**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 49 (2002)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Subjectivité dans la pensée et dans le langage

**Autor:** Soldati, Gianfranco

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-760879

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 04.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

GIANFRANCO SOLDATI

# Subjectivité dans la pensée et dans le langage

## *I. Sujets et objets*

Nous nous trouvons dans un auditoire qui est peuplé d'objets[1]. Il y a des tables, des chaises, des murs, des haut-parleurs, des bruits, des souliers, des grains de poussière, des molécules d'oxygène, et j'en passe. Il est vrai que ces choses se trouvent parfois dans des relations bien compliquées entre elles. Il y aurait moins de poussière sans souliers et sans haut-parleurs moins de bruit. Il n'y aurait pas de molécules sans atomes et pas de tables sans jambes. Il n'y aurait pas de couleurs sans lumière et pas de plafond sans murs.

Mais à côté de tout cela, aussi complexe que cela soit, n'y a-t-il pas aussi autre chose ? N'y a-t-il pas, dans cette salle, à côté de tous ces objets et de leur relations, aussi des *sujets*: mes auditeurs qui m'écoutent et moi qui leur parle?

Posée de cette façon-là, la question semble être d'une banalité presque gênante. Bien sûr que *nous* sommes là, à côté des tables, des bruits et des murs. Mais pourquoi dire que *nous* sommes des sujets alors que cette table n'est qu'un objet? Finalement nous sommes là nous aussi en chair et os, occupant de l'espace, produisant du bruit et consommant de l'oxygène. Nous entrons, nous aussi, dans l'ordre des relations complexes qui caractérisent l'univers des objets. D'où tirons-nous alors la légitimité de cette prétention qui nous met à l'écart, en tant que sujets, du reste des choses qui nous entourent? N'est-ce pas là un mythe bien philosophique auquel il serait temps de renoncer?

## *II. Méfiance à l'égard de la subjectivité*

La méfiance à l'égard de la subjectivité est en effet loin d'être nouvelle. Elle a des origines et des motivations fort différentes, parfois même contradictoires.

[1] Ce texte est une version légèrement modifiée de la leçon inaugurale donnée le 23-05-2001 à l'Université de Fribourg.

Il y a d'un côté ceux qui, comme Georg Christoph Lichtenberg[2], Fritz Mauthner[3] et Paul Valéry se sont demandés si cette obstination avec le sujet ne provient finalement que d'un résidu fétichiste dans notre langue. «On disait, il y a dix mille ans – écrit Valéry –: Dieu-le-ciel pleut, tonne, etc. Puis, le Ciel, Dieu se sont déguisés en pronom Il. Peut-être [...] dirait-on demain: *Il* pense, *Il* veut, au lieu de JE [...]»[4]. De la même façon que le pronom «Il» dans l'énoncé impersonnel «Il pleut» ne nous conduit pas à nous demander *qui* pleut, l'apparition de ce même pronom dans «Il pense» ne devrait pas nous induire à croire qu'il faudrait pouvoir déterminer à tout prix un sujet de cette pensée. Ainsi, «Je pense» ne ferait pas plus référence à un sujet de pensée qu' «Il pleut» au sujet de la pluie.

Loin de se concentrer sur les péripéties finalement contingentes du langage, d'autres auteurs ont prétendu de ne même pas comprendre quelle serait au juste notre idée, notre *concept* du sujet. Le philosophe David Hume a avoué par exemple ne pas avoir réussi, malgré ses maints efforts, à trouver un sujet dans son âme: «Pour ma part», dit-il, «quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi*, je bute toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne peux jamais me saisir, *moi*, en aucun moment sans une perception et je ne peux rien observer que la perception»[5]. Si on ne peut avoir un concept du sujet que dans la mesure où on l'observe et que même l'introspection ne nous permet d'observer un tel sujet, le concept même de sujet semble être mis en danger. Non seulement le langage pourrait-il donc se passer des expressions dites subjectives, notre pensée elle-même ne contiendrait aucun élément qui exigerait d'être ainsi communiqué.

Il existe finalement des auteurs qui se méfient de la notion de subjectivité parce qu'ils croient reconnaître dans l'attitude de ceux qui la défendent une visée philosophique, idéologique, voir même politique dangereusement conservatrice. On se souviendra des cris d'alarme prononcés il y a encore quelques années par des auteurs français qui voyaient dans le sujet le porteur d'une forme de rationalité dominante au nom de

[2] La fameuse phrase de Lichtenberg «‹Es denkt›, sollte man sagen, so wie man sagt: ‹es blitzt›» a été reprise entre autres par Wittgenstein; cf. WITTGENSTEIN, Ludwig: Philosophische Bemerkungen. Schriften (Bd. 2). Oxford/Frankfurt: Blackwell/Suhrkamp 1964, 89.

[3] Cf. MAUTHNER, Fritz: «Ichgefühl», in: DERS.: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Erster Band: Zur Sprache und zur Psychologie. Frankfurt: Ullstein 1982, 650ff.

[4] Cahier, I: 412, cité dans: BOUVERESSE, Jacques: Le Mythe de l'Interiorité. Expérience, Signification et langage privé chez Wittgenstein. Paris: Minuit 1976, 362.

[5] HUME, David: L'entendement. Traité de la nature humaine. Livre I et appendice. Paris: Flammarion 1995, 343.

laquelle la civilisation occidentale aurait marginalisé la folie, la différence et même la liberté[6].

Mais le soupçon que l'attachement au sujet pourrait en fait cacher une attitude obscurantiste ne se trouve pas seulement chez les détracteurs de la raison occidentale. Il est commun de trouver aujourd'hui chez des auteurs qui travaillent par exemple dans le domaine des sciences cognitives, la conviction que ceux qui défendent la nécessité de tenir compte du point de vue subjectif visent en réalité à empêcher une explication scientifique de l'être humain.[7] Ce dernier point apparaît d'autant plus surprenant que bien de philosophes, de Descartes jusqu'à Husserl, ont pensé devoir recourir au sujet précisément pour fonder cette méthode scientifique à laquelle nous devons tant de connaissances.

### *III. A la défense de la subjectivité*

On peut se demander, face à cette méfiance généralisée, s'il ne vaut pas mieux de suivre le flot et de se contenter de décrire les objets sans trop chercher à savoir quelle pourrait bien être la place du sujet dans leur univers.

Mais, comme cela est souvent le cas dans ce genre de situation, on peut être tenté aussi d'utiliser les arguments donnés contre la subjectivité, comme étant précisément des arguments qui en démontrent la spécificité. Si le sujet n'est pas nommé par le pronom «je» de la même façon que le fleuve qui traverse Fribourg est nommé par le mot «Sarine», c'est peut-être précisément parce que le sujet n'est pas une entité du même type que la Sarine. Si nous ne réussissons pas à observer un sujet par le regard introspectif, c'est peut-être que le sujet n'est précisément pas là pour être observé. Et comment, finalement, reprocher au point de vue subjectif de ne pas vouloir s'accommoder aux exigences des sciences cognitives? Il n'est quand même pas évident *a priori* que le sujet, lui, n'ait jamais désiré de s'accommoder aux exigences des sciences cognitives. Vu

[6] Pour une critique de ces idées cf. p.ex. FRANK, Manfred: Die Unhintergehbarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer «postmodernen» Toterklärung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.

[7] Ronald de Sousa résume bien cette attitude quand il écrit: «Subjectivity is a theme common to many of those philosophers eager to deflate the ambitions of cognitive science. The claim is that persons differ from all other things in that they cannot be exhaustively described in the third person. Any attempt to do so will fail to capture something about every human being that is *essentially subjective*». DE SOUSA, Ronald: «Twelve Varieties of Subjectivity: Dividing in Hopes of Conquest». Forthcoming in: LAZARRABAL, J.: Proceedings of ICCS conference, San Sebastian, Spain, May 15, 1999, 1. Cité à partir de la page internet de l'auteur.

sous cet angle, le reproche d'obscurantisme ne saurait s'appliquer davantage à celui qui s'apprête à défendre le phénomène de la subjectivité qu'à celui qui propose de le sacrifier sur l'autel d'une doctrine, aussi scientifique soit-elle.

Mais savons-nous vraiment de quoi nous sommes en train de parler? Ne faut-il pas regarder les choses d'un peu plus près pour obtenir au moins l'impression de les avoir comprises? De quelle façon fonctionnent au juste les expressions subjectives dans le langage? Quelle est leur relation avec les pensées subjectives? Quelles conséquences peut-on tirer de ce genre de réflexions pour ce qui en est du statut métaphysique du sujet, pour ce qui en est de la différence entre un sujet et un objet? De quel type de rationalité veut-on parler quand on en attribue la paternité au sujet? Quelle est la relation entre la conscience, dont prétendent s'occuper les sciences cognitives, d'un côté, et la subjectivité, de l'autre? Ce sont évidemment des questions difficiles, mais on voit mal comment on pourrait prendre au sérieux une théorie quelconque de la subjectivité aussi longtemps qu'elles restent sans réponse.

Je voudrais alors essayer, dans ce qui suit, de décrire un peu plus en détail, sur la base de quelques exemples, *un* phénomène qui semble manifester les traits typiques de la subjectivité. Je vais le faire en mentionnant d'emblée quelques unes des options théoriques que les descriptions données semblent suggérer.

## *IV. Connaissance-de-soi*

Il existe une capacité intellectuelle et linguistique, que nous semblons presque tous avoir, typiquement à partir de l'age de trois ans, de décrire un certain nombre de faits qui nous concernent en utilisant l'expression «je». Nous disons:

(1) J'ai gagné au loto;
(2) J'ai mal au dos;
(3) J'ai une température de 36,7 degrés.

Nous pouvons le dire, mais nous ne le devons pas. Je peux me décider de dire par exemple que le conférencier de ce soir a mal au dos, ou que la personne qui, supposez, a un trou dans les pantalons a gagné au loto.

Mais remarquez cette particularité: il est tout à fait possible que je croie, puisque vous me le dites, que la personne qui porte des pantalons abîmés ait gagné au loto, sans que je croie pour autant que c'est bien moi qui ai gagné au loto, pour la simple raison que je ne me rends pas compte du fait que mes pantalons sont endommagés.

Nous avons ici deux types de croyances que j'exprimerais, moi, en disant une fois que

(1) J'ai gagné au loto
et l'autre fois que
(4) La personne avec les pantalons abîmés a gagné au loto.
Les deux croyances en question sont fort différentes. La première me soulage, la deuxième me laisse indifférent, ou me rend peut-être même jaloux.

Voilà donc le phénomène: parmi nos croyances, il y en a quelques-unes qui nous touchent particulièrement. Ce sont les croyances que nous aurions tendance à exprimer en utilisant le terme «je». Ce sont nos croyances subjectives.

La question qui se pose est alors la suivante: En quoi la spécificité des croyances subjectives réside-t-elle? Qu'est qui distingue une croyance à la première personne que j'exprimerais en utilisant le terme «je» de toute autre croyance que je pourrais avoir à mon propos à la troisième personne?

Est-ce une question de langue? Est-ce ce que tout ce qu'il y a à dire à propos de cette différence c'est qu'une fois on utilise le mot «je» alors qu'une autre fois on utilise une description pour faire référence à une seule et même entité? Malgré le fait que cette hypothèse ait exercé et exerce toujours encore un certain attrait sur un certain nombre de philosophes, elle ne peut pas être juste. Ce qui génère mon soulagement, quand j'apprends que moi, j'ai gagné au loto, ce n'est pas le fait que la personne qui a gagné au loto se nomme «je». C'est plutôt le fait que je sais que celui qui se nomme «je», en l'occurrence, c'est bien moi. Il faut que je sache ce que cela veut dire, pour quelque chose, que d'être moi, indépendamment de l'expression que j'utilise pour manifester ce savoir.

C'est la raison pour laquelle l'hypothèse du fétichisme linguistique est peu convaincante. On pourrait s'imaginer que pour des raisons de style, de politesse ou simplement d'économie linguistique, on décide d'interdire l'utilisation du mot «je». On n'aurait plus le droit de dire «Je n'ai rien compris», il faudrait dire «on ne comprend rien», ou «ici, il n'y pas de compréhension». Cela ne vous empêcherait certainement pas de soupçonner que quand je vous annonce, le sourire aux yeux, qu'«ici il y a du gain de loto», c'est bien moi, à la première personne, qui croit avoir gagné au loto.

## *V. Subjectivisme métaphysique*

Si on nous le permet, nous décidons d'utiliser le mot «je» pour exprimer un certain type de croyances que nous avons à notre propos. Quelle est alors cette spécificité de la croyance à la première personne? Qu'est qui la distingue des autres types de croyance?

Eh bien, qu'est-ce qui distingue *en général* une croyance d'une autre? Qu'est-ce qui distingue la croyance que Fribourg est une ville de culture de la croyance que Lugano est une ville de spéculation financière? On dirait à première vue que c'est simple: les deux croyances portent sur des faits différents. Le fait que Fribourg soit une ville de culture n'a rien à voir, Dieu merci, avec le fait que Lugano soit une ville de spéculation financière.

Pourquoi ne pas dire alors la même chose des croyances à la première personne? Ces croyances, dirait-t-on, portent sur des faits spécifiques. Le fait que j'ai gagné au loto n'est pas identique au fait que le conférencier de ce soir a gagné au loto. Mais ces deux faits ne se distinguent guère par la propriété qu'ils impliquent. Il s'agit dans les deux cas de la propriété d'avoir gagné au loto. Ils doivent alors se distinguer par l'entité qui possède cette propriété. L'entité désignée par le mot «je» ne peut alors pas être identique à l'entité désignée par la description «le conférencier de ce soir».

Cela paraîtra peut-être étrange, mais il y a beaucoup de philosophes, au moins depuis Descartes, qui ont été tentés par cette solution. Le sujet désigné par «je» n'est pas une entité du même type que les autres, c'est une entité *sui generis*. Nous rencontrons ici la dérive ontologique de notre question: ce qui distingue une croyance subjective, nous dit-on, c'est le fait de porter sur une entité tout à fait particulière: le sujet. Le sujet est cette entité qui ne peut être pensée que du point de vue de la première personne. Je propose d'appeler *subjectivisme métaphysique* la position qui se fonde sur cette thèse.[8]

Il ne faut pas trop presser les défenseurs de cette position à nous dire en quoi consiste plus précisément la nature métaphysique du sujet. En effet, le problème posé par cette position peut être formulé de façon neutre à cet égard. Il suffit de voir que si le sujet est une entité *sui generis* qui ne peut être dénotée que par le terme «je», alors aucune inférence de la forme suivante ne serait valable:

(5) N est F
(6) Je suis (identique à) N
(7) Je suis F

[8] Dans une publication précédente, j'avais utilisé le terme «idéalisme métaphysique». Ce terme ayant donné lieu à des malentendus, j'ai décidé de substituer le mot «idéalisme», qui admet des significations fort différentes, avec le mot moins commun «subjectivisme». Cf. SOLDATI, Gianfranco: «Self-Knowledge, Referential Immunity and the Concept Self», in: DI FRANCESCO, M./MARCONI, D./PARRINI/P. (eds): Filosofia Analitica 1996–1998. Prospettive teoriche e revisioni storiografiche. Milano: Guerini 1998, 192–206.

où N est une expression, par exemple une description que je pourrais utiliser pour exprimer – par exemple dans un énoncé du type (1) – une croyance à la troisième personne à mon propos. La deuxième prémisse, si le sujet est une entité *sui generis*, à laquelle on ne peut faire référence qu'à la première personne, ne serait jamais vraie.

Il est aisé de voir que cette position comporte une conséquence épistémologique insupportable. Si elle était correcte, nous ne serions pas en mesure de transformer des connaissances que nous avons à notre propos à la troisième personne en connaissances à la première personne. Rien de ce que j'observe et de ce que vous me communiquez ne pourrait jamais me toucher.

Supposez par exemple que vous prononciez, en vous adressant à moi, la phrase:

(7) Tu nous racontes toujours la même histoire.

Comment puis-je, à partir de ce que j'ai entendu, arriver à prendre en considération le jugement que j'exprimerais, pour ma part, en disant:

(8) Je raconte toujours la même histoire?

Il faut de toute évidence que je sois capable de m'identifier avec la personne à laquelle vous vous adressez en utilisant le terme «tu». Il faut que je considère un raisonnement de la forme suivante:

(9) La personne à laquelle vous vous adressez en utilisant le terme «tu» raconte toujours la même histoire;

(10) Je suis (identique à) la personne à laquelle vous vous adressez en utilisant le terme «tu»;

(11) Je raconte toujours la même histoire.

Vous auriez peut-être envie de me concéder à ce stade qu'en effet le terme «tu» se réfère lui aussi, tout comme le terme «je», à un sujet: il n'y pas, pour chacun de nous, que le sujet d'un côté et le monde des objets de l'autre. Il y a aussi *d'autres* sujets.

C'est un point de vue fort raisonnable, et pourtant cela va déjà trop loin pour le subjectivisme métaphysique. Supposez que vous ayez l'impression de voir un homme venir vers vous et que vous vous adressiez à lui en disant «Tu as mauvaise mine»[9]. Supposez qu'en réalité vous vous voyez vous-mêmes dans le miroir sans vous en apercevoir. C'est un cas dans lequel vous avez précisément une croyance à la troisième personne qui porte sur vous-mêmes. Même si le jugement porte sur un sujet, il

[9] Mon exemple n'est qu'une variante du très célèbre exemple de Ernst Mach; cf. MACH, Ernst: L'analyse des sensations. Nîmes: Chambon 1996. Traduction de: Mach, Ernst: Beiträge zur Analyse der Empfindungen. Jena: Gustav Fischer 1886.

n'en reste pas moins un jugement *non*-subjectif que vous portez sur vous-mêmes.

L'adepte du subjectivisme métaphysique, qui soutient que la spécificité des croyances subjectives réside dans l'unicité métaphysique de ce sur quoi elles portent, se trouve finalement face à des alternatives dont aucune n'est en soi convaincante. Si l'unicité métaphysique est conçue de façon à empêcher que le sujet puisse être appréhendé autrement que du point de vue de la première personne, on obtient un isolement épistémologique inacceptable du domaine des croyances subjectives. Si par contre, pour éviter précisément ce type d'isolement, l'unicité métaphysique est conçue de façon à admettre la possibilité que le sujet soit appréhendé d'un point de vue externe, alors cette même unicité ne peut plus être prise en considération dans l'explication de la spécificité des croyances subjectives.

Il est important de reconnaître que la question à ce stade n'est pas de savoir si le sujet est ou n'est pas une entité *sui generis*. Affirmer que ce qui distingue une croyance à la première personne de toute autre croyance n'est pas le fait de porter sur un sujet, ne signifie pas nier toute différence métaphysique entre un sujet et un objet. Cela signifie plutôt affirmer que cette différence métaphysique ne suffit pas pour expliquer la spécificité des croyances à la première personne.

Supposez par exemple que vous croyiez qu'il existe des arguments *indépendants* pour affirmer qu'un sujet se caractérise métaphysiquement par le fait d'avoir, ou d'être en mesure d'avoir, des croyances à la première personne. Etre un sujet signifie, dit-on parfois, être conscient-de-soi[10]. Il est alors d'autant plus évident que vous ne pouvez pas, faute de vous mouvoir dans un cercle, expliquer ce qui caractérise la spécificité des croyances à la première personne en ayant recours à la notion métaphysique de sujet. Vous ne pouvez pas dire qu'une croyance à la première personne se caractérise par le fait de porter sur ce qui possède la capacité d'avoir des croyances à la première personne si vous n'avez pas expliqué au préalable, et de façon indépendante, ce qui caractérise une croyance à la première personne. La question métaphysique – qu'est-ce qu'un sujet? – dépend alors clairement de la question épistémologique – qu'est ce qu'une croyance à la première personne? – et non pas le contraire.

Nous ne savons toujours pas en quoi réside la spécificité des croyances à la première personne. Il faudra chercher davantage. Avant de le

[10] Je ne discute pas à ce stade la question pourtant cruciale à savoir si toute forme de conscience-de-soi implique des *croyances* subjectives.

faire je voudrais cependant revenir un moment sur la question des différentes perspectives sur le sujet que nous pouvons avoir dans la pensée et dans le langage. En réfléchissant davantage sur ce qui est propre aux différentes perspectives que nous avons sur nous-mêmes, nous allons découvrir quelques traits de la phénoménologie de la subjectivité qui devraient nous aider à mieux saisir les contraintes conceptuelles de la subjectivité.

## *VI. Phénoménologie de la subjectivite*

Il existe des contextes dans lesquels l'identité exprimée dans l'énoncé (10) présuppose elle-même une série d'autres identifications qui impliquent bien plus que la concession que parmi les sujets il y a des entités dénotées par des occurrences de l'expression «tu» aussi bien que des entités dénotées par des occurrences de l'expression «je». Réfléchissez un moment à la question de savoir comment j'ai pu, moi, déterminer qu'avec votre usage du mot «tu» vous vouliez bien faire référence à moi et non pas à une autre personne qui se trouverait, par exemple, à côté de moi. Il ne suffit de toute évidence pas que j'entende le mot «tu» pour que j'en vienne à croire que c'est bien moi dont il est question. Il faut, par exemple, que je sois en mesure de localiser la personne à laquelle vous faites référence par «tu» et que je m'identifie avec cette personne. Mais cela signifie que j'aie la disposition de me concevoir comme une entité douée, entre autres, de propriétés spatiales. Il faut, pour que j'en arrive à juger que je suis la personne à laquelle vous vous adressez en utilisant le terme «tu», que je sois d'abord prêt à juger, par exemple, que je me trouve à un endroit précis. Parmi les entités que je conçois comme étant des sujets il n'y a donc pas que des entités dénotées par «je» et par «tu», il doit y avoir aussi des entités auxquelles on peut faire référence à travers une localisation spatiale du genre «celui qui se trouve à l'endroit *e*».

Mais il y a davantage. Il m'est arrivé une fois, en montant dans une deux-chevaux que je n'avais plus utilisée depuis un certain temps, de remarquer qu'il y avait un poids de trop de mon côté. Quelqu'un, me disais-je, doit avoir déposé *quelque chose de lourd* sur le siège arrière ou dans le coffre. Il n'y avait cependant rien, absolument rien. Eh oui, j'ai dû admettre que c'était bien moi qui avais pris du poids. Il a fallu que je m'identifie avec la chose trop lourde. Il a fallu que j'admette être identique à un objet qui pèse comme tous les autres objets. Il a fallu que j'admette avoir des croyances à la troisième personne qui portent autant sur moi, le sujet, qu'elles auraient pu porter sur un bout de molasse.

Parmi les défenseurs de l'idée que le terme «je» désigne une entité *sui generis*, il y en a cependant plusieurs qui proposent une lecture différente

de l'inférence que je viens d'analyser. Ils suggèrent que dans le cas de la deux-chevaux il faudrait admettre, comme deuxième prémisse, non pas une identité mais une relation de possession entre moi et mon corps. Ainsi, l'inférence aurait non pas la forme que je suggère:

Inférence (I)

(12) Le corps qui se trouve du côté gauche de la voiture est trop lourd;

(13) Je suis le corps qui se trouve du côté gauche de la voiture;

(14) Je suis trop lourd;

mais:

Inférence (I*)

(12) Le corps qui se trouve du côté gauche de la voiture est trop lourd;

(13*) Je possède le corps qui se trouve du côté gauche de la voiture;

(14*) Je possède un corps qui est trop lourd.

Il est incontestable que (14*) exprime, autant que (14), une croyance subjective. Tout comme l'inférence qui conduit de (12) à (14), l'inférence qui conduit de (12) à (14*) implique un passage d'une croyance à la troisième personne à une croyance à la première personne. Dans la reconstruction offerte par (I*), la première prémisse n'exprime pas de jugement portant sur moi, mais sur mon corps. Alors que (I) représente le passage d'une croyance à la troisième personne sur moi à une croyance à la première personne, (I*) représente le passage d'une croyance à la troisième personne portant sur un objet *différent* de moi à une croyance à la première personne. Ce passage ne présuppose cependant pas que le sujet n'ait jamais entretenu une pensée portant sur lui-même en tant que sujet qui aurait de par sa nature pu porter aussi sur une pierre. Selon la position qui reconstruit la situation avec l'inférence (I*), (12) et (14*) ne portent pas sur le même fait.

Ceci ne représente pas vraiment une objection contre la variante du subjectivisme métaphysique que nous sommes en train d'étudier. En effet, celui-ci soutient précisément que le sujet n'est pas identique à son corps. Ce n'est donc pas surprenant que (12) et (14*) décrivent deux faits différents. Le problème est cependant de savoir s'il est plausible de reconstruire l'inférence de la façon suggérée par (I*). Peut-on vraiment substituer l'identité entre moi et le corps qui exemplifie un certain nombre de propriétés physiques par une relation de possession entre moi et ce même corps?

Une position qui le soutiendrait doit faire face à un certain nombre de problèmes qui concernent notamment la phénoménologie du corps. Il y a, en premier lieu, une différence entre l'action de mouvoir mon bras et l'action de bouger, par exemple, ma copie de l'*Etre et le Néant*. Je n'ai pas

besoin de *situer* mon bras dans l'espace pour le bouger. Je ne peux par contre bouger ma copie du livre de Sartre sans avoir déterminé d'abord l'endroit où elle se trouve. De même, je dois mouvoir une partie de mon corps pour bouger un objet que je possède. Mais il n'existe pas de tel mouvement qu'il faudrait interposer entre moi et le mouvement de mon bras. Je le meus immédiatement. C'est toute la différence qui subsiste entre l'action immédiate de mouvoir sa propre main gauche et l'action médiate de bouger la main gauche avec la main droite, par exemple en cas d'anesthésie locale.

Un autre point souvent reconnu par les auteurs de la tradition phénoménologique est que dans la façon de laquelle mon propre corps m'est normalement donné, il possède un type de conditions d'identité que l'on ne retrouve dans aucun autre d'objet matériel qui pourrait se trouver dans ma possession: tout en exemplifiant des propriétés physiques, les conditions d'identité de mon corps dépendent de certaines de mes propriétés psychiques. Un exemple devrait suffire. Qu'est-ce qui détermine mon étendue? Est-ce que les chaussures que je porte font partie de moi ou bien non? Cela dépend entre autres de certaines de mes perceptions et de mes actions. Prenez le cas d'un patient qui a dû subir une amputation d'un doigt. Supposez qu'à la place du doigt on lui ait placé une prothèse artificielle. Est-ce que cette prothèse fait partie de lui? Pour déterminer une réponse à cette question il semble naturel de se demander, par exemple, dans quelle mesure la prothèse a été intégrée dans le système perceptif et moteur du sujet. Supposez, par exemple, que le sujet, désormais habitué à la prothèse, soit en mesure de déterminer avec grande précision la structure d'une surface par le simple fait d'y passer dessus avec la pointe de sa prothèse. Est-ce qu'il sent les mouvements de la prothèse à l'endroit où elle a été fixée ou bien touche-t-il la surface avec la prothèse? Du point de vue strictement physiologique, le sujet ne devrait pas avoir de sensations de toucher relatives à la surface avec laquelle il n'est en contact qu'au moyen d'une prothèse artificielle, organiquement séparée du reste de son corps. Et pourtant, le sujet peut vivre son expérience comme s'il touchait directement la table, de façon à avoir l'impression que son corps s'étende effectivement jusqu'à la table. Il peut pour ainsi dire *oublier* de porter une prothèse. C'est une situation dans laquelle ce qu'on appelle parfois le schéma corporel[11] s'étend de façon à inclure la prothèse. Et c'est une situation dans laquelle on peut parler de

[11] Pour quelques clarifications sur ce concept, cf. GALLAGHER, Shaun: «Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification», in: *Journal of Mind and Behavior*, vol. 7 (1986) 541–554.

cette entité composée du corps biologique et de la prothèse artificielle comme constituant ce que le sujet *ressent* comme étant son propre corps.

Ces deux arguments d'inspiration phénoménologique suggèrent qu'il existe une perspective interne, une perspective subjective sur son propre corps, qui n'est pas la perspective que l'on peut avoir sur un objet matériel qui se trouverait dans notre possession. Dans l'argumentation générale que nous sommes en train de discuter, une telle perspective interne est cruciale pour la compréhension du processus qui conduit le sujet à transformer des informations qui lui sont données dans la troisième personne dans des informations qu'il exprimerait à la première personne. C'est parce que je puis avoir un regard interne sur ce même corps sur lequel je puis par ailleurs avoir, autant que vous, un regard externe, que j'arrive, dans notre exemple, à inférer mon identité avec la chose trop lourde qui se trouve du côté gauche de la voiture.

Il vaut mieux de se méfier des conséquences métaphysiques que l'on pense pouvoir obtenir à partir de réflexions qui ne concernent finalement que le contenu de nos expériences. Il n'est certainement pas possible d'utiliser les quelques traits de la phénoménologie de la subjectivité que nous venons de discuter pour établir la fausseté du subjectivisme métaphysique. Il se pourrait finalement que dans des raisonnements comme celui qui est exprimé par (I), nous présupposions une identité du sujet avec son corps là où en fait il n'y en a point. Il se pourrait que la façon de laquelle mon corps m'est donné – notamment par le regard interne – m'amène à identifier ce qui me paraît avoir des propriétés psychiques avec ce qui me paraît avoir des propriétés physiques, alors que l'identité en question ne subsiste guère. Ceci étant concédé, les arguments que nous venons de présenter suggèrent qu'il serait quand même faux de vouloir fonder le subjectivisme métaphysique sur des considérations qui concernent la phénoménologie du corps. Il paraît, en d'autres termes, improbable que l'on puisse fonder la thèse selon laquelle le sujet est une entité *sui generis*, qui ne peut être identique à aucune entité douée de propriétés corporelles, sur la façon de laquelle notre corps nous est donné dans l'expérience.

## *VII. Concepts subjectifs et introspection*

Si ce n'est ni un trait syntaxique de la langue ni un trait métaphysique du sujet qui explique la spécificité des croyances à la première personne, de quoi d'autre pourrait-il bien s'agir? Selon une autre idée longtemps répandue, les croyances à la première personne se caractérisent par le fait d'impliquer une façon particulière qu'aurait le sujet de penser à soi-même: un concept subjectif du sujet.

Pour bien comprendre cette idée, il faudrait évidemment déterminer d'abord ce que c'est qu'un concept en général et ce que c'est qu'un concept subjectif en particulier. Il existe de bonnes raisons, dont nous n'avons pas à nous occuper à cet endroit, pour affirmer que des concepts subjectifs, considérés comme des parties constituantes des conditions de vérité des croyances subjectives, ne font pas l'affaire. Il existe cependant une autre notion, une notion plutôt épistémologique que sémantique du concept, qui pourrait nous aider. Un concept, de ce point de vue, est déterminé par sa contribution à la façon de laquelle une croyance qui le contient est établie. C'est le sens dans lequel on dit parfois qu'une personne qui est aveugle depuis sa naissance n'a pas le même concept de couleur qu'une personne voyante. Elle n'a pas le même concept dans le sens précis qu'elle n'est pas en mesure d'établir sur la base d'une expérience visuelle que quelque chose est coloré. Ceci n'implique pas que la croyance que la chaise est rouge dans l'esprit d'une personne aveugle n'ait pas les mêmes conditions de vérités qu'une croyance du même type dans l'esprit d'une personne voyante.

Pour pouvoir appliquer cette notion épistémologique du concept aux croyances subjectives, il faudrait donc trouver une façon de laquelle le sujet peut établir des croyances à la première personne qui seraient inaccessible à la troisième personne. Il faudrait trouver une façon typique d'établir les croyances à la première personne.

Il existe effectivement des croyances à la première personne qui semblent satisfaire cette demande: ce sont les croyances qui contiennent des concepts psychologiques, ou plus précisément: des concepts psychologiques qui peuvent être appliqués sur la base de l'introspection.

Pensez par exemple au concept de douleur. En m'observant marcher le dos tordu vous pouvez croire, correctement, que j'ai mal au dos. Mais il existe une façon de laquelle moi, je puis établir que j'ai mal au dos, que vous n'avez pas. Quand je vous dis que j'ai mal au dos, je le dis non pas parce que je me vois tordu, mais parce que j'ai mal.

Il peut cependant m'arriver de croire, parce que *vous* me le dites, que la personne avec les pantalons abîmés a mal au dos sans m'apercevoir que c'est bien moi dont il est question. Quand je le réalise et que je me rends compte d'avoir mal au dos, j'utilise une novelle façon d'établir ma croyance: je ne le crois plus seulement parce que vous me le dites, mais parce que je le ressens.

Vous remarquerez que selon cette approche, ce qui rend ma croyance subjective ce n'est pas tant la façon de laquelle JE me suis donné, qu'une façon de laquelle une de mes propriétés m'est donnée. Quand je me décide d'utiliser le pronom «je» pour exprimer ma croyance, cela ne provient pas du fait que j'ai un concept particulier de moi-même, mais

plutôt du fait que j'ai un concept particulier de certaines de mes propriétés psychologiques. Avoir une croyance subjective signifierait tout simplement, dans cette perspective, s'attribuer une propriété psychologique sur la base de l'introspection.

Cette approche me semble être sur la bonne voie. Dans un point crucial elle pêche cependant de myopie. Il n'y a pas que les croyances concernant des propriétés psychologiques qui sont subjectives. Je ne crois pas seulement, à la première personne, que j'ai mal au dos, je peux croire aussi que j'ai gagné au loto. La propriété de gagner au loto n'est cependant pas une propriété que l'on s'attribue sur la base de l'introspection. Si nous pouvons donc avoir des croyances à la première personne concernant des faits qui ne sont pas psychologiques, alors l'idée de caractériser les croyances subjectives comme étant des croyances établies sur la base de l'introspection semble bien être vouée elle aussi à l'échec.

Je disais auparavant que cette approche me semble être quand même sur la bonne voie: elle est sur la bonne voie parce qu'elle localise correctement l'endroit où il faut chercher ce qui spécifie les croyances à la première personne. Je veux dire par là qu'il me semble correct de penser que ce qui caractérise les croyances à la première personne ce n'est ni un trait syntaxique des expressions utilisées pour les exprimer, ni un trait métaphysique des entités sur lesquelles elles portent. Ce n'est pas non plus un ingrédient de leurs conditions de vérité. C'est plutôt un trait qui caractérise la façon de laquelle elles sont établies.

La position en considération se trompe par contre en suggérant que cette façon particulière correspondrait à l'introspection. Une telle position nous obligerait en effet à restreindre le domaine des véritables croyances à la première personne aux attributions psychologiques. Une telle restriction me paraît parfaitement artificielle, bien que l'on trouve, là aussi, nombre de philosophes qui ont jugé bon de l'adopter. Ce qu'il faut donc trouver, c'est un trait commun à la façon de laquelle toutes les croyances à la première personne sont établies.

## *VIII. Référence sans identification*

Voici donc une dernière proposition[12]. Les croyances à la première personne sont des croyances telles que: soit elles portent sur le sujet sans

[12] L'idée n'est pas nouvelle. Différentes discussions de certains aspects de cette idée se trouvent par exemple dans: SHOEMAKER, Sydney: Self-Knowledge and Self-Indentity. Ithaca: Cornell University Press 1963; EVANS, Gareth: The Varieties of Reference. Oxford: Oxford University Press 1982; RECANATI, François: Direct Reference. From Language to Thought. Oxford: Blackwell 1993; BERMUDEZ, José: The Paradox

présupposer aucune identification du sujet; soit elles dépendent de croyances qui portent sur le sujet sans présupposer aucune identification du sujet.

Je ne pourrais, dans ce qui suit, que formuler une esquisse de la théorie qui aboutit à cette position. Cela devrait cependant suffire pour comprendre la direction dans laquelle l'argumentation devrait procéder.

La façon de laquelle nous établissons une croyance qui porte sur une entité quelconque, une croyance du type:

(12) *a* est F

peut contenir deux sources d'erreur. Nous pouvons nous tromper en ce qui concerne la propriété F (*a* n'est pas F mais G) ou bien nous pouvons nous tromper en ce qui concerne l'objet *a*. Cette dernière erreur se produit quand nous prenons un objet *b* pour *a*. Exemple: Quelqu'un ouvre soudainement la porte et la referme tout de suite. Cette personne portait une chemise rouge. Vous croyez qu'il s'agissait de Jean. Vous croyez donc qu'aujourd'hui Jean porte une chemise rouge. Mais ce n'était pas Jean, c'était Jacques. Vous vous êtes trompés non pas en ce qui concerne la chemise rouge, mais en ce qui concerne la personne qui la porte. Vous avez commis une erreur d'identification.

Supposez maintenant que vous croyiez, sur la base de votre perception corporelle, sur la base de votre proprioception, d'avoir les jambes croisées. Vous ne voyez pas vos jambes – elles sont sous la table – vous ne les touchez pas - vous êtes en train de prendre des notes – vous le croyez uniquement sur la base de la proprioception. Il est possible que vous vous trompiez parce que vous êtes victime d'une illusion proprioceptive. Il vous semble d'avoir des jambes croisées, mais cela n'est pas le cas. Mais: pouvez-vous vous tromper à cause d'une faute d'identification? Est-il possible que vous croyiez, sur la base de la proprioception, que vos jambes soient croisées parce que vous avez pris les jambes de quelqu'un d'autre pour les vôtres?

Etant donnée la façon de laquelle fonctionne normalement notre système nerveux, cela n'est pas possible. Mais si ce n'est pas possible, alors vous n'avez pas besoin de vous identifier pour avoir une croyance proprioceptive à la première personne. Quand vous recevez l'information «jambes croisées» par voie de proprioception, vous n'avez pas besoin de vous demander: «mais à qui appartiennent ces jambes croisées?», pour croire que *vous,* à la première personne, avez les jambes croisées.

of Self-Consciousness. Cambridge (MA) MIT Press 1998; et PRYOR, James: «Immunity To Error through Identification», in: *Philosophical Topics*, vol. 26 (1999) 271–304 (qui contient aussi d'autres indications bibliographiques).

On pourrait donc conclure: Ce qui rend subjective ma croyance proprioceptive que j'ai les jambes croisées est le fait de ne pas présupposer une identification de moi-même.

Il existe des croyances à la première personne qui sembleraient présupposer une telle identification. On pourrait cependant montrer qu'en réalité elles dépendent elles aussi de façon tout à fait particulière de croyances qui ne présupposent aucune identification. C'est la raison pour laquelle il me semble possible de conclure, si ce n'est que de façon provisoire, que le trait épistémologique qui caractérise les croyances subjectives, les croyances à la première personne, c'est le fait de ne pas présupposer une identification de soi-même.

Deux points méritent d'être soulignés dans l'approche que nous venons de discuter. Premièrement, il n'existe aucune raison de restreindre les croyances à la première personne aux attributions psychologiques: avoir les jambes croisées, ce n'est pas une propriété psychologique. Deuxièmement, contrairement à l'approche fondée sur la notion d'introspection, on situe enfin la spécificité des croyances subjectives dans la nature du concept «je» plutôt que dans la nature des concepts psychologiques. Une croyance est subjective parce qu'elle implique une certaine façon de penser à soi, et non pas parce qu'elle implique une certaine façon de penser à quelques unes de nos propriétés.