

LA PREMIÈRE PERSONNE

G.E.M. ANSCOMBE

[45] Descartes et saint Augustin ne partagent pas seulement l'argument *Cogito ergo sum* - chez Augustin, *Si fallor, sum*¹- mais aussi l'argument corollaire, qui prétend prouver que *l'esprit* (Augustin), ou selon l'expression de Descartes, *ce Je*, n'est pas n'importe quelle espèce de corps. «Je peux supposer ne pas avoir de corps», écrit Descartes, «mais pas ne pas être»; il en infère que «ce Je» n'est pas un corps. Augustin dit que «l'esprit sait de lui-même qu'il pense» et «connaît sa propre substance»; il s'ensuit «qu'il est certain d'être uniquement cette chose qu'il croit uniquement être»². Augustin ne propose pas ici, contrairement à Descartes, un argument explicitement en première personne. Le fait que l'argument de Descartes soit formulé à la première personne signifie que chacun doit se l'appliquer à soi-même, à la première personne; quant aux diverses propositions de saint Augustin, si elles doivent emporter l'assentiment, ce sera par une appropriation en première personne. Ces auteurs partagent le présupposé que lorsque les termes 'Je' ou 'l'esprit' sont prononcés, nous nommons quelque chose qui est telle que la connaissance de son existence - qui est une connaissance de cette chose par elle-même, qui pense selon tous ses modes les plus divers - détermine ce q

lleurs, il semble clair que l'argument de Descartes dépend des résultats de l'application de la méthode du doute³. Mais [46] par cette méthode Descartes a dû douter de l'existence de l'homme Descartes; au minimum de

¹. *De Civitate Dei*, XI, 26

². *De Trinitate*, Livre X

³. *Les Principes de la philosophie*, I. LX contiennent la meilleure formulation de Descartes, qui me semble immunisée aux accusations habituelles de substitution fallacieuse: «Chacun d'entre nous se conçoit lui-même comme un être conscient, et peut par la pensée exclure de soi-même toutes les autres substances, soit conscientes soit étendues; Donc, à partir de ce simple fait, il est certain que chacun de nous, ainsi considéré, est réellement distinct de toute autre substance consciente et de toute substance corporelle. Et même si nous supposons que Dieu avait conjoint une substance corporelle à une telle substance corporelle de façon si serrée

cette figure d'homme de son époque, ce Français, né de telle ou telle origine, et basé sur le monde mais aussi de l'homme lui-même - à moins qu'un homme ne soit une sorte d'animal. Si, donc, la non-identité entre lui-même et son monde découle de ce point de départ, alors il s'ensuit également la non-identité de lui-même avec l'homme Descartes. 'Je ne suis pas Descartes' est donc une conclusion tout aussi sensée que 'Je ne suis pas un corps'. Nous pouvons ce point si nous formulons l'argument en troisième personne en remplaçant 'Je' par 'Descartes'. Descartes aurait accepté cette conclusion dans le sens mondain et quotidien selon lequel il aurait été correct de dire 'Je suis Descartes' n'avait aucune importance pour lui. Les noms. Ce qu'il nommait au moyen de *cela*, dans son livre,

Il peut sembler que la non-identité de l'homme avec Descartes constituée par le fait qu'un homme d'emblée la traiter comme une expression elle pas en effet équivalente à l'homme avec Descartes ?

Non, elle ne l'est pas. Le pronom 'Je' n'est pas le pronom réflexif ordinaire, mais un pronom qui doit être expliqué grâce à 'Je'. C'est le réflexif que l'on appelle 'réflexif indirect' pour lequel certains langages (comme l'anglais) possèdent une forme spéciale⁴.

[47] 'Quand John Smith a dit à son frère, mais il ne le savait pas, 'John Smith a évoqué John Smith' (peut-être désigné ainsi dans un testament): il parle de John Smith, mais ne le savait pas'. En ce cas, 'parler de' ou 'référer à' est compatible avec le fait de ne pas savoir que l'objet évoqué

qu'elle ne pourrait être l'un des deux, elles restent compatibles. (Anscombe & P. Geach). Si nous faisons la prémisse de Descartes en 'Je peux me concevoir comme n'incluant pas mon corps, non plus qu'en m'identifiant à celui-ci', nous nous approchons de la version de Geach (mais en première personne) 'il est possible que je ne sois pas A', dans laquelle 'A' signifie mon corps. Mais pourquoi puis-je ainsi me concevoir moi-même sinon parce que je peux douter de l'existence de mon corps? Mais douter ne signifie pas ici simplement réfléchir sur le fait que je suis ignorant de l'existence de mon corps, mais non de moi-même. Ainsi compris, l'argument repose bien sur une substitution fallacieuse. 'Douter' signifie 'être sûr' par quelque chose qui n'est pas assuré: l'existence de l'esprit d'Augustin: 'l'esprit est sûr'.

⁴ É, óú, óí. Voir l'encyclopédie, II, 13. La forme est rare. Le mérite d'avoir distingué un réflexif indirect en anglais, sans qu'une forme particulière lui corresponde, revient à H.N. Castañeda

chacun des hommes cependant tentés de penser que 'c'est le mot que chacun utilise pour parler de soi-même' explique ce que nomme 'Je', ou explique ce qu'on appelle 'Je' comme 'expression qui réfère'. [Cette description] ne peut accomplir cela si 'il parle de lui-même' est compatible avec l'ignorance que nous employons le pronom réflexif, dans les deux cas précédents, d'une façon ordinaire.

Nous ne pouvons pas plus expliquer cette question, comme nous pourrions le proposer, en disant que "Je" est le mot que chacun utilise quand il parle de lui-même intentionnellement et en connaissance de cause. En effet, si Smith ne parlait-il pas de Smith en connaissance de cause et intentionnellement? La personne dont il avait l'intention de parler n'était-elle pas Smith? Et la personne dont il avait l'intention de parler n'était-elle pas lui-même?

Nous pourrions rétorquer: 'Non, pas au sens pertinent. Nous savons tous que toutes les façons de désigner un objet dont il a l'intention de parler ne peuvent pas être substituées les unes aux autres tout en préservant l'identité de l'énoncé qui concerne ses intentions: cela ne constitue pas une réponse, à moins que le pronom réflexif lui-même ne soit spécifié de façon suffisamment précise. Et le pronom réflexif ne peut pas être spécifié. Considérons le cas de la phrase "Smith ne saisait pas l'identité de l'objet qu'il nomme". Le pronom réflexif est le pronom "Smith" pour nous qui concevons et entendons cette phrase. L'objet dont Smith saisait ou non l'identité avec l'objet "Smith". Mais cela ne nous apprend rien à propos de l'identité de l'objet. La même remarque ou échoue à remarquer. En effet, comme nous savons, il n'y a pas de retour possible de la référence vers le référent: l'objet peut être spécifié de plusieurs façons et, dans le cas présent, les particularités de construction, nous avons réussi à spécifier l'objet (grâce au sujet de notre phrase), sans spécifier aucune conception de l'objet à laquelle l'esprit de *Smith* est censé s'y attacher. Nous ne souhaitons en effet pas dire 'Smith ne saisait pas l'identité de Smith avec Smith'.

Non.

_____ dans 'The Logic of Self-Knowledge', *Nous*, 1(1967), p. 9-22. Son exposé est cependant compliqué à l'excès, et je crois qu'il n'a pas suffisamment suscité l'attention sur ce point substantiel.

l'identité souhaitée, si nous persistons à traiter comme un réflexif ordinaire le réflexif dans 'il ne saisit pas l'identité avec lui-même'. En pratique, nous n'éprouvons aucune difficulté. Nous savons ce que nous entendons par ce que Smith ne saisit pas. C'est: 'Je suis Smith'. Mais si telle est la façon dont nous comprenons ce réflexif, [48] alors il ne s'agit pas du réflexif ordinaire. C'est un réflexif spécial, qui ne peut être expliqué qu'au moyen de la première personne.

Si cela est juste, l'explication du mot 'Je' comme 'le mot que chacun emploie pour parler de lui-même' est à peine une explication! - Du moins, ce n'est pas une explication si ce réflexif doit à son tour être expliqué en termes de 'Je'; et, s'il s'agit du réflexif ordinaire, nous sommes ramenés à la case-départ. Il semble nécessaire de spécifier un sens pour ce quasi-nom 'Je'. Pour répéter la thèse de Frege: nous ne saisissons pas ce sens simplement lorsque l'on nous dit de quel objet quelqu'un nous parle, qu'il le sache ou non, lorsqu'il dit 'Je'. Bien sûr, l'expression 'qu'il le sache ou non' paraît extrêmement absurde. Son usage de 'Je' garantit certainement qu'il sait de quoi il parle! Mais nous avons le droit de demander ce qu'il sait; si 'Je' exprime la façon dont il atteint un objet, ce que Frege appelle un '*Art des Gegebenseins*', nous désirons savoir de quelle façon il s'agit et comment il se fait que le seul objet atteint de cette manière, par qui que ce soit, est identique à lui-même.

Dire tout cela revient à traiter 'Je' comme une sorte de nom propre. C'est cela qui nous plonge dans la mélasse. Il est certain que 'Je' fonctionne syntaxiquement comme un nom. Cependant, nous avons observé qu'il ne fonctionne pas comme un nom propre. En un sens trivial, cette observation doit nous paraître assez évidente. Après tout, nous ne l'appelons pas un nom propre, mais un *pronom personnel*. A tout prendre, il ne s'agit pas d'un nom propre ordinaire. Il ne peut pas partager les nombreux usages caractéristiques des noms propres. En effet, si c'était le cas, il s'agirait d'[un nom propre] que chacun posséderait et, pour corser le tout, d'[un nom propre] que chaque personne n'emploierait que pour référer à la personne qu'elle est elle-même. Il n'est ainsi d'aucune utilité pour présenter deux personnes l'une à l'autre, ou pour héler quelqu'un, ou pour le convoquer. Et, s'il peut être employé comme signature (comme

cette signature d'un homme d'église âgé et radoteur dont j'ai entendu parler, sur un acte de mariage: Moi, pasteur), nous sommes alors dépendants d'autres indices pour déterminer l'identité du signataire. S'il s'agissait du seul nom que possédât l'individu, la situation serait bien pire que celle d'une banque dans un village gallois. Ces désagréments sont cependant évités, bien sûr, parce que les gens possèdent aussi d'autres noms propres plus divers. L'observation selon laquelle 'Je' n'est pas un nom propre semble donc réduite à une forme de trivialité: nous n'appelons pas nom propre un mot que chacun possède et n'emploie que pour parler de lui-même. Mais cela est-il même vrai? Après tout, tous les Sikhs semblent s'appeler 'Singh'. La véritable différence semble donc se trouver dans le fait que chacun n'utilise le nom 'Je' que pour [49] parler de lui-même. Cela constitue-t-il une raison pour ne pas l'appeler nom propre? Aux yeux de nos logiciens, 'Je' est certainement un nom propre. Leurs yeux sont-ils affaiblis? Ou est-ce vraiment un nom propre logique?

Demandons-nous la chose suivante: est-il avéré que nous refusons de considérer 'Je' comme un nom propre pour la seule raison que chacun l'emploie uniquement pour référer à soi-même? Construisons un tel cas qui corresponde à un tel nom. Imaginons une société dans laquelle chacun est étiqueté au moyen de deux noms. L'un apparaît sur le dos et en haut de la poitrine et ces noms, que le porteur ne peut pas voir, sont divers: disons de 'B' à 'Z'. L'autre nom, 'A', est imprimé sur la face interne des poignets, et identique pour chacun. Lorsqu'il s'agit de rapporter les actions d'autrui, chacun emploie le nom qui figure sur la poitrine ou le dos, s'il peut voir ce nom ou s'il est habitué à le voir. Chacun apprend aussi à réagir à l'énoncé qui figure sur sa poitrine ou son dos, dans les circonstances et selon la manière dont nous répondons nous-mêmes à l'énoncé de notre nom. Les rapports [de chacun] sur ses propres actions, délivrés directement par observation, sont formulés en employant le nom qui figure sur le poignet. Ces rapports ne sont pas formés sur la base de la seule observation, mais aussi sur la base d'inférences, de témoignages, et d'autres informations. B, par exemple, dérive des conclusions exprimées par des énoncés dont 'A' est le sujet à partir d'affirmations d'autres personnes qui emploient 'B' comme sujet.

Nous pouvons demander, que signifie 'rapports sur ses propres actions'? Posons que cela signifie, par exemple, les rapports issus de la bouche de *B* à propos des actions de *B*. C'est-à-dire, les rapports issus de la bouche de *B* disant que *A* a fait ceci ou cela sont vérifiés, à première vue, en s'assurant que *B* l'a fait et sont conclusivement falsifiés si nous découvrons qu'il ne l'a pas fait.

Ainsi, pour chaque personne, il existe une personne à propos de qui elle dispose d'une perspective marquée par des limitations caractéristiques et des privilèges caractéristiques: hormis dans un miroir, elle ne voit jamais la personne entière, et ne peut obtenir que des perspectives assez spéciales sur ce qu'elle voit. Certaines sont particulièrement bonnes, d'autres particulièrement mauvaises. Bien sûr, un homme *B* peut parfois se tromper, en voyant le nom '*A*' sur le poignet d'un autre, sans remarquer qu'il s'agit du poignet d'un autre homme dont l'autre nom n'est pas après tout inaccessible à *B* de la même manière que son propre nom ('*B*') lui est inaccessible.

(Changer d'exemple pourra sans doute faciliter l'exercice d'imagination: au lieu de ces individus plutôt inhumains, supposons des machines équipées de scanners, et marquées par des signes de la même façon que les gens de mon histoire l'étaient avec leurs noms; [50] [ces machines] sont programmées pour traduire sous forme de rapports ce qui apparaît sur les écrans de leurs scanners).

Dans mon histoire, la spécification d'un signe tient lieu de nom, le même pour tout le monde, mais utilisé par chacun pour ne parler que de lui-même. En quoi est-ce comparable avec 'Je'? - La première chose à remarquer est que notre description n'implique nulle conscience de soi de la part des individus qui emploient le nom '*A*' tel que je l'ai décrit. Peut-être sont ils dénués de conscience de soi^a, bien que chacun connaisse beaucoup de choses à propos de l'objet qu'il est (en fait), et possède un nom, le même que tout le monde, qu'il emploie dans des rapports à propos de l'objet qu'il est (en fait).

Pour cette raison, l'idée selon laquelle [ces individus] sont dénués de conscience de soi semble faux. *B* est conscient de - c'est-à-dire qu'il observe - certaines des activités de *B*, c'est-à-dire certaines de ses propres activités. Il emploie le nom '*A*' - comme tout le monde - pour référer à lui-

même. Il est donc conscient de lui-même. Il est donc doté de conscience de soi.

Mais lorsque nous parlons de conscience de soi, ce n'est pas ce que nous entendons. Nous voulons exprimer quelque chose qui est manifesté par l'usage de 'Je', par opposition à 'A'.

Nous devons donc parvenir à comprendre la conscience de soi. Sans surprise, l'origine de ce terme ne remonte qu'au XVIIIe siècle, et provient de la philosophie. En arrivant dans le langage ordinaire, il s'altère et, vers le XIXe siècle, acquiert un sens dénué de pertinence par rapport à la notion philosophique: il en vient à signifier la gêne éprouvée lorsque nous nous sentons observés par d'autres personnes. Un tel changement est fréquent pour les termes philosophiques - mais ce terme appartient aussi à la psychologie et la psychiatrie, et son sens n'y est pas si éloigné du sens philosophique.

Voici la première explication de la conscience de soi qui peut nous venir à l'esprit, et ce que suggère la forme de l'expression: c'est la conscience d'un soi. Un soi est quelque chose que certaines choses possèdent, ou sont. Si une chose la possède, c'est quelque chose qui est connecté à celle-ci, en vertu de quoi cette chose est capable de dire et signifier 'Je'. C'est ce qu'elle appelle 'Je'. La capacité de signifier 'Je' est ainsi expliquée par le fait de disposer d'une chose qu'il est approprié d'appeler 'Je'. Les usages décalés de ce mot, par exemple sur une pancarte 'je ne suis qu'un mannequin en cire' accrochée à un policier en cire, ou l'étiquette 'Buvez-moi' de la bouteille d'Alice aux pays des merveilles, font semblant de considérer que les objets en question ont (ou sont) un soi. *Le soi* n'est pas une idée cartésienne, mais peut être accroché à la théorie de l'Ego cartésien et est un développement plus conséquent de celle-ci [51] que ne l'est l'identification par Descartes de 'ce Je' avec son âme. Si les choses sont, plutôt qu'elles ne possèdent, des soi, alors un soi est quelque chose, par exemple un être humain, sous un aspect spécial, un aspect qu'il revêt aussitôt qu'il devient une 'personne'. 'Je' sera alors le nom que chacun emploie exclusivement pour soi-même (ici, un réflexif direct), et précisément sous cet aspect.

Selon ces approches, nous expliquerions le 'soi' dans l'expression 'conscience de soi', soit en expliquant quelle sorte d'objet est ce soi

d'accompagnement, soit en expliquant en quoi consiste cet aspect. Selon une telle explication, l'on serait doté de cette façon particulière d'être donné', pour un objet, celle-ci étant associée au nom propre qui se parle.

Mais cela n'a strictement aucun sens. Tout cela provient d'une mauvaise interprétation du pronom réflexif. Le fait suivant illustre ce non-sens: selon cette conception, nous pouvons nous demander ce qui garantit que quelqu'un appréhende toujours le bon soi, c'est-à-dire, que le soi qu'un homme appelle 'Je' est toujours connecté à lui, ou est toujours cet homme lui-même. D'une autre manière, si l'on avançait que 'le soi connecté à un homme' signifie, à tout instant, simplement celui qu'il signifie par 'Je', quel que soit ce soi, ce ne serait que par faveur du destin que ce soi ait quoi que ce soit à faire avec lui.

Mais la 'conscience de soi' n'a rien d'un tel non-sens. Elle est quelque chose de réel, bien qu'encore inexplicé, que les utilisateurs de 'Je' possèdent et qui manquerait aux utilisateurs de 'A', si leur emploi de 'A' était un outil adéquat pour désigner la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes.^b

L'expression 'conscience de soi' peut être expliquée de manière respectable comme 'la conscience que tel ou tel a de soi-même'. Nous ne devrions pas non plus autoriser un argument suivant cette logique: puisque l'occurrence de 'soi-même' est du même type que l'occurrence de 'lui-même' qui nous permettait de comprendre parfaitement ce dont Smith échouait à se rendre compte, le terme 'soi' doit connoter la 'façon d'être donné' désirée qui est associée à 'Je', lorsque celui-ci est conçu comme un nom propre (au sens logique). Nous devons rejeter cet argument, parce que 'soi-même' n'est rien d'autre que le réflexif indirect: c'est-à-dire le réflexif tel qu'il figure dans le discours indirect. Lorsque nous comprenons le discours indirect, nous savons ce qu'est le discours direct qu'il recouvre. C'est tout.^c

Ces considérations sont peu attrayantes. La question était: à quoi renvoie 'Je'? Si nous posons cette question, et que 'Je' est censé avoir vis-à-vis de son objet la même fonction qu'un nom propre, nous avons besoin d'une explication d'un certain type. L'emploi d'un nom, pour un objet, est connecté avec une conception de cet objet. Nous sommes donc conduits à

chercher quelque chose qui, pour [52] chaque utilisateur-de-‘Je’, se conçoit en vertu d’une conception associée au nom putatif ‘Je’, comme la conception d’un fleuve est associée aux noms ‘Londres’ et ‘Chicago’, celle d’un fleuve à ‘Tamise’ et ‘Nil’, celle d’un homme à ‘John’ ou ‘Pat’. Une telle conception est un pré-requis si ‘Je’ est un nom, et aucune conception ne semble remplir le cahier des charges, sinon celle qui est suggérée par la ‘conscience de soi’. C’est pour cette raison que certains philosophes ont élaboré des notions de ‘soi’ (ou de ‘personnes’ définies en termes de ‘conscience de soi’) et conduit des recherches pour déterminer de quelle sorte de chose il pouvait bien s’agir. Et, de même que nous devons continuer de référer à la même ville si nous continuons d’employer ‘Londres’ avec la même référence, nous devons, chacun, continuer de référer à un même soi (ou ‘personne’) si nous continuons d’employer ‘Je’ avec la même référence.

C’est cela qui mène au *tour de force*^d imaginatif de Locke: la substance pensante qui a pensé la pensée ‘j’ai fait cela’ - pensée authentique de la mémoire d’agent - ne peut-elle cependant pas différer de la substance pensante qui aurait pu entretenir la pensée ‘Je suis en train de faire cela’, lorsque l’acte était en cours d’accomplissement? Ainsi, [Locke] détachait même l’identité du soi, ou de la ‘personne’, de l’identité de l’être pensant qui pense effectivement les pensées-en-Je.

Des considérations à propos des pronoms réflexifs n’endigueront certainement pas le flot de questions à propos du ‘soi’ ou des ‘soi’, tant que ‘Je’ sera traité comme un objet et qu’un terme corrélatif sera requis pour le type d’objets auquel il appartient. Cependant c’est là un point de départ embarrassant pour de telles questions. Un soi peut être conçu comme ce à quoi renvoie ou ce qu’indique ‘Je’, sans que ‘Je’ soit considéré comme un nom propre. Il y avait deux raisons pour considérer ‘Je’ comme un nom propre: en premier lieu, c’en est un aux yeux du logicien; en second lieu, le fait qu’il ressemble à ‘A’ (qui est clairement un nom propre), à ceci près qu’il exprime la ‘conscience de soi’. Nous avons donc essayé de l’expliquer comme le nom propre d’un soi. Mais d’aucuns, qui n’ont aucune objection contre le discours en termes de ‘soi’, seront cependant gênés si ‘Je’ est considéré comme le nom propre d’un soi ou de quoi que ce soit d’autre. Je suppose que ceci a été éclairci: le fait que ‘Je’ fasse référence à quelque chose de différent dans la bouche de chacun ne constitue pas une objection

(il n'y a aucune objection au fait d'appeler 'A' un nom) doit donc y avoir une autre raison. Je pense que cette raison est la suivante: ainsi compris, l'emploi répété de 'Je', en connotation avec soi-même, doit impliquer une réidentification de ce soi-même. Nous présumerons qu'il s'agit à chaque fois d'un emploi en connotation avec un objet! Le question de la réidentification du soi n'a pas à être contestée - c'est l'une des préoccupations principales des philosophes qui écrivent à propos du soi - mais cela n'est [53] en aucune manière le rôle de 'Je'. La réidentification correspondante était mobilisée dans l'usage de 'A', et cela constitue une différence supplémentaire entre ces deux termes.

'Je' n'est peut-être donc pas un nom mais plutôt une autre forme d'expression qui indique une 'référence singulière'. La conception du soi propre des logiciens ne requiert, après tout, que ce trait. Les expressions qui fonctionnent, logiquement et syntaxiquement, comme des noms propres, sans être des noms. Il est possible que certains pronoms définies fonctionnent ainsi, et c'est certainement le cas de certains pronoms. Puisque 'Je' est appelé pronom, nous examinerons cette possibilité en premier. Par malheur, la conception des noms ne nous apprend rien, puisqu'un pronom singulier peut être une variable (par exemple, dans: 'si quelqu'un dit cela, il dit cela') - et n'est donc pas une désignation singulière d'un objet. Les noms eux-mêmes ne remplissent pas la suggestion que correspond à un nom. A savoir, que le remplacement du pronom par un nom propre, dans une phrase conserve le sens de celle-ci: 'Cela est vrai' est une règle générale quant au nom particulier qui convient est de dire que le nom 'pronom' semblait adéquat pour les seuls pronoms, et spécialement pour 'Je'. Mais le sens du mensonge 'Je ne suis pas E.A.' se conserve dans 'E.A. n'est pas E.A.'. Cette suggestion a du sens.

Pronoms singuliers que nous appelons 'Je' (et 'cela') sont des exemples clairs de non-noms qui fonctionnent comme des noms. Dans des propositions vraies qui contiennent, il fournissent une référence à un terme sujet, identifiable de manière distincte (et

on a pu le penser - une conception de l'objet en question, même si quelqu'un peut simplement dire 'ceci' ou 'cela', sans avoir besoin de connaître la réponse à la question 'ce quoi?' pour essayer de comprendre; et lui doit connaître la réponse s'il veut dire quoi que ce soit.

Ainsi, un démonstratif singulier, employé correctement, fournit un sujet logique convenable tant qu'il n'est pas dépourvu de locuteur ou [54] d'un 'réfèrent', et se conforme aux exigences du logicisme tant qu'il soit un nom. Nous pouvons alors penser que la réponse à la question 'ce quoi?' est 'ce soi', s'il peut être démontré qu'il y a des situations dans lesquelles ils sont manifestement ce dont chacun parle en disant 'je'. Les enquêtes philosophiques sur le soi bénéficieraient de circonstances plus quantes.

Il était coutume de penser qu'un démonstratif singulier, 'ceci' ou 'cela', s'il était correctement employé, ne pouvait pas manquer d'avoir un réfèrent. Mais il n'en est pas ainsi, comme il ressort du fait que 'ce quoi?' requiert une réponse. Supposons que quelqu'un apporte une boîte et dise 'voici tout ce qui reste du pauvre Jones'. La réponse à 'ce quoi?' est 'une tas de cendres'; mais, à l'insu du locuteur, la boîte est vide. Pour être employé correctement, 'ce' doit avoir quelque chose à *quoi se rattacher* (à dire): dans cet exemple, la boîte. Dans un autre exemple, ce peut être une présentation visuelle. Je peux donc demander, 'quelle est la tache devant ce rocher, un homme ou un panneau?' et il peut n'y avoir aucun objet de ce genre; mais il y a une apparence, une tache peut-être, et d'autres marques sur la surface du rocher, auxquelles mon 'ce' peut se rattacher. Le réfèrent et ce à quoi s'attache 'ceci' peuvent coïncider, comme dans 'ce bourdonnement dans mes oreilles est affreux' ou, après un discours, 'c'était splendide!'. Mais ils n'ont pas à coïncider, et 'ce' est l'objet dont le prédicat est prédiqué quand 'ceci' ou 'cela' est

⁵. A l'époque où l'on croyait aux pures définitions ostensives, sans qu'aucune préparation n'ait été faite, ce point n'avait pas été saisi. En ces temps, il était ainsi possible de ne pas être aussi frappé que nous devrions l'être par le fait que nous ne pouvons pas trouver de termes bien compris qui corresponde à 'Je', comme 'ville' correspond à 'Londres'. Il est possible de voir qu'il n'y avait pas de sens (au sens de Frege) pour 'Je', comme pour 'Londres', sans le penser que pour chacun de nous, 'Je' était le nom propre d'un 'objet' particulier. Ce qu'était ce ceci pouvait alors être appelé 'un soi', et le mot 'soi' n'avait pas besoin d'aucune justification supplémentaire. Ainsi, par exemple McGarratt. Voir *The Nature of Existence*, vol.II, p. 382, pp. 386-387, pp. 390-391, p. 394.

En tant que terme singulier qui fournit une référence, 'Je' ne peut être assimilé de manière plausible à aucun autre pronom [qu'à un démonstratif]. Bien sûr, il serait possible de dire: 'Pourquoi même l'assimiler? Chaque chose est ce qu'elle est, pas autre chose! 'Je' est donc bien un pronom, mais simplement le pronom qu'il est.' Cela ne fait pas l'affaire, parce que 'pronom' est le nom d'une catégorie fourre-tout; autant dire que ['Je'] est le mot qu'il est'. Le problème est de décrire sa signification. Et, si la signification implique l'idée de référence, de voir quelle est la 'référence' ici présente, et comment elle s'accomplit. Nous supposons à présent qu'elle ne s'accomplit pas comme pour un nom propre ordinaire; alors, si 'Je' n'est pas l'abréviation d'une description définie, elle doit accrocher son objet d'une autre façon - et quelle autre façon de le faire que par la démonstration?

Mais il y a un contraste entre 'Je' et un démonstratif ordinaire. Nous avons vu que 'ceci' pouvait échouer à référer; quelqu'un peut vouloir signifier 'ce tas de cendres' en l'absence de cendres. Mais 'Je' - [55] s'il doit accomplir une référence, c'est-à-dire si son mode de signification est tel qu'il est supposé accomplir une référence - est assuré contre l'échec à référer. Simplement penser 'Je...' garantit, non seulement l'existence, mais aussi la présence de son référent. L'existence est garantie, *parce que* la présence est garantie; c'est une présence à la conscience. Mais notons que, dans ce cas, la 'présence à la conscience' signifie une présence physique ou réelle, pas simplement que quelqu'un pense à cette chose. En effet, si la pensée ne garantissait pas la présence, l'existence du référent pourrait être mise en doute. Pour la même raison, si 'Je' est un nom, il ne peut pas être un nom vide. L'existence de Je est l'existence dans l'acte de penser la pensée exprimée par 'Je...'. Il s'agit bien sûr de la conclusion du *cogito* - et, comme je vais le montrer, de l'argument corollaire.

Que 'Je' soit un nom ou un démonstratif, il est tout aussi nécessaire de disposer d'une 'conception' par laquelle il s'attache à son objet. Quelle conception peut être suggérée, autre que celle de *penser*, penser une pensée-en-Je, qui assure cette garantie contre l'échec de la référence? Il est bien beau, sans doute, de décrire ce qu'est un soi; mais si je ne sais pas ce qu'est un soi, alors, je ne peux pas employer 'Je' pour signifier un soi.

Pour mettre le doigt sur ce point, imaginons un logicien, pour qui le caractère syntaxique de 'Je' comme nom propre est largement suffisant pour garantir qu'il en est un, et pour qui la vérité de propositions qui le contiennent comme sujet est ainsi suffisante pour garantir l'existence de l'objet qu'il nomme. Ce logicien, bien sûr, accorde tout ce que j'ai indiqué à propos des réflexifs indirects. Cela ne peut pas le perturber, du moment que 'la façon d'être donné' ne fait pas partie de ses préoccupations. Pour lui, il est clair que 'Je', dans ma bouche, n'est qu'un autre nom pour E.A.. 'Je' peut bien avoir des caractéristiques curieuses; mais elles ne l'intéressent pas. La raison en est que 'Je' est un nom gouverné par la règle suivante:

Si X fait des assertions avec 'Je' comme sujet, alors ces assertions seront vraies si et seulement si les prédicats ainsi utilisés dans l'assertion sont vrais de X.

C'est pourquoi Kripke - avec d'autres exégètes de Descartes - admet la transition de 'Je' à 'Descartes'.

Cependant, et en premier lieu, cela permet une réfutation trop rapide de Descartes. Pour inférer d'emblée que Descartes avait tort, nous n'avons besoin que du fait que Descartes affirmait 'Je ne suis pas un corps' en conjonction avec la connaissance du fait que Descartes était un homme; c'est-à-dire un animal d'une certaine espèce; c'est-à-dire un corps vivant, doté d'une certaine forme de vie.

[56] Mais à ce point, de la bouche ou de la plume de Descartes, surgirait et devrait surgir la dénégation du fait qu'à strictement parler *l'homme* Descartes aie fait cette affirmation. La règle était assez raisonnable. Mais le sujet qui affirme doit être le sujet qui pense [La pensée-en-Je]. Si vous êtes un locuteur qui dit 'Je' vous ne découvrez pas ce qui dit 'Je'. Vous ne cherchez pas, par exemple, de quel appareil provient le bruit pour en déduire qu'il s'agit du locuteur; ou encore, vous n'émettez pas l'hypothèse que quelque chose lui est connecté qui est le locuteur. Si cela était en question, vous pourriez douter que quoi que ce soit ait pu dire 'Je'. Comme vous pouvez en effet douter du fait que quelque chose l'ait dit à voix haute.

(Et parfois, ce doute est justifié).

Nous devons donc presser notre logicien à propos de la référence garantie de 'Je'. Lorsqu'il accorde cela, il peut l'affirmer avec trois degrés de force. (1) Il peut dire que bien sûr, l'utilisateur de 'Je' doit exister, sinon, il n'utiliserait pas 'Je'. Dans la mesure où il est le référent, c'est à cela que revient la 'référence garantie'. Vis-à-vis de cette référence garantie, il peut ajouter qu'il n'y a pas de différence entre 'Je' et 'A'. Mais la question est: pourquoi dit-on que 'Je' réfère à l'utilisateur-de-'Je'? Notre logicien considère 'Je' comme un nom propre logique - un terme singulier dont le rôle est de faire référence - pour deux raisons: d'une part 'Je' occupe la même place syntaxique que de telles expressions, et d'autre part il peut être remplacé *salva veritate* par un nom (plus ordinaire) de X, quand il est utilisé en position de sujet dans des affirmations faites par X. Lorsque [notre logicien] avance cela, il ne se sent certainement pas engagé envers une quelconque position à propos du sens de 'Je', ou à propos de ce que l'utilisateur-de-'Je' signifie par 'Je'. Mais cette seconde raison revient à ceci: qui entend ou lit un énoncé contenant 'Je' comme sujet doit savoir qui est l'auteur de cet énoncé pour savoir à qui s'applique le prédicat si cet énoncé est vrai. Un tel réquisit pourrait être signalé par une feu vert lumineux, par exemple en connexion avec le prédicat, ou par l'ajout d'une terminaison en '-O' à ce prédicat. (Je présente par avance mes excuses à quiconque trouverait cette suggestion trop farfelue, et le supplie de suspendre son incrédulité). Qu'est-ce qui ferait d'un tel signal ou d'un tel suffixe une expression référentielle? L'argument essentiel ne peut pas être un argument qui revient de la syntaxe vers la référence, puisqu'un tel argument ne dépendrait que de la forme de la phrase et serait absurde (par exemple, personne ne pense que 'il pleut' contient une expression référentielle, 'il'). Il semble donc que notre logicien ne puisse nier l'importance du sens de 'Je', ou de ce que doit vouloir signifier l'utilisateur-de-'Je'.

(2) L'utilisateur-de-'Je' doit donc avoir l'intention de référer à quelque chose, si 'Je' est une [57] expression référentielle. Et l'idée de 'référence garantie' peut à présent recouvrir deux choses. Cette idée peut signifier (2a) l'existence garantie de l'objet que le locuteur signifie. C'est-à-dire, l'objet, ce pour quoi il prend une chose lorsqu'il utilise l'expression en

connexion avec celle-ci, doit exister. Ainsi, si je suppose que je connais quelqu'un appelé 'X' et que j'appelle quelque chose 'X' avec l'intention de référer à cette personne, une garantie de référence en ce sens serait une garantie qu'il y a une telle chose que X. Le nom 'A' que j'ai inventé aurait cette sorte de référence garantie. L'utilisateur-de-'A' veut parler d'un certain être humain, qui tombe sous son observation d'une façon plutôt spéciale. Cette personne est lui-même et ainsi, étant donné qu'il a saisi l'usage de 'A', il ne peut parler d'autre chose que d'une personne réelle.

Si notre logicien prend [ce qui précède] comme un compte rendu adéquat de la référence garantie à X, il n'a rien dit de plus que ce qu'il a dit en disant 'X'.

En effet, supposons qu'il s'agisse d'un autre objet. Un objet plausible [58] serait *ce corps*. Supposons maintenant que je me retrouve dans un état de 'privation sensorielle'. Ma vision est éliminée, et je suis localement anesthésiée partout, peut-être immergée dans un bassin d'eau tiède; je suis incapable de parler, ou de toucher une quelconque partie de mon corps avec une autre. Je me dis à présent: 'Je ne laisserai pas une pareille chose se reproduire!' Si l'objet signifié par 'Je' est ce corps, cet être humain, alors, dans ces circonstances, il n'est pas présent à mes sens; et de quelle autre manière pourrait-il m'être présent? Ai-je pour autant perdu ce que je veux dire par 'Je'? Cette chose ne m'est-elle pas présente? En suis-je réduite, pour ainsi dire, à 'référer *in absentia*'? Je n'ai pas perdu ma 'conscience de soi'; et ce que je signifie par 'Je' ne peut pas être un objet qui ne m'est plus présent. Cela semble à la fois juste, en soi-même, et sera requis par la 'référence garantie' que nous sommes en train de considérer.^e

Des considérations apparentées seront opérantes pour d'autres suggestions. Rien d'autre qu'un *Ego* cartésien ne fera l'affaire. Ou plutôt, une prolongation d'un *Ego* cartésien. Les gens se demandent souvent comment Descartes peut conclure en faveur de sa *RES cogitans*⁶. Mais c'est oublier que Descartes déclare que son essence n'est rien d'autre que le fait de penser. Le penser qui pense cette pensée - c'est ce qui est garanti par '*cogito*'.

Nous découvrons ainsi que si 'Je' est une expression référentielle, alors Descartes avait raison quant à ce qu'était son référent. Sa position comporte cependant une difficulté intolérable: requérir l'identification du même référent dans différentes pensées-en-'Je'. (C'est ce qui a mené Russell à parler de 'soi à court terme').

Nos questions, prises ensembles, étaient une *reductio ad absurdum* de l'idée de 'Je' comme terme dont le rôle est 'd'accomplir une référence singulière'. J'entends par là: la question de savoir comment nous avons la garantie de bien saisir l'objet, la question de savoir si nous pouvons en toute sécurité supposer l'absence d'une substitution non remarquée, la question de savoir si nous pouvons référer à nous-même 'par absence', et ainsi de suite. La suggestion selon laquelle nous saisissons correctement l'objet s'écroule dans l'absurdité quand nous la travaillons et essayons de décrire comment exclure la saisie d'un mauvais objet.

⁶ Par exemple, A.J. Ayer. Voir *Language, Truth and Logic*, p. 142.

E q i b » X q i b » X q i b » X q i b » X q i b » X q i b » X q i b » X q i b » X q i b » X q i b » X q i b »

Mais comment justifier la supposition, si c'en est une, qu'il n'y a qu'un acte de penser, qui est ce fait de penser cette pensée que je pense - un unique penseur? Comment savoir que ce 'Je' n'est pas en fait dix penseurs qui pensent à l'unisson? Ou, peut-être, qui n'y arrivent pas tout à fait. Cela pourrait expliquer la confusion de pensée que je ressens parfois. - Considérons la réponse donnée par l'homme possédé des Evangiles: 'Légion [est mon nom] car nous sommes nombreux'. Peut-être devrions-nous prendre au sérieux cette réponse, [59] plutôt que la prendre pour une plaisanterie grammaticale⁷. - Ces considérations réfutent la conception de 'Je' comme description définie. En effet, le seul candidat sérieux, pour une telle conception, est 'le locuteur de ceci', où 'locuteur' implique 'penseur'.

Il est exclu que nous saisissons le mauvais objet, et cela nous incite à penser qu'il est garanti que nous saisissons le bon objet. Mais la raison en est qu'il n'est pas question d'une quelconque saisie d'objet. Pour les noms ou les expressions dénotantes (au sens de Russell), il y a deux choses à saisir: le type d'usage, et ce à quoi les appliquer d'un moment à l'autre. Avec 'Je', il n'y a que l'usage.

Si cela est trop difficile à croire, si 'Je' est une 'expression référentielle', alors Descartes avait raison. Mais c'est alors que les ennuis commencent. A première vue, il semble que ce que désigne 'Je' doive être la chose la plus claire et la plus certaine qui soit - ce dont est conscient, avec le plus d'

u

peuvent bien... penser'; d'autres...
qu'il n'y rien... et donc que 'Je' est plutôt
le nom de tout... Mais cela ne convient pas à sa
grammaire et... problème plongeait Hume dans une
profonde per... devient-il une unité? D'autres traitent
en effet les s... postulés pour lesquels 'Je' sert de nom,
dans la bouche... personnes. Mais d'autres encore nient que le
moi est invis... qu'il y a un sentiment distinctif de soi-même,
qui est indes... mais très très important, tout particulièrement en
psychologie, en... clinique, et en psychiatrie.

Avec... pensée: 'Le Je était un sujet, non un objet, et donc
invisible', nous avons un exemple dans lequel le langage lui-même est
comme doté d'imagination, et nous force à adopter l'image [qu'il suggère].

[60]

tant d'

acc

tant que cela constituera la supposition initiale, il y aura une division
profonde entre ceux dont les considérations montrent qu'ils n'ont pas
perçu la difficulté - pour eux, 'Je' n'est pas différent en principe de 'A' -, et
ceux qui perçoivent - ou seraient tentés de percevoir - une différence et, en
conséquence, sont conduits au délire.

Voici la solution: 'Je' n'est ni un nom ni aucune autre espèce
d'expression dont le rôle logique est de référer, *en aucun cas*.

Nous devons bien sûr accepter la règle 'Si X affirme quelque chose
avec 'Je' comme sujet, son assertion sera vraie si et seulement si ce qu'il
affirme est vrai de X'. Mais si quelqu'un pense que ceci est une explication
suffisante de 'Je', nous devons lui répondre 'non, ce n'en est pas une',
puisqu'il ne différencie pas 'Je' de 'A'. Les conditions de vérité de l'énoncé
total ne déterminent pas la signification des éléments qui y figurent. Ainsi,
la règle ne justifie pas l'idée selon laquelle 'Je', lorsqu'il sort de la bouche de
X, est un autre nom pour X. Ou pour quoi que ce soit d'autre, comme d'un
sujet faisant une affirmation, et parlant à travers X.

Mais la règle signifie que la question 'l'affirmation de qui?' est
importante au plus haut point. Et par exemple, un interprète pourrait
répéter le 'Je' de sa proposition principale dans ses traductions. La

concevabilité du cas suivant réside dans cette idée: quelqu'un se tient devant moi et dit 'essaie de croire ceci: quand je dis 'Je', cela ne veut pas dire cet être humain qui produit le son. Je suis quelqu'un d'autre qui a emprunté cet être humain pour parler à travers lui.' Quand je parle de concevabilité, je ne veux pas dire qu'une telle communication pourrait être vraie, mais simplement que notre imagination peut s'accommoder de cette idée. (Médiuns, possession).

Si j'ai raison pour ma thèse générale, une conséquence importante s'ensuit - à savoir que 'Je suis E.A.' n'est pas en fin de compte un énoncé d'identité. Il est connecté avec un énoncé d'identité, précisément 'cette chose ici est E.A.'. Mais il y a aussi la proposition 'Je suis cette chose ici'.^f

Quand un homme ne connaît pas son identité, quand il a, comme nous le disons, 'perdu la mémoire', ce qu'il ne sait pas est habituellement que *cette* personne qu'il désignerait en se désignant lui-même (c'est le réflexif direct) est, par exemple, Smith, un homme doté de tel ou tel arrière-plan. Il n'a ni perdu l'usage de 'Je', ni ne se trouve sans repère quant à ce qu'il doit désigner comme son corps, ou comme la personne qu'il est; il ne désignerait pas non plus un corps inattendu, une pierre, un cheval, ou un autre homme par exemple. Les deux derniers de ces trois points peuvent [61] être inclus dans le premier; mais, comme nous l'avons vu, il est possible, au moins pour l'imagination, de faire le départ. Remarquons que lorsque j'utilise le mot 'personne' ici, je l'utilise tel qu'il figure dans 'atteintes à la personne'. En ce point, les gens trahissent la profondeur avec laquelle ils sont atteints par le dualisme et ils diront: 'vous employez 'personne' au sens de 'corps' - et par 'corps', ils signifient quelque chose qui est encore là quand quelqu'un est mort. Mais c'est mal comprendre 'atteinte à la personne'. Rien de tel ne peut être perpétré à l'encontre d'un cadavre. La 'personne' est un corps humain vivant.

Voilà une vraie question: avec quel objet sont connectées ma conscience d'action, de posture et de mouvement, et mes intentions, de façon que *cet* objet doit être debout si j'ai la pensée que je suis debout et si ma pensée est vraie? Et il y a une réponse à cette question: c'est cette chose ici.

'Je suis cette chose ici' est alors une vraie proposition, mais n'est pas une proposition d'identité. Elle signifie: cette chose ici est la chose, la personne (au même sens que dans la locution 'atteinte à la personne') dont *cette* idée d'action est une idée à propos de ses actions; dont *ces* idées de mouvement sont des idées à propos de ses mouvements; dont cette idée de posture est une idée à propos de sa posture. Et aussi, la personne dont ces actions envisagées, si elles sont accomplies, seront les actions.

J'ai de temps à autre des pensées telles que 'je suis assise', 'j'écris', 'je vais rester immobile', 'j'ai tressailli'. Voici la question: Quel est l'objet tel que des occurrences, des événements etc. qui le concernent vérifient ou falsifient ces pensées? Habituellement, la réponse est facile à donner, parce que je peux observer, et pointer vers, mon corps: je peux aussi en toucher une partie avec une autre. 'Ce corps est mon corps' signifie alors 'mon idée selon laquelle je suis debout est vérifiée par ce corps, s'il est debout'. Et ainsi de suite. Mais l'observation ne me montre pas de quel corps il s'agit. Rien ne me montre [de quel corps il s'agit]⁸.

Si j'étais dans la condition de 'privation sensorielle', je ne pourrais pas avoir la pensée 'cet objet', 'ce corps' - il n'y aurait rien à quoi 'ce' pourrait s'attacher. Mais cela ne revient pas à dire que je ne pourrais plus avoir d'idées d'action, de mouvement, etc. En effet, ces idées ne sont pas extraites de l'observation sensorielle. Si je les ai sous condition de privation sensorielle, [62] je *croirai* peut-être qu'il y a un tel corps. Mais je serai peut-être frappé par la possibilité qu'il n'y en ait pas. C'est-à-dire, par la possibilité qu'il n'y ait alors rien que je sois.

Si 'Je' était un nom, il devrait être le nom de quelque chose qui soit doté de ce type de connexion avec ce corps, mais non un nom extraordinaire pour ce corps. Ce n'est pas un nom pour ce corps puisque la privation sensorielle, et même la perte de la conscience de la posture, etc. ne sont pas la perte de *Je*. (C'est dans ces termes qu'il faut aborder cette question, si 'Je' est traité comme un nom).

Mais 'Je' n'est pas un nom: ces pensées-en-Je sont des exemples de la conscience réflexive d'états, d'actions, de mouvements etc., non d'un objet que je désigne par 'Je', mais de ce corps. Ces pensées-en-Je (accordez-moi le temps d'en penser quelques unes!)... sont des conceptions

⁸ Le professeur Føllesdal et M. Guttenplan me disent qu'il y a une ressemblance entre ce que je dis, et ce que dit Spinoza. Je les remercie de cette observation; mais je ne peux pas prétendre que je comprends Spinoza.

immédiates (connaissances ou croyances, vraies ou fausses) d'états, de mouvements, etc., de cet objet ici, dont je peux découvrir (si je ne le sais pas) qu'il est E.A.. A propos de qui j'ai appris qu'elle est un être humain.

Les pensées-en-Je qui *maintenant* ont cette connexion avec E.A. sont des pensées -en-Je de la part du même être humain que les pensées-en-Je qui avaient cette connexion il y a vingt ans. Aucun problème de continuité ou de réidentification '*du Je*' ne peut naître. Il n'y a rien de tel. Il y a E.A. qui, comme d'autres humains, a des pensées telles que celles-ci. Et qui a probablement appris à les avoir en apprenant à dire ce qu'elle avait fait, ce qu'elle était en train de dire, etc. - une prouesse d'imitation.

La discontinuité du 'sentiment de soi', la dissociation par rapport au sentiment de soi ou par rapport à l'image de soi que l'on avait avant, tout en ayant des souvenirs - une telle chose est bien sûr possible. Et peut-être aussi une perte totale du sentiment de soi. Ce qu'est ce 'sentiment de soi' est certainement d'un grand intérêt psychologique. L'état le plus normal est l'absence d'une telle discontinuité, dissociation ou perte. Cette absence peut donc être appelée la possession d'un 'sentiment de soi': je dois faire état du fait que je suspecte celui-ci d'être identifiable plutôt par la considération des cas anormaux que par celle du cas normal.

La connaissance de soi est la connaissance de l'objet que l'on est, de l'animal humain que l'on est. 'L'introspection' n'est que l'une des méthodes qui contribue [à la connaissance de soi]. C'est une méthode plutôt douteuse, puisqu'elle peut consister plutôt en l'élaboration d'une image de soi qu'en l'enregistrement de faits à propos de soi-même.

Si le principe de la vie rationnelle humaine en E.A. est une âme (qui peut-être peut survivre à E.A., ou peut-être animer à nouveau E.A.) *cela* n'est pas la référence de 'Je'. Ce n'est pas non plus ce que je suis. Je suis E.A. et n'existerai [63] qu'aussi longtemps que E.A. existera. Mais, pour me répéter, 'Je suis E.A.' n'est pas une proposition d'identité.

Il est remarquable que les seules pensées-en-Je que j'ai considérées sont celles qui sont relatives aux actions, aux postures, aux mouvements et aux intentions. Non, par exemple, des pensées telles que 'J'ai une migraine',

'Je pense au fait de penser', 'Je vois une variété de couleurs', 'Je crains, j'aime, je jalouse, je désire', et ainsi de suite. Ma vie est celle de Descartes. Ces propositions sont celles-là même que Descartes considérait, et les autres étaient pour lui une difficulté. Les propositions qui étaient les plus difficiles pour lui sont les plus faciles pour moi.

Laissez-moi répéter ce que j'ai dit auparavant. Je préfère des pensées comme 'Je suis debout', 'J'ai sauté'. J'ai dit que la question la plus importante: 'Quel est l'objet tel que des occurrences, des événements etc. qui le concernent vérifient ou falsifient [ces pensées]?' - et la réponse était 'celui-ci'. La raison pour laquelle je ne considère que les pensées d'actions, de postures, de mouvements et d'intentions d'actions, et non les pensées sont à la fois immédiates, non observationnelles et non descriptives (par exemple: 'être debout') qui sont vérifiables ou falsifiables à propos de la personne E.A.. Tout le monde, moi incluse, peut regarder et voir si cette personne est ou non debout.

La question: 'Quel est l'objet tel que des occurrences, des événements etc. qui le concernent vérifient ou falsifient [ces pensées]?' pourrait sans doute être posée pour les autres pensées, préférées par Descartes. Je devrais avancer que la réponse vraie serait: 'les occurrences, les événements, etc. qui concernent cet objet' - précisément, la personne E.A.. Mais la description des occurrences etc. ne serait pas la même que la description de la pensée. J'entends par là que la pensée 'Je suis debout' est vérifiée par le fait que cette personne ici *est debout*, et falsifiée si elle ne l'est pas. Cette identité de description manque complètement pour, par exemple, la pensée 'Je vois une variété de couleurs'. Bien sûr, vous pouvez dire, si vous voulez, que cela est vérifié si la personne ici voit une variété de couleurs, mais la question est: en quoi consiste le fait pour cette pensée d'être vérifiée? Les pensées cartésiennes préférées ont toutes ce même caractère, d'être très éloignées dans leurs descriptions des descriptions des faits et gestes etc. d'une personne chez qui elles pourraient être vérifiées. Et il peut aussi n'y en avoir aucune. Et, même s'il y en avait, les pensées ne sont pas des pensées de tels faits et gestes, comme la pensée relative au fait d'être debout est la pensée d'une posture. Je ne peux pas offrir une investigation de ces questions ici. Je souhaite seulement indiquer pourquoi je prends pour objet les [64] pensées-en-Je particulières que j'ai abordées,

quand j'explique la signification de 'Je suis E.A.'. Cela peut suffire pour démontrer pourquoi je pense que les pensées préférées de Descartes ne sont pas celles qu'il faut étudier pour quiconque veut comprendre 'Je' philosophiquement.

Supposons - comme cela est possible - qu'il n'y ait pas d'expression distincte pour la première personne, pas de pronom 'Je', ni même d'inflexions en première personne pour les verbes. Chacun emploie son propre nom comme nous utilisons 'Je'. (Les enfants font parfois cela). Ainsi le propre nom d'un homme prend la place de 'Je' dans ce langage supposé. Et alors? Son propre nom ne sera-t-il plus un nom? Bien sûr que si! Il utilisera ce qui est syntaxiquement et sémantiquement un nom. C'est-à-dire, c'est un nom, sémantiquement, dans la bouche d'autrui. Mais ce n'est pas un nom dans sa bouche: dans ces énonciations, [ce nom propre] ne se comportera pas comme un nom du point de vue de la signification.

Si j'employais 'E.A.' de cette manière, et que je n'avais pas d'inflexion en première personne pour les verbes, et aucun mot tel que 'Je', j'aurais des difficultés à construire la proposition correspondant à ma proposition présente 'Je suis E.A.'. La chose la plus proche que je pourrais obtenir serait, par exemple, 'E.A. est l'objet E.A.'. C'est-à-dire, 'E.A. est l'objet auquel réfèrent les gens qui identifient quelque chose comme E.A.'.

Il y a ici une erreur très facile à commettre. C'est le fait de supposer que la différence du point de vue de la conscience de soi, la différence que j'ai essayé de vous présenter comme celle entre les utilisateurs-de-'Je' et les utilisateurs-de-'A', est une expérience privée. Il y a une asymétrie à propos de 'Je': pour celui qui l'entend ou le lit, il n'est pas différent en principe de 'A'; pour le locuteur ou le penseur, le sujet qui dit 'Je', il est différent. Mais cela n'est pas le cas: la différence entre utilisateurs-de-'A' et utilisateurs -de-'Je' serait perceptible pour les observateurs. Pour mettre ceci en évidence, considérons cette histoire de William James. James, qui insistait (à raison, si je suis dans le vrai) que la conscience est bien distincte de la conscience de soi, reproduit cette lettre très instructive d'un ami: «Nous étions sur la route... dans un wagonnet; la portière s'ouvrit et X, alias 'Baldy', tomba sur la route. Nous nous arrê tâmes

sur le charbon de bois: ‘quelqu’un est-il tombé?’ ou ‘qui est tombé?’ - je ne me rappelle pas exactement ses mots. Quand il apprit que Baldy était tombé, il dit: ‘Baldy est tombé? Pauvre Baldy!’⁹. Si nous rencontrions des gens qui sont des ‘A’-utilisateurs, sans autre manière de parler d’eux-mêmes, nous le remarquerions très rapidement, comme les compagnons de Baldy remarquèrent que quelque chose n’allait pas. Ce n’était pas parce qu’ils utilisaient [65] un nom. Cela ne se produisit qu’après. Ce qui incita quelqu’un à donner l’information sous la forme ‘Baldy est tombé’ fut, je suppose, le comportement démontre déjà. James appelle un tel usage de soi. Il venait de tomber de l’attelage, il était assis sur un cheval, et quelqu’un venait de le tirer de l’attelage - ou de l’attelage. C’est ainsi que se présente le fait.

Même si nous ne pouvons pas dire que ‘Je’, ‘moi’ et ‘mon’ dans leur langage avaient une référence à une personne¹⁰, mais que chacun employait ces termes avec une conscience de soi, la conduite de Baldy n’était pas de la même portée. Il ne fait pas qu’utiliser ‘Baldy’ pour penser à ce qui arrive, le fait de tomber de l’attelage, mais pour laquelle il cherche un sujet, une pensée qui, dans son esprit, requiert un sujet. Et ceci peut être expliqué, même si nous ne pouvons pas dire que ‘Je’ ou d’inflexions distinctes pour la première personne ont une référence à ce que j’appelle de ‘conception immédiate d’agent’, qui est pour les actions, les événements ou les états’. Ces conceptions sont sans sujet. C’est-à-dire qu’elles n’impliquent aucune connexion de ce qui nous comprenons comme un prédicat avec un sujet distinctement conçu. L’illusion grammaticale (profondément enracinée) d’une référence à un sujet n’est pas considérée.

POST-SCRIPTUM: Mon collègue, le Dr. J. Altham m’a indiqué une difficulté à propos de la règle concernant ‘Je’ de la page 55. Comment extraire le *prédicat*, pour les besoins de cette règle, dans la phrase ‘Je crois que John m’aime’? Cette règle demande des précisions supplémentaires: quand ‘Je’ ou ‘moi’ sont employés dans un contexte oblique, le prédicat doit être

⁹. *Principles of Psychology*, vol.II, p. 273n

¹⁰. En latin, ‘ambulo’ = ‘je marche’. Il n’y a aucun terme de sujet. Celui-ci n’est pas requis.

spécifié en remplaçant

indirect.

Notes de traduction

Cette traduction est
University Press
Lectures (1975)

Nous choisissons

crochets pour

texte non

texte de

d'Ar

idiot

Les

A l'égard de ces loc

italiques sont

. Elizabeth Anscombe. La philosophie de la langue

conscience de soi'. Dans le langage courant, l'expression '*self-consciousness*' désigne l'état de éprouvé par une personne, ou une forme de timidité. C'est et un terme utilisé que dans le langage d'Anscombe, qui n'est pas celui qu'elle étudie dans ce

p. 51) b) La formulation d'Anscombe est intraduisible en français: Anscombe met l'accent sur le terme 'self' ('soi'), qui apparaît comme suffixe dans les expressions '*oneself*' et '*himself*'. Ces deux expressions sont traduites en français par 'lui-même'. Nous les traduisons imparfaitement par 'soi-même' et 'lui-même'; la première de ces expressions est censée rendre le sens de 'oneself' et la seconde le caractère de '*himself*'. En anglais, la répétition de ces deux expressions est courante. En français, le terme 'soi-même' est répété dans une répétition. Cette différence rend difficile de traduire sans porter préjudice à la

p. 51) c) : Nous traduisons '*oneself*' par 'soi-même' et '*himself*' par 'lui-même'. De même, l'expression '*self-consciousness*' est traduite par 'conscience de soi'.

p. 52) d) : 'tour

p. 58) e) : Nous traduisons '*this thing here*' par '*cette chose ici*' au point de vue d'Elizabeth Anscombe, d'après la fameuse expérience de la privation de sensibilité. Cependant être avancé que le 'Je' dont il est question dans l'expérience de pensée de la privation sensorielle est un 'Je' cartésien et non un 'Je' de soi, non autobiographique.

p. 60) f) : Nous traduisons '*this thing here*' par '*cette chose ici*', mais une autre traduction possible serait '*cette chose au voisi*'. Notre choix de rester au plus près du texte est dû à la

Traduction: Emile Halabard, avec le concours aimable et précieux de Marie Guillot.

Avec l'aimable autorisation d'Oxford University Press. Publication



original
(Ed.),

tous droits réservés pour la traduction. REPHA 2012.