Cahiers de philosophie de l'université de Caen

52 | 2015

Le « je » empirique des philosophes

Avant-propos : « L'énigme du je »

Jérôme Laurent

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cpuc/527>

DOI : 10.4000/cpuc.527

ISSN : 2677-6529

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2015

Pagination : 7-14

ISBN : 978-2-84133-746-0

ISSN : 1282-6545

Référence électronique

Jérôme Laurent, « Avant-propos : « L'énigme du je » », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [En ligne], 52 | 2015, mis en ligne le 13 juin 2018, consulté le 02 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/527> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cpuc.527>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International - CC BY-NC 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Avant-propos : « L'énigme du je »

Est « *ego* » qui dit « *ego* »
É. Benveniste

SI LA PHILOSOPHIE EST UN DISCOURS SUR LA TOTALITÉ qui en cherche la rationalité, les modalités d'existence et, parfois, la justification ou le fondement, le « je » empirique du philosophe qui écrit et qui signe l'un des mille et un textes formant « la » philosophie dans son histoire et sa variété est en tension entre l'affirmation pleine et entière d'un *ego* qui assume ses propos et s'y investit pleinement (comme le témoin dans son témoignage) et l'effacement sceptique de qui ne fait que proposer une interprétation, décrire des phénomènes de pensée, phénomènes parmi d'autres et sans autre privilège que leur inscription momentanée en un point du monde.

L'ample déconstruction d'Aristote et de Platon, du Portique et du Jardin que représentent les *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, en donnant au phénomène une place centrale, met la première personne du singulier en avant :

Nous employons le « je suspends [mon assentiment] » (τὸ δὲ “ἐπέχω” παραλαμβάνομεν) à la place de « je n'ai pas le moyen de dire laquelle des choses proposées il faut trouver convaincante et laquelle il faut trouver non convaincante », indiquant (δηλοῦντες) que les choses nous apparaissent égales concernant la conviction et l'absence de conviction. Et qu'elles soient égales, nous ne l'assurons pas (οὐ διαβεβαιούμεθα), mais nous disons ce qui nous apparaît (τὸ δὲ φαίνόμενον ἡμῖν) de ces choses quand elles nous tombent sous le sens¹.

Le philosophe, ici, s'avance prudemment sous le masque du pluriel « nous », sous entendu « nous les Sceptiques » dont Sextus n'est que le porte-parole en ses esquisses qui cherchent à ne rien déterminer mais seulement à indiquer une autre voie que celle des positions et postures dogmatiques.

1. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 22, § 196, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 163.

« Nous n'assurons pas », « nous ne sommes pas sûrs », autant dire nous ne cherchons pas cette fermeté (*bebaiotès*) qui est au cœur de la théorie des Formes de Platon et de la doctrine de l'*ousia* chez Aristote. Pas de substrat stable, pas de fondement premier, ni de réel au-delà des apparences, mais ce qui nous échoie (ὕποπίπτει) dans le phénomène. Il ne s'agit pas de douter pour douter, de douter de façon anarchique et dans une rage purement négative, mais au contraire de purifier notre vie psychique :

Le sceptique du fait qu'il aime l'humanité (φιλάνθρωπος) veut guérir par la puissance de l'argumentation la présomption et la précipitation des dogmatiques².

Le remède est de même nature que le mal : c'est le *logos* par quoi l'homme se rapporte au monde qui l'entoure. Or, l'une des clefs de voûte de nos phrases est en philosophie le pronom « je », qu'il soit explicité comme en français ou en anglais, ou implicite dans le verbe conjugué comme en grec (ἐπέχω) ou en russe.

Les études ici rassemblées cherchent à interroger l'usage du « je » du philosophe, non pas l'« ego transcendantal » de l'idéalisme ou de la phénoménologie, mais le je empirique, le je concret de celui qui rédige une argumentation philosophique.

On peut certes essayer de se situer en-deçà de la subjectivité, de se passer de la « vieille âme » comme dit Nietzsche, ou encore du concept de personne, on peut écrire comme Deleuze et Guattari : « Ça respire, ça chauffe, ça mange. Ça chie, ça baise »³, il n'en reste pas moins un moment où le texte a rencontré l'auteur et l'auteur, l'homme en chair et en os qui l'écrivait et qui pouvait le lire de sa voix singulière, cette voix qui, par ailleurs, dans la vie ordinaire, disait au médecin « j'ai mal ici » ou, à l'être aimé, « je t'aime ». Évoquant les prestiges de l'impersonnel, Stéphane Chauvier note très justement :

[La] mort du sujet par impersonnalisation semble [...] plus théorique, que réelle : car tout se passe comme si, dès que le « je » trouvait le chemin d'une conscience, celle-ci ne pouvait plus se déprendre de sa subjectivité. On peut donc certes dire, comme certains métaphysiciens orientaux ou quelques-uns de leurs disciples occidentaux, que la subjectivité est une illusion, si l'on entend par là qu'elle n'est pas un étant naturel. Mais nous *sommes* cependant cette illusion et c'est ce qui la rend indissoluble⁴.

2. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 32, § 280, p. 523.

3. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Édipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 7.

4. S. Chauvier, *Dire « Je »*. *Essai sur la subjectivité*, Paris, Vrin, 2001, p. 250.

En d'autres termes, si comme le dit encore Deleuze « *Je* est une habitude »⁵, c'est assurément une bonne habitude, celle qui me permet de répondre et d'être responsable, celle qui permet que notre vie soit celle d'un homme et non simplement un ensemble de rencontres électriques dans un encéphale.

Dans la Postface à *Plume*, Henri Michaux, à bien des égards « deleuzien » avant l'heure⁶, note la dialectique complexe entre la vie « dans les plis » des nos personnalités multiples et le « je » signataire d'une œuvre écrite :

MOI se fait de tout. Une flexion dans une phrase, est-ce un autre moi qui tente d'apparaître ? Si le OUI est mien, le NON est-il un deuxième moi ?

Moi n'est jamais que provisoire (changeant face à un tel, moi *ad hominem* changeant dans une autre langue, dans un autre art) et gros d'un nouveau personnage. [...] On n'est peut-être pas fait pour un seul moi. On a tort de s'y tenir. [...] On veut trop être quelqu'un. Il n'est pas un moi. *Il n'est pas dix moi. Il n'est pas de moi. MOI n'est qu'une position d'équilibre.* (Une entre mille autres continuellement possibles et toujours prêtes.) Une moyenne de « moi », un mouvement de foule. Au nom de beaucoup je signe ce livre⁷.

Pour Marc Aurèle et la pensée stoïcienne de Panétius dont il est question dans la première étude, la philosophie cherche à la fois à distinguer et à unir les différentes dimensions de qui nous sommes. Dire « je » est essentiel au projet parénétique de l'empereur philosophe. Le « je empirique » est comme le point d'ancrage où le développement de la pensée se ressaisit. L'affirmation de la première personne assure la stabilité du centre autour duquel les choses et les représentations s'organisent. On pourrait sans doute trouver un analogue de cet usage dans les *Rêveries* de Rousseau, où le « je » est omniprésent et permet à Jean-Jacques de dire : « je jouis de moi-même »⁸.

5. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 101.

6. On pourrait tout aussi bien dire qu'il y a du Michaux dans Deleuze. Gilles Deleuze a envoyé à Michaux *Différence et répétition*, accompagné de *Logique du sens*, avec cette dédicace : « A H. M. (entre tant d'autres choses : vous avez su dire sur la schizophrénie plus et tellement mieux que tout ce qu'on a jamais dit, et vous en quelques pages [...]). Admiration de chacun de vos livres », cité dans le volume III des *Œuvres complètes* de Michaux, Paris, Gallimard, 2004, p. XXXIX.

7. H. Michaux, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard (Pléiade), 1998, p. 663. Michaux aurait pu dire comme Montaigne, dans le texte cité à la note 9 : « je ne peins pas l'être, je peins le passage ».

8. J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard (Pléiade), 1959, p. 1084. En une page, prise au hasard, on dénombre vingt-neuf occurrences du pronom « je » (p. 1082). Comme dans le stoïcisme, l'usage du « je » est pris dans la dialectique de la diastole de l'ouverture à l'humanité et au monde (« mon âme expansive s'étendait sur d'autres objets », p. 1074) et la systole du recentrement méditatif (« un homme qui aime à se circonscrire », p. 1040 ; et Rousseau évoque aussi ses « sentiments resserrés pour ainsi dire autour de mon cœur », p. 1074). La tension entre les deux mouvements

Avec saint Augustin et la confession présentée par Emmanuel Housset, le « je » ne s'adresse pas à lui-même dans le dialogue intérieur de l'examen de conscience, mais à Dieu en réponse à un appel que la pensée grecque ignore, celui de la Grâce et du Salut.

Montaigne, que présente Alberto Frigo, utilise le « je » comme position d'équilibre, selon la formule de Michaux, au milieu de la « branloire pérenne »⁹, en cherchant par une « réformation » à chasser de son âme « toujours en apprentissage » la présomption et l'outrecuidance. En un certain sens proche de Montaigne est l'effort de Biran pour se dire dans son *Journal*, car l'expérience intérieure montre une existence personnelle et *singulière* : le « je » du *Journal*, comme le dit Anne Devarieux, est « traversé et menacé par les successions imprévisibles d'une vie affective toute mobile, il se tient à la frontière entre la certitude de soi et sa faillite ».

La certitude, en revanche, est au cœur de l'entreprise positiviste¹⁰ : Auguste Comte se pense comme le fondateur de la religion de l'Humanité à quoi tous les grands esprits sont « incorporés » au fur et à mesure de l'histoire. Le « moi » selon Comte n'est pas une substance, mais la somme de faits et de pensées communicables : en disant « je », le philosophe pense à ce que la postérité retiendra de lui et qui pourra lui être attribué. C'est en ce sens que Comte peut dire, en une formule étrange, qu'il habite « une tombe anticipée » : la mort débarrasse la personnalité des scories inessentiels pour laisser subsister dans la mémoire des hommes ce qui a du prix. Frédéric Dupin nous aide à mieux comprendre le rapport entre l'objectivité de l'histoire vécue et la subjectivité d'une légende que Comte se construit lui-même dans ses œuvres, sa correspondance et ses « confessions » publiques.

Avec Nietzsche, notamment dans *Humain, trop humain* et dans *Ecce homo*, l'utilisation du « je » est remarquable par la tension entre l'artifice trompeur du langage et de la grammaire et la réalité des pulsions. Patrick Wotling montre que, malgré les apparences, Nietzsche n'est nullement un philosophe au moi envahissant : la « maudite ipsissimosité » (§ 207 de

est bien notée : « je ne puis me concentrer tout entier en moi-même, parce que mon âme expansive cherche malgré que j'en ai à étendre ses sentiments... » (p. 1066).

9. Montaigne, *Essais*, P. Villey (éd.), Paris, PUF (Quadrige), 2004, livre III, chap. 2, p. 804-805 : « Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte, et du branle public et du leur. La constance même n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis assurer mon objet. [...] Si mon âme pouvait prendre pied, je ne m'assairois pas, je me resoudrois : elle est toujours en apprentissage et en espreuve ».

10. Voir la prévision que fait Comte : « positif deviendra partout inséparable de relatif, [...] d'organique, de précis, de certain, d'utile et de réel » (*Discours sur l'ensemble du positivisme* [1848], Paris, GF Flammarion, 1998, p. 97).

Par-delà bien et mal) est l'une des illusions que Nietzsche combat. Le « je » ne renvoie pas à une personne déterminée, mais à un ensemble de pulsions qui se manifestent et prennent corps dans une philosophie. Dès lors, le discours philosophique, s'il n'est pas biographique, n'en est pas pour autant impersonnel. Dire « je », c'est indiquer l'origine d'une interprétation et non pas une substance stable et autonome.

Le discours philosophique, pas plus que l'ego transcendantal kantien, ne peut se passer des conditions matérielles et des situations de parole. Dans une célèbre remarque de la *Critique de la raison pure*, Kant n'écrit-il pas : « La proposition : Je pense, ou : J'existe pensant, est une proposition empirique »¹¹ ? Le sujet transcendantal ne s'appelle ni Pierre, ni Pauline, mais il n'a de sens qu'à accompagner les représentations de Pierre et de Pauline. C'est l'objet de l'étude d'Anne-Marie Boudot que d'expliquer en quoi chez Descartes « la démarche même des *Méditations* exclut l'idée d'une pensée impersonnelle » : le « je » impliqué dans le *cogito*, l'*ego* de l'*ego sum* a beau être obtenu à l'issue d'une déconstruction de toutes les évidences mondaines, il ne s'agit pas d'un *ego* pur : c'est bien René Descartes qui nous narre sa méditation à la première personne.

Le volume que vous avez dans les mains cherche à montrer cette tension entre l'exigence de généralité propre au philosophe et la nécessité de continuer à dire « je » quelles qu'en soient les modalités. Cet écart est bien montré entre deux affirmations, celle de Marc Aurèle qui écrit : « tout ce que je suis (*touto eimi*) se réduit à ceci : la chair, le souffle, le guide intérieur » (II, 2) et celle de Montaigne : « moy le premier [je communique] par mon estre universel, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien ou poète ou jurisconsulte »¹². Le « je suis » singulier de l'empereur vaut pour toute personne humaine qui est toujours, à toutes les époques, selon le Portique, faite de chair, de *pneuma* et d'hégémonique ; l'être « universel » de Montaigne n'est assumé que par l'auteur des *Essais* qui fut maire de Bordeaux de 1581 à 1584.

Il appartient donc au lecteur philosophe de s'interroger sur la nature du « je » qu'utilise l'auteur philosophe. Platon, dans les *Dialogues*, ne parle jamais en son nom propre et, par une ironie pleine de pudeur, fait dire à Phédon, dans le dialogue qui porte son nom et qui raconte les circonstances de la mort de Socrate :

Il y avait donc là, comme concitoyens, cet Apollodore, aussi Critobule et son père, et encore Hermogène, Epigène, Eschine et Antisthène ; il y avait

11. AK, III, 279 (= B428), « *Der Satz, Ich Denke, oder, ich existiere denkend, ist ein empirischer Satz* », trad. A. Renaut.

12. Montaigne, *Essais*, p. 805.

également Ctésippe de Péanée, Ménexène, et quelques autres Athéniens. Mais Platon, je crois, était malade (Πλάτων δὲ οἶμαι ἡσθῆναι)¹³.

La mémoire de Phédon est d'une grande précision et son ignorance sur les causes exactes de l'absence de Platon indique bien la mise à distance que Platon veut placer entre lui-même et le récit qu'il écrit. Monique Dixsaut signale l'ambiguïté de cette étrange notation :

peut-être [veut-il, Platon] se faire, d'un même mouvement, apparaître et disparaître comme auteur d'un dialogue où il présente, à travers un récit de la mort de Socrate, sa propre conception de la philosophie¹⁴.

Les philosophes qui, à la différence de Platon, ont utilisé le « je » peuvent le faire selon différentes modalités.

L'utilisation la plus neutre par rapport à la personnalité empirique du philosophe, mais décisive pour sa « personnalité philosophique », est l'acte de définition, tel que celui qui ouvre l'*Ethique* de Spinoza : « Par cause de soi, j'entends (*intelligo*) ce dont l'essence enveloppe l'existence ». Le terme *intelligo* est repris six fois dans ces définitions initiales. D'autres définitions pourraient être données. L'auteur, par l'usage de la première personne, assume le propos qu'il tient, la théorie qu'il propose. Cet usage correspond à la signature même du livre et à sa publication.

Un autre « je » règne de façon impersonnelle dans la philosophie du XX^e siècle, c'est ce qu'on peut nommer le « je philosophique », tel que celui que Sartre utilise dans *L'être et le néant* (« je connais autrui par les sens »¹⁵), qui renvoie à une ou à des structures générales ou particulières de l'existence d'un sujet. L'analyse de la honte par exemple montre qu'il ne s'agit nullement du « je » empirique de Jean-Paul Sartre¹⁶ :

Dans la structure qu'exprime le « J'ai honte de moi », la honte suppose un moi-objet pour l'autre mais aussi une ipséité qui a honte et qu'exprime imparfaitement le « Je » de la formule. Ainsi la honte est appréhension unitaire de trois dimensions : « J'ai honte de moi devant autrui »¹⁷.

Le « je » avec une majuscule fait partie d'une « formule », il renvoie à une expérience simplement *possible* pour tout sujet humain qui cherche à comprendre le texte.

13. Platon, *Phédon*, 59b6-10, trad. M. Dixsaut.

14. Platon, *Phédon*, trad. M. Dixsaut, GF, 1991, « Introduction », p. 37.

15. J.-P. Sartre, *L'être et le néant* [1943], Paris, Gallimard (Tel), 1979, p. 390.

16. Le « je » de l'auteur s'exprime selon l'usage rhétorique en vigueur en 1943 par un « nous », par exemple : « nous avons vu précédemment » (*ibid.*, p. 330) ; « nous avons établi que le pour-soi était libre » (p. 541), etc.

17. *Ibid.*, p. 337.

Mais le « je » peut assumer aussi l'expérience propre du philosophe dans sa singularité : c'est alors une sorte de confirmation concrète d'un propos général. Le traité de Plotin *De la descente de l'âme dans le corps* commence ainsi par une sorte de confidence :

Souvent je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps ; étranger à tout autre chose, dans l'intimité de moi-même (ἐμαυτοῦ δὲ εἶσω), je vois une beauté aussi merveilleuse que possible¹⁸.

L'entrée en philosophie est ainsi toujours plus ou moins une conversion, un choix qui s'enracine dans une expérience personnelle, une passion première : volonté de savoir, jouissance de la pensée, sentiment d'injustice, amour de l'humanité, émerveillement devant le monde. Chacun a eu, a encore, son propre *thaumazein*.

Le philosophe peut également écrire d'un point de vue autobiographique, soit sa vie entière, comme Rousseau dans les *Confessions*, soit un épisode de sa vie, et son usage du « je » est encore pris dans l'horizon de sa philosophie. Jean-Luc Nancy en est un bon exemple dans le très beau récit intitulé *L'intrus* :

J'ai (qui, « je » ? c'est précisément la question, la vieille question : quel est ce sujet de l'énonciation, toujours étranger au sujet de l'énoncé, dont il est forcément l'intrus et pourtant le moteur, l'embrayeur ou le cœur) – j'ai, donc, reçu le cœur d'un autre, il y a bientôt une dizaine d'années. On me l'a greffé¹⁹.

Les usages du « je » sont multiples pour la philosophie. Espérons que ce volume des *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* contribue à poser de façon un peu nouvelle la « vieille question ».

Jérôme LAURENT

18. Plotin, *Ennéades*, IV, 8 (= traité 6), chap. 1, 1-3, trad. É. Bréhier. Sur ce texte, voir l'étude de J.-F. Balaudé, « La communauté divine et au-delà : les fins du dépassement selon Plotin », *Philosophie*, 26, 1990, p. 73-94. Que l'éveil à soi se fasse « sans le corps » indique les limites d'une notion comme celle du « je empirique » chez Plotin. Le soi véritable n'est pas dans le monde sensible, mais « là-bas », dans la pureté de la vie intelligible éternelle.

19. J.-L. Nancy, *L'intrus*, Paris, Galilée, 2000, p. 13.