



**HAL**  
open science

# Est ego qui dicte ego. Prononymat et schizographie aux XVII et XVIIIe siècles

Nassif Farhat

► **To cite this version:**

Nassif Farhat. Est ego qui dicte ego. Prononymat et schizographie aux XVII et XVIIIe siècles. Dire "Je", Vianney Dubuc et Nicolas Mazel, Nov 2023, Lyon (ENS Lyon), France. hal-04294634

**HAL Id: hal-04294634**

**<https://hal.science/hal-04294634>**

Submitted on 21 Nov 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Est ego qui dicte ego.  
Prononymat et schizographie aux XVII et XVIII<sup>e</sup> siècles**

1. *Dire ou ne pas dire je* pourrait être tenu pour l'une des alternatives centrales de l'écriture philosophique à l'âge classique. Central, ce dilemme l'est en effet, car la question qui le sous-tend couvre plusieurs domaines, et concerne des problèmes de différentes natures. Ethique et rhétorique, la question intervient d'abord dans les traités de moralistes, soucieux de traquer l'amour propre dans les discours de l'honnête homme ; grammaticale, elle implique une certaine idée du rapport du pronom de première personne au nom propre du locuteur ; métaphysique, elle charrie avec elle toute une théorie du sujet, susceptible ou insusceptible d'être pronominalisé. Au XVII<sup>e</sup> siècle, le *je* fait à ce point question qu'on ne dit pas simplement *je* : on le doit ou on ne le doit pas, on le veut ou on ne le veut pas, on le peut ou on ne le peut pas. Le *je* ne va pas davantage de soi que le *moi*, ou le *soi*, dont je rappelle qu'on doit les substantivations justement à Descartes, à Pascal, et à Locke.

Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'on trouve chez Pascal, et dans le cercle de Port Royal, l'une des plus claires élaborations du problème, et l'une de ses solutions les plus décisives. Je cite le passage fameux, bien connu et donc mal connu, de *La logique ou l'art de penser* d'Arnauld et Nicole, publiée anonymement en 1662 (Exemplier 1, §1-2) : « Les personnes sages [...] tâchent de se cacher dans la presse, pour n'être pas remarqués, afin qu'on ne voie dans leurs discours que la vérité qu'ils proposent. / Feu M. Pascal, qui savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su, portait cette règle [de ne point parler de soi] jusques à prétendre qu'un honnête homme devait éviter de se nommer, et même de se servir des mots de *je* et de *moi*, et il avait accoutumé de dire sur ce sujet que la piété chrétienne anéantit le *moi* humain, et que la civilité humaine le cache et le supprime ». A première vue, la solution pascalienne est décisive, parce que radicale : comme la piété enseigne que « le moi est haïssable », l'honnêteté impose de ne jamais dire *je*. Toutefois, si telle était sa position, il resterait à expliquer comment Pascal, dans le fragment même des *Pensées* où cette formule apparaît, peut s'autoriser de l'emploi du pronom de première personne. Je le cite en partie (E2) : « Le moi est haïssable. Vous, Mitton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela. Vous êtes donc toujours haïssable. [...] Je hais [le moi] parce qu'il est injuste qu'il se fasse centre de tout, je le haïrai toujours. [...] Vous en ôtez l'incommodité, mais non pas l'injustice. » Pascal, autrement dit, qui ne prendrait pas même la peine de couvrir son *moi*, incriminerait Damien Mitton, figure de l'honnête homme et auteur de *Pensées sur l'honnêteté*, pour n'avoir fait que le couvrir. Si dire *je* consistait pour lui à s'exposer dans son discours, il serait meilleur que Mitton tout en s'exposant davantage.

En vérité, ce paradoxe révèle plutôt la complexité du travail sur le *je* auquel Pascal se livre, et invite à reconsidérer tout à fait la nature de sa position. Que l'honnête homme doive « éviter de se nommer, et même de se servir des mots de *je* et de *moi* », cela est d'abord la conséquence de la fonction du pronom, telle que l'ont définie en 1660 Arnauld et Lancelot dans leur *Grammaire générale et raisonnée*. Je cite (E1 §3) : « [Les hommes] ont reconnu qu'il était souvent inutile et de mauvaise grâce de se nommer soi-même, et ainsi ils ont introduit le pronom de première personne, pour le mettre au lieu du nom de celui qui parle : *Ego* ; moi, je », et plus bas : « Ces pronoms faisant l'office des autres noms, en ont aussi les propriétés ». Dans cette

perspective, le pronom ne fait référence que grâce au nom dont il tient lieu ; il lui est entièrement dépendant, de sorte que dire *je* consiste bien en un acte de nomination indirecte. Dire *je* ne suffit pas à se rendre anonyme, car le nom est dans le pronom comme le ver est dans le fruit : *je* renvoie toujours au nom propre, donc à l'amour propre, comme dans les *Pensées* « vous » renvoie à « Mitton ».

Néanmoins, et par suite, ne pas dire *je* ne suffit pas non plus à Pascal, car le problème n'est pas dans la profération du mot, mais dans l'existence de la chose : même tacite, *je* reste un moi. De là, sans doute, la différence entre l'honnête homme, Mitton, dont la civilité « cache » et « couvre » le moi, qui le « supprime » de son discours sans cesser d'en faire le « centre de tout », et le « sage » anonyme qui « tâche de se cacher dans la presse pour n'être pas remarqué », dont parlent Arnauld et Lancelot dans le même passage de *La logique*. Alors que l'homme ordinaire réduit le nom au *je*, alors que l'honnête homme réduit le *je* au silence, l'homme sage le réduit à néant. Le premier dit *je*, le second ne dit pas *je*, le dernier ne peut pas dire *je*, qui n'a ni amour ni nom propres. Disparu dans la foule, il se distingue par son désir de n'en pas être distingué. Mieux : ce qui le distingue, c'est de n'être pas distinct. Privé de singularité, il ne « possède [pas] le Je dans sa représentation », contrairement au sujet transcendantal dont parle Kant dans l'*Anthropologie* (E3), et dont ce pouvoir fonde la personnalité, assurant « l'unité de sa conscience dans tous les changements qui peuvent survenir ». En ce sens il est bien discret, jusqu'au sens étymologique : divisé, séparé, absenté de lui-même. Non seulement il n'est plus, mais il n'a plus de centre : le véritable sage, en ce sens, est l'excentrique.

La sagesse, dans cette dernière mesure, ne serait pas tant le superlatif que le contraire de l'honnêteté telle que la concevait Mitton, comme avant lui Castiglione, Nicolas Faret et Balthasar Gracian, dans la tradition des éthiques du courtisan ; de sorte que l'on trouve dans leurs contre-modèles comme un miroir du sage que Pascal nous permet, sans doute à son corps défendant, d'envisager ici. Exemple à ce titre serait le portrait que Gracian fait précisément de « l'excentrique » ou de « l'homme singulier », dans un livre pseudonyme intitulé *El discreto*, paru en espagnol 1646, et traduit en français en 1723 par Joseph de Courbeville, sous le titre *L'homme universel*. Mises à part les cent choses qu'il y aurait à dire sur cette traduction stupéfiante, j'attire votre attention sur les lignes suivantes (E4, §1) : « De tous les défauts qui frappent le plus, la singularité me paraît sans contredit le premier par rapport à son caractère, et le dominant par rapport au nombre de ceux qui y sont sujets. Le caractère de ce défaut est d'être si dissemblable à soi-même, que c'est, pour ainsi parler, une espèce d'hermaphrodite, d'ambigu, d'analogue, un composé bizarre qui ne peut se définir. A l'égard de ceux qui donnent dans ce défaut, la multitude en est si grande, qu'on en compterait cent, pour un qui n'y donne pas ». La singularité, nous dit à la lettre Courbeville, est le défaut qui consiste à n'avoir jamais le même, parce qu'on n'est jamais le même. Par opposition à l'honnête homme qui, écrit-il ailleurs, fait preuve d'un « caractère unique, suivi et soutenu », donc singulier, le singulier serait celui dont le caractère est pluriel. Le premier est toujours « semblable » et « égal à lui-même », le second dissemblable, toujours plus ou moins que lui-même. A l'équation  $Je = Je$  de l'honnête homme, formule même de l'identité à soi ou de la signature, correspond donc pour le singulier un  $Je + Je$ , ou  $Je - Je$ .

D'une part, en tant qu'additionnel, le singulier n'est qu'un pluriel parmi 99 autres. Excentrique parmi les excentriques, il ne se distingue pas de tous ceux qui sont remarquables ; à la fois dedans et dehors, il se fond sans se fondre dans leur « multitude si grande ». Cela,

écrivront Deleuze et Guattari dans le deuxième volume de *Capitalisme et schizophrénie*, (E5 §2) « est un très bon rêve schizo. Etre en plein dans la foule, et en même temps complètement en dehors, très loin. » D'autre part, en tant que soustractifs, les singuliers, ajoute Courbeville, (E4 §2) « se font à dessein les ennemis de leur propre goût qu'ils sacrifient [...]. Par singularité, ils se retranchent de ce que naturellement ils aiment ». En d'autres termes, la singularité est le défaut qui consiste à faire soi-même défaut, à manquer tout à fait de soi à force de s'en retrancher. Le singulier manque de soi, et en devient méconnaissable. Puisque « chacun d'eux est plusieurs », et puisqu'ils « ne sont pas eux-mêmes », les singuliers en arrivent bien au point où je voulais en venir, à savoir, comme l'écriront encore Deleuze et Guattari en incipit des *Mille plateaux*, (E5 fin §1) « non pas au point où l'on ne dit plus *je*, mais au point où ça n'a plus aucune importance de dire ou de ne pas dire *je*. »

A bien des égards, le sage et l'excentrique donnent ainsi à penser la situation d'un sujet, par exemple Pascal, à qui dire *je* serait permis, parce qu'il ne peut pas dire *je*. Cela voudrait donc dire deux choses. D'abord, dire *je* lui est permis, car qu'il dise ou ne dise pas *je*, ce n'est jamais de lui-même qui parle. Le pronom *je*, chez lui, ne réfère proprement à rien, parce que *je* n'a rien, ni nom, ni amour propres. Le nom s'est soustrait du pronom qui lui devient indépendant. J'appellerai « prononimat » le régime de ce discours dans lequel la première personne ne peut renvoyer à personne. Ensuite, il ne peut pas dire *je*, car il ne coïncide jamais avec lui-même, jamais avec ce *lui* qui parle. Chez lui, *je* est un hôte, qu'il accueille de l'extérieur, sur lequel il n'a pas de prise, et dont il est le secrétaire. De là sans doute l'étrange rapport qu'établit Kant dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, (E3 §2) entre l'écriture de Pascal, qui, dit-il, « rédige l'histoire intérieure de ses pensées et de ses sentiments dans leur cours *involontaire* [...] comme si ces actes venaient à l'esprit d'eux-mêmes, *sans être appelés* » par lui, et l'écriture d'Antoinette Bourignon, une mystique qui disait écrire sous l'effet d'une inspiration divine. Que ce rapport soit juste ou non, il rend compte de la schize qui me semble toucher le sujet du discours philosophique à l'âge classique, et ne cesse d'en dissocier le locuteur du signataire. Qualifions de « schizographique » ce type de discours dans lequel ne peut dire *je* que l'autre de l'auteur.

2. Je voudrais maintenant, et sans transition, mettre cette hypothèse à l'épreuve de deux des théories modernes du sujet les plus influentes et les plus discutées aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : avant Pascal, celle de Descartes, et après lui, celle de Locke. Naturellement, l'ampleur de la tâche est telle que je ne pourrai le faire ici que d'une manière extrêmement simpliste et superficielle, et je vous en demande pardon d'avance. A première vue, aucune égologie ne s'oppose davantage à l'hypothèse schizologique que la théorie cartésienne. Descartes, en effet, n'a pas seulement, dans les *Méditations métaphysiques*, parue d'abord en latin en 1641, opéré une réduction du *je* à l'âme, et de l'âme à substance pensante – immortelle, une, indivisible. Il a aussi donné le prototype d'un énoncé philosophique dont l'énonciation en première personne est une condition de vérité. Ainsi, alors que Port Royal préconisait de ne pas dire *je* pour laisser à la vérité toute la place dans le discours, un cartésien comme Robert Challe, au moment de rejouer le *cogito* au quatrième cahier des anonymes *Difficultés sur la religion adressées au Père Malebranche*, peut certes en proposer une version polémique à la troisième personne : « Qui niera bien qu'il est niera bien qu'il pense » (578) ; mais ce n'est jamais qu'à la première qu'il répète l'autofondation du sujet cartésien : « Débarrassons-nous des difficultés inutiles. Je suis »

(610). L'énoncé ici répété, dans lequel, selon la formule d'Idriss Assoui « s'opère un jumelage entre le désir de dire *je* et le projet de dire *vrai* », n'est rien de moins que l'*Ego sum, ego existo*, qui intervient dans la deuxième méditation métaphysique. Je cite Descartes : « Enfin il faut conclure, et tenir pour constant, que cette proposition [*hoc pronontiatum*], *Je suis, j'existe* [*Ego sum, ego existo*], est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. »

Ce qu'il m'importe de faire observer dans ce passage, si connu et si commenté que je n'en dirai que des banalités, procède de la possibilité de sa double accentuation. *Je suis, j'existe*, cela est vrai, d'une part, toutes les fois que je le prononce ou que je le conçois, c'est-à-dire que sa vérité consiste dans sa profération, dans un dire la vérité qui est un faire la vérité, en somme un acte de langage ; d'autre part, cela est vrai toutes les fois que je le prononce ou que je le conçois, c'est-à-dire que sa vérité est fonction non seulement de la nature, mais de l'identité du sujet de l'énonciation. Cela implique, d'abord, qu'*Ego sum, ego existo*, ne puisse être traité comme un quelconque performatif : il est un acte sans sujet donné, car justement l'acte consiste à se donner un sujet. Jean-Luc Nancy, dans *Ego sum*, le dit « autoperformatif » : il serait « l'autoformation par l'énoncé de l'être de l'énonciateur comme être de la vérité » (123). Au performatif tel que le définit Benveniste dans « La philosophie analytique et le langage », « souvent accompagné [...] de noms de personne », autrement dit susceptible d'être signé, il faut donc opposer l'énoncé cartésien, radicalement inassignable : énoncé anonyme, qu'aucun énonciateur ne dit, qui dicte son énonciateur. De là sans doute l'impossibilité pour Descartes lui-même de répondre à la question de l'identité du sujet, disparue aussitôt posée, et que les traducteurs, en général, effacent. Dans la phrase qui succède immédiatement le passage cité, que l'on traduit toujours ainsi : « Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis », ce n'est en effet pas « *quidnam* » (ce que je suis) que dit le latin, mais bien « *quisnam* » (qui je suis). De même, lorsque dans un autre manuscrit clandestin, les *Réflexions morales et métaphysiques sur la religion et les connaissances de l'homme*, l'auteur anonyme rejoue le questionnement cartésien (E7 : « Que suis-je ? Ce moi qui pense, qui raisonne, qu'est-il ? », etc.), il entérine l'aporie de l'identité nominale (fin du §1) : « N'importe, il faut poursuivre ; j'en serai quitte pour le nom. » A proprement parler, *je* ne peut là être personne : *ego sum* veut dire *nemo sum*.

Mais cela implique, aussi et ensuite, que le jumelage dont nous parlions entre dire *je* et dire *vrai* s'accomplit, chez Descartes et chez les cartésiens, au prix d'une disjonction entre *je* et soi-même. Descartes, de fait, a dû se déserrer lui-même, il a dû distinguer son nom de son pronom, et – mot de Jean-Luc Nancy qui rappelle celui de Courbeville – il a dû « retrancher » l'un du discours de l'autre, pour en venir à être et à dire vrai. C'est là une conséquence collatérale du fameux « dualisme ». Comme l'écrit Elizabeth Anscombe dans « La première personne », « Descartes a dû douter de l'existence de l'homme Descartes ; au minimum de cette figure dans le monde de son époque, ce Français, né de telle ou telle origine, baptisé René ; mais aussi de l'homme lui-même [...]. Si donc, la non-identité entre lui-même et son propre corps découle de ce point de départ, alors il s'ensuit également la non-identité de lui-même avec l'homme Descartes. [...] Ce que Descartes nommait au moyen de « Je » - cela, dans son livre, n'était pas Descartes. » A proprement parler, donc, et n'en déplaise à Benveniste, n'est pas *ego* qui dit *ego* – au contraire. Dans les *Méditations* de Descartes, *Ego sum* veut dire *ego non sum*

Descartes, de même que, dans les *Difficultés sur la religion*, qui ne sont pas anonymes pour rien, « Je suis » voudra bien dire : *Je ne suis pas Robert Challe*.

Si tel est bien le cas, cet anonymat du pronom, que j'ai appelé prononymat, doit nécessairement avoir engagé une transformation grammaticale de la fonction du pronom, qui ne peut plus demeurer dans la dépendance du nom, ni tenir de lui sa référence. Or, cette redéfinition a bien lieu au XVIII<sup>e</sup> siècle, comme en atteste l'article « Pronom » de l'*Encyclopédie*, écrit par Nicolas Beauzée. Je cite en partie (E8) : « On a cru qu'un *pronom* était un mot employé *pour le nom*, représentant le nom, et n'ayant par lui-même d'autre valeur que celle qu'il emprunte du nom dont il devient le vicegérans. [...] Mais ce n'est point là ce que l'analyse nous en apprend. [...] Les noms, [en réalité], expriment des sujets déterminés par l'idée de leur nature, et les *pronoms* des sujets déterminés par l'idée précise d'une relation personnelle à l'acte de la parole. » Le pronom, autrement dit, acquiert une autonomie référentielle, qui lui permet de fonctionner sans jamais renvoyer à la moindre instance nominale ; alors que le nom nomme un sujet de « nature », ou sujet de l'énoncé, le pronom ne signale qu'un sujet « de parole », ou sujet de l'énonciation. Cette partition référentielle permet bien, en ce sens, de rendre compte de la schize du sujet philosophique, partagé, divisé entre un sujet « vivant-parlant », par exemple Descartes, et un sujet linguistique, pur et simple « je ». L'un est dépourvu de pronom, quand l'autre est dépourvu de nom ; dès que l'un veut dire « je », c'est seulement l'autre qui parle. Le premier, écrit Giorgio Agamben, dans *L'archive et le témoin*, (E9 §1) « ne peut rien écrire, ni rien dire. [...] [II] ne peu[t] écrire, ne peut dire *je*, que comme pseudonyme ».

Sans doute cette étrangeté de l'*ego*, du mot comme de la chose, explique-t-elle en partie la formule que Descartes a forgé pour y référer, « *Ego ille* », combinaison inouïe de la première et de la troisième personne, qui s'entend aussi bien comme « ce je », c'est-à-dire moi, et comme « lui, ce lui, c'est-à-dire l'autre » (Balibar 99). Dans cette perspective, il ne paraît pas anodin que Guy Patin, dans un manuscrit anonyme daté de 1659 et intitulé *Theophrastus redivivus*, ait choisi d'organiser l'ensemble de son préambule selon cette dialectique, proprement cartésienne bien qu'il ne la cite jamais. Le Théophraste ressuscité qu'il se prétend être en substance, et du nom duquel il signe, est à la fois le même et l'autre que le philosophe antique, Théophraste d'Erèse ; *je* et *lui*, *Ego* et *Ille* tantôt se distinguent, tantôt se confondent. Théophraste ressuscité (E10, début §2) ne dit pas *Ego sum Theophrastus*, mais bien « *Ego sum alter Theophrastus* ». *Ego*, chez Guy Patin, est simplement un autre *ille* ; son *je* est un *il* parmi d'autres. Et pour cause : le *Theophrastus redivivus* se présente lui-même comme une collection des pensées de tous les athées de l'histoire, chacun à leur manière héraut d'une raison immémoriale. Son discours, en ce sens, ne relève pas d'autre chose que de « cette possibilité en chacun de nous » d'en devenir l'énonciateur, « à cette co-possibilité » dont Jean-Luc Nancy affirme que l'*ego sum* cartésien tient sa valeur d'évidence. « *Ego sum = ego cum* ». Indifférent au philosophe dont il emprunte la voix, et auquel en échange il prête sa première personne, ce discours est encore un siècle après Descartes celui du Baron d'Holbach, qui propose, dans l'« Avertissement » des anonymes *Lettres à Eugénie* (E11 §2) d'inscrire « sur le frontispice de tous les livres de cette nature » ce vers de Corneille : « Si j'ai raison, qu'importe à qui je suis ? » Dans l'original de Corneille, Nicomède poursuivait la question ainsi : « Si j'ai raison, qu'importe à qui je sois ? / Perd-elle de son prix en empruntant ma voix ? ».

A ce titre, on le voit, chacun de ces textes, si différents soient-ils, appartiennent tous à l'ère postcartésienne du discours philosophique, que Michel Foucault, dans le séminaire éponyme, a décrit en ces termes. Je cite (E12 §1) : « Dans tous les discours des philosophes occidentaux depuis Descartes, la subjectivité éclate (en ce double sens qu'elle brille et se dissocie) [...]. Peu à peu, [au discours qui était le sien], se substitue le discours sans nom, sans figure et sans âge de la vérité elle-même, ou de la raison, ou de la nature ; une voix qui semble n'avoir plus de maintenant, parce qu'elle surplombe tous les temps, tous les lieux et tous les sujets, vient doubler la parole du philosophe pour lui souffler, en quelque sorte, l'essentiel de ce qu'il a à dire ». Que la parole du philosophe s'avère une parole soufflée, une parole dictée, d'autant plus folle alors qu'elle émane du rationalisme, ce n'est rien de moins que la preuve de son régime schizographique. Chaque *je* qui s'y affirme n'affirme que son anonymat. (Tiqqun, *Théorie du Bloom*).

3. Je voudrais maintenant consacrer les quelques minutes qu'il me reste à circonscrire la position, et identifier le rôle que Locke pourrait avoir occupé dans ce devenir-schizographique de l'écriture philosophique à l'âge classique. Je n'insisterai pas sur la dimension tout à fait contre-intuitive des filiations que je dresse ici : de même que Pascal pense contre Descartes, la théorie lockienne du sujet paraît s'ériger en tout point contre le substantialisme cartésien, et ce n'est pas sans raison que l'on oppose traditionnellement le rationalisme de l'un à l'empirisme de l'autre. Toutefois, et c'est ce que je voudrais indiquer ici très rapidement, le *soi* lockien ne contrarie pas, mais aggrave la situation dans laquelle se trouvait l'*ego* cartésien. Comme vous le savez, le chapitre 27 du livre II de l'*Essai sur l'entendement humain*, traduit en français en 1700, est consacré à la question de l'identité du sujet, que Locke définit, pour le dire vite, comme identité de conscience plutôt que de substance : l'identité à soi du sujet dans le temps est assurée par la conscience qu'il a d'avoir été le même, elle-même fonction de la mémoire de ses actions passées. De cette définition résulte une distinction fondatrice entre « l'homme », ou si l'on veut l'individu réel, et la « personne », ou si l'on veut la conscience de soi : à l'homme Socrate peut bien alors correspondre plusieurs personnes, puisque – selon l'exemple que prend Locke au §19 – le Socrate éveillé n'est pas conscient de ce qu'accomplit le Socrate endormi. A l'inverse, selon l'exemple qu'il prend au §15, une même personne peut investir deux hommes, notamment dans le cas d'une résurrection, où la substance corporelle change sans changer la conscience de soi. Cette situation, naturellement, ne va pas sans engager de lourdes conséquences grammaticales, ni sans affecter la référence du pronom de première personne, que Locke examine précisément au §20, à propos du cas d'un individu qui aurait perdu la mémoire de ses actions passées, et qui se demanderait s'il n'est pas malgré tout la personne même qui les accomplit. Je cite (E13) : « Il faut faire attention à la référence du mot *je*. En ce cas, c'est seulement l'homme ; et comme on présuppose que le même homme est la même personne, on suppose facilement que *je* tient également lieu de la même personne. Mais s'il était possible que la même personne ait à différents moments des consciences distinctes, et incommunicables, le même homme constituerait sans doute différentes personnes à différents moments. »

De ce passage, d'une densité prodigieuse, je ne retiens qu'une chose : la possibilité pour *je*, pronom de la première personne, de constituer plusieurs hommes, et, réciproquement, la possibilité pour un seul homme de disposer de plusieurs *je*, de constituer plusieurs personnes.

*Je*, en d'autres termes, pourrait bien porter plusieurs noms, et un nom propre pourrait bien être porteur de plusieurs *je*. Un homme, pourrions-nous dire encore, est tout sauf un *individu* – en lui-même, il est au moins deux. A la plurivocité du pronom personnel correspond ainsi la pluralité de la personne elle-même, inenvisageable pour les cartésiens qui défendaient ce que Claude Buffier appelle « le sentiment de l'unité de sa propre personne », garantie par l'indivisibilité de la substance pensante. Je cite le *Traité des premières vérités* : « Je suis *moi* seulement, et non pas un autre, car qui dit *moi* dit *un* qui exclut un autre en moi, et dit *un* qui n'est pas deux » (176). La théorie de l'*homo simplex* le cède par conséquent à celle de l'*homo duplex*, voire *multiplex*, telle qu'elle s'énonçait déjà en 1659 dans le *Theophrastus redivivus*, justement à la faveur du cas de la résurrection, dont Locke tirera ses exemples. Je cite le préambule du *Theophrastus* (E10 §1) : « *Non est homo simpliciter unus ...* / L'homme n'est pas simplement un être unique : les Diogène furent nombreux, nombreux les Timon, même s'ils ont été peu nombreux à être ainsi nommés ». Puisque chacun d'eux est plusieurs, Diogène ou Timon ont bien chacun un *je* pluriel ; et puisqu'ils partagent ce *je* avec d'autres autrement nommés, leur pronom de première personne est pronom de plusieurs personnes. Si l'on associe ce constat avec l'étrange signature que s'est choisie Guy Patin, « Théophraste ressuscité » ; si l'on se souvient que ce livre est un recueil de citations de formules d'autres philosophes, et qu'ils sont dits être le même « selon l'espèce et non selon l'individu », il devient tout à fait clair que son discours relève de ce que Jacques Lacan avait nommé « schizographie ». Le schizographe, écrit Lacan (E14, §1), « affirme que ce qu'[il] exprime lui est imposé, non pas d'une façon irrésistible ni même rigoureuse, mais sous un mode déjà formulé ». Et il ajoute : « La notion de la participation semble effacer ici celle de l'individu [...], comme en témoigne la profusion des noms propres dans ses écrits (plusieurs à la suite, joints par le signe =, pour désigner le même individu, par exemple), des surnoms, la diversité et la fantaisie de ses propres signatures ». La schize du sujet que rend envisageable Locke était en somme déjà à l'œuvre dans l'écriture clandestine de Guy Patin.

Il faut toutefois aller plus loin, car jusqu'ici, aussi bien chez Patin que dans l'*Essai* de Locke, la pluralisation du sujet est simplement la conséquence de son inscription dans le temps. S'il est possible à un homme d'être deux personnes, ou à une personne d'être deux hommes, ce n'est jamais que tour à tour, les deux ne pouvant être contemporains l'un de l'autre. Je rappelle le passage de Locke cité §20 : « s'il était possible que la même personne ait à *différents moments* des consciences distinctes [...], le même homme constituerait sans doute différentes personnes à *différents moments* ». Il est encore question, §23, de « consciences distinctes qui affectent le même corps *en divers temps* », et, §27, de la possibilité pour « un même esprit » d'être « uni à différents corps *en divers temps* ». Un *je* présent (par exemple Théophraste ressuscité) peut différer d'un *je* passé (par exemple Théophraste d'Erèse), mais *je* ne peut jamais être deux simultanément. Tant que la schize n'est que l'effet de l'extase temporelle, la mémoire peut bien reconnaître l'identité dans le divers, et sauver, de la sorte, l'unité de conscience. Je = Je ; Théophraste ressuscité = Théophraste d'Erèse. Or, il me semble que cette possibilité est justement mise en cause à son insu par Locke, au début du §26, c'est-à-dire au moment décisif où il entend décrire la manière dont *je* peut se reconnaître lui-même comme étant une même personne. Je cite (E13 §2) : « *Personne* est, à mon sens, le nom que l'on donne à ce *soi*. [Partout où] un homme découvre ce qu'il appelle *lui-même*, je pense qu'un autre peut dire que c'est [là] la même *personne*. » On pourrait gloser longtemps sur la différence qu'introduit subrepticement

Locke entre ce qu'il appelle ici « le nom » de « personne », et ce qu'il appelait plus tôt le « mot de Je ». Mais ce qu'il m'importe de porter à votre attention, c'est la très stupéfiante présence d'un « autre », que rien dans le chapitre n'avait annoncé, qui arrive là sans crier gare, qui sort on ne sait d'où, et se trouve chargé de rien de moins que de baptiser le « soi » du nom de « personne ». Locke n'a pas écrit : « [Partout où] un homme découvre ce qu'il appelle *lui-même*, [il] peut dire qu'[il est] la même *personne* » mais « un autre peut dire qu'il est la même personne ». L'homme ne peut pas dire de lui-même, à la première personne, qu'il est la même personne ; c'est par l'intermédiaire d'un *il* que *je* s'approprie à lui-même. *Il* s'insère entre *je* et *je*, au cœur de la conscience de soi. Il faut, entre un homme et sa propre personne, qu'un tiers intervienne, prenne la parole, et dise de lui : « Il est la même personne ». Pour qu'un homme puisse se dire une personne, pour qu'il puisse employer la première personne, il faut qu'un autre le lui dise. Ainsi, lorsqu'il dira « Je suis une personne », il ne fera jamais que transformer en discours direct le discours indirect que la voix tierce aura dictée. Or, cette dictée et cette transformation, par leur nature et leur objet, relèvent d'une expérience glossolalique dans laquelle Deleuze et Guattari, dans *Mille plateaux*, reconnaissent précisément la structure du *cogito schizophrénique*. Je cite : « Il y a bien en ce sens un *cogito schizophrénique*, mais qui fait de la conscience de soi la transformation incorporelle d'un mot d'ordre ou le résultat d'un discours indirect. Mon discours direct est encore le discours indirect libre qui me traverse de part en part » (107). Si l'on ne souvient que les auteurs venaient de définir « Je » comme « un mot d'ordre », et un mot d'ordre comme « le rapport de tout mot ou de tout énoncé avec des actes de paroles qui s'accomplissent dans l'énoncé », on apercevra aisément que l'acte de parole en jeu ici, n'est pas tant une diction qu'un dictée. N'en déplaise à Benveniste, n'est pas ego qui *dit* ego, mais est ego qui *dicte* ego – et celui qui dicte, c'est l'autre.

4. Je ne ferai, pour finir, qu'indiquer, à l'appui de deux exemples, la manière dont la reconnaissance d'une telle schize, discrètement inscrite au centre de la théorie lockienne de la personne, permet de relire certaines des œuvres philosophiques les plus singulières du XVIII<sup>e</sup> siècle. On pourrait, d'une certaine manière, considérer l'évolution des formes de l'écriture théorique entre le XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle comme l'une des conséquences de l'aggravation de la schizophrénie du sujet entre l'âge classique et les Lumières – car en effet, il n'est pas sûr que le traité à la première personne puisse suffire à en rendre compte.

Le premier exemple est celui d'un manuscrit anonyme, intitulé *L'âme matérielle*, et probablement composé entre 1724 et 1737. Formellement, il s'agit d'un centon – c'est-à-dire d'un discours presque exclusivement composé de matériaux empruntés, de phrases voire de pages entières reprises à d'autres auteurs, mais dont les citations ne sont jamais signalées par le scripteur. Un discours, autrement dit, faits de plusieurs autres discours, à peine recomposés pour former un tout cohérent, et dont l'altérité n'est jamais présentée comme telle. On pourrait encore dire : un discours indirect libre. On mesure, dès lors, toute la complexité qu'un tel dispositif peut prêter au fait de dire *je*, notamment lorsqu'il est question pour le scripteur, qu'on ne peut vraiment plus qualifier d'auteur, de parler de lui-même et de sa propre pensée. Prenons à témoin un extrait du chapitre 4 (E15) dans lequel il demande « quelle est la nature de la pensée » : « La pensée, écrit-il, est une parole intérieure, avec laquelle on s'entretient soi-même, comme on se sert de la parole sensible pour communiquer avec les autres. ». Et, plus loin : « Je remarque que les désordres que l'excès du vin et des passions immodérées vous causent paraissent également

dans vos discours et vos pensées ». De fait, il s'agit là d'une définition tout à fait banale de la pensée comme dialogue intérieur ; ce qui la rend vertigineuse, c'est le fait qu'elle est, à la lettre près, copiée, dictée par l'auteur d'un autre traité anonyme, intitulé *Les génies assistants*. La parole intérieure du scripteur, en ce sens, « avec laquelle il s'entretient lui-même », est en fait la parole de l'autre ; sa pensée est habitée par une pensée du dehors, qui constitue de l'extérieur sa propre intériorité. Dans ce dialogue authentique, un tiers l'entretient de lui-même, de sorte que lorsqu'il dit « je » (« je remarque que les désordres etc »), c'est un autre qui tient sa place. On se trouve alors bien en régime de prononimat, ou encore, si l'on choisit de tenir *je* pour un nom d'auteur anonyme, de que Giorgio Agamben a appelé une « pseudonymie au carré ». Je cite *L'archive et le témoin* (E9 §2) : « La (*pseudonymie*)<sup>2</sup> consiste à utiliser un pseudonyme en tout point identique au nom propre. [...] Elle pousse jusqu'au bout le paradoxe ontologique de l'hétéronymie, puisqu'ici non seulement un *je* cède la place à un *autre*, mais l'autre prétend n'être pas *autre*, se confondre avec *je*. »

Le dernier exemple que je voudrais convoquer est celui du *Neveu du Rameau* de Diderot, dont vous savez que l'inventivité formelle mériterait à elle seule un examen de plusieurs heures. Je n'en dirai qu'un mot à peine. D'abord, en rappelant qu'il s'agit d'un dialogue philosophique, entre « Moi », qu'on ne s'empressera pas de nommer Diderot, et « Lui », à savoir le neveu de Rameau, qu'on ne s'empressera pas de dissocier de Rameau même. Ensuite, en rappelant que dans le livre sont enchâssés plusieurs discours : celui du narrateur, qui introduit le dialogue avant de déléguer la parole à Lui et Moi, mais continue d'intervenir dans le cours de leur échange ; celui de chacun des personnages et, au sein de chacun d'eux, les nombreux discours rapportés d'autres personnages auxquels ils prêtent leur voix. Enfin, en indiquant qu'au début du dialogue, avant de se livrer à une rêverie prodigieuse, « Lui », à savoir le neveu qui porte le nom de Rameau, avoue qu'il voudrait être un autre, à savoir Rameau, et même que ce vœu-là, « quelque chose en lui » le formule d'une voix qui n'est pas la sienne. Je me permets de citer, aussi pour le plaisir, le passage dans son ensemble : « LUI : - Tout ce que je sais, c'est que je voudrais bien être un autre, au hasard d'être un homme de génie, un grand homme ; oui, il faut que j'en convienne, il y a là quelque chose qui me le dit. [...] J'étais donc jaloux de mon oncle ; et s'il y avait eu à sa mort quelques belles pièces de clavecin dans son portefeuille, je n'aurais pas balancé à rester moi et à être lui [...]. *Puis il se remettait à chanter l'ouverture des Indes galantes et l'air Profonds abîmés, et il ajoutait : Le quelque chose qui est là et qui me parle me dit : Rameau, tu voudrais bien avoir fait ces deux morceaux-là ; si tu avais fait ces deux morceaux-là, tu en ferais bien deux autres ; et quand tu en aurais fait un certain nombre, on te jouerait, on te chanterait partout. Quand tu marcherais, tu aurais la tête droite, ta conscience te rendrait témoignage à toi-même de ton propre mérite, les autres te désigneraient du doigt, on dirait : C'est lui qui a fait les jolies gavottes, *et il chantait les gavottes. Puis, avec l'air d'un homme touché qui nage dans la joie et qui en a les yeux humides, il ajoutait en se frottant les mains* : Tu aurais une bonne maison, *il en mesurait l'étendue avec ses bras*, un bon lit, *et il s'y étendait nonchalamment*, de bons vins *qu'il goûtait en faisant claquer sa langue contre son palais*, un bon équipage *et il levait le pied pour y monter*, de jolies femmes *à qui il prenait déjà la gorge et qu'il regardait voluptueusement* ; cent faquins me viendraient encenser tous les jours *et il croyait les voir autour de lui* [...] ; *puis il continuait* : Et c'est ainsi que l'on te dirait le matin que tu es un grand homme ; tu lirais dans l'histoire des *Trois Siècles* que tu es un grand homme, tu serais convaincu le soir que tu es un grand homme, et le grand homme Rameau*

s'endormirait au doux murmure de l'éloge qui retentirait dans son oreille même en dormant, il aurait l'air satisfait : sa poitrine se dilaterait, s'élèverait, s'abaisserait avec aisance, il ronflerait comme un grand homme ; *et en parlant ainsi, il se laissait aller mollement sur une banquette ; il fermait les yeux, et il imitait le sommeil heureux qu'il imaginait.* » Vous comprenez que la densité de cette tirade décourage toute tentative de commentaire en conclusion. Je relève simplement ce détail : le discours, rapporté par le narrateur, est tenu par « quelque chose qui est là qui parle » en Rameau, et qui parle à Rameau comme un « je » s'adresse à un « tu » (« Rameau, tu voudrais bien avoir ; les autres te désigneraient ; tu aurais une bonne raison »), avant de parler de Rameau comme un « je » parle d'un « il » (« Le grand homme Rameau s'endormirait, il ronflerait comme un grand homme »). Mais, entre les deux moments, entre ces deux énallages, émerge subrepticement une marque de la première personne sous la forme du réfléchi (« Cent faquins me viendraient encenser tous les jours »). On se demandera qui, ici, parle de lui, et l'on supposera que le tiers en Rameau s'est confondu avec lui, lui prêtant, lui dictant sa première personne. C'est la voix en moi qui dit *je* : est *ego* qui me dicte *ego*.