tout ceci ne nous fait en vérité sortir du « nous » d'interlocution. Si l'on peut être tenté de croire le contraire, c'est que celui qui use de ce type d'impératif donne effectivement l'impression d'engager l'autre et même dans une certaine mesure de parler pour lui. Mais c'est là une illusion car inviter l'autre à partager avec soi la responsabilité d'une action n'a rien à voir avec le partage indivisible de la responsabilité de l'énoncé, dont nous avons vu qu'il était constitutif du « nous » de représentation. On peut vouloir inviter l'autre à coopérer à la production d'un effet collectif tout en restant l'auteur exclusif de ce que l'on dit.

Ces remarques nous amènent au point essentiel pour nous : les sujets de la communication, dans la mesure où ils participent à quoi que ce soit comme un processus d'interlocution (et nous tenons ce caractère pour absolument essentiel à la communication humaine, même s'il ne se confond pas avec la communication en général et même si toute communication humaine n'est pas nécessairement interlocution) doivent être considérés comme appartenant à ce que nous appellerons le **nous originaire**. Nous voulons dire par là que l'utilisation (et pourrions-nous dire : les trois utilisations que nous avons relevées) du terme « nous » révèle profondément, plus que les mot « je » et « tu » (auxquels nous pourrions en fin de compte refuser le titre d'originaire) la nature même de la relation intersubjective des esprits. Celui qui dit « nous » (car il s'agit de toute façon d'un acte individuel de locution) révèle en un sens plus de choses sur la communication humaine que celui qui dit « tu » ou « je », et c'est pourquoi nous pensons profondément que ce mot énigmatique, qui est si négligé et souvent traité par les grammairiens comme une sorte de supplément morphologiques, est (philosophiquement parlant) le plus important de la langue.

Justifions notre affirmation que l'on pourra trouver démesurée : Le terme « nous » réalise une opération générale que nous pourrions qualifier d'explicitation de la « participation », et surtout, il explicite clairement les conditions générales de cette participation. Par ce terme nous désignons un lien entre le sujet de l'énonciation d'une part et un ensemble plus large d'autre part, dont il se considère comme une partie. Il suffit à dire vrai que tout sujet de la parole s'attribue à lui-même un prédicat pour qu'il s'affirme participer à un ensemble donné. Mais cette participation est alors un fait contingent par rapport à l'énonciation elle-même, elle est pour ainsi dire liée au sens de l'énoncé sans lien avec l'événement qu'est l'énonciation. Si je me contente de dire « Je suis français », « Je suis un homme », etc.. mes actes d'énonciation prennent la forme de constats, plus que d'actes de revendication. D'autre part, il ne s'agit pas d'un constat qui pour se réaliser ferait intervenir l'acte d'énonciation lui-même. Mon appartenance au sexe masculin, à la France, etc.... est en principe un fait indépendant de cet acte d'énonciation.

Que se passe-t-il en revanche quand je dis « nous » : je construis volontairement une relation de participation fragile et toujours variable dans son extension avec mes interlocuteurs, et je leur témoigne explicitement que je suis avec eux membre d'un même groupe de sujets de la communication. Qui plus est, c'est précisément cet acte de « témoignage » qui permet aux protagonistes de l'interlocution de construire ce rapport de participation. Sans lui, il n'existerait pas, ou du moins il resterait fragile, objet d'une simple présomption. Ce rapport de participation se manifeste dans toutes les modalités du « nous » que nous avons examinées, mais il est vrai à des degrés divers : la référence associée (« je+x ») n'est possible que dans la mesure où l'homme qui assume la responsabilité d'un énoncé se traite lui-même comme le « personnage » de son récit et y associe d'autres personnages. Dans le cas de la référence associée, celui qui dit « je » produit une référence indivisible à un groupe dont il est un simple élément. C'est une forme rudimentaire de lien participatif qui à la vérité ne se distingue guère par exemple du lien construit par exemple lorsque je m'attribue un prédicat. Si je dis à propos d'un groupe «Nous sommes arrivés hier» je me contente de traiter ma personne comme élément neutralisé d'un groupe objet de référence.

Plus affirmée est la relation de participation qui se manifeste dans le phénomène de la représentation, c'est-à-dire du transfert de la responsabilité de l'énoncé. Ici, celui qui dit « nous » ne participe pas simplement à une référence indivise, il revendique clairement une participation à un acte collectif de parole, c'est-à-dire à un acte d'énonciation dont l'auteur est plus que lui-même. Enfin et surtout, le « nous » d'interlocution manifeste pour sa part une forme de participation privilégiée du sujet de la parole à un groupe et que nous nous proposons d'appeler participation par interlocution au sens strict du terme. **Dans cette forme de participation, celui qui dit « nous » manifeste aux coparticipants la reconnaissance du lien de participation, et c'est précisément cette prise à témoin qui permet la construction du lien en question.** Nous nous trouvons donc devant un cas de figure nouveau de relation construite et entretenue par le langage et par lui seul. On pourra bien sûr nous faire observer qu'en fin de compte ce caractère était déjà présent dans l'emploi des mots « je » et « tu». Nous avons effectivement été amenés à formuler ce constat à propos du « je » : celui qui se désigne ainsi revendique un statut face aux autres et n'est pas l'**ego** psychologique, il est un moi pour l'autre. Symétriquement bien sûr le « tu » de la parole n'est pas un « autre » pur, il est un interlocuteur dont il est présumé qu'il est répondant du message (et non simplement interprétant), et plus au delà il est partenaire pour l'action. Ces deux termes ne peuvent donc être utilisés et compris que par des sujets qui reconnaissent leur co appartenance au groupe des

sujets de la communication et se prêtent mutuellement des attributs rendant possible cette communication, c'est-à-dire qui se traitent comme également parties prenantes de la communication. Mais dans les deux cas, cette co appartenance reste en quelque sorte déséquilibrée : celui qui dit « je » n'explicite nullement les conditions de son appartenance au groupe des sujets de la communication, il les présuppose, et inversement celui qui dit « tu » n'inscrit pas explicitement les conditions de réalisation de cet acte. Il présuppose que son allocutaire est un partenaire de l'action et partage pour l'essentiel toutes ses propres compétences. C'est le mot « nous » qui explicite de la façon la plus éclatante ce lien d'appartenance mutuelle. **Dire « nous » (lorsqu'il s'agit du nous d'interlocution s'entend) c'est en effet reconnaître que le statut revendiqué par celui qui dit « je » et reconnu à celui qui est désigné comme « tu » sont en fin de compte inséparables, et c'est le manifester à ceux de l'on inclut dans cette désignation** Pourquoi dans ces conditions parler comme nous le faisons d'un « nous originaire » ? Parce que nous considérons qu'il existe une préexistence logique du « nous » par rapport au « je » et au « tu ». Il faut en effet qu'existe un espace de la communication où chacun peut alternativement et indéfiniment occuper la position d'énonciateur ou de partenaire (le « je » et le « tu ») pour qu'il soit possible de se désigner ou de désigner l'autre. Cet espace est un espace de participation de tous à la communication, qui est ce que nous appelons le « nous originaire », et il encadre toute interlocution possible. Celui qui dit « je » ne fait qu'y prendre place, et pareillement celui qui dit « tu ». Lorsque nous faisons un usage particulier du mot « nous », nous ne faisons en fin de compte que rendre explicite cette appartenance qui est permanente. En ce sens, celui qui dit « nous » dit quelque chose de bien plus essentiel que celui qui dit « je », et ce mot produit en lui une transformation bien plus essentielle que celle que quelqu'un comme Kant attachait au pouvoir de dire « je ».

Bien évidemment on pourrait nous objecter que notre formulation est un peu vague, et qu'elle a l'inconvénient surtout de ne pas délimiter clairement **qui** appartient au « nous originaire » et qui en serait exclu. Voilà ce que l'on pourrait répondre à cette objection : lorsque nous parlons d'un « nous originaire » nous ne renvoyons pas du tout à un **ensemble déterminé d'individus**. Lorsque le mot « nous » est actualisé dans une situation contextuelle précise, il renvoie effectivement à un groupe d'individus et sert en fin de compte à cela. Mais pour que ce fait contingent soit possible, il faut postuler un lien d'appartenance plus général qui soit en permanence admis et revendiqué par les sujets de la communication. En vertu de ce lien, chacun reconnaît qu'il est engagé avec tous les autres (qui sont ses égaux) dans un ensemble de relations d'échange et de transfert d'énoncés. C'est ce lien assumé de chacun avec tous que nous appelons de « nous originaire ». Il faut distinguer bien sûr ce « nous » qui encadre toute communication possible de ce que nous appellerons le « nous » occasionnel, qui est celui actualisé dans les énoncés. Ce deuxième « nous » renvoie au groupe limité des participants à un contexte, ou éventuellement (si par exemple je dis « Nous les Sanchez ») à un groupe élargi grâce à une information. Le « nous originaire » n'est pas simplement une relation d'appartenance permanente, il est aussi une relation d'appartenance à un ensemble **ouvert** ou **potentiellement infini**, celui des sujets de la communication.

Nous sommes conscient, en avançant un concept de cette nature, de faire bien sûr une sorte de saut hors des limites de la philosophie du langage pour nous orienter vers ce que l'on appelle traditionnellement une philosophie de l'intersubjectivité. C'est que selon nous le terme « nous » est un révélateur essentiel de ce qu'est la communication humaine, et que lui seul permet d'appréhender le lien qu'elle entretient avec l'intersubjectivité. Nous voudrions pour approfondir ce point proposer un concept adéquat, celui de **personne langagière**. Selon nous en effet, être capable de dire « nous », c'est manifester que l'on est une personne langagière, et la maîtrise de ce mot, loin d'être contingente, doit être comprise comme le comme le critère par excellence de la personne.

Qu'est-ce qu'une personne ? Ce terme a fait l'objet de réflexions de nature très diverse, et d'une mise en perspective historique classique (mais très rapide) chez un penseur tel que Mauss. Il souligne avec raison l'origine romaine du mot (sans équivalent grec). Juridiquement, il désigne en effet un statut qui s'oppose de façon binaire à « res », la chose, et qui désigne le sujet du droit en général, c'est-à-dire tout être susceptible de se voir imputer des actions, de prendre des engagements, passer des contrats et le cas échéant être puni. Bref tout être justiciable est une personne dans la tradition romaine. Cet aspect juridique de la personne a été complété de manière plus métaphysique et morale par la tradition chrétienne, et bien sûr par Kant, lorsqu'on lui a rattaché des attributs qui ne sont pas « juridiques » au sens stricts, tels que la liberté et surtout la dignité (qui dans la perspective kantienne sont inséparables). Dans la théorie kantienne, la qualité de personne doit être reconnue à

tout être doté d'un caractère intelligible, c'est-à-dire libre. La Doctrine du droit définit par exemple la personne (tr. Philonenko P 98) de la façon suivante :

« Une **personne** est ce sujet dont les actions sont susceptibles d'imputation. La personnalité **morale** n'est rien d'autre que la liberté d'un être raisonnable sous des lois morales »

Cette théorie de la personne peut se réclamer dans une certaine mesure d'un certain héritage romain pour autant qu'elle voit dans la « personnalité » un **statut,** et non simplement un ensemble de qualités factuelles. Du reste c'est ce qui apparaît clairement dans le fait que le terme de « personne » renvoie chez Kant à une certaine **valeur** qui n'est pas reconnu à la non-personne. Au fond, on pourrait fort bien se contenter, pour définir ce qu'il entend par « personne », de dire par exemple : tout ce qui est libre et autonome est une personne, et tout ce qui est personnel a une valeur en soi.

Toutefois il existe d'autres théories de la personne, et notamment il nous faut distinguer un second courant, qui interprète cette notion en fonction de qualités psychologiques ou même physiques particulières, sans qu'aucun statut y soit clairement rattaché. Il est clair que l'empirisme (Locke puis Hume) a effectivement privilégié cette approche, et que la pensée de Strawson est une des plus récentes (et des plus brillantes) formulations de ce point de vue. Dans Individuals, Strawson se demande ce qu'est une personne, mais il est à noter que cette investigation ne renvoie nulle part à un statut, point sur lequel nous allons revenir.

Nous voudrions ici montrer en quoi la notion de personne nous paraît pertinente pour comprendre l'appartenance du sujet de la communication au « nous originaire », et surtout dans quelle mesure c'est clairement à la personne–statut qu'il faut ici de référer pour comprendre quel est la nature exacte du sujet de la communication, et non à ce que propose d'appeler la personne psychophysique.

Celui qui se traite et se présente comme l'auteur de ce qu'il dit (et dire « je » est d'abord cela), qui reconnaît à l'autre la qualité de partenaire de la communication, et qui enfin et surtout revendique une appartenance pour soi et pour l'autre au nous originaire ne fait en effet rien d'autre que reconnaître et revendiquer un ensemble de **statuts** attachés à des positions au sein du processus de communication. Il faut ici vraiment distinguer position et statut : la position est une simple qualité **de fait, le statut est une qualité normative**. Être producteur ou interprétant d'un énoncé, c'est une simple qualité de fait, qui n'a rien à voir avec une qualité normative quelconque. Prétendre être auteur ou reconnaître la qualité de partenaire est un acte de nature bien différente, qui complète des positions communicationnelles par des statuts, différence souvent ignorée des linguistes. Cette différence nous pouvons la formuler de la manière suivante : revendiquer ou reconnaître un statut de sujet de la communication, c'est réclamer ou concéder pour soi ou pour l'autre la **qualité de personne** appliquée au cas particulier de la communication. C'est en effet réclamer un statut spécial de responsabilité pour soi ou pour l'autre face à l'énonciation : auteur, partenaire et participants égaux à la communication.

En soulignant ce fait, nous entendons clairement nous distinguer d'une théorie comme celle de Strawson (et nous adhérons pleinement aux objections que lui adresse Ricoeur dans Soi-même comme un autre) qui propose une pensée de la personne faisant l'économie de toute qualité statutaire. Dans son œuvre magistrale, Individuals, cet auteur propose d'interpréter la personne comme une entité originelle, irréductible à un simple faisceau de qualités psychiques et corporelles, mais plutôt comme un « particulier de base » premier auquel sont couramment attribuées (et **à la fois**) des qualités de ce genre, et susceptible d'être identifié et réidentifié à travers le temps. Aux yeux de Strawson, le terme « je » permet de faire une référence à une entité première et indivisible de cette nature, qu'il refuse (étant anti-cartésien) de dissoudre dans un dualisme quelconque. Cette entité, à ses yeux se voit attribuer des prédicats de nature diverse, certains mentaux, d'autres physiques, sans qu'il y ait lieu de traiter selon lui la conscience comme privilégiée par rapport à la personne. « Le concept de personne est logiquement antérieur à celui de conscience individuelle » (P 115 de la traduction Shalom/Drong).

L'essentiel que ce que nous voudrions souligner à propos de la notion de personne et de son lien avec le langage tient en quelques mots : Strawson omet délibérément les qualités **statutaires** lorsqu'il définit cette notion et parle de son cratère de nature « primitive ». En fait la personne est selon nous moins définie par les qualités factuelles qu'on peut lui attribuer (des états mentaux, des prédicats physiques, etc..) que **par les qualités statutaires qu'elle peut revendiquer ou qu'on peut lui reconnaître.** Si nous formulons cette importante réserve, il devient clair que des qualités telles

que la pensée, la perception, la douleur même, l'apparence physique etc.... ne sont pas absolument essentielle au contenu de ce que l'on appelle personne. On n'est **pas une personne en vertu des qualités de l'on possède en fait, mais en vertu de celles que l'on revendique pour soi ou qu'on se voit reconnues par autrui**. A un niveau purement juridique, la personne est d'abord l'être qui reçoit le statut d'individu justiciable, sans qu'il soit nécessaire en fin de compte de se soucier des qualités factuelles qui sous-tendent ce statut. En outre, comme nous l'avons déjà souligné (et ces remarques forment un tout) le fait de dire « je » n'est pas un acte de simple référence. Strawson raisonne comme si « je » était une sorte de nom propre permettant à son utilisateur de s'identifier de la même façon qu'il étiquette un individu quelconque. Il faut singulièrement ignorer la valeur de ce mot dans le processus de communication pour adopter un point de vue de ce genre.

Si l'on étend à la communication linguistique cette notion de qualité statutaire, on se rend compte que les qualités d'auteur de l'énonciation, de partenaire de celle-ci et de participant à la communication suffisent pour définir ce qu'est une personne langagière, un sujet de la communication. Voilà ce qui fait que, du point de vue du langage, une personne est une personne. On pourra bien sûr faire observer qu'**en fait** il est indispensable d'être doté des qualités évoquées par Strawson pour pouvoir parler et dire « je », « tu » ou « nous », mais cette relation factuelle est pour nous une contingence, elle ne suffit pas à nous faire comprendre ce qui **se dit** proprement lorsque nous disons « je », « tu » ou « nous », autant d'actes qui ne sont assurément pas de purs actes de référence. Nous ne pouvons ici que reprendre la distinction de Charles Bally, déjà évoquée, entre pensée personnelle et pensée communiquée : ce qui se communique ici n'est pas ce qui est effectivement pensé, et le statut que le sujet de la communication revendique ou reconnaît pour soi et pour les autres n'est pas une qualité factuelle que l'on pourrait lui attribuer à la manière d'une chose.

Il nous faut donc souligner un fait très important : la qualité, fondamentalement **statutaire**, de sujet de la communication, ce que nous choisissons de qualifier également de « personne langagière » n'est pas compréhensible si l'on ne part pas de la manière dont les individus se désignent eux-mêmes pour autrui ou désignent autrui pour autrui. Toute mise entre parenthèses de ce fait nous éloigne en fin de compte de la signification de la personne en situation de communication. On peut bien sûr imaginer un monde où les individus pensent, s'attribuent les uns aux autres des qualités physiques et mentales (et ce monde est celui de Strawson) mais si l'on fait abstraction de la communication qu'ils entretiennent on s'interdit en réalité de comprendre une bonne part de leur nature. Nous ne pouvons que souligner l'absence de toute évocation du processus de communication dans cette théorisation de la personne. Strawson ne s'intéresse pas au lien existant entre la personne et le langage. On pourrait bien sûr s'accommoder sans difficulté de cette orientation et ne pas y voir quoi que ce soit comme un problème. Mais ce parti pris revient à soutenir qu'il est possible d'être une « personne » sans que la communication linguistique y joue un rôle déterminant, et plus au delà sans que la reconnaissance de son semblable par l'individu soit un attribut essentiel de la personne.

On pourrait en fait présenter la chose autrement et faire observer tout simplement **qu'il ne s'agit pas d'une théorie qui prend l'intersubjectivité au sérieux**. Strawson traite comme non problème la diversité de départ des individus en s'interdisant de se centrer sur le point de vue particulier que peut entretenir sur le monde un moi individuel qui se traite comme l'auteur de ses énoncés et comme répondant à ceux des autres. Les personnes n'ont pas, pour lui, besoin de communiquer pour être des personnes, l'activité essentielle qui suffit à garantir leur identité est l'attribution à soi et à autrui de qualités, et rien de plus.

Or c'est là qu'est peut-être la difficulté selon nous : nous ne pensons pas que la communication puisse être traitée comme un fait contingent pour la compréhension de ce qu'est l'esprit, notamment parce qu'elle est interlocution. Parce qu'ils communiquent, les individus occupent les uns pour les autres des positions au sein du nous originaire. Chacun s'appréhende lui-même comme une partie de cette communauté qu'il partage avec d'autres que soi. Ce rapport à autrui fait pour une large part d'eux ce qu'ils sont. On n'est pas une personne langagière, un sujet de la communication dans les seules limites de son **ego**, on l'est parce qu'on appartient au « nous originaire ».

Il est possible d'illustrer ces remarques au moyen du concept de « fait institutionnel » proposé dans un ouvrage récent par Searle (La construction de la réalité sociale,tr. Tiercelin) qui nous propose en fin de compte ce que l'on pourrait qualifier de théorie de la culture. Cet auteur distingue en effet ce qu'il appelle les « faits bruts » ou plus précisément « intrinsèques » et d'autre part les « faits

institutionnels » qui sont en fin de compte les faits culturels. Par exemple, le fait qu'un homme tende à un autre une feuille de papier en échange d'un objet qu'il reçoit de lui est un fait « intrinsèque », si je décris la même situation en disant par exemple qu'il « achète un livre », je décrit en un sens tout autre chose, parce que dans ce dernier cas je ne me contente pas de décrire quelque chose qui existe indépendamment de la description que j'en donne : je propose une certaine interprétation culturelle de ce fait.

Or c'est bien ce qu'il en est lorsque nous distinguons ce que j'ai appelé la « position » des individus par rapports au processus de communication, et d'autre part le « statut » qu'ils revendiquent ou reconnaissent par rapport à ces positions. On pourrait dire, en reprenant la distinction de Searle, que produire un énoncé, être ce que nous avons appelé « locuteur » est un fait brut, ou même de façon encore plus radicale, que la production d'un simple acte phonétique n'est qu'un fait brut, et que la qualité « statutaire» que lui rattache celui qui dit « je », « tu » ou « nous » est en fin de compte fondamentalement culturelle ou institutionnelle. Quand je dis « je », je ne renvoie pas du tout au simple agent d'un acte de production physique, mais à une responsabilité socialement reconnue et revendiquée par rapport à un énoncé, c'est-à-dire à du sens. Si on prolonge cette perspective, on en arrive tout naturellement à la conclusion suivante : le sujet de la parole, ce que nous appelons la « personne langagière » doit tout à la société et à la culture, il n'est rien en lui-même, comme si on devait le concevoir comme un **ego** brut, il devient ce qu'il est parce qu'il entre dans le moule de certains statuts mis à sa dispositions par la communauté humaine et qui servent de cadre à la communication. Le « nous originaire » auquel il consent à appartenir est donc ce qui lui donne accès au monde de la société et de la culture, et peut-être en un sens pourrait-on dire que cette appartenance fait de lui un être civilisé, nous voulons dire un être qui se reconnaît comme partie d'une communauté humaine. Dire « je », « tu » et « nous » seraient autant de manifestations d'une appartenance volontaire à une communauté de ce genre, qui trahit le véritable sujet de la communication : il sait revendiquer et reconnaître les qualités statutaires qui accompagnent les diverses positions de participation au processus de communication.

Vendredi 12 février 1999

Récapitulons maintenant, avant d'aller plus loin, ce que nous devons entendre par « personne langagière », c'est-à-dire sujet de la communication. En fait, nous pouvons accorder ce titre à un individu qui manifeste une complexe hiérarchie de capacités, et non pas simplement une seule. L'important pour nous est de parvenir à les dénombrer et à les hiérarchiser :

(1) produire des énoncés.
(2) se désigner soi-même comme (1)
(3) faire connaître à son allocutaire qu'il est conscient de posséder la propriété 2.
(4) manifester à son allocutaire qu'il lui fait connaître intentionnellement la propriété 3, quel que soit par ailleurs le but de l'énonciation.

(5) s'affirmer responsable de ses actes de parole.
(6) se voir reconnaître de facto les qualités 1-2-3-4-5 par tout autre usager de la communication.
(7) reconnaître à d'autres usagers de la communication ces qualités 1-2-3-4-5.
Nous allons commenter dans le détail cette hiérarchie. Nous en profiterons pour aborder un ensemble des questions connexes : qu'est qu'un fou par exemple ? ou encore un autiste ? ou quelle est la position de l'étranger ? de la machine qui « parle » par rapport à cette hiérarchie ? Autant de questions qui ne sont susceptibles de recevoir une réponse que si l'on admet qu'il existe en quelque sorte des **degrés** dans la participation au statut de « personne langagière » et que certains se rapprochent du statut de personnes langagières à part entière, c'est-à-dire de sujets de la communication, sans y atteindre véritablement.

(1) Pour manifester cette première compétence il n'est assurément pas besoin d'être un sujet de la communication, ou même un être humain. Contrairement à ce qu'on croit souvent « parler» au sens de produire des suites de sons ayant un sens n'est pas le propre de l'homme. Les machines y parviennent et bien sûr certains animaux le peuvent. Ce n'est pas ce seul fait qui bien sûr est ici essentiel et fait de son agent un vrai sujet de la communication. Il est déjà important qu'intervienne autre chose, qui est le pouvoir de se désigner soi-même, c'est-à-dire en fin de compte la capacité 2. On pourrait dire que la compétence 1 constitue dans une certaine mesure ce que Searle appelle un fait brut ou « intrinsèque ». Bien sûr il ne l'est jamais absolument puisqu'en fin de compte « parler » n'est jamais possible sans sens ni langage, c'est-à-dire sans une convention humaine qui s'ajoute à des faits bruts. Mais il est clair qu'en même temps ce que nous avions appelé l'énonciateur (par opposition à ce que Ducrot appelle le « locuteur », c'est-à-dire celui qui assume la responsabilité de l'énoncé) n'est pas nécessairement une vraie « personne», un être capable de comprendre ce qu'il dit. On pourrait alors être tenté de faire des distinctions plus ou moins subtiles : distinguer par exemple l'énonciateur du producteur spontané de la suite de sons, en soulignant que le premier a une conscience, une intentionnalité qui fait qu'il sait ce qu'il dit, mais ces distinctions ne sont pas encore ce qui nous intéresse ici, car un énonciateur n'est pas un locuteur, et le recours à des qualités que nous appelons « factuelles » n'est pas ce qui suffit à caractériser la personne langagière, dont nous savons déjà qu'elle doit ce qu'elle est aux qualités qu'elle revendique et reconnaît, non à celles qu'elle détient.
(2) Le fait de se désigner soi-même pourrait être dans ces conditions considéré comme une compétence spéciale constitutive de la personne langagière. Mais ici bien sûr va surgir un autre problème. En premier lieu : comment savons-nous que nous sommes confrontés à un être qui sait authentiquement ce qu'il dit lorsqu'il dit « je » ou semble manifester quoi que ce soit comme un pouvoir de se symboliser soi-même ? Ne peut-on pas considérer que ce pouvoir peut se manifester aussi de façon contingente ? par exemple un animal qui aurait appris à dire « je », ou encore l'automate des frères Jacquet-Droz que l'on peut voir au Musée de Neuchâtel et qui écrit bêtement (et non sans malveillance) « Je pense donc je suis ». On pourrait dire à ce sujet que se désigner soi-même ne manifeste un authentique sujet de la communication que lorsque celui qui le dit est capable d'opérer une référence sincère et intentionnelle à soi-même, c'est-à-dire lorsque cette compétence apparaît comme la contrepartie de la conscience-de-soi.

Mais nous avons déjà vu que cette réponse n'est pas absolument satisfaisante : celui qui dit « je » ne se contente pas de s'identifier lui-même, il revendique le statut d'auteur de l'énoncé. On pourrait imaginer une communauté humaine (fictive) où chacun aurait le pouvoir (non statutaire) de s'identifier soi-même psychologiquement et de produire au moyen d'un symbole quelconque un signe de soi-

même. Cela ne suffirait pas à faire de ces êtres d'authentiques sujets de la communication et peut-être en fin de compte à faire de la communauté en cause une communauté intersubjective des sujets de la communication, des personnes langagières.

(3) C'est pourquoi il est ici essentiel de faire intervenir des compétences de type nouveau, qui sont selon moi authentiquement statutaires en ce sens qu'elles seules permettent (pour peu qu'elles soient associées bien entendu) de rattacher ceux qui les « réclament » ou les « obtiennent » à l'ensemble des sujets de la communication qui s'inscrivent dans un « nous » originaire (ce dont l'**ego** psychologique n'est pas capable). La première est celle qui consiste à faire savoir à l'allocutaire de mon énoncé que je suis conscient de posséder la qualité 2, c'est-à-dire en fin de compte que je me désigne moi-même en toute bonne fois lorsque je dis « je », ce qui signifie que je me désigne comme l'auteur responsable de ce que je dis. Cette compétence n'est **pas référentielle**, à la différence de la compétence 2 ; elle n'implique pas simplement que son utilisateur identifie (selon la terminologie de Jakobson) le sujet de l'énonciation avec celui dont il est parlé dans l'énoncé, elle signifie autre chose qui est la revendication du statut d'auteur de l'énoncé. C'est là un acte de parole tout à fait nouveau et différent. La compétence référentielle signifie simplement le pouvoir d'identifier un individu (soi-même en l'espèce) extra-linguistique. Au delà de la référence qui n'est qu'un lien immédiat entre l'expression et le monde, la revendication du statut d'auteur crée un lien de nature très différente, un lien inscrit dans le temps plus que dans l'espace, entre celui qui parle et ce qu'il dit. Il s'en présente explicitement comme le responsable, et ce lien nouveau peut être dans une certaine mesure considéré comme l'inscrivant dans ce que j'ai appelé « l'espace de la communication ». Ce lien n'est pas matériel on pourrait presque le comparer à la propriété, il est celui de l'auteur à son énoncé.

(4) Mais ce qui fait d'un agent de la parole un vrai sujet de la communication, ce n'est pas simplement ce pouvoir de revendiquer abstraitement, hors situation de communication, ce statut d'auteur de l'énoncé, c'est peut-être surtout de le revendiquer pour l'autre, ce qui signifie plus clairement, et conformément aux concepts avancés par Grice que celui qui dit « je » manifeste l'intention de faire reconnaître à l'autre qu'il est l'auteur conscient de cet énoncé (effet r), et que d'autre part il lui manifeste qu'il attend la réalisation de cet effet de la reconnaissance de cette intention. Il y a là deux intentions de sens qu'il est possible d'amalgamer et qu'il n'est en fin de compte pas nécessaire de séparer pour les besoin de notre énumération.

Ce dernier type de compétence est très particulier : il signifie que pouvoir devenir un sujet de la communication n'est pas simplement pouvoir « encoder » un message où l'on se désigne soi-même comme auteur de quelque chose, c'est surtout faire un usage intersubjectif de ce pouvoir, de telle sorte que l'homme qui dit « je » ne peut être authentiquement qualifié de « personne » qu'à partir du moment où il manifeste à l'autre qu'il entend être reconnu comme auteur de son énoncé et qu'il attend cette reconnaissance même de la manifestation de cette intention. On pourrait imaginer des situations de « communication à sens unique » ou différée, où celui qui parle ne cherche en rien à solliciter la reconnaissance de ses auditeurs. On peut alors peut-être parler d'une communication qui n'est pas au service d'une authentique intersubjectivité, ce qui pourrait se produire par exemple dans le cas d'un homme dont les propos seraient surpris par des gens auxquels ils ne sont pas destinés. Il peut très bien se produire que le terme « je » soit inséré dans un cadre de communication de ce genre.

Ces 4 compétences constituent réunies ce que l'on pourrait appeler les **compétences de base** de tout sujet de la communication, et plus précisément de tout sujet complet de la communication. Nous devons ici apporter des compléments. Il est bien sûr possible d'étendre cette hiérarchie de compétences à la maîtrise des termes « tu » et « nous ». Dans ces conditions, les qualités 2, 3 et 4 doivent être adaptées et traitées comme compétence 2b, 3b et 4b. En l'espèce, il s'agit alors de désigner l'allocutaire et partenaire de l'énoncé et de lui témoigner que c'est pas cette désignation même qu'on entend lui faire savoir qu'on le reconnaît comme tel et susciter une réaction de sa part. Enfin bien sûr le mot « nous », dans son utilisation d'interlocution, peut être soumis à une telle hiérarchisation : il y a une capacité à désigner les protagonistes de la communication **et** d'autre part un pouvoir de faire connaître aux interlocuteurs qu'on les inclut avec soi-même dans le « nous », pouvoir de leur faire connaître le partage de la référence qui se manifeste ainsi.

Ces compétences de base, si nous les interprétons bien, font que chacun prétend à des qualités statutaires et les reçoit dans les conditions normales de la communication standard. Chacun peut alors

recevoir le statut d'auteur, de partenaire et de participant alternatif du processus de communication. Être une personne langagière, un plein sujet de la communication, c'est posséder ces trois qualités.

Objection 1 : On pourra nous faire observer que les mots « je », « tu », « nous » n'ont pas cette importance et qu'en fin de compte nous ne participons à à la communauté des sujets de la communication que dans la mesure où nous échangeons des informations qui sont très loin de se limiter à des termes de ce genre. La compétence 3 n'est jamais exhibée à l'autre sous une forme pure, elle est en permanence mêlée à d'autres, comme par exemple le fait de faire part d'événements en tout genre, etc.. On pourrait par ailleurs considérer que dire « je », « tu » et « nous » n'est pas indispensable pour obtenir cet ensemble de statuts. Nous avons déjà répondu à ce type d'objection. En fait elle n'est pas vraiment tenable car faute d'une explicitation renouvelée la distribution des statuts ne pourrait pas être claire et dépourvue d'ambiguïté.

Avant d'aller plus loin, demandons-nous qui n'a pas toutes ces qualités. On peut le faire observer de l'autiste par exemple et nous demander aussi ce qu'est un étranger. Bettelheim fait observer dans son ouvrage bien connu La forteresse vide que le propre de tous les enfants autistes est de ne pas maîtriser l'utilisation du terme « je », soit parce que les pronoms personnels auraient complètement disparus de la langue, soit parce qu'ils se trouvent dans une situation d'utilisation indifférenciée de ceux-ci. Il cite le cas d'enfants utilisant un « nous » indifférencié aussi bien pour soi que pour l'autre, ou encore des situations d'inversion du « tu » et du « je ». Dans notre terminologie, nous pourrions dire que l'autiste est celui qui, sans cesser d'être (sauf cas extrême) l'énonciateur de ce qu'il dit, « refuse » (c'est bien ce que dit Bettelheim) d'en être l'énonciateur, c'est-à-dire refuse en fin de compte d'être une personne langagière. L'autiste tel que décrit par Bettelheim a la compétence 1, mais aucune des autres. C'est à cet égard une personne langagière incomplète puisqu'il est possible de dire qu'il « parle » mais non qu'il revendique un statut associé à cette position. Il est certes traité par son entourage comme un sujet de la communication, une partie du « nous originaire », mais lui-même est précisément un être qui échoue à se reconnaître comme tel, il reçoit le statut de personne langagière potentielle, mais sans être en fin de compte capable de réclamer en retour ce statut et en reste donc en permanence à une pure position au sein de l'espace de la communication.

On pourrait dire qu'un autiste (tel du moins que théorisé et décrit par Bettelheim) est un individu qui occupe une certaine position et en **reçoit** un statut de personne langagière mais sans en **revendiquer** aucun (sauf à prendre très littéralement l'interprétation de Bettelheim qui fait de l'autisme un refus, auquel cas on pourrait y voir une manière « volontaire » de revendiquer le statut d'une chose ou encore de protagoniste toujours indirect de la communication, le « on » dont on parle mais qui n'est pas lui-même partie du processus de communication).

Qu'est-ce qu'un étranger ? Il est tout à fait possible là aussi d'interpréter ce terme à la lumière de nos concepts. Il existe plusieurs façons d'être étranger : si on traite ce terme à la lumière de la communication (car bien sûr il est loin de s'y réduire), on peut dire que l'étranger est celui qui d'une manière ou d'une autre n'est pas capable de pleinement faire connaître ses compétences 1-2-3-4 au moyen de la même langue que ses interlocuteurs. Mais comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, cette déficience apparente de la communication est très limitée et n'empêche pas du tout celui qui parle une langue différente de faire connaître par des moyens alternatifs au code de la langue au sens strict leur appartenance au monde des sujets de la communication, des personnes langagières. C'est d'ailleurs ce fait qui peut justifier l'objection 1. L'explicitation des termes « je », « tu » et « nous » peut en effet apparaître comme inutile à l'octroi des qualités statutaires qui font de la personne langagière qu'elle est ce qu'elle est. On pourrait en conclure qu'en fin de compte ces qualités ne passent pas essentiellement par l'explicitation de ces termes.

Mais il est clair malgré cela que si l'étranger reçoit (s'il n'est pas autiste !) effectivement le statut de personne langagière parce qu'il parle sans même qu'il puisse se faire comprendre, c'est que son acte de parole est interprété comme ce qui lui est imputé et comme ce dont il peut revendiquer la responsabilité. Mais ce statut ne conduit pas très loin et ne permet rien de plus que de reconnaître à l'individu la simple qualité de sujet de la communication, ce qui n'est pas la même chose que communiquer effectivement. En revanche, nous pouvons dire que les qualités 5-6-7 peuvent être reconnues à l'étranger.

Arrivons maintenant aux autres compétences évoquées : ce sont peut-être les plus difficiles à évoquer et analyser. La qualité, et pourrait-on dire, la dignité, de sujet de la communication, est loin en fait de se limiter aux qualités de base évoquées. Imaginons maintenant la situation d'un homme qui ne

tiendrait que des propos discontinus et absurdes pour tout interlocuteur. Un tel homme pourrait assurément être considéré comme une personne langagière pour peu qu'il manifeste un pouvoir minimal lui permettant de se traiter comme celui qui dit ce qu'il dit, et d'être celui à qui l'on parle. Mais toute la responsabilité de l'homme face à ce qu'il dit ne se limite pas là. On pourrait être tenté de penser qu'il existe des règles statutaires plus subtiles (de second degré?) qui sont attachées à celui qui parle et qui concerne la structure du discours ou encore sa cohérence avec la réalité. C'est le respect de ces règles qui nous permet de distinguer par exemple celui qui délire et celui qui semble normal. Au fond ce que l'on appelle juridiquement parlant un fou (car le fou clinique est quelque chose de très différent, et cela ne nous concerne pas ici) est quelque chose de ce genre : un individu qui se soustrait partiellement à la responsabilité ordinairement reconnue à l'acte de parole. Il existe un statut juridique et langagier de la folie.

Pourquoi cela ? Parce qu'appartenir à la communauté des sujets de la parole, ce n'est pas simplement s'identifier soi-même et les autres comme des personnes langagières, membres du nous originaire, c'est aussi dans une certaine mesure se soumettre à une certaine responsabilité de l'acte de parole par rapport à ce qu'il dit, raconte et rapporte. Nous entrons ici dans un cadre statutaire différent, qui n'est plus celui de la seule personne langagière au sens strict, c'est-à-dire étroit du terme.

(5) Nous avons en effet dit qu'il existe une qualité authentiquement statutaire qui consiste tout simplement dans la responsabilité des actes de paroles par rapport à la réalité. Il faut bien distinguer ici cette prétention de la reconnaissance du statut d'auteur de l'énoncé. Un homme peut très bien dire « je » et utiliser ce terme dans des conditions normales qui font de lui l'auteur reconnu de ses énoncés, sans pour autant qu'il soit reconnu comme plein sujet de la communication, par exemple dans le cas stéréotype de l 'énoncé « Je suis Napoléon», prononcé sincèrement. C'est ce qui se produit dans des situations de délire par exemple, lorsqu'un individu, qui ne cesse pas de se traiter lui-même comme l'auteur de ce qu'il dit, ne semble pas en fin de compte participer à la même réalité que ses interlocuteurs, partager avec eux le même monde où les même énoncés y ont pour l'essentiel la même valeur de vérité. De toute évidence, nous ne pouvons pas dire que l'appropriation formelle du statut d'auteur suffise à elle seule à garantir à un individu donné la qualité de sujet de la communication à part entière. Il ne suffit pas de dire « je » pour en être pleinement membre, c'est **ce qui est dit** qui joue ici un rôle déterminant.

Ce qui s'ajoute donc à la qualité statutaire d'auteur de l'énoncé est ici une qualité d'individu participant au cadre commun de la réalité. Il ne s'agit pas ici pour un individu, notons-le, de simplement être relié à l'énoncé, il s'agit au delà d'être relié à lui d'une manière qui en fasse une expression de la réalité et qui fasse de celui qui parle un être participant à une réalité commune. Chaque individu qui parle prend la responsabilité immédiate et formelle de l'énoncé qu'il produit et signale (sauf exceptions que j'ai déjà évoquées) ce statut. Mais il existe une forme « matérielle » de prise de responsabilité qui est différente, et qui se manifeste par l'intermédiaire de ce qui est dit, et par la relation de ce qui est dit avec la réalité. Si un homme commence à manifester aux autres, par ce qu'il dit, qu'il n'appartient pas au même monde qu'eux, on pourra considérer que, tout en communiquant avec eux, tout en appartenant au même espace de la communication, il n'est pas une personne langagière à part entière. Ce n'est pas du tout le simple fait de dire « je » qui est ici en cause, mais au delà la capacité à produire un récit ou une description cohérente du monde partagé avec d'autres. On pourrait ici éventuellement parler d'une responsabilité du récit distincte de la responsabilité de l'énoncé). Celui qui produit un récit présume d'être pris au sérieux, d'être cru dans ce qu'il dit. C'est cette crédibilité qui fait de lui un plein sujet de la communication, et non simplement la fonction d'auteur de l'énoncé.

(6) C'est pourquoi il est impératif de compléter ce trait par deux autres : pour être inséré dans la communauté des sujets de la communication, il est essentiel d'être **reconnu par les autres** comme détenteur de toutes les qualités 1-2-3-4 mais aussi 5. C'est ce qui fait d'un homme un personne langagière à part entière.

(7) Il est d'autre part important également de reconnaître en retour ces qualités 1-2-3-4-5 à la plupart des autres interlocuteurs auxquels on sera confronté. C'est alors que sont réunies les conditions d'une communication normale.

Nous avons peut-être du mal à bien distinguer les qualités de base de la personne langagière de ces qualités supplémentaires, pourtant il nous semble essentiel de les ajouter au groupe des précédentes. L'homme qui délire tout en disant « je » n'est pas coupé de la communication à la manière de

l'autiste par exemple, ou de façon plus générale à la façon de tout être pris dans l'incommunicabilité. Il l'est d'une manière bien différente dans la mesure où il ne semble pas partager avec les autres le même ensemble de croyances quant à la réalité. Il peut donc dans une certaine mesure prendre la responsabilité d'auteur de ce qu'il dit, mais cette responsabilité qui l'inscrit dans le « nous originaire» ne va pas jusqu'à lui faire partager avec les autres le même monde. Tel est le sens de la distinction concernée : l'homme qui délire dit « je » et se voit imputés ses propos sans problème, de même qu'il est capable de s'adresser à des interlocuteurs identifiés en tant que tels. On pourrait même ajouter que pour qu'il y ait délire véritable, il est indispensable que celui qui parle soit bel et bien l'auteur responsable de ce qu'il dit. Sinon on ne parlera peut-être pas de folie, celle-ci supposant une certaine forme de prise de parole et de participation effective à la communication.

Examinons de manière plus précise ces qualités statutaires 5-6-7 et le lien qu'elles entretiennent avec celles qui les précèdent, les qualités de base. Les qualités 1-4 permettent simplement à des individus de participer à un même espace de la communication, elles signifient que ceux qui se parlent se reconnaissent mutuellement un statut égal. Nous pourrions dire qu'elles créent les conditions générales pour qu'existe un espace de la communication où il soit possible de répondre à la simple question : qui parle à qui ? Elles permettent donc d'identifier les sujets de la communication et rien de plus, l'interlocution ayant comme rôle essentiel d'expliciter cette distribution des rôles et, pourrait-on dire, d'installer la communication dans un « nous originaire ». Les 3 dernières qualités en revanche, reliées entre elles, font que celui qui parle est traité comme appartenant au même monde que ces interlocuteurs, ce qui signifie qu'il souscrit pour l'essentiel au même ensemble de croyances communes, et qu'il participe donc à la même réalité. On pourrait dire qu'il s'agit alors, pour les sujets de la communication, de se co inscrire dans la même réalité, et non simplement dans le nous originaire.

Revenons à la situation du sujet délirant : il se condamne à une certaine forme de « solitude » qui consiste dans son principe à s'exclure de la compétence 6. Le sujet du délire prétend assurément à une certaine responsabilité par rapport à la réalité, il prétend en ce sens dire le réel, mais il ne reçoit pas la qualité 6, celle-là même qui lui vaudrait d'être reconnu par les autres comme un sujet de la communication. Être exclu ici du cercle des hommes « normaux », c'est formuler une prétention non reconnue comme légitime à dire le réel, et s'y obstiner, s'enfermer en elle. C'est pourquoi la folie est beaucoup plus énigmatique que l'autisme, elle se manifeste au cœur du nous originaire chez un être qui est en position initiale de pleine communication avec les autres. La « solitude » en question est celle de celui qui n'a que les qualités 1-5 mais qui non la qualité 6, celle-là qui fait de celui qui parle un homme « normal », c'est-à-dire un individu qui est reconnu partager avec les autres un même rapport à la réalité.

Ces trois dernières qualités portent en elles les conditions contractuelles d'une insertion du sujet de la communication à la communauté des êtres partageant une même réalité : dans les conditions ordinaires de l'acte de parole, chacun prétend être capable de dire le vrai, ou plus exactement de dire ce qui est. Chacun présume également qu'autrui partage cette manière de voir et reconnaît en autrui une prétention de même nature. L'homme que l'on dit délirer est précisément celui qui en un sens échoue à réaliser cela, parce qu'il s'avère qu'autrui ne peut lui accorder cette qualité statutaire. Telle est la séparation à laquelle il se soumet, elle ne le soustrait pas à la communication mais au partage de la réalité.

Concluons cet ensemble de remarques par une observation essentielle : l'ensemble des compétences qui font de la personne langagière ce qu'elle est sont nécessairement affaire de reconnaissance par la communauté des certaines qualités. On n'est jamais une personne langagière **seul**, on ne l'est pas pour soi-même et par soi-même, je veux dire par là qu'on ne peut que le devenir par la reconnaissance de qualités statutaires que l'on reçoit des autres et qu'en retour on leur reconnaît. Les 4 premières sont fondamentales, les 3 suivantes font de celui qui parle une personne langagière complète, qui est aussi responsable d'un certain lien à la réalité. C'est la civilisation qui dans une certaine mesure décide de qui est un sujet de la communication, qui appartient au « nous originaire ». Disons à tout le moins qu'elle y apporte sa contribution. Sans ce lien qui est volontaire et préexiste à ceux qui le valident et en font usage, il n'y aurait pas de communication intersubjective possible au sein du « nous originaire ». J'ai dit en introduction qu'il était concevable d'interpréter cette distribution des rôles qui encadre la communication humaine comme une sorte de « fait social » durkheimien en ce sens qu'il semble véritablement subsister au delà des consciences individuelles. J'ai même évoqué la possibilité de faire de cette distribution des rôles un aspect méconnu du code de la langue (du moins pour ce qui

est des qualités 1-2-3-4) puisqu'on peut être tenté de considérer que c'est le simple fait de dire « je », « tu » ou « nous » qui nous inscrit dans le « nous originaire » des sujets de la communication.

Mais sans aller jusque là on peut fort bien faire observer qu'il existe un lien originaire des sujets de la communication en vertu duquel ils se reconnaissent réciproquement comme autant de parties de la communication au sein du nous originaire. Ce qu'il faut souligner, c'est que **ce lien n'est pas la langue,** du moins pas la langue des linguistes, mais qu'il l'encadre. Ce n'est pas la langue car il ne suffit pas de partager un ensemble de ressources symboliques permettant de se communiquer de l'information pour être un sujet de la communication. Et si la langue est définie en ces termes, comme code dont la maîtrise permet la communication, alors on ne peut pas dire qu'elle soit en tant que telle ce qui permet à la personne langagière d'exister. Ce pouvoir de fait ne suffit pas à créer une communauté de sujets de la communication.

Il faudrait à cet égard opérer plusieurs distinctions importantes qui nous permettraient incidemment de nous demander ce qu'est une vraie communauté intersubjective de la communication. Il peut exister des formes de communication, comparables à la communication animale par exemple, où les instances qui communiquent n'ont en rien le pouvoir de se désigner elles-mêmes et le destinataire de leurs messages. On pourrait dire, en reprenant notre terminologie que dans ce cas nous n'avons pas affaire à une communication encadrée par des statuts mais seulement une communication où les agents de la communication (producteurs et récepteurs de messages) n'occupent que des **positions de fait**. La communication humaine, lorsqu'elle prend la forme privilégiée de l'interlocution, n'est plus simplement affaire de transfert d'information, mais de revendication/reconnaissance de qualités statutaires au sein du « nous » originaire. En permanence les individus qui communiquent sont en quelque sorte sommés d'assumer un statut et de le reconnaître aux autres, fût-ce par défaut.

Si nous choisissons ici d'adopter une perspective « humaniste », et de nous demander par exemple ce qui est propre à l'homme (car on peut critiquer ce parti pris), nous dirons qu'il est à tout point de vue superficiel et insuffisant d'affirmer avec une longue tradition que l'acte de parole est propre à l'homme. Diderot prête par exemple au cardinal de Polignac une formule célèbre :« Parle et je te baptise », dans le Rêve de D'Alembert. Cette expression aurait été prononcée face à un singe dans la ménagerie du Jardin des plantes, et elle semble rattacher l'humanité à la maîtrise de la parole. On peut relever que cette idée a aussi très largement inspiré les polémiques qui ont marqué le développement de la grammaire générative, notamment lorsque Chomsky a soutenu contre la tradition béhavioriste que les énoncés de la langue existent en nombre potentiellement infini et qu'il nous est possible par exemple d'en produire que nous n'avons jamais entendus. Mais il faut souligner à quel point cette idée (d'origine cartésienne en fait) est insuffisante. Le seul pouvoir **de fait** de produire des énoncés, quel que soit leur degré de complexité et même leur créativité ne suffit pas à rendre compte de la communication humaine. On pourrait ajouter qu'en enfermant la question dans ces termes, on consent déjà d'une certaine façon, à rendre la communication humaine homogène à la transmission d'information entre machines ou animaux. Dés lors la querelle porte sur des problèmes tels que la créativité ou la complexité des énoncés.

Il faudrait souligner ici qu'en réalité ce n'est peut-être pas là qu'est la différence essentielle, dans la structure du comportement verbal, mais bien plutôt dans son encadrement statutaire qui fait que la communication se joue entre des personnes, et non entre de simples agents (même si bien sûr il y a un lien entre les deux). Nous ne sommes pas loin de considérer que ce fait est une contribution culturelle aussi importante que ce que l'on appelle « la langue » à la communication humaine. La civilisation nous transmet les ressources de la langue pour communiquer, mais elle ne fait pas que cela : elle ne nous apprend pas simplement à faire usage de signes dont les signes « je », « tu » et « nous », elle a en effet comme autre caractère de permettre à celui qui parle de s'inscrire dans un « nous originaire », c'est-à-dire une communauté de locuteurs qui se reconnaissent comme tels et qui sont susceptibles de se reconnaître réciproquement la qualité de personnes langagières. L'interlocution n'est qu'une explicitation de ce caractère permanent et souvent implicite.

Bien sûr on pourra objecter que toute communication humaine n'est pas nécessairement interlocution, et qu'il est problématique de traiter une espèce comme le genre. Nous commettrions alors une faute de méthode grave : l'écrit, la communication différée en général ne suppose pas peut-être nécessairement une reconnaissance intersubjective de l'espèce que nous avons relevée. Nous voudrions juste souligner que ces formes de communication relèvent respectivement de deux cas de figures possibles

qui ne doivent pas être considérés comme des « objections » ou comme des genres alternatifs de communication. La communication humaine peut devenir en premier lieu **impersonnelle,** et l'écrit est un puissant opérateur de dépersonnalisation, comme l'avait déjà relevé Platon par exemple. Elle peut d'autre part être totalement inintentionnelle. Nous allons examiner ces deux situations et montrer qu'elles ne sont pas selon nous de nature à fournir des contre arguments.

Prenons un exemple limite, bête et trivial : les panneaux routiers, les noms de rue ou les panneaux « Défense de fumer ». Il s'agit de messages au sens que la théorie de l'information donne à ce mot (on pourrait avec Prieto et Benvéniste opposer « signal » et « message » et dire qu'il s'agit de signaux, mais cela ne nous intéresse pas ici). Ces « messages » qui contiennent et véhiculent de l'information ont deux caractères intéressants : ils n'ont pas de véritable auteur et ne s'adressent pas symétriquement à des destinataires précis, ils n'émanent de personne et sont pour tous. On peut même pour diverses raisons leur refuser la qualité d'énoncés (ils sont de structure simple, peuvent devenir du reste de purs signaux visuels et ne sont pas le résultat d'une opération d'agencement syntagmatique). Dans le meilleur des cas on pourrait considérer qu'ils émanent de l'autorité qui a décidé de les placer où il sont. Mais cette forme de « communication » de toute évidence n'entre pas dans le cadre de l'interlocution, parce qu'il s'agit de produire un signe qui n'a pas besoin de porter la marque de son auteur, et qui est en quelque sorte disponible pour tous ceux auquel il est destiné, sans que ceux-ci soient explicitement évoqués le plus souvent dans le message en question. C'est pourquoi on est en droit de parler d'une « impersonnalité » de la communication : ce terme signifie en réalité que le destinataire de ce genre de message est inconnu de son auteur, et qu'il s'agit de tous ceux qui auront la possibilité de le lire ou de le voir. Tout récepteur possible est en droit allocutaire de celui-ci.

N'importe quelle œuvre écrite peut en réalité être traitée sur ce modèle et relève de cette forme de communication sans interlocution. On sait bien sûr que le mythe de Theuth évoqué dans le Phédre renvoie à un soupçon jeté sur l'écriture, qui n'est en réalité qu'un procès fait à la dépersonnalisation de la communication qu'elle rend possible. Socrate parle à cette occasion d'un « enfant sans père » pour désigner l'œuvre écrite. On peut interpréter ce texte célèbre comme une défense de l'interlocution considérée comme forme « authentique » et privilégiée de communication. Au fond le livre ou le texte écrit est « orphelin » (selon la terminologie de Socrate) dans la mesure où son auteur est absent à son allocutaire et qu'il peut se soustraire à la relation de responsabilité qui est originairement attachée au rôle d'auteur. Mais on peut être tenté de faire observer **qu'en toute rigueur il n'existe pas de communication vraiment impersonnelle.** En effet, les exemples même les plus triviaux que nous avons donnés peuvent être réinterprétés : les panneaux ont une marque de leur origine, ils sont authentifiés comme émanant d'une autorité quelconque, même s'il ne s'agit pas bien sûr de réalisations d'un individu, mais plutôt d'une personne « morale », on ne saurait considérer qu'ils soient l'œuvre d'absolument personne. Il y a un énonciateur (collectif) derrière ces signaux. Comme les livres ils doivent simplement leur caractère **relativement** impersonnel au fait qu'il n'ont pas le plus souvent de destinataire spécifique mentionné nominalement. Produire ce genre de « message », entrer dans une forme de communication de cette nature signifie effectivement abandonner quelque chose de la responsabilité directe que l'auteur détient par rapport à un énoncé. C'est un acte par nature aventureux.

Toutefois, nous ne sommes pas ici absolument sortis du cadre de la communication intersubjective. Assurément il ne s'agit pas d'interlocution directe et étroite, mais malgré tout quelque chose reste ici de l'interlocution vivante. Il y a toujours un auteur et un partenaire dans un processus de communication, la seule différence est que leur rapport est différé et **non concerté**, il résulte d'une rencontre plus ou moins fortuite entre les protagonistes de la communication. Non n'avons pas en toute rigueur le droit de parler d'interlocution, mais il nous est permis de parler par exemple d'une communication intersubjective différée rendue possible de préférence par l'écriture. L'auteur est là mais il ne sait pas qui est son partenaire et n'a pas en général à le désigner ès qualité, le partenaire est là aussi, mais il est conscient que ce qu'il lit et comprend ne s'adressait pas à lui individuellement.

Plus simple est peut-être la situation de ce que je propose d'appeler la communication inintentionnelle, qui s'apparente d'ailleurs fortement à celle de la c. i. d. (communication intersubjective différée). Dans ce cas (qui concerne par exemple l'archéologue, ou le talmudiste, ou celui qui interprète les textes, ou celui qui pratique de la psychanalyse dite « sauvage », etc..) on peut parler d'une situation où un protagoniste de la communication interprète (=trouve du sens) dans un message qui ne lui était pas destiné, ou même n'est pas un message du tout. On peut interpréter cette activité de plusieurs façons : il peut s'agir alors d'un détournement par A d'un message destiné à B, mais toujours produit

en tout état de cause par son auteur en toute conscience. Il peut s'agir par ailleurs d'une interprétation beaucoup plus large et qui consiste (comme dans le cas de la connotation par exemple) à véritablement construire un sens qui n'avait pas été intentionnellement placé dans le message ou tout simplement pensé. Alors il est indiscutable que nous sortons de la communication intersubjective mais peut-être même de la communication tout court, et non simplement de la relation d'interlocution. L'interprétation, lorsqu'elle est en effet pratiquée avec une liberté absolue, peut signifier que celui qui interprète cesse de se placer au point de vue de toute intention de sens. Alors l'homme déchiffre l'homme (ou tout autre chose à dire vrai) un peu à la façon d'un médecin par exemple, sans qu'intervienne véritablement la nécessaire prise ne compte d'une intention quelconque dans la compréhension de ce qui est interprété.

Ces remarques nous conduisent donc à considérer qu'il existe un lien authentiquement privilégié entre la communication humaine et l'interlocution, mais que cette relation est souple, relative, car à la faveur de la communication différée et « impersonnelle » l'homme peut effectivement produire des constructions de sens qui n'ont pas de lien direct avec le « nous originaire» . Toutefois ce lien subsiste **: la communication impersonnelle ne cesse pas d'être intersubjective.** Elle le devient d'une façon différente, parce que celui qui y a recours ne cesse pas de penser ses énoncés comme adressés à un partenaire, indéterminé (le survivant, le disciple, etc..). Il y a toujours un « nous originaire » qui est là, un ensemble de personnes langagières par défaut auxquelles. Seules les productions de sens absolument et totalement inintentionnelles peuvent échapper à ce constat, mais on peut se demander si alors nous restons dans le cadre d'un vrai,processus de communication, ou du moins si ce nom est approprié.

Vendredi 12 mars 1999

Je souhaiterais maintenant pour finir tenter une confrontation ou disons une lecture plus « historique » des concepts que nous avons vus avec la tradition philosophique la plus respectée (et notamment Kant), et montrer dans quelle mesure ils peuvent guider la lecture que l'on fait des problèmes les plus traditionnels. Nous avons dit que la communication humaine a comme caractère essentiel, révélé dans le phénomène de l'interlocution, de se dérouler dans le cadre nécessaire d'une communauté de personnes langagières, le « nous originaire », cadre culturel qui ne se confond pas avec la langue et ce que l'on appelle en général ce nom. Nous voudrions montrer que c'est la philosophie kantienne (plus précisément la construction qui est celle de la Critique de la faculté de juger et sa dialectique) qui est sans doute la plus appropriée pour penser cela (ce qu'elle a peut-être déjà fait dans une certaine mesure). Justifions d'abord cette affirmation au regard de l'histoire de la philosophie.

Nous voudrions partir ici d'un double constat :

1) Une philosophie de l'interlocution est nécessairement une philosophie de l'intersubjectivité, ce qui signifie qu'il ne nous semble pas possible de comprendre la nature profonde du phénomène de l'interlocution si on se contente (comme par exemple Strawson et avec lui bien des linguistes) de déproblématiser la diversité des esprits et des personnes, et d'en faire une évidence de départ. L'interlocution est selon nous la manière dont un individu s'inscrit explicitement dans le nous originaire et marque son appartenance à cet ensemble des sujets possibles de la communication. Toute communication humaine, même la plus impersonnelle, est **nécessairement interlocution en puissance**, même si cet aspect n'est vraiment pleinement actualisé que dans la communication interlocutive au sens strict. Cela nous permet de comprendre pourquoi nous ne pouvons guère trouver chez les Anciens (sauf peut-être chez Augustin) quoi que ce soit qui puisse aller dans le sens d'une réflexion sur l'interlocution, en grande partie parce que la pensée grecque ne s'est pas intéressée à l'intersubjectivité. C'est un problème moderne par excellence, lié à ce que Heidegger appelait la « métaphysique de la subjectivité », c'est-à-dire une interprétation du monde qui fait du sujet un étant privilégié. Hors du champ des philosophies de la conscience on ne trouve pas de véritable réflexion sur l'intersubjectivité.

2) Mais symétriquement, les philosophies de l'intersubjectivité ne se sont hélas pas toujours intéressées à la communication **réelle** (je me crois tenu de faire cette précision car il ne suffit pas, comme on le verra, d'employer ce terme pour véritablement penser la chose), et elles l'ont d'autant moins fait qu'elles n'ont pas essayé de penser ce que nous appelons pour notre part le « nous originaire », c'est-à-dire une organisation intersubjective des statuts de sujet de la communication. Le seul peut-être (avec Herder dans une certaine mesure) à l'avoir fait de la façon la plus radicale est le Kant de la troisième critique, une de ses œuvres les plus « modernes » à cet égard. Bien des philosophes modernes qui se sont interrogés sur la coexistence des consciences au sein d'un même monde et sur la difficulté qu'il y a à penser la reconnaissance d'un **alter ego** ne se sont pas crus obligés de s'intéresser à la communication. C'est une chose en effet de s'intéresser à la parole, et une autre d'en faire un pouvoir à vocation communicationnelle. Descartes par exemple ne le fait pas vraiment, et de façon un peu différente on pourrait faire la même remarque sur Husserl. On peut fort bien proposer des éléments de réflexion philosophique sur l'acte de parole sans pour autant penser la communication, et cette remarque pourrait à notre époque valoir pour Chomsky, dont on sait d'ailleurs à quel point il méprise la réduction du langage à un moyen de communication. En effet, la réflexion sur l'acte de parole ne conduit par en soi à la penser comme un pouvoir relié à ce que nous avons appelé des qualités statutaires de la personne.

Cette mise au point étant faite, voyons en quoi la possibilité de l'interlocution a été, dans le passé de la réflexion philosophique, pensée par Kant et pourquoi inversement elle a clairement (et nécessairement) échappé à des théories de l'intersubjectivité qui ont pourtant très largement utilisé le terme même de communication.

Quel a été ici le problème philosophique de départ ? Celui de la pluralité des esprits : comment comprendre qu'il y ait plusieurs esprits et qu'en même temps il n'y ait qu'un seul monde, c'est-à-dire que plusieurs sujets de le pensée puissent se représenter chacun un monde et en même temps le partager avec d'autres esprits, appréhendés comme semblables à eux-mêmes ? Il existe très

logiquement une solution cartésienne à ce problème, qui revient à faire de cette pluralité un fait non originaire, une construction dérivée de la certitude qu'a le moi d'exister, selon le modèle bien connu des Méditations, où l'existence d'autrui n'est retrouvé qu'au terme d'une reconstruction du monde où l'existence de Dieu et la véracité divine joue le rôle de chaînons indispensables à la réalité de l'autre. Nous pouvons affirmer que dans cette perspective :
1) Le « nous » est très clairement réduit à un supplément par rapport au « moi ». On pourrait dire qu'à la limite le « nous » se distingue à peine d'une sorte de « moi+les autres», équivalent en fin de compte sur le fond à une formule de type « moi+le monde», étant entendu bien sûr que les autres sont des êtres de nature particulière, des composés âme corps en l'espèce. Mais la pluralité des esprits n'est pas dans cette perspective un fait originaire. En fait, le même remarque s'applique aux philosophies de la conscience qui se centrent sur un **ego** originaire (Husserl par exemple).
2) La communication ne joue pas dans cette perspective un rôle déterminant : le sujet cartésien existe sans elle, l'autre même n'est pas essentiellement sujet de la communication. Comme nous l'avons dit, l'acte de parole, l'énonciation, en est distingué, et d'autre part les réflexions cartésiennes ne relient pas essentiellement cet acte à une intention de communiquer, y voyant en fin de compte plutôt un expression de la pensée.
Bien évidemment il existe des modèles alternatifs à cette conception de la pluralité des esprits, nous voulons dire des constructions qui permettent en fait une vraie pensée du nous qui ne le réduisent pas à un simple prolongation du moi, et qui d'autre part semblent accorder à la communication une place importante. Nous en distinguerons deux, en montrant les limites du premier : le modèle monadologique leibnizien et le modèle communicationnel kantien.

- Le modèle « monadologique » de la communication (Leibniz)

Leibniz est peut-être le fondateur d'une véritable métaphysique de la communication. Nous trouvons par exemple ce terme dans le premier grand exposé de son système Système nouveau de la nature et de la communication des substances qui date de 1695. Bien évidemment il ne faut pas se laisser aveugler par le mot et reconnaître qu'il est ici apparu dans le sillage de problèmes post-cartésiens. Le problème est le suivant : comment expliquer que des êtres simples (qui prendront le nom de monades par la suite) c'est-à-dire sans parties, puissent être affectés par des événements de toute nature qui se produisent dans l'univers, phénomène qui correspond aussi bien à la perception par l'âme de bruits et couleurs, qu'à la sensation du corps, et qu'inversement les parties du corps puissent être capables de recevoir des impulsions émanant de cette âme ? La réponse que Leibniz donne à cette question est en deux temps : une être simple, parce qu'il est simple justement, ne peut être affecté à la façon d'un corps par des processus mécaniques qui introduiraient par exemple des modifications dans les relations entre ses parties, et produiraient de façon générale en lui une altération quantitative. Il faut au contraire envisager une solution alternative qui est que tout changement au sein de cette substance simple intervient spontanément, c'est-à-dire en vertu d'une cause purement immanente, et qu'elle tire elle-même, de son propre fond, ce qui deviendra le « principe de fermeture » de la monade, inévitable si l'on pense la substance comme absolument simple. Ce n'est pas le mécanisme qui, dans cette perspective, permet d'expliquer la perception, comme le réaffirmera la Monadologie.

D'où bien évidemment une véritable cascade de problèmes, qui sont loin de se limiter à ceux de la pluralité des esprits : si l'être simple tire de lui-même les modifications qui l'affectent, comment comprendre qu'il existe malgré cela une coordination apparente des relations causales entre les êtres ? Une simple juxtaposition au sein du monde d'initiatives spontanées ne peut que produire du désordre. Comment comprendre que par ailleurs ces substances qui sont simples aient chacune une individualité propre ? La construction du modèle monadologique est une réponse à ses deux questions :

A la première, elle répond qu'il existe un dispositif de coordination des êtres en vertu duquel chacun tire spontanément de lui-même ses prédicats sans que cela nuise en rien à la rationalité et à l'ordre du monde. C'est l'harmonie préétablie (et son corollaire, qui est l'influence idéale) qui fait intervenir bien sûr une instance distincte des substances finies, qui est Dieu, dont à la fois la toute puissance et la sagesse sont indispensables au système. Son intervention est à la fois comparable à celle d'un horloger (comparaison fort leibnizienne) qui par avance remonte un mécanisme, et à un agent plus actif qui continue à agir sur le monde au moyen de son « influence idéale», qui n'est en fait qu'un moyen d'assurer son efficacité sur le monde en faisant l'économie d'une intervention mécanique. On a pu alors parler d'une « communication indirecte » des substances dans cette façon de penser la diversité des êtres (et notamment la diversité des esprits) et la manière dont ils se partagent le monde.

Tous agissent spontanément, mais un ordre établi par un être qui leur est supérieur et qui a arrêté la série de leurs états fait que cette juxtaposition non concertée de spontanéités, produit un univers ordonné et en progrès.

A la seconde question, il répond que chaque être tient son individualité d'une différence qu'il tire de lui-même, la différence intrinsèque, et que cette individualité et par ailleurs enrichie par l'ensemble des perceptions qui affectent chaque substance relativement au monde, son « point de vue » sur la réalité (mais attention : ce n'est pas son seul point de vue sur le monde qui lui donne cette individualité). Chacune entretient avec la réalité une relation expressive propre qui fait que l'unité du monde reste préservée à travers la diversité des être qui le perçoivent.

Là aussi, Dieu est un coordinateur incontournable, et le système monadologique ne pourrait pas fonctionner sans lui. De même que la « communication indirecte » des substances suppose un grand coordinateur qui soit au-delà du temps et de l'espace monadologiques et participe à ce monde, ayant des qualités analogues aux substances coordonnées, de même il faut supposer un Dieu ayant inscrit dans la notion de chacune sa différence intrinsèque. De la sorte tous les êtres individuels contribuent à l'ordre d'un univers riche en diversité, à la fois un et identique mais appréhendable selon une infinie diversité de points de vue particuliers. C'est Dieu qui est à l'origine de cette diversité dans l'unité, et elle n'est en fin de compte qu'une manifestation de sa sagesse architectonique et de l'exercice continu de sa puissance.

Après Alain Renaut, nous sommes en droit de parler ici d'un véritable « modèle » abstrait monadologique, qu'il est parfaitement possible d'utiliser en dehors de son terreau initial métaphysique et religieux. On ne s'est d'ailleurs privé de la faire et on soulignera que la « biologie » s'en est servi (la « cellule » a d'abord été appelée monade par Oken) de même qu'après elle la sociologie de Tarde ou même l'économie. Ce modèle général permet de **comprendre comment une diversité d'individus peut organiser ses relations réciproques de façon apparemment non concertée mais qui en fin de compte produit un résultat rationnel.** C'est cet aspect de la monadologie qui explique le succès qu'elle a rencontré chez des économistes libéraux par exemple. D'autre part il permet aussi de comprendre **comment des individus peuvent avoir une individualité sans la recevoir de leur seule différence réciproque.** C'est cet aspect de la monadologie qui a séduit les premiers théoriciens de la cellule et même (comme l'a relevé A. Renaut) Herder et sa philosophie des langues.
On pourra d'ailleurs faire observer que ce modèle, à l'intérieur même de la pensée de Leibniz est susceptible d'applications très différentes, et même dans une certaine mesure contradictoires entre elles : il permet en effet de traiter trois problèmes bien distincts, qui sont respectivement la question de l'union de l'âme et du corps (la seule véritablement évoquée dans le traité de 1695), d'autre part la question de l'unité du réel à travers la diversité des esprits (qui est centrale dans le texte classiquement intitulé Monadologie), et enfin (ce qui est souvent méconnu par les interprètes de Leibniz) la question de la nature, et plus précisément de la relation entre mécanisme et finalisme au sein de celle-ci. Il est selon nous insuffisant et réducteur de faire de ce modèle (et le grand responsable est sans doute ici Husserl, qui a « pillé » le vocabulaire leibnizien dans ses Méditations cartésiennes, notamment la 5e partie) une manière de comprendre l'intersubjectivité. Par ailleurs, il est tout à fait possible de parler de « monadologie» pour interpréter des systèmes philosophiques tels que eux de Berkeley ou même de Malebranche, pour autant qu'ils aient des affinités avec celui de Leibniz.
Pouvons-nous pour notre part considérer qu'il existerait une application féconde et utile de ce modèle à la communication linguistique et plus précisément à la compréhension de ce que nous appelons le « nous originaire » qui s'explicite dans l'interlocution? On pourrait être tenté de le faire avec profit : Nous avons déjà eu l'occasion de faire observer que le modèle monadologique est intéressant lorsqu'il s'agit de penser la notion d'auteur et de partenaire de l'énonciation. Au lieu en effet de se centrer sur un moi pur, qui resterait en quelque sorte immanent à lui-même, le point de vue monadologique nous invite à penser que la pluralité des esprits, et plus précisément des sujets de la parole, est une réalité première, et que par conséquent aucun sujet de la parole n'existe en situation d'**ego** pur. Cet **ego** n'est qu'une abstraction sans portée aucune pour la compréhension des faits de langage. Ce qui prime ici c'est un espace de la communication où s'investissent des esprits conscients d'eux-mêmes et du monde, mais qui est irréductible à un prolongement d'un monde subjectif.
En approfondissant l'analyse, on pourrait faire valoir les mérites particuliers du modèle monadologique appliqué à la communication linguistique humaine : nous avons dit qu'il permettait de comprendre comment une pluralité d'individus peut organiser ses relations réciproques de manière

apparemment non concertée de façon à produire un résultat rationnel. Or nous voyons qu'effectivement la communication linguistique réelle peut nous offrir des cas, des exemples de ce genre : il y a bel et bien une « harmonie préétablie » qui intervient à chaque instant de la communication, c'est notamment le cas lorsqu'il s'agit de comprendre la relation du code et de la communication. Pour que des sujets de la communication puissent échanger de l'information, on est obligé de supposer qu'ils partagent, même de façon très minimale, un code qui encadre et rend possible ce dispositif. Nous sommes bien sûr conscient (et nous l'avons du reste très largement souligné) des limites de ce point de vue (et du fait qu'il est très pauvre et insuffisant de réduire la communication à la paire code/message), mais il reste qu'un processus de ce genre n'est possible que sur la base d'un dispositif qui l'encadre et permet son effectuation. La communication linguistique ressemble de ce point de vue à la communication des substances leibniziennes parce qu'elle suppose pour pouvoir se réaliser la maîtrise spontanée d'un code par les instances qui communiquent, les formes de communication dépourvues de tout recours à un code étant rares ou marginales. Le partage préalable d'un code rend possible la communication.
Bien sûr ce n'est pas un préétablissement de type métaphysique et religieux qui est ici en cause (la maîtrise du code s'apprend). D'autre part, on soulignera qu'à la différence de ce qui se passe dans le dispositif de « l'harmonie » leibnizienne, la « communication » linguistique peut elle-même influencer le code (on apprend un vocabulaire) et surtout bien sûr qu'elle est irréductible à une relation « indirecte » entre individus (et c'est là l'essentiel).
On pourra d'autre part faire observer qu'en vertu de cet modèle il n'existe en fait aucun moi qui détiendrait son individualité pour soi seul et en lui-même, hors système pourrait-on dire : même si l'individu a une différence intrinsèque, il ajoute à celle-ci la totalité des relations qu'il entretient avec le reste du monde, totalité de prédicats qui constitue son point de vue particulier sur le monde. C'est une remarque riche de conséquences : nous avons vu que par exemple il était essentiel de distinguer le moi de l'auteur de l'énonciation. La différence entre ces deux « niveaux » de compréhension du sujet de la parole, est que l'auteur de l'acte d'énonciation n'est tel que face à l'autre, c'est-à-dire face à tout interlocuteur possible, c'est l'ensemble de ces relations avec une infinité d'interlocuteurs possibles qui définissent son statut d'auteur. On peut ajouter que, plus au delà, son statut de « personne langagière » que nous avons évoqué la dernière fois suppose que lui soient reconnues des qualités statutaires qu'il n'a pas en lui-même. C'est à ce prix seulement qu'il se verra reconnu comme un membre du « nous originaire » que j'ai évoqué, membre par défaut (comme le fou) ou membre à part entière. Par plus que la monade n'existe seule (même si elle tire d'elle seule la série de ses prédicats), le sujet de la communication n'est tel qu'au sein d'une totalité de sujets de la communication où chacun n'est tel que parce qu'il peut alternativement revendiquer et recevoir le statut de personne langagière, une parmi d'autres, une différente des autres.
Mais il est facile en même temps de comprendre pourquoi le modèle monadologique au sens strict se heurte à des limites évidentes : ce que Leibniz appelle « communication » n'a qu'un lointain rapport avec la communication linguistique réelle, tout simplement parce qu'il s'agit en fin de compte d'une communication « indirecte » (selon l'expression leibnizienne consacrée), et même en un sens une pseudo-communication. Le terme même de « communication » tel qu'il est utilisé par Leibniz semble renvoyer à une origine physique (qui ne doit rien à la langue) : il s'agit du processus de diffusion d'un mouvement dans une espace, ou mieux encore du lien existant entre ces processus et d'autre part les faits mentaux, les événements au sein de l'âme monadique. C'est même à l'origine pour traiter ce genre de problème qu'il a invoqué l'idée d'harmonie préétablie et de communication indirecte qui en est inséparable. Ce modèle suppose qu'en fin de compte aucune substance ne soit susceptible de créer et de construire par ses seules ressources un lien de communication avec les autres, et que d'autre part elle reste en fin de compte entièrement fermée sur soi, et non susceptible, pourrait-on dire, de participer activement à la construction du modèle d'organisation partagé.
C'est bien sûr à leur statut de créatures que les substances leibniziennes doivent cette limitation fondamentale : Dieu les dotent à la création d'une forme d'organisation qui harmonise leurs relations mais elles mêmes sont sans pouvoir sur elle. Quelle singulière impuissance d'ailleurs dans cette action des substances ! Elles tirent de soi des événements qui y sont potentiellement enveloppés, et n'ont à aucun point de vue la statut d'auteur absolu de leurs actions. Symétriquement (et c'est en fait pour nous l'essentiel) la communauté des êtres est constituée par des individus qui **n'ont pas besoin de se reconnaître comme tels**. Il est très important de le souligner : chaque individu « perçoit le monde » sans qu'il y ait lieu de reconnaître un privilège particulier aux autres individus. La monade reconnaît-elle les autres ? Elle n'en a pas besoin car le modèle de communication indirecte l'en dispense. La perception qui l'affecte ne lui permet pas de reconnaître d'autres qu'elle, ses

semblables, et de les inscrire dans une communauté spécifique (même si par ailleurs Leibniz a pensé la communauté des esprits et l'a distinguée des monades « toutes nues », esprits chez lesquels la perception devient aperception, c'est-à-dire conscience-de-soi). C'est que l'intervention d'une communication directe entre individus nous obligerait ici à penser le dispositif d'harmonisation comme un processus d'auto-harmonisation de la communauté des individus, qui ferait de celle-ci le sujet volontaire d'une recherche d'accord. Mais il n'y a à l'évidence rien de tel dans le modèle leibnizien : celui-ci postule l'existence d'une harmonie objective et originaire des êtres, sans que leur reconnaissance mutuelle y joue un rôle **constitutif**.
Il est vrai bien sûr qu'au sein de la communauté monadologique des êtres, les esprits jouissent d'un privilège particulier, lié à leur qualité d'êtres raisonnables capables de vouloir et d'apercevoir, mais cette communauté tire en fin de compte son unité de la soumission commune à un maître, Dieu, qui est le seul être qu'elles soient capables de reconnaître. C'est de ce pouvoir partagé qu'elles tirent leur lien, et non d'une reconnaissance réciproque. On pourrait dire ici qu'elles ne sauraient dire « nous », sinon peut-être face à Dieu. Pour résumer toutes ces remarques, nous dirons **qu'il n'y pas de « nous » monadologique**, que la « communication » dans le modèle leibnizien ne peut jamais prendre la valeur d'un processus constitutif de la communauté des individus. Nous pouvons d'ailleurs mettre en doute que ce modèle soit en fin de compte très pertinent pour penser l'intersubjectivité humaine, précisément parce qu'il exclut toute théorie de la reconnaissance.

- Une autre philosophie de la communication : Kant et l'intersubjectivité communicationnelle.

La philosophie kantienne pourrait apparaître à première vue bien éloignée de nos réflexions sur l'interlocution, et c'est un fait que si nous nous en tenions aux deux premières critiques, nous chercherions en vain quelque chose qui ressemble à une théorie de l'intersubjectivité. Cela s'explique tout simplement par le parti pris qui est celui de Kant dans ces deux œuvres : la pluralité des esprits y est mise entre parenthèses au profit d'une investigation sur le sujet transcendantal qui n'a rien d'individuel, mais que l'on pourrait qualifier de générique. Dans les limites de ce parti pris, il est inévitable que la communication n'occupe pour ainsi dire aucune place, tout simplement parce que ce processus relève, dans le cadre de la pensée kantienne, du sujet empirique individuel, pourvu d'un corps et engagé dans des relations avec d'autres que lui. Le sujet transcendantal kantien des deux premières Critiques est un sujet générique, ce que l'on peut illustrer par de nombreuses (et brèves) remarques sur ces deux critiques.

La première Critique ignore le problème d'autrui, à tous les niveaux, et semble traiter la connaissance comme un pouvoir tout à fait coupé de la communication et distinct d'elle. Elle s'interroge en effet sur la possibilité des jugements synthétiques **a priori** et y répond par une théorie des facultés qui les rendent possible, facultés qui concernent l'esprit de façon générique mais non l'individu. En témoignent : l'absence de réflexion sur le corps dans la théorie de l'espace, ou même sur la mémoire et la distinction passé/présent/avenir dans celle sur le temps, en témoigne aussi le fait que le pouvoir de connaître, l'entendement, n'apparaisse pas comme susceptible d'être affecté par une histoire, informé par l'éducation, etc... Le motif de cette orientation de la philosophie transcendantale est très certainement à trouver dans la notion d'**a priori** qui rend la vérité indépendante de l'histoire et de la communication.

La seconde Critique reproduit la même orientation à un niveau différent. Le sujet de la loi morale intelligible est en effet également l'esprit (Gemüt) dans ce qu'il a de générique, et non dans sa composante individuelle (on sait du reste que c'est une des critiques adressées par Hegel à Kant : l'immortalité de l'âme qui concerne l'âme individuelle y est la seule concession accordée à l 'homme non générique), l'évacuation de l'individualité étant pour une part à l'origine par exemple de la distinction kantienne entre éthique et morale. Il est d'autre part bien connu que l'autonomie se manifeste dans cette critique sans qu'interviennent les relations concrètes avec autrui, la seule loi morale tirant à elle tout le respect dont le sujet moral soit capable. C'est pourquoi on peut parler d'une morale sans autrui. On pourra bien sûr faire plusieurs objections, et relever par exemple que les éléments de réflexion sur l'éducation morale concernent bien l'individu et font intervenir la communication. Mais il ne s'agit ici que d'ajouts secondaires qui ne concernent pas directement la philosophie morale. Les deux premières Critiques ne s'intéressent pas à l'intersubjectivité et s'interdisent en fin de compte de le faire.

Or, telle est la grande percée de la troisième Critique : une investigation transcendantale **qui concerne l'individu en tant que tel**, celui qui a un corps et qui est confronté aux autres, une investigation où la communication joue un rôle essentiel, et où nous pouvons authentiquement trouver les éléments d'une réflexion sur ce que nous avons appelé le « nous originaire ». C'est la seule des trois critiques à établir un lien essentiel et direct entre raison et communication. Mais nous devons ici préciser nos positions.

Alexis Philonenko, dans sa préface à sa traduction de la Critique de la faculté de juger, a fait à ce sujet les remarques suivantes, qui appellent les plus sérieuses réserves :

« Il existe pour Kant trois modes de communication. Le premier mode de communication est fondé par Kant dans la Critique de la raison pure. Dans la Critique de la raison pure Kant établit la possibilité d'une communication dans la connaissance ; ce qui caractérise cette modalité de la communication est le fait qu'elle est **indirecte** : elle s'appuie sur la médiation du concept et de l'objet ; dans la connaissance l'homme ne rencontre pas l'homme directement. Dans la Critique de la raison pratique Kant établit la possibilité d'une communication de l'homme avec l'homme comme être raisonnable. Ce qui caractérise ce mode de communication, c'est encore sa nature indirecte ; la communication morale (...) est médiatisée par la loi morale ; se soumettant à la loi et à l'exigence d'universalité tout sujet communique et s'accorde idéalement avec d'autres sujets possibles, tandis qu'il se pense lui-même comme membre du règnes des fins » (P 11).

Parler de « communication indirecte » à propos des deux premières Critiques nous semble un abus de langage. Cela revient à considérer par exemple que lire un livre c'est communiquer avec tous ses lecteurs. Sans doute y a-t-il une part de vérité dans cette affirmation. Il peut exister des expérience particulières dont nous comprenons qu'elles sont universellement partagées ou qu'elles ont été et sont celle d'autres que soi. Mais on peut alors parler dans le meilleur des cas dans une certaine mesure d'un certain accord involontaire et non-concerté des esprits, qui n'est ni recherché ni voulu par les individus en cause. Il faut alors parler d'un « partage de fait » d'une certaine expérience.

C'est bien ce qui est en jeu dans les deux premières Critiques : elles réfléchissent sur ce que les esprits ont effectivement en commun dans la seule mesure où il participent tous à un certaine **identité générique**, celle des esprits et de leur sensibilité. Mais cette participation de fait ne se révèle pas à elle-même par la communication. Même si autrui n'existait pas, la morale kantienne continuerait d'avoir un sens, même sans communication, sans partage du monde par des individus, les jugements synthétiques **a priori** conserveraient leur validité, et avec eux la table des catégories, les propriétés du temps et de l'espace. Nous devons donc (pour formuler les choses autrement) distinguer deux statuts de la communication selon que nous parlons des deux premières critiques ou de la troisième : pour les deux premières, l'identité générique de l'esprit humain a comme conséquence inévitable mais en fin de compte contingente la création d'un certain lien entre individus qui participent au genre (humain). Nous pourrions parler à ce sujet d'un certain « nous » dont le pensée est **implicite** dans les deux premières critiques : nous les sujets de la loi morale, nous qui avons un esprit constitué de telle ou telle façon, nous partageons certains traits.

Mais cette « communication indirecte » n'est pas une vraie communication, elle n'est que la conséquence d'une identité générique et ne suppose pas la reconnaissance positive des individus les uns par les autres d'un certain statut. Or c'est cela qui nous autoriserait à parler d'un certain « nous originaire » et ferait du kantisme une philosophie de l'intersubjectivité. Au fond, la situation des sujets de la loi morale n'est peut-être pas ici très différente de celle des « esprits » leibniziens qui ne reçoivent leur lien communautaire que de la soumission à Dieu.

Vendredi 26 mars 1999

Or il en va tout autrement lorsque nous abordons la Critique de la faculté de juger, et plus précisément sa première partie, véritable philosophie du « nous originaire ». En effet la question qui la guide est la suivante : comment les jugement esthétiques (portant sur le beau) sont-ils possibles ? La réponse kantienne est bien connue, elle est développée dans l'analytique du beau qui regroupe tous les caractères qu'il reconnaît au jugement esthétique : il relève d'une satisfaction désintéressée, il désigne ce qui plaît universellement sans concept, il relève d'une finalité purement formelle et suppose enfin de la part du sujet du goût que la satisfaction qu'il ressent soit traitée comme « nécessaire » (ce qui est bien sûr à relier très étroitement à l'universalité déjà mentionnée).

Nous n'allons travailler que sur les deux traits les plus importants dans la perspective qui nous intéresse ici : le jugement esthétique, portant sur le beau, suppose chez celui qui le produit la conscience (la « représentation » dit Kant) qu'il est universellement partagé, et qu'il est existe un lien « nécessaire » entre le sentiment de plaisir qu'il ressent et d'autre part la perception de l'objet beau, de telle sorte que ce sentiment ne peut pas ne pas être universellement prêté aux autres sujets du goût. Ces deux thèses sont à nos yeux autant de manière d'interpréter l'appartenance du sujet du goût à la communauté humaine et à ce que nous avons appelé le « nous originaire ». Nous voudrions dans cette perspective souligner qu'ils correspondent respectivement à deux niveaux d'appartenance de l'individu cette communauté, et surtout nous voudrions montrer qu'il existe dans cette troisième critique une véritable dialectique de la reconnaissance intersubjective des consciences, comportant trois moments : l'attribution universelle de la satisfaction, la dialectique du jugement de goût (théorie du débat esthétique) et la théorie du sens commun esthétique.

Dans l'analytique du beau, Kant affirme que le jugement esthétique relève d'une « universalité sans concept ». Ce terme renvoie au fait incontournable de l'**individualité** du jugement esthétique. La satisfaction que je prends au beau a son ancrage dans un sentiment subjectif qui n'est pur que s'il est désintéressé. Ce sentiment est celui de l'individu et d'abord de lui seul, il n'est pas celui de l'esprit générique, comme le respect moral, qui n'est que la conséquence en tout homme de l'expérience de la loi morale inconditionnée. Il n'est pas non plus bien sûr de l'ordre de la connaissance rationnelle puisqu'il ne se fonde sur aucune liaison de concepts **a priori** comme les jugements synthétiques de la première Critique. Il ne saurait donc bien sûr se réclamer d'une unanimité relevant de la connaissance objective. Nous pourrions dire à cet égard que ce jugement (et la satisfaction qui lui est liée) témoigne par sa nature même d'une sorte de conjonction nouvelle (dans le kantisme) entre universalité et individualité. Il est en effet à la fois nécessairement individuel et universel.

On pourrait objecter qu'après tout le sentiment du respect est quelque chose de même nature, mais ce sentiment n'est pas, dans une perspective kantienne, essentiellement individuel : il est originairement générique, concerne l'homme parce qu'il est sujet de la loi morale universelle, et n'a avec le monde des sentiments individuels qu'un lien contingent (c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Kant a refusé de faire du respect le principe déterminant de l'action morale). Le respect moral est générique par nature et individuel par contingence, le plaisir esthétique en revanche est à la fois générique et individuel par sa nature même, parce qu'il a son origine dans la contemplation d'une forme sensible singulière.

Comment dans ces conditions peut-il se dire « universel » ? C'est ici qu'il faut se montrer attentif à la formulation kantienne : Le §8 de l'analytique dit en effet que l'universalité du jugement esthétique est d'abord objet d'une « représentation » par l'individu. C'est un point essentiel qui signifie que le propre de ce genre de satisfaction (et ce qui la distingue de l'agréable) est qu'elle est **attribuée** universellement par celui qui l'éprouve à tous les autres individus. Elle signifie qu'il relève d'une universalité qui n'est pas une universalité **de fait**. On pourrait parler à ce sujet d'une ascription universelle du sentiment esthétique par l'individu. En affirmant que le beau « est représenté» comme faisant l'objet d'une satisfaction universelle, la philosophie kantienne reconnaît implicitement que ce n'est pas en fait le cas, et que cette présomption n'est en un sens jamais adéquate à la réalité, elle est très littéralement un présomption d'ascription.

Comment comprendre cette situation étonnante ? Gérard Lebrun a proposé de parler à ce sujet d'un universel « symbolique », ce qui est une formulation tout à fait heureuse. Celui qui affirme qu'un objet est beau prétend appartenir à une communauté universelle des sujets du goût et revendique par là

cette appartenance, de telle sorte que ce jugement, loin de ne concerner qu'un face à face entre l'homme et l'art ou la nature, dissimule en réalité, aux yeux de Kant, un enjeu social, c'est-à-dire en fin de compte qu'une relation intersubjective entre sujets du goût, un face à face entre l'individu et la communauté. Dire qu'un objet est beau c'est nécessairement (et implicitement) sortir symboliquement de sa solitude individuelle et s'inscrire dans une communauté du goût.

Une prétention de ce genre nous est en fin de compte familière, nous l'avons déjà rencontrée lorsque nous avons réfléchi sur les usages du terme « nous » : nous avons vu qu'il existait trois « nous », un nous référentiel, un « nous » de représentation (rare et difficile à réaliser dans les conditions de la parole) et un « nous» d'interlocution. Or, à ce niveau (car nous verrons qu'il y en a d'autres) nous pouvons parfaitement considérer que cette attribution universelle d'un sentiment de satisfaction aux autres est bel et bien une manière de dire « nous » et de cesser de n'être que soi, un individu ayant une sensibilité privée. D'une certaine façon en effet, le sujet du goût dit toujours « nous » alors même qu'il ne prononce pas ce mot (c'est du moins ce qui ressort de la réflexion kantienne). L'homme qui attribue universellement aux autres sa satisfaction esthétique sort des limites de son **ego** individuel et prétend en un sens parler pour les autres, exactement à la façon d'un homme qui prétend en représenter d'autres. Et il s'agit bien de cela. Le sujet esthétique tel qu'il était pensé par le premier Hume par exemple, et par une certaine tradition empiriste en matière esthétique est un homme dont le sentiment reste limité à son « je » privé. Le sujet kantien, lui, se dépasse vers un « nous » esthétique, dépassement qui n'est en fin de compte qu'une prétention à représenter en tant qu'individu l'ensemble de l'humanité, prétention peut-être vaine mais qui dans sa nature même suffit à distinguer le goût des sens du jugement esthétique proprement dit. Constater l'agréable, c'est se contenter de dire « je » et ne parler que pour soi-même. Parler du beau c'est dire « nous » en disant « je ». On passe d'une forme de responsabilité de la parole à une autre. Le sujet de l'agréable (qui n'est qu'un individu sensible) est enfermé dans son monde de sensations et ne saurait revendiquer de façon immédiate la responsabilité d'une énonciation qui engagerait les autres. On appellera cet individu l'individu sensible privé, par opposition au sujet du goût qui formule la prétention impossible à dire « nous » pour les autres, et qu'il faut appeler la personne au sens plein du terme, qui reconnaît et revendique son appartenance à la communauté humaine.

Nous voyons alors immédiatement dans quelle mesure la première partie de la Critique du jugement est une théorie de l'intersubjectivité autant et peut-être plus en fin de compte qu'une réflexion sur l'art où sur le beau. Par cette construction intellectuelle, Kant apporte une réponse à la question laissée ouverte par les deux premières Critiques : comment l'esprit générique coïncide-t-il avec l'individuel ? Comment passer de l'homme abstrait à l'individu qui rencontre autrui ? C'est la prétention à parler pour les autres, qui se manifeste inévitablement lorsque je dis « beau », qui donne un élément de réponse. L'universalité sans concept qui est ici évoquée a précisément comme fonction de créer un lien entre l'individuel et l'universel.

On pourrait objecter qu'à ce niveau il n'est pas encore question de communication ni même fondamentalement d'interlocution. Par la théorie de l'universalité « symbolique » ou représentée du jugement de goût, Kant permet tout au plus de comprendre comment un certain emploi du mot « nous » est possible. Il s'agirait somme toute de simplement comprendre comment l'**ego** peut dire «nous », ce qui ne suffit pas pour penser l'intersubjectivité, mais tout au plus une certaine extension du moi à une communauté, assez comparable à l'identification affective. Mais on pourrait très bien concevoir un monde, une société où chaque individu, tout en étant engagé dans une identification de ce genre, ne communique pas effectivement avec chacun des autres, et reste enfermé dans une solitude de sa prétention à parler pour les autres. Or il faut souligner que la théorie kantienne est très loin de s'en tenir là et ouvre à une véritable théorie de la communication, terme qui fait son entrée dans la troisième critique. Cette théorie signifie que le sujet du goût n'est pas simplement celui qui prétend parler pour les autres, mais aussi celui qui parle aux autres et les reconnaît comme ses égaux. C'est l'examen de la dialectique du jugement de goût qui va nous le faire comprendre.

Nous pouvons fort bien voir dans la conception kantienne de la communication esthétique, telle qu'elle est exposée par exemple dans la Dialectique du jugement esthétique mais aussi dans la Déduction des jugements de goût, les éléments d'une théorie de la relation entre communication et intersubjectivité. Nous avons dit en effet (dans notre première séance) que dire « je » c'était revendiquer un statut face aux autres, et ce point a été ensuite reformulé sous une forme différente : dire « je » c'est assumer une position au sein du « nous originaire» constitué des personnes langagières. De même que dire « tu » c'est reconnaître à l'autre la qualité d'un partenaire égal de la

communication. Or il y a quelque chose de très comparable dans la pensée kantienne lorsqu'il réfléchit sur l'existence de débats ou dissentiments esthétiques (dans la Dialectique évoquée), et plus au delà sur la critique d'art et la possibilité de parvenir à un accord des esprits en matière de goût.

Le propre d'une discussion esthétique dans cette perspective, c'est que chacun cherche à convaincre l'autre de la beauté de telle ou telle œuvre en avançant des arguments qui peuvent sembler fragiles et sans grande valeur, et qui peuvent échouer, mais qui peuvent également réussir. C'est ce type d'activité que Kant a qualifié du mot de « discuter » (disputieren) par opposition à « se disputer », ou « se quereller » (streiten), ce qui est si souvent mal traduit. Discuter implique que l'on cherche de bonne foi à trouver un consensus avec son interlocuteur, cela suppose une certaine bonne foi et une utilisation d'arguments communément admis comme valables par les protagonistes de la discussion. Dans une querelle ou une « dispute » en revanche, chacun ne réclame que la reconnaissance unilatérale de son point de vue par l'autre en excluant par principe de se rendre à celui de l'autre. Dans le premier cas subsiste une possibilité d'entente (qui n'est pas garantie), dans le second l'entente est de toute façon exclue dés le départ. Ce qu'on appelle une polémique ou une controverse est quelque chose de ce genre et s'avère en fin de compte vain et stérile, et ne débouche que sur un maintien sur ses propres positions.

Or la dialectique de la troisième Critique est une réflexion sur cette distinction : celui qui en effet produit un authentique jugement esthétique n'est pas simplement un homme qui prétendrait unilatéralement recueillir l'accord universel des autres, il est aussi quelqu'un qui peut (pour peu qu'il ait été éduqué dans ce sens) chercher à produire par des arguments cet accord chez les autres, en dépassant la simple polémique stérile. Cela ne signifie bien évidemment pas que **tout** désaccord esthétique soit **en fait** interprétable sur ce modèle, mais que tout désaccord esthétique (et c'est pour Kant l'essentiel) offre cette possibilité. La leçon que la Dialectique tire de ce fait est que tout désaccord esthétique présuppose la possibilité d'un accord esthétique idéal des protagonistes de la controverse. On peut aller plus au delà et lire (ici je reprends sans hésiter l'interprétation de Philonenko) cette dialectique esthétique comme une théorie de la reconnaissance des consciences individuelles l'une par l'autre, et donc comme une sorte de complément de la théorie de l'attribution universelle de la satisfaction esthétique.

En effet nous avons déjà vu qu'aux yeux de Kant l'individu esthétique est capable de prétendre à l'assentiment universel des esprits quant au beau et nous avons comparé cette prétention à la formulation du « nous de représentation ». On peut aller plus loin : le débat esthétique se produit lorsqu'un esprit qui prétend à l'universalité de son plaisir se trouve confronté au **scandale d'une prétention de même nature** émanant d'un autre, c'est-à-dire en l'espèce à la rencontre d'un autre jugement esthétique, contradictoire en apparence avec le mien. Cette « rencontre» de l'autre fait chez Kant l'objet d'une interprétation profonde : à ses yeux, l'existence de ce genre de désaccord **de fait** en matière de goût ne fait que confirmer l'existence d'un consensus idéal des esprits sur cette question, tout simplement parce que chercher à convaincre autrui de la valeur esthétique de telle ou telle œuvre suffit à inscrire deux individus en discussion dans un même communauté de sujets du goûts cherchant à atteindre un certain accord.

Or il faut parler ici avec raison d'une certaine **reconnaissance mutuelle des consciences** comme membres d'une même communauté idéale des esprits. De la même façon que la théorie de la prétention esthétique nous fait comprendre comment il est possible de dire « nous » en produisant un jugement esthétique, la dialectique du jugement esthétique explique comment la reconnaissance d'un « tu » est possible à celui qui confond « je » et « nous » de façon présomptueuse. La théorie kantienne du débat esthétique est une véritable découverte de l'autre réel, celui qui rencontre le moi et s'y oppose, et c'est peut-être la première fois dans les trois critiques que celui-ci apparaît avec aussi de netteté et même de violence.

La manière dont cette dialectique est développée et sa solution kantienne nous renvoient à une théorie de la construction d'une communauté idéale des sujets du goût que nous ne pouvons pas ne pas rapprocher de ce que nous avons appelé le « nous originaire ». Dans cette dialectique, Kant nous fait en somme comprendre comment les individus se reconnaissent comme membres égaux d'une communauté idéale des esprits et cela en dépit ou grâce même au fait qu'ils ne partagent pas le même goût. On peut proposer la lecture suivante de cette dialectique : Le sujet du goût, qui prétend à l'assentiment universel et nécessaire, fait reconnaître à l'autre qu'il émet une telle prétention, mais en retour il reconnaît en l'autre l'existence d'une prétention parfaitement identique, ce qui signifie qu'en

fin de compte l'autre manifeste au même titre que lui une revendication d'appartenance à la communauté du goût. Cette reconnaissance mutuelle fait qu'alors même que les individus ne peuvent s'entendre, ils s'entendent au moins pour valider leur co appartenance à une même humanité qui se révèle à chacun d'entre eux dans le débat esthétique.

On juge à quel point la communication joue ici un rôle essentiel dans la constitution d'une structure intersubjective des esprits. Si un individu en reconnaît un autre, c'est (dans cette théorie) d'abord parce qu'il communique avec lui, mais c'est peut-être surtout, de façon beaucoup plus spécifique, parce qu'à travers la communication il fait connaître à l'autre sa prétention à l'universalité de son jugement et décèle en retour chez l'autre une prétention symétrique. Nous pourrions avancer l'hypothèse interprétative que cette rencontre de prétentions à la fois symétriques en droit et inconciliables en fait résout un problème qui restait ouvert dans les deux premières critiques et surtout dans la seconde : celui de la reconnaissance de l'homme par l'homme. Comment reconnaître autrui ? Ici intervient un critère authentique : autrui manifeste une prétention égale à la mienne à l'universalité de son goût.

Il est aisé de voir le parallélisme avec notre propre conception du « nous originaire » : celui qui fait reconnaître à l'autre son propre statut d'auteur de l'énonciation en disant « je » revendique face à l'autre une certaine **position statutaire** tout à fait analogue dans son principe à celle du sujet du goût. D'autre part, et de façon symétrique, il reconnaît à l'autre un droit égal à formuler cette prétention et le traite en interlocuteur du débat esthétique (la discussion) d'une façon tout à fait comparable à ce que nous avons appelé le « partenaire » langagier. Une fois établis ces statuts intersubjectifs des individus, le point de vue sur la communauté humaine s'en trouve authentiquement transformé, et on peut même dire que la troisième Critique est la première à franchement et nettement parler de l'homme (elle le fait en tout cas plus clairement que les deux premières). Au fond on n'exagérerait guère en disant qu'elle est peut-être la première à penser la communauté humaine en tant que telle, et surtout à proposer une théorisation de la manière dont cette communauté se construit elle-même par le biais d'une reconnaissance réciproque des sujets individuels qui la composent où la communication est essentielle. La réflexion sur le débat esthétique permet donc de dépasser la simple attribution universelle de la satisfaction, elle substitue à un « je » qui se revendique d'un « nous », un point de vue où le sujet du goût a découvert l'autre et l'a reconnu comme son égal tout en s'en faisant reconnaître.

Mais ce n'est pas tout, et on peut ajouter un troisième moment de cette dialectique : la théorie du sens commun esthétique. L'attribution universelle de la satisfaction esthétique n'est en effet pas considérée par Kant comme une sorte de conjecture hasardeuse par laquelle le sujet du goût présumerait à tort ou à raison qu'il est comme tout le monde, ou plus précisément que les autres sont comme lui. Il s'agit d'une prétention que Kant qualifie d'un terme très problématique, le terme « nécessaire », dans le quatrième moment de l'analytique du beau.

« On pense que le beau possède une **relation nécessaire** à la satisfaction » (§18)

L'intervention de ce terme oblige évidemment à repenser cette notion, au moins les occurrences qu'elles a pu avoir dans les deux premières critiques, au même titre au fond que la notion même d'universalité. De même que nous avons repris à Lebrun l'expression d'universalité symbolique, on doit parler de nécessité « symbolique » à propos de la prétention ici évoquée à attribuer à tous la satisfaction liée au goût. Ce qui est ici essentiel c'est que ce jugement esthétique a un caractère que Kant aurait appelé «l' apodicticité » dans les deux premières critiques, c'est-à-dire la conscience de sa propre nécessité, mais que pour la première fois, cette « apodicticité » n'est pas reliée à un pouvoir générique de l'esprit humain, consistant à déterminer **a priori** ce qui est beau (position qui était en gros celle de Baumgarten) mais de façon très différente, à un pouvoir individuel consistant à affirmer que mon sentiment personnel de plaisir doit pouvoir être universellement partagé, étant entendu qu'il s'agit alors d'une « nécessité » qui n'est pas celle du jugement synthétique **a priori**, mais relève bien d'avantage du « devoir-être » et pour tout dire de la présomption.
En réalité cette « nécessité » a un statut moral qui l'apparente fortement au devoir de la seconde critique (même si Kant précise qu'il s'agit d'une nécessité « conditionnée » et « subjective » ce qui suffit à la distinguer de l'impératif catégorique. On pourrait dire qu'elle renvoie à une sorte d' « éthique» (ou pour mieux dire, et en conformité ici à l'usage kantien de ce terme :) une morale de la communication. En prétendant associer universellement les autres à ma satisfaction esthétique personnelle, je construis avec eux une communauté particulière où chacun exige (subjectivement) que

son sentiment soit celui des autres et ou en retour chacun s'engage à constamment adopter un point de vue communicable à autrui dans sa vie esthétique. Cette conception nous renvoie donc à une véritable théorie du contrat dispersée dans l'analytique du beau. Chacun « attend» des autres qu'il partage son goût, mais en même temps chacun « prétend » attribuer aux autres sa satisfaction propre.

La « nécessité » kantienne dissimule donc ici une certaine forme d'obligation morale entre les sujets du goût, intégrée à un système d'obligations contractuelles (ce que Schiller théorisera dans son « État esthétique »). Tout se passe comme s'il existait un engagement face aux autres derrière la prétention à l'universalité. Loin d'être une tendance neutre et contingente de l'individu, la prétention à l'unanimité esthétique du goût, cette « nécessité subjective » signifie que le moi s'engage spontanément (sans qu'intervienne la contrainte du devoir, et pour ainsi dire par pure sociabilité naturelle) à adhérer à une communauté constituée d'individus unis dans un même sentiment esthétique, où régnerait un véritable accord qu'il faut opposer à l'apparent désaccord des esprits sur ce qui est beau. Kant ne nie pas une seconde qu'en un sens un accord de ce genre n'existe pas, mais ce qu'il affirme, c'est que c'est la recherche d'un tel accord qui est en jeu dans la prétention esthétique, et que le dissentiment esthétique y renvoie idéalement.

C'est le sens de la théorie du « sens commun universel » relatif au goût. Kant considère en effet que le sujet du goût qui est engagé dans l'attribution universelle de son sentiment, pour peu qu'il ait reçu une éducation esthétique adéquate, sera spontanément tenté d'intégrer le point de vue d'autrui à son jugement propre. Victor Basch a fait observer ici avec raison qu'il existe ici une sorte de morale du sujet du goût qui a quelque similitude avec celle, bien connue, de l'impératif catégorique. Elle renvoie à une formulation analogue : «Sous cette expression de **sensus communis** on doit comprendre l'idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire d'une faculté de juger, qui dans sa réflexion tient compte en pensant (**a priori**) du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière, et échapper ce faisant à l'illusion, résultant de conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, qui exercerait une influence néfaste sur le jugement. C'est là ce qui est obtenu en comparant son jugement aux jugements des autres, qui sont en fait moins les jugements réels que les jugements possibles et en se mettant à la place de tout autre (..) » §40

Ce passage signifie très clairement que l'universalité de la prétention esthétique peut être comme civilisée, formée et transformée en simple point de vue personnel conduisant le sujet du goût à se mettre à la place d'autrui. La fameuse maxime « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature » trouve ici un équivalent esthétique : juge comme si ta maxime pouvait servir de règle universelle du jugement. Il s'agit en quelque sorte d'intérioriser le point de vue d'autrui. La « nécessité » du jugement de goût renvoie en réalité à une sorte d'obligation morale affaiblie en vertu de laquelle l'individu recherche le consensus en la matière. Kant va même plus loin en affirmant que le degré d'éducation d'un individu (ou de civilisation dans un groupe) se mesure en fin de compte à sa capacité à justement se mettre à la place d'autrui, à intérioriser le point de vue de l'autre. Au lieu de prétendre naïvement représenter toute l'humanité, le sujet cultivé va rechercher à se placer spontanément du point de vue effectif de cette humanité.

Nous pouvons très aisément interpréter cette théorie à la lumière des concepts évoqués dans les séances précédentes. Nous avons vu en effet que l'interlocution explicitait les conditions de la communication intersubjective en général. Celle-ci suppose, rappelons-le, que tout sujet de la parole fasse reconnaître à autrui sa qualité d'auteur de l'énonciation et reconnaisse en retour à tous ses allocutaires la qualité de partenaire de celle-ci. L'ensemble potentiellement infini des individus auxquels ces doubles qualités peuvent être attribuées (étant entendu qu'il s'agit de simples qualités statutaires, et nullement bien sûr de qualités factuelles), c'est-à-dire des personnes langagières, est ce que nous avons appelé le « nous originaire ». Cet ensemble où chacun s'insère est comme un espace juridique qui encadre la communication humaine et se distingue de la langue. Il n'en va pas autrement dans la Critique de la faculté de juger : elle nous montre comment l'individu construit son appartenance à la communauté humaine par une reconnaissance/revendication de qualités statutaires (en l'espèce celle de sujet du goût pour Kant) où la relation concrète à autrui joue un rôle déterminant. On peut juger à quel point la philosophie kantienne de l'intersubjectivité apparaît comme singulièrement plus apte que le modèle monadologique leibnizien pour comprendre la communication et surtout (car c'est en fait là l'essentiel pour nous) la composante interpersonnelle et humaine de la communication, celle-là même qui s'explicite dans l'interlocution. Une philosophie qui met entre parenthèses la reconnaissance mutuelle des personnes peut sans doute penser une certaine forme de

communication, celle qui intervient entre instances partageant un code ou encore entre des agents de la communication partageant de façon non concertée des compétences communes de façon à pouvoir effectivement produire un effet qui donne l'impression qu'il a été concerté. Il y a peut-être quelque chose de monadologique dans la communication humaine, mais ce n'est pas par là qu'elle est humaine. Les monades leibniziennes ne se reconnaissent pas et appartiennent à un monde où il n'y a pas de place pour le terme « nous ». Si elles pouvaient parler elles ne diraient jamais « nous ».

Le modèle monadologique permet de façon générale de répondre à la question suivante : Comment plusieurs mondes individuels peuvent-ils coexister au sein de la réalité et préserver l'unité de cette réalité ? La théorie de l'harmonie préétablie et la notion de communication indirecte y sont une réponse. Une philosophie qui pose le primat de l'**ego** sur la diversité des esprits peut recevoir un certain secours de ce modèle. Mais l'interlocution nous confronte à un problème bien différent qui serait : comment un monde individuel peut-il en reconnaître un autre comme son égal, s'ouvrir à lui et penser leur commune appartenance à un ensemble supérieur qui les comprend tous les deux ? C'est cet aspect de la relation intersubjective des esprits qui n'est pas véritablement pensé par ce modèle. On peut d'ailleurs se demander si les difficultés et apories rencontrées par Husserl dans la 5e de ses Méditations cartésiennes, ne proviennent pas du fait qu'il cherche à mettre au service d'une philosophie de la conscience d'inspiration cartésienne un modèle (la monadologie) qui est à l'origine relativement étranger à cette orientation.

On ne saurait bien sûr en dire autant de la construction intellectuelle de la troisième critique kantienne. Certes celle-ci ne propose pas une réflexion sur le langage en tant que tel, ni sur aucune de ses manifestations, mais (ce qui est très différent) sur la communication inter-personnelle, et celle-ci ne semble d'ailleurs pas avoir avec l'art un lien absolument essentiel. Mais il est aisé de voir qu'elle fait du terme « communication » (Vermittlung) un usage tout à fait différent de celui de Leibniz, et peut-être même un usage historiquement nouveau (la question pourrait être posée). Par communication, elle entend le processus inter-personnel permettant en fin de compte à la communauté humaine de construire son humanité et de s'appréhender comme un ensemble dont les membres se reconnaissent comme des hommes et comme des individus. Sans ce processus d'auto-construction dont la communication esthétique est constitutive, la diversité des esprits ne prendrait pas la forme d'une communauté, mais tout au plus conserverait-elle le statut des deux première critiques, où en fin de compte elle est traitée comme une contingence. C'est cette place de la communication qui fait la modernité de cette critique. Bien sûr il ne faut pas exagérer dans un autre sens et faire à tout prix du kantisme une philosophie de la communication et un cadre intellectuel absolument incontournable pour réfléchir sur l'interlocution : ni la vérité ni le devoir n'ont avec elle un lien crucial.

Concluons donc ces aperçus historiques par une remarque : Penser l'interlocution nous oblige peut-être à assumer une part de l'héritage kantien dans des termes sensiblement différents de ceux qui s'affirment aujourd'hui kantiens. Il existe en effet plusieurs façons de revendiquer ce type d'appartenance. On peut le faire dans des termes très étroitement historiques, c'est-à-dire en fin de compte en reprenant à son compte l'ensemble du langage kantien et en mettant d'une certaine façon entre parenthèse l'histoire, qui nous sépare de lui. C'est peut-être ainsi qu'il faudrait caractériser l'attitude des historiens de la philosophie. Nous pensons pour notre part que cette attitude pose des problèmes insurmontables et qu'il est possible et préférable d'avoir un rapport moins directement littéral à cette pensée, c'est-à-dire en fin de compte en ayant recours à une traduction de sa pensée (si l'on admet que la chose soit possible). Il faut savoir être kantien après Kant et peut-être dans une certaine mesure malgré lui ou contre lui, et c'est ce qu'il nous semble possible de réaliser par une réflexion sur la communication. L'étude de l'interlocution nous en donne un exemple : ce fait linguistique nous semble central pour la compréhension de la communication humaine et du monde humain parce qu'il explicite la subjectivation de la communication par le groupe humain, l'appropriation des positions qui lui sont liées par les personnes qui sont des sujets et non simplement des agents de la communication.

TABLE DES MATIÈRES

Vendredi 6 novembre 98 (P 2)

Que signifie « dire je » ? – Insuffisance du point de vue référentiel – Dire « je » c'est revendiquer un statut au sein de l'espace de la communication - Théories des parties de la communication – Le statut revendiqué par celui qui dit « je » est celui d'auteur de l'énoncé – Clarification de la notion d'auteur – Que signifie « parler » ? – Complexité de cette opération : elle englobe en réalité plusieurs actes – Dire « je » signifie en assumer la responsabilité sous la forme d'une revendication de statut.

Vendredi 20 novembre 1998 (P 9)

L'acte de dire « je » lorsqu'il est sincère suppose une prise de responsabilité et une participation à un contrat définissant les rôles au sein de l'espace de la communication – Cette participation caractérise le sujet de la parole, moi monadologique qu'il faut distinguer de l'**ego** psychologique parce qu'il suppose une revendication de statut intersubjectif.

Vendredi 4 décembre 1998 (P 18)

Dire « tu », c'est symétriquement reconnaître à l'autre un statut, celui de interprétant partenaire de l'énonciation – Distinction des actes intervenant dans le processus de réception du message – Liberté du « tu » - Le problème de l'animal.

Vendredi 18 décembre 1998 (P 24)

A qui parle-t-on ? – Typologie des allocutaires - Les usages du terme « nous » : il en existe trois – Le nous référentiel n'est qu'une référence élargie sans partage du statut d'auteur – Le nous de représentation suppose une indivision de la responsabilité de l'énonciation et entretient de ce fait un lien privilégié avec l'écrit – Le nous d'interlocution suppose une authentique union du « je » et du « tu ».-

Vendredi 5 février 1999 (P 30)

Analyse de l'impératif de la 1e personne du pluriel : il relève du nous d'interlocution – Le nous d'interlocution explicite un fait fondamental constitutif de l'intersubjectivité humaine : la participation au « nous originaire » - Structure du nous originaire : ensemble potentiellement infini de personnes langagières – Clarification de la notion de personne – Critique du point de vue de Strawson.

Vendredi 12 février 1999 (P 36)

Les compétences constitutives de la personne langagière : une typologie – Compétences de base et compétences supplémentaires – l'autisme – la folie – Les degrés d'appartenance au nous originaire – Le nous originaire, encadrement statutaire de la communication – Problème de la communication impersonnelle.

Vendredi 12 mars 1999 (P 44)

Aperçu de l'histoire de la philosophie : nous ne trouvons de pensée du nous originaire que dans la pensée moderne – Absence de point de vue de ce genre chez Descartes - Deux modèles d'intersubjectivité : la monadologie leibnizienne et la théorie kantienne de la reconnaissance intersubjective – Pourquoi le premier modèle est peu adéquat pour penser le nous originaire – Présentation du second modèle.

Vendredi 26 mars 1999 (P 50)

Pourquoi la théorie kantienne du jugement esthétique est une théorie adéquate pour penser le nous originaire : elle est une théorie de l'individu et de l'intersubjectivité – Les trois moments d'une dialectique de construction de cette intersubjectivité : l'universalité sans concept, le débat esthétique et la théorie du sens commun esthétique.

INDEX NOMINUM

Augustin P 44
Austin P 6.
Bally PP 6, 12, 15
V. Basch P 54
Benveniste PP 2,4,5
Bettelheim P 38
Buber PP 18, 21, 29
Chomsky PP 41, 44
Descartes P 44
Diderot P 41
Ducrot PP 5, 6, 7, 9, 10, 25, 27, 36
Grice PP 13, 37
Heidegger P 44
Herder PP 44, 46
Hobbes P 27
Hume PP 33, 51
Husserl PP 44, 45, 46, 55
Jacques P 21
Jakobson PP 2, 3, 4, 8, 18, 37
Kant PP 44, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55.
G. Lebrun PP 50, 53
Leibniz PP 15, 45, 46, 47, 48, 55
Lejeune P 16
Levinas P 29
Locke P 32
Mauss P 32
Oken P 46
Philonenko PP 33, 49, 52
Platon P 42
Prieto P 42
Renaut P 46
Ricoeur PP 16, 17, 33
Rousseau P 27
Saussure P 11
Schiller P 54
Searle PP 214, 21, 22, 30, 34, 35, 36
Sperber/Wilson P 19
Strawson PP 33, 34, 44
Tarde P 46
Wittgenstein P 3