

L'ÉGOLOGIE EST-ELLE NATURELLE OU NORMATIVE ?

Je voudrais aborder la question du naturel et du normatif sous un angle un peu particulier puisque ce qui va me retenir ici, c'est la question de savoir si le Moi est une entité mentale naturelle ou une construction normative.

Je définirai simplement le Moi comme la somme des prédicats qu'un sujet est, à chaque instant, disposé à s'attribuer égologiquement ou en première personne. Je considérerai donc que font partie du Moi non seulement des propriétés permanentes ou stables, comme « être un brave type » ou « être de sexe masculin », mais aussi des propriétés ou états occurrents comme « avoir mal aux dents », « traverser le pont de Nantes » ou « penser à rendre ce livre à son propriétaire ». Néanmoins, ce qui fait partie du Moi, ce n'est pas le fait d'être du sexe masculin par exemple, mais c'est la pensée en première personne qu'on est de sexe masculin. Le Moi d'une personne est donc constitué par tout ce qu'elle se sait ou se croit être ou avoir été, par tout ce qu'elle se sait faire ou avoir fait.

Ce que je voudrais examiner, c'est la différence que l'on est enclin à faire entre deux types d'attributions égologiques, celles qui concernent des propriétés permanentes, qu'elles soient psychologiques ou physiques, et celles qui concernent des états ou actions courantes ou occurrentes, principalement physiques. Autrement dit, d'un côté des jugements comme « je suis un brave type », et de l'autre des jugements comme « je lève mon bras ».

Considérons en effet les deux cas suivants :

- D'abord celui d'une personne généreuse et bonne mais qui se tient, sincèrement et en première personne, pour un sale type, autrement dit qui est disposée à former la pensée : « je suis un sale type » si on lui pose la question appropriée.
- Ensuite, celui d'une personne qui tend son bras vers un objet mais qui juge, en première personne, qu'elle est immobile.

Autrement dit, elle tend son bras mais si on lui pose la question, de loin : « Que fais-tu ? », elle répond : « Rien ! Je ne bouge pas », et cela sincèrement bien sûr.

Il me semble que l'on est spontanément enclin à traiter différemment ces deux types de jugements égologiques déviants. Dans le premier cas, nous considérerons simplement que la personne se trompe sur elle-même et nous expliquerons vraisemblablement son erreur par le non-respect ou la transgression de certaines *normes* cognitives. Un jugement égologique global du type « je suis un sale type » s'apparente en effet à une induction à partir de certains souvenirs que la personne aura de ses comportements et de ses intentions. Dans ce cas, nous expliquerons donc que la personne se prête des qualités morales qu'elle n'a pas en invoquant une induction biaisée¹. Cette partie du Moi qui est constituée par les propriétés permanentes que nous nous attribuons s'apparente donc clairement à une construction normative : nous croyons un certain nombre de choses sur nous-mêmes et pour cette raison, nous admettons comme allant de soi qu'il puisse y avoir un désaccord entre ce qu'une personne pense en première personne qu'elle est et ce qu'il serait vrai de dire d'elle en troisième personne. Nous pouvons donc donner un sens à toutes ces notions normatives de la psychologie morale traditionnelle que sont par exemple les notions de sincérité, de mauvaise foi, d'amour propre, etc.

En revanche, dans le second cas que j'ai distingué, celui d'une personne qui, tendant le bras, juge cependant qu'elle est parfaitement immobile, il est douteux que nous parlions simplement d'erreur, de mauvaise foi, d'aveuglement, etc. et que nous expliquions le jugement de la personne par la transgression de quelque canon épistémique. Nous aurons plutôt tendance à penser que le jugement de la personne est dû au dysfonctionnement d'un mécanisme cognitif d'acquisition d'informations sur soi-même. Par exemple, nous supposerons que cette personne ne sent pas le mouvement de ses muscles et les changements d'équilibre de son corps et, en outre, qu'elle est aveugle. Si nous pouvons nous expliquer que son bras bouge quand même, nous aurons ainsi compris pourquoi elle peut penser qu'elle ne fait rien, alors même qu'elle tend son bras. Nous n'aurons donc, dans ce cas, nulle tendance à blâmer la personne pour son jugement. Nous admettrons qu'il ne lui était pas possible

1. J'admettrai évidemment que toute induction n'est pas biaisée !

de former un autre jugement que celui qu'elle a formé. Nous ne serons donc plus dans le registre normatif de l'erreur, mais dans celui, naturaliste, du dysfonctionnement ou de la pathologie cognitive.

Ces deux exemples suggèrent donc qu'il y aurait deux types de pensées égologiques, et partant, deux niveaux dans le Moi ou la Conscience de soi. D'un côté, le niveau qui est l'objet de la psychologie morale traditionnelle et qui peut être décrit comme une certaine construction, une construction de la personnalité et dont on peut légitimement apprécier les déviations en termes normatifs ; et d'un autre côté, le niveau qui serait l'objet de la psychologie cognitive et qui serait formé des pensées égologiques exprimant simplement les informations que nous recueillons naturellement sur nous-mêmes. Il y aurait donc une différence entre, d'un côté, des attributions égologiques que l'on peut dire légitimement sujettes à l'erreur, et de l'autre des attributions égologiques qui ne peuvent être déviantes que si on suppose cette fois un dysfonctionnement cognitif de l'esprit de la personne.

Mon but est de tenter de contester cette distinction entre un Moi naturel et un Moi construit, en suggérant que *toute* attribution égologique s'apparente à une construction normative, y compris les attributions égologiques que l'on peut dire informationnellement motivées, comme « je me promène », « je tends le bras » ou « j'ai mal aux dents ».

Il me semble que si on est enclin à traiter différemment « je suis un sale type » et « je lève le bras », c'est parce que, dans le premier cas, une erreur sur le prédicat est, si l'on peut dire, légitimement possible, au lieu que dans le second cas une erreur sur le prédicat paraît impossible à moins d'invoquer un dysfonctionnement cognitif ou des circonstances très particulières qui font que la personne se trompe. Et il me paraît en effet difficile de nier qu'il y a une différence importante entre la manière dont nous formons la pensée que nous sommes un sale type et la manière dont nous formons la pensée que nous avons mal, et cette différence rejaillit nécessairement sur le statut épistémologique de la pensée résultante.

Néanmoins, ce que je voudrais contester, c'est l'idée qu'il n'y ait pas d'alternative possible du tout à une pensée de la forme « j'ai mal » ou « je lève le bras ». Seulement l'alternative à laquelle je songe est d'une autre nature que celle qui accompagne un jugement comme « je suis un brave type », parce qu'elle ne concerne pas le prédicat mais le sujet.

Admettons que le Moi soit constitué par nos jugements égologiques, réels ou potentiels. Autrement dit, admettons que le Moi

ne soit pas une entité métaphysique un peu mystérieuse, mais qu'il soit simplement constitué par la somme ou le système des croyances égologiques d'une créature quelconque. Il me semble que ce qui nous porte à croire que le Moi ou la Conscience de soi est, en partie, une entité mentale naturelle, c'est que nous croyons qu'il existe des contenus auxquels nous sommes cognitivement contraints de penser égologiquement. Nous croyons, par exemple, que lorsqu'une créature souffre, elle forme nécessairement la pensée (ou la protopensée) « je souffre ». Toute créature qui aurait affaire à des contenus de ce genre ne pourrait donc y penser autrement que sur le mode égologique. Il me semble donc qu'à l'inverse, le Moi sera de part en part une construction normative, s'il n'existe aucun contenu auquel nous soyons cognitivement contraints de penser égologiquement. Or dans quels cas cette deuxième possibilité sera-t-elle réalisée ? Elle sera réalisée si nous pouvons montrer :

- d'une part, que les contenus qui nous semblent ne pouvoir être pensés qu'égologiquement pourraient être pensés, soit impersonnellement, soit, comme je dirai, « altérologiquement », c'est-à-dire en les attribuant à quelqu'un ou quelque chose d'autre que nous-mêmes ;
- d'autre part si nous pouvons montrer que des contenus que nous ne sommes en général guère disposés à penser égologiquement pourraient cependant être pensés égologiquement.

Autrement dit, nous serons conduits à traiter tout jugement égologique comme une construction obéissant à certaines contraintes normatives si nous pouvons considérer comme possibles les trois types de pensées suivantes :

- premièrement, en lieu et place de la pensée que nous exprimerions sous la forme : « Je lève le bras », nous pourrions avoir :
 - soit la pensée impersonnelle : « il y a levée de bras »,
 - soit la pensée altérologique : « Chris lève mon bras » ;
- deuxièmement, au lieu de pensées égologiques confinées à une étroite région de notre expérience, nous pourrions avoir des pensées de la forme : « Je pleus beaucoup ce matin, il faut que j'arrête ».

Il me paraît clair que si ces formes de pensées sont réellement possibles, autrement dit si l'on peut concevoir des expériences de ces trois sortes, alors les pensées égologiques qui nous paraissent les plus naturelles apparaîtront comme contingentes. Nous pourrions

en effet envisager, comme alternatives à notre expérience égologique ou consciente de soi : des formes de conscience impersonnelles ; des formes de conscience aliénées ainsi que des formes de subjectivité élargies, que j'appellerai des âmes du Monde. Nous ne serons plus alors autorisés à imaginer une sorte de câblage cognitif naturel de la subjectivité, puisque les mêmes contenus informationnels pourront être pensés aussi bien égologiquement que non égologiquement.

Ce qui est vrai, c'est qu'il y aura une différence entre la manière dont nous nous construisons une personnalité et la manière dont nous nous construisons une subjectivité. Nous sommes conscients du caractère constructionnel de notre personnalité, puisque nous pouvons remettre en question certains verdicts sur nous-mêmes, au lieu que nous ne sommes guère conscients du caractère constructionnel de notre subjectivité, dans la mesure où nous nous engageons rarement de plein gré dans l'une quelconque des trois formes d'expérience que je viens de mentionner : l'impersonnalité, l'aliénation, ou le panpsychisme (le « panégopsychisme » plutôt). Mais le fait qu'une pratique constructionnelle soit profondément enracinée en nous et qu'elle s'apparente de ce fait même à une seconde nature ne supprime nullement le fait qu'il s'agit d'une pratique constructionnelle.

Je voudrais donc envisager, de manière un peu schématique², chacune des trois possibilités que j'ai mentionnées, ce qui me permettra de formuler un argument général à l'encontre des conceptions naturalistes de la conscience de soi.

Considérons d'abord la première des trois possibilités que j'ai mentionnées, celle d'une appréhension impersonnelle du contenu de notre expérience interne.

Ce qui fait croire, en général, que l'usage du pronom de la première personne est indispensable, c'est que l'on imagine que, sans le recours à ce terme, nous ne pourrions exprimer le contraste entre ce qui nous arrive et ce qui arrive aux autres, entre ce que nous faisons et ce que font les autres. Considérons par exemple la pensée que nous exprimerions sous la forme « je lève le bras » : comment pourrions-nous restituer le fait que c'est nous qui levons le bras si nous n'indiquions pas, d'une manière ou d'une autre, que nous nous sentons lever le bras ?

2. Pour une présentation plus circonstanciée de ces idées, cf. Chauvier 2001.

Pourtant, il est très facile d'apercevoir qu'une créature pourrait exprimer ou capturer toutes les informations pertinentes à l'intérieur d'une pensée qui serait impersonnelle.

Premièrement, il est évident que si cette créature formait la pensée « un bras se lève », elle ne penserait pas à ce qu'il y a de qualitativement spécifique dans le fait que c'est *son* bras qui se lève. Mais supposons des gens qui, pour parler de ce que nous appelons notre corps, notre bras, etc. ne feraient pas usage de ces étranges possessifs, mais disposeraient d'une expression indexicale qui désignerait toujours, chaque fois qu'elle serait utilisée, ce que nous appellerions, nous, le corps du locuteur. Par exemple, nous aurions l'expression « le Dbras » ou « le Dcorps ». Pour chaque personne, il y a un corps qui lui apparaît d'une manière différente de tous les autres : ce corps, chaque personne l'appelle « le Dcorps ». Si quelqu'un dit « le Dbras se lève », on comprend alors nécessairement que ce n'est pas n'importe quel bras qui se lève mais ce que nous appellerions « son bras ». Cette personne serait donc placée dans le même état informationnel que nous quand nous levons le bras gauche, mais elle ne formerait pas la pensée « je lève mon bras gauche » mais bien « le Dbras gauche se lève ».

Une objection évidente à cette manière de penser est cependant que nous ne pourrions pas, dans ce langage, penser au contraste entre : « mon bras se lève » et « je lève mon bras ». Ce n'est évidemment pas la même chose que d'assister à l'ascension de son bras gauche, comme le D^f Folamour, et de lever soi-même son bras gauche. En pensant : « le Dbras gauche se lève », il semble que nous ne pensions pas au fait que c'est nous qui le levons.

Seulement, il est très important de remarquer que dans la pensée « je lève le bras », le mot « je » ne représente pas la personne qui lève le bras comme si nous voulions dire : « c'est moi, Stéphane Chauvier, qui lève le bras » et non pas Pierre, Paul ou Jacques. Ce que la pensée « je lève le bras » exclut, ce n'est pas « Paul lève le bras » mais « Mon bras se lève tout seul ». Autrement dit, dans « je lève le bras », « je » ne sert pas à représenter une personne, mais il sert à représenter la différence qualitative entre un événement et une action, entre l'événement : « le Dbras se lève » et l'action de lever le Dbras.

Je pense que ce contraste entre « mon bras se lève » et « je lève le bras » est le genre de choses qui nous inclinent à penser que l'usage du pronom de la première personne est indispensable. Je ne discuterai pas ce point mais je formulerai plutôt la question suivante : l'expression de ce contraste entre « mon bras se lève » et « je lève le bras » est-elle elle-même nécessaire ? Il me semble qu'elle serait

nécessaire s'il arrivait effectivement que, tantôt notre corps bougeait tout seul et, tantôt nous le faisons bouger. Mais je crois plus vraisemblable de dire, comme le suggère Wittgenstein au § 628 des *Investigations philosophiques*, que si notre corps bougeait tout seul, nous serions simplement étonnés. Autrement dit, ce qui est informationnellement saillant, ce n'est pas l'action volontaire mais c'est, tout au contraire, le mouvement involontaire. Ce qui a besoin d'être pensé, ce n'est pas le fait que je lève le bras, mais c'est au contraire le fait que mon bras se lève *tout seul*. C'est dans le cas du mouvement spontané que quelque chose d'informationnellement saillant se produit qui exige d'être pensé.

Autrement dit, si l'on considère l'action comme notre état ou comportement naturel, il n'est manifestement pas nécessaire d'ajouter quoi que ce soit à la pensée que « le Dbras se lève ». Car le Dbras ne peut se lever que pour faire quelque chose ou en vue de quelque chose, autrement dit volontairement. En revanche, si le Dbras gauche se levait tout seul pour se diriger vers le bouton de la bombe, c'est là que la pensée que le Dbras gauche se lève devrait être précisée pour représenter ce que l'on sent quand on voit son bras faire quelque chose tout seul.

Autrement dit, et pour tirer une leçon plus générale, pour pouvoir soutenir qu'un certain contenu informationnel ne peut être pensé que de manière égologique ou sur le mode de la conscience de soi, il faut avoir montré en quoi l'ensemble des différences qui sont informationnellement saillantes requièrent, pour être articulées, le recours au « je ». Mais dans le cas du contraste entre une action et un événement, il n'y a *a priori* aucune raison pour que ce soit l'un plutôt que l'autre des deux états qui soit différentiellement marqué. Il y a bien un contraste entre « je lève le bras » et « le bras se lève ». Mais il y en a un aussi entre « le bras se lève » et « le bras se lève tout seul ». Une conscience impersonnelle pourrait donc simplement ne pas avoir l'idée que le Dcorps puisse faire autre chose qu'agir.

J'en viens maintenant à la deuxième possibilité que j'ai évoquée tout à l'heure : celle qui consisterait, pour une créature, à penser altérologiquement ce que nous pensons égologiquement.

À la différence de la possibilité précédente, que nous ne pouvons explorer que de manière spéculative, il s'agit cette fois d'une possibilité qui est effectivement réalisée et le problème réside alors dans son explication.

Je songe évidemment à certains symptômes schizophréniques, notamment ceux regroupés sous le nom d'« insertions de pensées »

et de « délire d'influence ». Dans le premier cas, le sujet impute à autrui des pensées qui lui viennent à l'esprit, par exemple « Tue Dieu ». Dans le second cas, le sujet impute à autrui une action qu'il accomplit lui-même. Là où une personne normale formerait la pensée « je bouge ma main » ou bien « je désire tuer Dieu », ces personnes forment la pensée « Autrui avance ma main » ou « Autrui me communique sa pensée de tuer Dieu ».

Les auteurs qui croient que certains contenus ne peuvent être pensés qu'en première personne invoquent donc un dysfonctionnement cognitif. À la suite des travaux de Christopher Frith³, on essaye donc d'expliquer ce genre de pensées déviantes par un dysfonctionnement de ce que certains auteurs appellent « le sens de l'action » (*the sense of agency*). D'après ces auteurs, si un sujet s'attribue une certaine action, s'il forme une pensée de la forme « je fais que *p* », c'est tout simplement qu'il est informé du fait qu'il est l'auteur de cette action. Si une personne perdait la faculté de recueillir ce genre d'informations, elle perdrait donc aussi l'aptitude à s'attribuer sélectivement ses propres actions. Elle conserverait ce que Shaun Gallagher⁴ appelle « le sens de la propriété » (*the sense of ownership*), c'est-à-dire qu'elle continuerait à percevoir ce qui se passe en elle comme se passant en elle, mais elle perdrait la faculté de penser à ce qui se passe en elle comme à ce qu'elle fait elle-même.

On peut avancer deux arguments simples contre ce genre d'explication.

Le premier est que cette explication oblige à revenir sur l'idée partagée par un grand nombre d'auteurs selon laquelle les usages que Wittgenstein⁵ appelait « subjectifs » du « je » sont immunisés contre les erreurs d'identification. Rappelons que si un certain nombre d'usages de « je » sont immunisés contre les erreurs d'identification, c'est tout simplement que les pensées qui les contiennent n'enveloppent aucune espèce d'identification, qu'elles sont, comme le dit Gareth Evans⁶, *identification-free*. Une pensée identifiante a la structure complexe : quelque chose est *P* et ce quelque chose = *X* ou Untel. Or les pensées égologiques n'ont pas cette structure complexe, et c'est la raison pour laquelle elles sont immunisées contre l'erreur d'identification.

3. Frith 1996.

4. Gallagher 1999.

5. Wittgenstein 1965, 126-127.

6. Evans 1982, 181-182.

Néanmoins, supposons une personne qui, quand elle lève la main gauche, forme la pensée « mon frère lève ma main gauche ». Il semble que cette personne commette une erreur d'identification. Mais alors, de deux choses l'une :

- soit il faut admettre que cette personne pense autrement que nous, que son esprit n'obéit pas au même câblage cognitif que le nôtre. Là où nos pensées seraient *identification-free*, les siennes auraient la structure complexe d'une pensée identifiante et ainsi s'expliquerait le fait qu'elle puisse faire une erreur d'identification. Mais, dans cette hypothèse, on ne peut plus invoquer un dysfonctionnement cognitif, mais bien un autre mécanisme cognitif ;
- soit il faut admettre que cette personne ne pense pas autrement que nous, que son esprit peut donc être dit dysfonctionner, mais alors ce sont nos propres pensées égologiques qui doivent avoir la structure complexe d'une pensée identifiante. On ne peut donc plus dire qu'une pensée égologique est *identification-free*, puisque nous formons la pensée « je lève le bras » parce que nous apercevons non seulement que notre bras se lève mais, en outre, que c'est nous qui le levons.

Le second argument qu'on peut mentionner est mieux connu. Supposons qu'une auto-attribution d'action implique un « sens de l'action » et un mode de manifestation spécifique de nos actions. Il devrait suivre de cette hypothèse que les personnes qui souffrent d'un défaut de ce sens de l'action ne devraient procéder à aucune auto-attribution d'action, ou bien elles devraient procéder au hasard. Autrement dit, si elles ne peuvent plus être informées du fait que c'est elles qui agissent, si le mécanisme qui nous informe que c'est nous qui agissons est déficient, alors elles ne devraient jamais dire « je fais que *p* », mais toujours : « il se passe que *p* » ou bien « Un-tel fait que *p* ». Ou bien alors, si on suppose que le mécanisme n'est pas complètement et toujours déficient, mais qu'il hoquette, on devrait assister à des attributions totalement anarchiques. Mais le fait est qu'on n'observe ni l'une ni l'autre de ces conséquences. Ce sont en effet toujours *certaines* gestes ou *certaines* pensées, ayant un contenu sémantique déterminé, qui font l'objet d'attributions déviantes, comme dans notre exemple de la personne dont la conscience n'est aliénée que lorsqu'elle lève la main gauche. Si le mécanisme était complètement déficient, on ne devrait trouver aucune auto-attribution correcte et si le mécanisme était victime de dysfonctionnements

erratiques, il serait très improbable de trouver une cohérence sémantique dans les contenus concernés. Autrement dit, ce qui vient perturber sérieusement l'explication cognitive des symptômes schizo-phréniques, c'est la cohérence sémantique de ces symptômes, c'est le fait qu'ils s'inscrivent dans ce qu'on a coutume d'appeler un délire.

Face à ces arguments on n'a alors le choix qu'entre deux positions. La première consiste à raffiner le modèle cognitiviste pour le rendre sensible au contenu sémantique des comportements ou des pensées concernés par les symptômes. Chacun sait qu'on peut toujours imaginer des amendements propres à sauver une théorie : on a toujours la ressource de prêter au phlogistique un poids négatif. Mais on peut aussi changer de théorie.

Quel raisonnement a-t-on en effet suivi ? on a formé l'hypothèse générale que si un sujet forme la pensée « je lève le bras », c'est qu'il est informé qu'il lève le bras. On en a inféré que si un sujet qui lève le bras forme la pensée « autrui lève mon bras », c'est que le mécanisme qui lui permet d'être informé que c'est lui qui lève le bras dysfonctionne. Mais cette conséquence se heurte à l'objection que celui qui forme la pensée « autrui lève mon bras » ne forme que cette pensée-là et, pour le reste, il dit, comme nous « je lève ma jambe ». Il y a une sensibilité de ses attributions déviantes au contenu sémantique des pensées ou comportements concernés.

Il me semble qu'en bonne épistémologie, on doit au moins essayer d'en conclure que c'est peut-être l'hypothèse originelle qui est erronée, autrement dit l'hypothèse que si un sujet forme la pensée « je lève le bras », c'est parce qu'il est informé qu'il lève le bras. Et une autre hypothèse serait que, si une personne forme la pensée « je lève le bras » lorsqu'elle lève le bras, ce n'est pas parce qu'elle *sent* qu'elle lève le bras, mais parce qu'elle le *sait*. Pourquoi en effet l'assertion « Mon frère lève mon bras gauche » nous paraît-elle délirante ? Parce que l'ensemble de notre connaissance des processus causaux rend irrationnelle la pensée que le frère de la personne, quelles que soient ses vertus, puisse causer le mouvement ascensionnel du bras gauche de la personne. Mais si nous prêtons à la personne qui pense que son frère lève son bras gauche une *théorie* physique un peu spéciale, le frère de la personne pouvant par exemple, grâce aux rayons gamma qui émanent de son cœur, faire lever son bras gauche, qu'y aurait-il, dans le contenu de l'expérience de la personne, qui interdirait de former cette pensée ? Il est manifestement faux que lorsque nous levons volontairement le bras, les informations dont nous disposons soient que c'est nous, plutôt que

quelqu'un d'autre, qui levons le bras. Comme je l'ai indiqué, l'information dont nous disposons est que nous avons affaire à une action et non à un événement. Mais pourquoi ne pourrions-nous penser à cette action, non au moyen du « je », mais au moyen du « mon frère » ? Pourquoi le « mon frère » ne pourrait-il accompagner certaines de nos représentations ? Pourquoi, si cette pensée est par ailleurs en cohérence avec le système de nos autres pensées ? Et cette explication, somme toute traditionnelle, de la folie, ne permettrait-elle pas de comprendre la sensibilité des attributions déviantes de la personne à leur contenu sémantique ?

Il apparaît donc que la tentative d'explication des « désordres » de l'égologie schizophrène par une déficience du sens de l'action prouve bien plutôt l'absence de pertinence de ce sens pour *nos propres* attributions égologiques d'action. Car, si ce sens était causalement responsable de nos attributions, son absence devrait produire, non les désordres réguliers observés dans la parole des schizophrènes, mais soit l'impersonnalité, soit un chaos égologique : or, on n'observe ni l'une ni l'autre de ces conséquences. D'où l'on doit inférer que les désordres de l'égologie schizophrène ne doivent rien ou peu à une mutilation d'un prétendu sens de l'action, mais, bien plutôt, à la faiblesse de certaines contraintes rationnelles.

J'en viens maintenant à la troisième possibilité, qui peut paraître la plus extravagante, celle qui consisterait, pour une créature, à s'attribuer égologiquement des événements que nous sommes enclins à traiter comme des événements extérieurs. Supposez que vous êtes assis sur le canapé d'un salon. Sur un meuble, face à vous, il y a une potiche. Soudain, elle tombe : qu'est-ce qui vous empêche de former la pensée « je tombe » ?

Vous répondrez sans doute « le fait que vous ne sentez rien », « le fait que vous n'éprouvez aucune des sensations internes qui accompagnent les mouvements de votre corps ». Mais nous sommes maintenant en mesure de poser la question fondamentale que soulève ce genre de réactions : quelle connexion y a-t-il entre des sensations internes et l'usage du pronom de la première personne ? Des sensations internes sont des sensations qui se présentent à nous avec une allure qualitative particulière. Mais comme Sydney Shoemaker⁷ y a insisté en développant la célèbre remarque de Hume sur l'« elusiveness of the Self », ce ne sont pas des perceptions internes de nous-mêmes. Ce ne sont pas des perceptions du tout. Par

7. Shoemaker 1996.

conséquent, il n'y a pas de connexion interne entre cette partie de notre expérience constituée par nos sensations internes et l'usage du « je ».

Je formule donc l'idée que ce qui nous retient de former la pensée « je tombe » en voyant tomber *une potiche*, c'est tout simplement que nous voyons tomber une potiche. Autrement dit, la place logique du sujet est déjà prise par quelque nom de substance. Il est juridiquement interdit de s'approprier ce qui appartient déjà à quelqu'un. Pareillement, il est rationnellement interdit de prendre possession d'un prédicat qui appartient déjà à un sujet/substrat. Or, d'où vient qu'en voyant une potiche tomber, nous voyons une potiche tomber et non pas que nous nous voyons tomber ? La réponse doit manifestement être recherchée, non dans ce que nous voyons sensoriellement, mais bien dans ce que nous voyons cognitivement. Supposons qu'on ait élevé un enfant de la manière suivante : chaque fois que la potiche (à dessein mal posée) qui est sur le meuble tombait, on le blâmait et le punissait. Cet enfant, qu'on va supposer en outre n'être jamais sorti de son milieu, aurait-il la possibilité de tenir son entourage pour composé d'effroyables sadiques ? Serait-il naturellement conduit à découvrir qu'il n'est pour rien dans la chute régulière d'une potiche et qu'il n'y a là que prétexte à le punir ? Il semble qu'on doit répondre que non, à moins qu'on ne le crédite d'une *théorie* physique, en troisième personne, relative à l'action causale des corps les uns sur les autres. Il est vrai que lorsque la potiche tombe, l'enfant ne se *sent* rien faire pour le faire tomber. Mais pourquoi faudrait-il qu'il ne s'attribue égologiquement que ce qu'il se sent faire, dès lors que ses éducateurs lui ont appris à s'attribuer égologiquement même ce qu'il ne se sent pas faire ? Pourquoi à l'inverse ne serait-il pas enclin à développer une *théorie* relative aux processus insensibles qui peuvent expliquer sa responsabilité dans la chute de la potiche ? Ne voit-on pas que ce sont ses croyances générales et elles seules qui pourraient lui interdire certaines attributions égologiques ?

Je ne pense pas que ce que j'ai dit jusqu'ici puisse suffire à rendre pleinement vraisemblables les trois possibilités que j'ai évoquées jusqu'ici : celle d'une conscience impersonnelle, d'une conscience aliénée et d'une âme du monde. Il me semble toutefois que le simple fait d'envisager ces trois possibilités peut aider à jeter un doute sur une manière de penser qui, pour être ordinaire et répandue, ne m'en paraît pas moins discutable. Pour beaucoup d'auteurs contemporains, le fait que nous ne nous attribuons égologiquement qu'une certaine fraction du monde est en général associé avec le

fait que cette fraction du monde que nous nous attribuons égologiquement est connue de nous de manière spéciale et cette association accrédite fortement la thèse selon laquelle il y aurait des fondements cognitifs naturels à nos attributions égologiques. Il y aurait une manière de connaître certains faits ou événements qui les disposerait à être connus égologiquement. Il y a par exemple une différence entre la manière dont nous apercevons que nous souffrons et la manière dont nous percevons qu'il pleut, et cette manière d'être informé de ces événements expliquerait que, dans un cas, nous y pensions égologiquement et dans l'autre, altérologiquement.

En outre, beaucoup d'auteurs, à la suite de Gareth Evans, perçoivent un lien entre le fait que le *je* est immunisé contre les erreurs d'identification et la manière particulière dont nous connaissons ce que nous nous attribuons égologiquement. La manière dont je suis informé que le vent souffle dans mes cheveux expliquerait qu'il n'y aurait aucun sens à me demander : « le vent souffle dans les cheveux de quelqu'un, mais est-ce dans mes cheveux qu'il souffle ? ».

Il y aurait donc une région du Monde que son mode de connaissance prédisposerait à être pensée égologiquement.

Il me semble néanmoins que cette manière de voir est discutable. S'il est indiscutable qu'il y a une différence phénoménale entre la manière dont nous sommes informés des opérations de notre corps et la manière dont nous sommes conscients des événements que nous percevons dans le monde extérieur, il ne s'ensuit nullement que la conscience des informations dont notre corps est la source causale doive nécessairement avoir la forme d'une conscience de soi. Il y a une différence à faire entre le fait qu'une information soit causée par un objet et le fait que cette information représente cet objet. Les informations dont notre corps est la source ont certes une certaine signature phénoménale, mais d'un côté, il se pourrait que la différence entre les informations sur soi et les informations sur le reste du monde soit captée autrement que sous la forme d'une différence entre le Moi et le Non-Moi. D'autre part, il se pourrait que des événements que nous plaçons dans le monde extérieur soient appréhendés par nous de manière égologique si nous disposions d'une théorie générale appropriée.

D'où je conclus que la subjectivité elle-même, le fait que notre conscience ait, dans certains cas, la forme d'une conscience de soi est quelque chose de contingent. De même que pour faire un arc, on apprend à choisir certains bâtons particuliers, de même nous avons appris à égologiser les contenus dont nous avons une connaissance

«interne». Cet apprentissage n'a rien d'arbitraire, puisque c'est toute notre science du monde qui le fonde. Mais cela signifie aussi bien que les pourtours les plus généraux de notre être ne s'imposent pas à nous par nature, mais par raison.

Stéphane CHAUVIER

Université de Caen – Basse-Normandie

Références

- CHAUVIER S. (2001), *Dire « Je »*. *Essai sur la subjectivité*, Paris, Vrin.
- EVANS G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press.
- FRITH C. (1996), *Neuropsychologie cognitive de la schizophrénie*, trad. fr. B. Pachoud & C. Bourdet, Paris, PUF.
- GALLAGHER S. (1999), «Self-Reference and Schizophrenia: A Cognitive Model of Immunity to Error through Misidentification», in *Problems of the Self*, D. ZAHAVI & J. PARNAS (dir.), Amsterdam et Philadelphie, John Benjamins.
- SHOEMAKER S. (1996), *The First Person Perspective and Others Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN L. (1965), *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. fr. G. Durand, Paris, Gallimard.