

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

La référence du pronom «je» : l'identité personnelle en question

par  
Isabelle Corbett

Département de philosophie  
Faculté des Arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maître  
en philosophie  
option enseignement de la philosophie au collégial

avril, 2008

©, Isabelle Corbett, 2008



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La référence du pronom «je» : l'identité personnelle en question

présenté par :

Isabelle Corbett

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

[information retirée / information withdrawn]

président-rapporteur

[information retirée / information withdrawn]

directeur de recherche

codirecteur (s'il y a lieu)

[information retirée / information withdrawn]

membre du jury

## Table des matières

***La référence du pronom « je » : l'identité personnelle en question***

<u>Introduction</u>	<u>p.1</u>
<u>Chapitre 1 : Une analyse non-référentielle du déictique « je »</u>	<u>p.4</u>
<u>1.1.1 L'idée que « Je » ne réfère à rien</u>	<u>p.4</u>
<u>1.1.2 La position syntaxique et la conscience de soi</u>	<u>p.5</u>
<u>1.1.3 Assimilation à un terme singulier</u>	<u>p.7</u>
<u>1.1.4 Assimilation à un pronom</u>	<u>p.9</u>
<u>1.1.5 Immunité à l'erreur : un démonstratif accompagné d'évidences empiriques ?</u>	<u>p.11</u>
<u>1.2.1 La valeur de vérité de l'énoncé</u>	<u>p.16</u>
<u>1.2.2 Le char-d'assault anti-cartésien</u>	<u>p.18</u>
<u>1.3.1 Les EPPP expressifs : l'héritage de Wittgenstein</u>	<u>p.21</u>
<u>1.3.2 La reprise de Malcolm</u>	<u>p.26</u>
<u>1.3.3 Le « je » ne réfère pas</u>	<u>p.29</u>
<u>1.4 Et les usages assertoriques?</u>	<u>p.30</u>
<u>Chapitre 2 : Anti-réalisme : le « je » comme fiction</u>	<u>p.33</u>
<u>2.1 Projectivisme humien</u>	<u>p.33</u>
<u>2.2 Les personnes <i>existent-elles</i>?</u>	<u>p.36</u>
<u>2.3 L'identité personnelle comme narration</u>	<u>p.44</u>
<u>2.3.1 La personne : une abstraction</u>	<u>p.44</u>
<u>2.3.2 La personne « organique » indéterminée</u>	<u>p.46</u>
<u>2.3.3 L'identité narrative</u>	<u>p.47</u>
<u>2.3.4 Un « je », des personnes</u>	<u>p.49</u>
<u>Chapitre 3 : Le « je » performe, déclare et s'institue</u>	<u>p.54</u>
<u>3.1 Hintikka : « je » comme performance</u>	<u>p.54</u>
<u>3.2 Frankfurt : le « je » construit</u>	<u>p.56</u>

<u>3.3 La sémantique des conditions d'assertabilité</u>	<u>p.60</u>
<u>3.4.1 « Je » déclare, autrui me reconnaît</u>	<u>p.68</u>
<u>3.4.2 Reconnaître, être reconnu:une réciprocité comme fondement de la conscience de soi</u>	<u>p.69</u>
<u>3.4.3 La conscience de soi <i>primitive</i> : un second degré d'application de la STCE</u>	<u>p.72</u>
<u>3.4.4 Reconnaître la capacité d'autrui à s'engager normativement</u>	<u>p.75</u>
<u>3.4.5 L'identité entre soumission et souveraineté</u>	<u>p.77</u>
<u>3.5.1 La reconnaissance comme réplique au statut de personne revendiqué</u>	<u>p.81</u>
<u>3.5.2 L'identité personnelle, résultat de différents types de reconnaissance</u>	<u>p.83</u>
<u>3.6 La personne : un fait institué ?</u>	<u>p.86</u>
<u>Conclusion</u>	<u>p.89</u>
<u>Bibliographie</u>	<u>p.93</u>

## Résumé / Abstract

### *La référence du pronom « je » : l'identité personnelle en question*

Je m'intéresse dans ce mémoire au déictique «je» dans son rapport à la thématique de l'identité personnelle. Reprenant la réflexion amorcée par E. Anscombe dans «The First Person» où elle soutient que «je» ne réfère à rien, je comprends le sens de cette affirmation en concluant en faveur d'une conception institutionnelle de la personne, inspirée par les travaux de H. Frankfurt, J. Hintikka et M. Seymour. Le terme «je» ne réfère pas au sens où la personne n'est pas une entité réelle extralinguistique. Les individus sont non seulement des personnes institutionnelles au sens d'être des citoyens, mais se trouvent déjà inscrits dans la sphère prépolitique au sein d'une pratique leur permettant d'acquérir un certain *statut* différencié dans leurs rapports avec les autres. Les personnes s'auto-instituent par la performance d'actes déclaratifs appliqués à des énoncés psychologiques à la première personne. Les sujets de ces actes de langage sont des systèmes fonctionnels au sens de D. Parfit, S. Shoemaker et D. Dennett. Enfin, mes performances déclaratives ne sont satisfaites que si elles sont acceptées par autrui, d'où l'idée que la personne n'existe que par la reconnaissance des autres.

**Mots-clé :** philosophie, identité personnelle, reconnaissance, actes de langage, conscience de soi, anti-réalisme

### *The reference of the pronoun « I » : questioning personal identity*

This thesis offers an account of the indexical « I » in its relation with the notion of personal identity. Reworking the ideas inaugurated by E. Anscombe in « The First Person », where she maintains that « I » does not refer, I interpret this claim by concluding in favour of an institutional conception of the person, inspired by the works of H. Frankfurt, J. Hintikka and M. Seymour. The expression « I » does not refer in the sense that the person may not exist as an extralinguistic entity. Individuals are not only institutional persons in the sense of being citizens, they are also involved in practices outside the political realm that allow them to acquire a differentiated status. Persons institute themselves through declarative speech acts made with first person psychological sentences. The entities performing these speech acts are functional

systems in the sense of D. Parfit, S. Shoemaker and D. Dennett. Finally, these declarative performances are satisfied only if others conform to them, and this confirms the view according to which the existence of persons requires the recognition by others.

**Key-words** : philosophy, personal identity, recognition, speech acts, self-consciousness, anti-realism

*À mes parents, pour leur soutien inconditionnel*



## ***La référence du pronom « je » : l'identité personnelle en question***

### Introduction

Je me propose, dans le cadre de ce mémoire, de travailler sur le déictique «je» dans son rapport à la riche thématique de l'identité personnelle. Prenant pour point de départ un texte d'Élizabeth Anscombe, je tenterai d'expliquer en quel sens le terme «je» peut être compris comme non-référentiel et comment, ce faisant, il devient superflu de concevoir la personne telle une entité réelle, extralinguistique et métaphysiquement irréductible. Cela m'amènera, relativement à ce dont il est question par « je », à invalider la question du doute ou de la certitude pour embrasser une conception de la personne qui impose la connaissance inconditionnelle de son existence—non pas métaphysique mais *pour et par nous*. Pour ce faire, je souhaite examiner une conception de la personne, inspirée par les travaux de Harry Frankfurt (1971, 1987), Jaakko Hintikka (1967), Michel Seymour (1994, 2005), Charles Taylor (1985, 1998) et Stephen L. White (1991). Le point de vue ainsi découvert mettra en lumière un individu qui, avant d'être citoyen, se trouve déjà engagé, par le langage de ses énoncés psychologiques à la première personne, au sein d'une pratique par laquelle il accède à un *statut* différencié dans son rapport aux autres.

En puisant aux sources de la théorie des actes de langage (Searle, Austin, Seymour) et de la théorie de la reconnaissance (Hegel, Brandom, Laitinen et Ikaheimo), j'espère montrer que la personne s'auto-institue par la performance d'actes déclaratifs sous son contrôle illocutoire. Par conséquent, le sujet de tels actes n'est peut-être pas une personne en tant que telle, mais bien un artefact venant s'ajouter à un *système* fonctionnel au sens que Parfit (1984, 1999), Shoemaker (1984) et Dennett (1992) nous incitent à lui prêter. Enfin, je serai amenée à questionner la satisfaction effective de performances déclaratives qui ne seraient pas reconnues par autrui. Elles doivent être reconnues *par autrui* comme constitutives d'une personne, sans quoi on peut à bon droit la remettre en question. Les actes de langage, en ce sens, ne sauraient ignorer toute forme de reconnaissance.

Comme tremplin vers cette conception de la personne comprise institutionnellement et non plus comme entité séparée à trouver dans la réalité extra-linguistique, je me propose d'exploiter les idées de Anscombe. Son maître Wittgenstein était d'avis que l'on a couramment fait l'erreur de supposer que toute expression, mot ou phrase, fonctionne de façon analogue à un nom. Ainsi, pour chacune nous aurions cherché un objet, une chose ou un état de choses, bref, l'item qu'elle représente. Or, Wittgenstein a mis en évidence l'essence multiple du langage liée à sa multitude d'usages et, ce faisant, la fausseté qui réside dans le fait de croire que toute expression linguistique signifiante doit avoir une dénotation. Ne sait-on pas à la façon dont il l'utilise (dans les circonstances appropriées, etc.) si un individu saisit véritablement un mot? Cela, pour Wittgenstein, montre que les significations—ce que les mots et les énoncés, de manière non théorique, veulent dire—correspondent aux usages et qu'elles sont donc aussi diverses que ces derniers. Les règles de signification associées aux mots, semblables à des lois (juridiques), sont indéterminées : lors d'une application du mot, la décision de l'utiliser contribue à donner la signification même de ce mot.

Je veux ici me pencher sur le cas du déictique « je », qui se prête bien et de façon particulièrement intéressante à la présente discussion. L'usage que l'on fait du « je » est-il référentiel? Les règles de sa signification s'apparentent-elles à celles d'un terme singulier, ou encore à celles d'une expression démonstrative? Le premier chapitre fera donc, dans cette perspective, l'analyse du déictique « je » en tant que tel. Il sera question de sa particularité essentielle qu'est celle de manifester la conscience de soi, attribut auquel ne rendra pas justice la conception du « je » comme terme singulier ou démonstratif.

On pourra alors être tenté d'affirmer positivement le caractère non-référentiel du « je »; mais devant l'insatisfaction à laquelle nous conduiront les thèses s'engageant dans cette voie, et toujours dans le but de comprendre le postulat de non-référence du « je », le deuxième chapitre s'attardera à l'idée de la pseudo-référence : dire que « je » ne réfère pas sera exprimer qu'il n'a pas de référent réel, car il n'y a qu'un référent fictionnel, au sens de

Dennett. Le fictionnalisme, le projectivisme, le réductionnisme et, plus généralement, l'anti-réalisme à propos de la personne, seront tour à tour examinés dans ce chapitre.

Ayant de ce fait mis en lumière, par la réflexion sceptique, notre propension naturelle à s'affirmer, à déclarer que l'on existe comme personne, nous serons conduits au troisième chapitre à explorer des auteurs qui nous permettent de penser le « je » comme accomplissant des actes de langage. Le « je » servant à déclarer la personne que l'on est, à construire cet artefact, ce sujet, est par conséquent une entité institutionnelle qu'on institue soi-même. Enfin, pour clore ce dernier chapitre, la théorie de la reconnaissance nous obligera à prendre en compte les autres, car ceux-ci jouent un rôle dans la satisfaction de nos actes déclaratifs concernant notre propre personne. Deux auteurs, Robert Brandom et Heikki Ikaheimo, nous conduiront à envisager une approche hégélienne de l'identité personnelle. Appréhendée dans un cadre spécifiquement interpersonnel, cette dernière dépendra alors d'un acte de reconnaissance par autrui.

## Chapitre 1 : Une analyse non-référentielle du déictique « je »

### 1.1.1 L'idée que « Je » ne réfère à rien

Sous l'influence des idées de Wittgenstein, G.E.M Anscombe essaie de critiquer, dans "The First Person"<sup>1</sup>, l'idée courante que l'on se fait du pronom "je" en tant que référentiel. Bien que la signification linguistique de «je» puisse être donnée, comme l'a suggéré Kaplan (1979)<sup>2</sup>, par la description « l'énonciateur de cette énonciation », la tradition sémantique fait de « je » un déictique, soit une expression dont la valeur sémantique dépend du contexte. En effet, les déictiques sont des termes (pronoms personnels ou démonstratifs, adverbes de lieu ou de temps, déterminants ou pronoms possessifs) qui ne se voient assignés un contenu que dans le cadre de la situation d'énonciation. "Ici", "hier", "là", etc. ne sont compris que lorsque la situation d'énonciation est connue, tout comme les déictiques qui désignent les partenaires de la communication, soit le locuteur et l'allocutaire. Ayant un contenu déterminé en fonction de la signification linguistique et du contexte, le « je » est souvent conçu comme un *simple* indexical désignant un individu dans un contexte donné.

Or, cette analyse selon la tradition sémantique, qui fait de «je» un déictique ayant des propriétés semblables aux autres déictiques, peut se révéler insatisfaisante par sa vacuité. C'est dans cet ordre d'idées qu'Anscombe avance que l'on a tort de croire que le « je » est une simple expression référentielle. Loin d'être gouverné par la référence singulière, c'est-à-dire la relation reliant d'ordinaire un terme singulier (description définie, nom propre ou indexical) à son référent (objet désigné par le mot), notre usage du « je » fait

---

<sup>1</sup> Elizabeth ANSCOMBE, «The First Person», dans *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. 2: *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981, 21-36.

<sup>2</sup> Kaplan propose un cadre sémantique dans lequel le « sens » d'une expression indexicale (nous dirons « déictique »), qui est une *expression directement référentielle*, a, d'une part, un *caractère* (une signification linguistique, qui est sensible au contexte, puisque l'expression désigne un objet différent selon le contexte) et, d'autre part, un *contenu* (la contribution de l'expression aux conditions de vérité de l'énoncé; il s'agit du référent déterminé par le contexte d'énonciation). Je retiens cette distinction à la suite de M. Seymour (1994). Voir *Pensée, langage et communauté*, surtout p.61 et 284. Voir aussi KAPLAN, David (1979) « On the Logic of Demonstratives », dans P. French et al. (dir.) (1979b), 401-412

tout autre chose—quoi, exactement, est ce que nous tenterons de découvrir en explorant des thèses qui ravitaillent la conception non-référentielle.

D'entrée de jeu, voyons comment, dans le texte ci-haut mentionné, Anscombe s'attaque aux deux volets de la conception référentielle pour montrer que le terme ne réfère à rien. Elle soutient que « je » ne réfère ni comme un nom propre, ni comme le ferait un simple indexical, au sujet de chaque occurrence particulière. Puisque l'élan de l'interprétation référentialiste surgit de la possibilité de généraliser à partir de l'admission qu'il existe au moins certains usages dans lesquels « je » réfère, Anscombe adopte la thèse radicale de refuser tout usage référentiel de « je ». La thèse de Anscombe n'est donc pas celle d'usages parfois référentiels, parfois non référentiels de « je », mais nie plutôt *de manière générale* que « je » réfère à quelque chose. Davantage à envisager comme une occurrence de « il » dans un verbe impersonnel tel qu'« il pleut », le rôle du « je » n'est pas de désigner un individu auquel se rapportent les attributs. Nous essaierons de voir comment elle parvient à cette conclusion en examinant au passage deux théories, l'une traitant « je » comme un terme singulier (Garrett), l'autre le traitant comme une expression démonstrative (Evans).

### 1.1.2 La position syntaxique et la conscience de soi

Voyons plus précisément comment Anscombe réfute deux raisons allant dans le sens de la conception référentielle du « je » et la réplique que Garrett lui donne tout en tirant un enseignement de son hypothèse. En premier lieu, Anscombe s'attaque au fait que « je » occupe la même position syntaxique que les autres expressions qui réfèrent. Cela ne doit pas nous tenter de chercher une référence au « je », selon Anscombe, car c'est mal comprendre la singularité des pensées qui sous-tendent son utilisation. L'apparence d'un nécessaire sujet derrière les énoncés à la première personne nous pousse à identifier ce sujet de façon indexicale et référentielle, alors qu'en réalité, toute pensée exprimée au « je » se produit tout à fait sans la détermination d'un tel sujet. Descartes raisonnait que puisque chaque pensée devait avoir un penseur, son « je pense » impliquait l'existence d'une substance spirituelle à l'origine de cette pensée. Suivant Lichtenberg, qui ramène le

« *cogito, ergo sum* » cartésien à une description impersonnelle, peut-être pourrions-nous dire « il pense » (au sens d'« il y a de la pensée ») plutôt que « je pense ». Car tout au plus pouvons-nous affirmer qu'une pensée est pensée. Parallèlement, croit Anscombe, le fonctionnement de « il » dans « il pleut » (ou, comme le prétendait Wittgenstein, le « *Es* » de « *Es blitzet* »<sup>3</sup>) peut nous aider à saisir celui du « je » dans une pensée à la première personne: « no one thinks that 'it is raining' contains a referring expression, 'it' »<sup>4</sup>.

Pour nier que cette comparaison est valable, Brian Garrett avance dans « Anscombe on 'I' »<sup>5</sup> quelques exemples prouvant que le « it » ainsi employé n'est pas une expression qui réfère et que son emploi est contraire à « je ». On ne peut inférer « quelque chose pleut » de « il pleut », alors qu'on infère « quelqu'un a mal » de « j'ai mal ». Aussi, on ne peut ajouter une apposition de la sorte : « Il, le ciel au-dessus de nos têtes, pleut », alors qu'on peut dire « Je, la personne qui vous parle, suis irlandaise ». Néanmoins, par ce rapprochement, Anscombe veut montrer que de façon semblable à ce qui se passe dans l'expression impersonnelle, on n'a pas à repérer un sujet pour conférer un sens à l'énoncé qu'on fait à la première personne, car la conscience de soi ainsi véhiculée fait en sorte que les actions, événements et états qui y sont exprimés sont conçus sans le truchement du rapport à un sujet. Selon elle, l'emploi de « je » va de pair avec une conscience de soi simple et immédiate, alors que les termes singuliers (les noms propres) ne fonctionnent pas de cette façon. Toutefois, s'il n'y avait pas, dans notre langage, de mot indiquant la première personne et que nous étions contraints d'utiliser notre nom propre pour se nommer soi-même (« what is semantically *and* syntactically a name (...) in other people's mouths »<sup>6</sup>), ce nom manifesterait une conscience de soi simple et immédiate. C'est cette fonction qui est remplie par le déictique « je ».

Dans l'optique où nous relierons notre analyse du déictique « je », pour saisir en quel sens il ne réfère peut-être pas, à la question de l'identité personnelle et donc de ce que sont au juste les personnes, la présence de la conscience de soi est un élément

---

<sup>3</sup> G.E. MOORE, « Wittgenstein's Lectures in 1930-33 », *Mind*, vol.64 (1955)

<sup>4</sup> *Op. cit.* ANSCOMBE, p.30

<sup>5</sup> Brian GARRETT, « Anscombe on 'I' », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 47, n° 189, Oct. 1997, 507-511.

<sup>6</sup> *Op. cit.* ANSCOMBE, p.36

déterminant au sein de notre problématique. C'est à Locke que nous devons d'avoir appréhendé l'identité personnelle en des termes psychologiques, comme allant de pair non pas avec une substance comme l'âme ou le corps, mais avec la conscience de soi. Celle-ci détermine celle-là<sup>7</sup>. La conscience que j'ai de moi *fait* le moi, puisque la perception de soi est la principale caractéristique constitutive de la personne<sup>8</sup>, tel que nous l'enseignera aussi Hume à sa façon (nous reviendrons plus bas à la conception humienne de la personne). Autrement dit, la conscience qu'a une personne d'elle-même fait en sorte qu'elle est identique à elle-même. La mémoire, sorte de pont entre les états mentaux des divers moments de mon histoire, établit un ensemble de connexions qui font que je suis toujours la même personne. La continuité psychologique et mémorielle explique l'identité d'une personne à travers le temps<sup>9</sup>. Si, pour Locke, la conscience de soi est un critère de l'identité personnelle, de même, pour Anscombe, sa présence est le facteur discriminant qui lui permet d'affirmer que l'usage du « je » sert à autre chose qu'à référer. Voyons de plus près comment les énoncés psychologiques à la première personne indiquent la conscience de soi plutôt que de se limiter à désigner le locuteur lui-même.

### 1.1.3 Assimilation à un terme singulier

Plus précisément, pour Anscombe, le déictique « je » n'est pas assimilable à un terme singulier, comme le fait Garrett, parce que dans les énoncés psychologiques à la première personne intervient une conscience de soi qui est absente d'un énoncé contenant un terme singulier désignant sa propre personne. Dans l'hypothèse où, ayant oublié mon nom,

---

<sup>7</sup> « Comme c'est la même con-science qui fait qu'un Homme est le même à lui-même, l'identité personnelle ne dépend que de celle-là, soit que cette con-science ne soit attachée qu'à une seule Substance individuelle, ou qu'elle puisse être continuée dans différentes Substances qui se succèdent l'une à l'autre »; voir John Locke, *Essai philosophique sur l'entendement humain*, 2.27.10.

<sup>8</sup> Certains, comme Charles Taylor, reprochent aux conceptions néo-lockéennes de l'identité personnelle de faire fi des « exigences structurelles inévitables de l'agent humain » et de se définir « en termes neutres, hors de tout cadre essentiel de questions », puisqu'elles réduisent la conscience de soi ainsi exploitée à une simple « attention que nous portons nécessairement au caractère plaisant ou douloureux de nos expériences » par opposition à ce qui crée réellement une différence (une certaine attention à soi ayant une visée constitutive). Voir *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Boréal, trad. Charlotte Melançon, 1998, p.74-77

<sup>9</sup> Nous verrons comment Parfit développe dans *Reasons and Persons* une notion semblable, impliquant un « enchaînement causal de type psychologique avec le type de cause approprié » (p.216), ayant préséance sur l'hypothétique existence des personnes et bouleversant au passage nos intuitions sur leur unicité.

j'apprends qu'Isabelle est courageuse, il pourrait m'arriver d'énoncer « Isabelle est courageuse » sans être consciente que c'est moi qui suis courageuse. Si, toutefois, j'énonce que *je* suis courageuse, j'exprime du fait même une certaine conscience de soi, et il m'est, du coup, impossible d'ignorer que je suis courageuse. Des énoncés contenant une expression servant à se désigner soi-même (pouvant servir, par exemple, à rapporter les actions de ce corps qui est le nôtre) n'auraient pas cette particularité attribuable au « je », manifeste pour l'observateur autant que pour le locuteur. En ce sens, faire du « je » un terme singulier, une simple expression qui réfère, est inexact.

De plus, le « je » ne peut être un nom (ni, d'ailleurs, toute expression dont le rôle serait de référer) car nous n'avons besoin d'aucun concept correspondant au « je »—celui d'une personne, d'un soi—et par lequel, comme pour tout nom, on accéderait à l'objet désigné. Comme le suggérerait toute théorie qui assimile « je » à une expression fregéenne qui exprime un sens et détermine une référence, nous cherchons une conception à associer corrélativement à l'objet désigné, et nous imaginons un soi, une personne. Nous nous disons: “we must each of us be continuing our reference to the same self (or ‘person’) if we continue to use ‘I’ with the same reference”<sup>10</sup>. Or quel serait le sens exprimé par ce quasi-nom et qui permettrait la référence à soi-même? Et comment expliquer que le « je » soit une expression *super-référentielle* permettant à chacun le pouvoir exclusif de désigner un objet qui soit dans tous les cas identique à *soi-même*? Il semble que l'expression « soi-même » doive à son tour être justifiée à l'aide de ce que « je » signifie, puisque l'on recherche là aussi une conception de l'objet indiqué. Il y a donc circularité et l'on n'élucide rien.

Pour tenir compte de la conscience de soi, ne pourrait-on pas alors dire que «je» est en quelque sorte l'équivalent d'« Isabelle » dit en sachant que je porte ce nom? Peut-on tolérer qu'un énoncé à la première personne comme « je suis ravie » ait une telle dimension inférentielle? Ce serait sur la base d'une connaissance de la dénotation, puis de l'identification de cette dénotation avec moi, que je pourrais inférer des énoncés commençant par «je». Pourtant, dans mon usage du « je », il ne semble pas y avoir de

---

<sup>10</sup> *Op. cit.* ANSCOMBE, p.26



telle inférence, et utiliser le « je » ne présuppose pas la possibilité d'identifier la dénotation par un nom, une description ou une indication déictique.

En fait, selon Anscombe, cet imbroglio découle d'une mauvaise interprétation du pronom réfléchi. « Je » n'est pas à assimiler à un nom, comme si c'était le nom propre que chacun utilisait pour parler de soi. Regardons donc avec Anscombe du côté des pronoms.

#### 1.1.4 Assimilation à un pronom

Penser le « je » comme un pronom ne nous avance pas particulièrement. Tout d'abord, la classe des pronoms est une catégorie fourre-tout. Pourrait-il être un pronom personnel comme un autre? Difficile à concéder, la sémantique des énoncés ne demeurant pas toujours intacte lors du remplacement du « je » par un nom, comme le veut la fonction du pronom. Comparer la sémantique de «Je ne suis pas I.C.», bien distincte de «I.C. n'est pas I.C.», suffit à nous en convaincre. Le fait que « je », en vertu de la conscience de moi-même ainsi exprimée, n'admette pas la possibilité de désigner autre chose que ce dont *je* veux parler, vient marquer cette différence. En fait, pour dire « Je », je n'ai même pas à réaliser que je suis I.C, ni davantage que je suis assise à mon bureau ou que j'ai les cheveux relevés, comme le suggère à sa façon Wittgenstein lui-même, chez qui l'idée de conscience de soi comme propriété du « je » est à trouver de façon embryonnaire<sup>11</sup>.

Peut-on alors assimiler « je » à un pronom démonstratif? Le problème inhérent à une telle assimilation semble être qu'on ne peut imaginer, contrairement aux pronoms démonstratifs à qui la référence peut faire défaut, que le « je » puisse ne pas être immunisé à l'erreur. La référence étant présente à la conscience qui exprimerait la pensée au « je », il ne pourrait y avoir d'erreur, contrairement à une phrase comme « L'actuel roi de France est chauve », du célèbre exemple de Russell. Ceci nous accule-t-il au constat que le « Je » est, après tout, référentiel? Nous avons choisi de parler, pour le « je », plutôt

---

<sup>11</sup> Et Kripke d'ajouter à l'interprétation : « I may not even know whether I am Jones or the person in the corner. But if I do, my knowledge is irrelevant to my utterance » (p.144).

H.-N. Castañeda montre à sa façon que, n'ayant pas à constater que je suis *I.C.*, les énoncés « I.C a dit : 'J'ai faim' » et « I.C a dit que I.C a faim » ne s'équivalent pas (« 'He' : A Study in the Logic of Self-Consciousness », *Ratio*, Vol. 8 (1966), pp. 130-57).

d'une immunité à l'erreur—ce qui nous permet de sauvegarder une conception non-référentielle—que de l'impossibilité d'un échec de la référence. À cet égard, Gareth Evans croit qu'au contraire, on doit admettre la possibilité d'un défaut de référence : les pensées sur soi-même ne peuvent être *assurées* de posséder un objet. Evans donne plusieurs exemples, dont l'expérience de pensée de Putnam du cerveau dans une cuve. Aucun corps n'est en ce cas considéré comme celui du sujet d'auto-attributions corporelles. Un sujet peut émettre des jugements concernant sa position dans l'espace et son rapport aux objets extérieurs, notamment, et toutes ces attributions font partie de sa conception de soi. Or, pour un cerveau dans une cuve, l'identification de toutes ces dispositions avec soi est purement théorique : “we are now considering a case in which such elements are extruded from the subject's conception of himself, being (...) without any foundation in fact.”<sup>12</sup>

Certains répliquent, comme Anscombe, qu'à partir du moment où un sujet a des pensées au « je », ce « je » est immunisé à l'erreur puisqu'il n'est nul autre que lui-même. Admettant cela, Anscombe s'éloigne-t-elle réellement d'Evans lorsqu'il affirme que l'idée d'un « je » qui a forcément un objet—le sujet de l'énonciation lui-même—est erronée et provient de la ressemblance trompeuse entre le fonctionnement du « je » et celui d'un outil de communication, par lequel celui qui parle réfère à lui-même? Elle abonderait probablement dans le sens de cette affirmation. On ne se considère pas comme *celui qui pense cette pensée* ou *a cette expérience*, ce que présupposerait précisément l'idée erronée sus-mentionnée. Nous ne nous identifions pas en faisant référence d'abord à des événements mentaux qu'il suffirait ensuite d'identifier comme appartenant à une personne—soi : « The analogy does not work precisely because it is not possible to have an adequate Idea of certain pains or thoughts independently of an adequate conception of the person whose thoughts or pains they are »<sup>13</sup>. Par conséquent, rien ne nous interdit de penser que le sujet d'une pensée ne fasse aucunement référence à lui-même ou qu'il puisse avoir des événements mentaux sans pour autant les identifier comme étant les siens. Prenons l'exemple d'un organisme dont le centre de contrôle est situé hors du

---

<sup>12</sup> Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, édité par John McDowell. Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford, 1982, p. 251.

<sup>13</sup> *Idem*, p.253

corps : si le corps était détruit, il serait absurde de définir un lieu comme étant celui que désigne, par l'expression « ici », le sujet. De même, il n'y a rien dans la réalité à reconnaître comme étant ce qui correspond, dans la conception de soi de ce sujet, à sa notion de « lui-même » : « Here then we have a very clear situation in which a subject of thought could not think of itself as 'I'; its 'I' (...) is simply inadequate for this situation »<sup>14</sup>.

Quoi qu'il en soit de cette possibilité théorique, Anscombe ne tolère pas l'éventualité d'un « défaut de référence ». Mais il n'y a pas de problème de consistance car cela ne nous engage pas pour autant à faire référer le « je ». Pour concilier l'argument selon lequel on ne peut douter de la référence de « je », avec l'affirmation en apparence contradictoire de Anscombe à l'effet que « je » ne réfère à rien, il faut revenir à l'affirmation constitutive de son texte à l'étude : le « je » n'est pas une expression référentielle. Sa nature l'immunise à l'erreur, cependant.

#### 1.1.5 Immunité à l'erreur : un démonstratif accompagné d'évidences empiriques ?

Le déictique « je » ne serait donc pas assimilable à une expression démonstrative du fait que les démonstratifs peuvent quant à eux donner lieu à une erreur : on peut dire « je ne connais pas cette personne », en pointant du doigt une silhouette dans le miroir et qui, à mon insu, est la mienne. Puisque je me connais, je me trompe en disant cela. Ainsi, dire « je suis ravie » n'équivaut pas à dire « cette personne-ci est ravie ».

On ne peut, pour échapper à l'hypothèse d'Anscombe selon laquelle « je » ne réfère pas, conclure que « je » est une expression garantie contre l'échec de la référence. Il nous est toutefois possible, dans le respect de son hypothèse, de parler d'immunité à l'erreur. Mais puisqu'on ne peut assimiler « je » à un nom ou à un simple pronom démonstratif, que dire d'une expression démonstrative accompagnée d'évidences empiriques concernant son propre corps? « Je » signifierait la même chose que l'expression « cet individu-ci »

---

<sup>14</sup> *Idem*, p.255

accompagnée de données empiriques immédiates, de percepts qui me font sentir mon corps. De cette façon, le « je » serait un démonstratif immunisé à l'erreur. Evans est d'un avis semblable : pour lui, les pensées à la première personne, qu'il caractérise aussi par la conscience de soi, ressemblent aux pensées propres au « ici » et au « ceci ». L'idée qu'une personne a d'elle-même implique le même genre d'éléments: "an element involving sensitivity of thoughts to certain information, and an element involving the way in which thoughts are manifested in action"<sup>15</sup>. Les pensées « du je » et « du ici », bien qu'elles comportent des différences majeures, relèvent de la même capacité à se situer dans l'ordre objectif du monde. Chose certaine, c'est que pour Evans la nature du « je » est de référer à *soi* : "This means that 'I'-thoughts are thoughts in which a subject of thought and action is thinking about himself—i.e. about a subject of thought and action."<sup>16</sup>. Il ne s'agit pas que d'un outil communicationnel. On peut très bien penser à un objet donné—soi, en l'occurrence—sans être dans un contexte de communication. Il y a plus d'impliqué dans une pensée au sujet de soi que les seules composantes d'information et d'action. Mais Evans n'en fait pas pour autant une réaction non-structurée et se distancie d'une conception expressiviste des énoncés psychologiques à la première personne et, par là, des Norman Malcolm et Wittgenstein qui les compareront ci-dessous à des gémissements. Les pensées au « je » ne se limitent pas dans leur accessibilité au seul *point de vue* du sujet, et doivent aussi respecter une certaine contrainte de généralité. Cette dernière peut donc être formulée ainsi, "δ" référant à une expression démonstrative et "t" à un temps donné: « one's Idea of oneself must also comprise (...) a knowledge of what it would be for an identity of the form 'I=δ<sub>t</sub>' to be true, where δ<sub>t</sub> is a fundamental identification of a person (...) which could be available to someone else »<sup>17</sup>.

Or il appert que nos pensées à notre propre sujet satisfont cette contrainte de généralité : « I can make sense of identifying a person, conceived from the standpoint of an objective

---

<sup>15</sup> *Idem*, p.207

<sup>16</sup> *Idem*

<sup>17</sup> L'idée derrière cette contrainte, indique Evans en bas de page (p.209), est en effet contraire à la pensée de Wittgenstein selon laquelle les propositions psychologiques à la première personne ne sont pas des pensées et n'en expriment pas non plus, mais révéleraient plutôt des sensations, des émotions, des sentiments, etc., à la manière d'une grimace ou de tout autre comportement expressif. Nous reviendrons à la position de Wittgenstein plus loin.

view of the world, as myself »<sup>18</sup>. Par ailleurs, en supposant que nous savons des choses au sujet de  $\delta_t$  ('a fundamental identification of a person'), l'ajout de la connaissance que *je suis*  $\delta_t$  ne change rien à la situation spatio-temporelle de  $\delta_t$  ou du monde; mais cette information supplémentaire vient tout de même métamorphoser la façon dont le sujet envisage la totalité de son environnement. Nous sommes capables—en cela, Evans s'oppose à T. Nagel—de comprendre '*je suis*  $\delta_t$ ' de façon *objective*. Tout se passe comme s'il n'y a pas de véritable gouffre entre les façons objective et subjective de penser, mais cela garantit par le fait même que nous *pouvons* percevoir le monde sur un mode objectif: "For no one can be credited with an 'objective' model of the world if he does not grasp that he is modelling the world *he is in*"<sup>19</sup>.

Comme nous le voyons ci-après, la pensée consciente de soi, selon Evans, ne dépend pas uniquement de la connaissance qu'a le sujet *de sa vie mentale* mais aussi des diverses manières qu'il a de se connaître *en tant qu'objet physique*. De fait, le sujet doit savoir de *quel objet* il est (ou est en mesure d'être) informé, tout comme dans nos idées du « ceci » et du « ici ». Cependant, pour revenir à l'immunité à l'erreur, il s'agit pour Evans d'un fait essentiel à l'idée de conscience de soi. L'identification de soi que suppose le « je » et l'identification d'un lieu que permet le « ici » présentent selon Evans une grande ressemblance. Aucun des deux n'exige que le sujet ait de l'information sur l'objet en question. Tant qu'il sait qu'il parle de lui-même, un sujet amnésique et privé de sensation peut en théorie penser à lui-même, développer des idées à la première personne. Amnésique ou non, privé de sensation ou non, le même abîme sépare ce que le sujet comprend par « L'objet est *F* » de ce qui est exprimé par « Je suis *F* ». Toutefois, on ne peut faire fi des diverses façons, au moins potentielles, que l'on a d'acquérir du savoir sur nous-mêmes quand on veut rendre compte de la conscience et de l'identification de soi : « each of these ways of gaining knowledge of ourselves gives rise to judgements which exhibit the phenomenon I called in the last chapter 'immunity to error through misidentification' »<sup>20</sup>. En ce sens, étant donné que la pensée intrinsèque à la conscience de

---

<sup>18</sup> *Idem*, p.210

<sup>19</sup> *Idem*, p.212

<sup>20</sup> *Idem*, p.216

soi n'est pas uniquement liée à la connaissance que l'on a *de notre vie mentale* mais aussi des diverses manières de se connaître *en tant qu'objet physique*, les jugements au sujet desquels nous ne pouvons nous tromper s'appliquent tout aussi bien à notre nature physique que mentale. Nous ne sommes pas qu'un cerveau, dira Evans. Le fait suivant lequel un sujet est immunisé contre toute erreur due à une mauvaise identification s'applique donc aussi bien aux auto-attributions de propriétés et d'états physiques.

Bien entendu, cette caractéristique se manifeste dans les jugements qui sont relatifs à certaines conditions. Contrairement à ce qu'indique Wittgenstein (qui note le phénomène pour la première fois dans les *Cahiers bleu et brun*), l'impossibilité, lorsque le sujet identifie l'objet en pensée, d'effectuer une identification erronée découle bel et bien du fait que notre pensée se réfère à un objet, de façon démonstrative. Cette assurance vient selon Evans du lien étroit entre l'objet et son mode de connaissance : « it will exist whenever a subject's Idea of an object depends upon his ways of gaining knowledge about it .»<sup>21</sup> Nos pensées au « je », qui manifestent la conscience de soi, dépendent directement de ces façons d'acquérir du savoir sur soi. Les auto-attributions corporelles (les principales relèvent de la perception et de l'orientation) sont, tout autant que les auto-attributions mentales, ainsi immunisées à l'erreur. Notre conception de soi s'exprimant au « je » est nécessairement celle d'une chose physique spatialement située. Les idées que l'on a à propos de soi appartenant à cette catégorie sont indépendantes de tout argument ou composante identificationnelle. Autrement dit, nos jugements relatifs à cette façon de connaître nos propriétés physiques se font en l'absence d'une reconnaissance de l'objet auquel ils s'appliquent. Sinon, comment un sujet pourrait-il saisir ce qu'est l'idée pour lui d'être situé quelque part? : « 'I' and 'here' are exactly correlative : the same capacity underlies understanding of both, namely knowledge of what it is for 'I am at *p*' to be true»<sup>22</sup>. Evans se rapproche toutefois de Wittgenstein lorsqu'il affirme que « je » indique le point d'origine de la déixis et non un point quelconque sur les coordonnées déictiques<sup>23</sup>. (Pour le premier Wittgenstein, mon langage délimite les frontières de *mon* monde, qui est

---

<sup>21</sup> *Idem*, p.218

<sup>22</sup> *Idem*, p.224

<sup>23</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Éditions Gallimard, Coll. Bibliothèque de Philosophie, 1996, p.67-68.

mon soi et est au « je » ce que le champ visuel est à l'œil, si on le comprend comme centre de ce dernier. Voir le point 1.3.1 ci-dessous).

Bref, les pensées du « je », comme celles du « ici » relèvent de la même capacité à se situer dans l'ordre objectif du monde et se rapportent à des objets réels. Notre usage du « je » embrasse également les aspects mental et physique de notre conception de soi.

Or, dans la théorie de Evans, certaines conjectures empiriques sont de mise pour que nos pensées au sujet de nous-mêmes soient ce qu'elles sont habituellement. Mais ne semble-t-il pas, intuitivement, que l'utilisation de « je » échappe à une logique qui met en oeuvre le doute ou la certitude? Quand je dis « je suis ravie », est-il possible pour moi de douter que je réfère à moi ou suis-je dans tous les cas certaine de référer à moi? Il semble que mon emploi naturel de ce type d'énoncé échappe à une logique de ce genre, et contribue à faire pencher la balance du côté d'une conception non-référentielle du « je ». L'assimilation à une expression démonstrative accompagnée d'évidences empiriques concernant son propre corps, par laquelle « Je » signifierait la même chose que « cet individu-ci » accompagné de données empiriques immédiates, des percepts qui me font sentir mon corps, peut paraître inappropriée à l'utilisation qui en est réellement faite. Dire « je » est-il semblable à cerner d'un trait une cible, pourtant déjà enfoncée d'une flèche, ou n'est-ce pas plutôt faire quelque chose d'étranger au tir sur cible? Par ailleurs, comme le suggère quelque part Michel Seymour<sup>24</sup>, « supposer qu'une démonstration puisse être auto-référentielle équivaudrait à admettre un pistolet qui aurait la propriété de se viser lui-même. Cela ne correspond à aucun usage réel »<sup>25</sup>.

En somme, l'immunité à l'erreur ne suppose toujours une référence que si l'on prend pour acquis que les catégories du doute ou de la certitude s'appliquent aux énoncés d'attitudes propositionnelles à la première personne. Or c'est justement cette dernière hypothèse que nous sommes maintenant enclins à interroger. Chose certaine, la position

---

<sup>24</sup> Voir « Les énoncés psychologiques à la première personne et le problème de la connaissance de soi », *Philosophiques*, 23, 1991, 3-23. □

<sup>25</sup> *Idem*, p.18

syntactique du « je » n'est pas un indicateur fiable pour guider notre compréhension de ce qu'il signifie.

### 1.2.1 La valeur de vérité de l'énoncé

En deuxième lieu, s'il est vrai que la substitution du « je » par le nom propre du sujet dans un énoncé tel que « Je suis B » ne modifie pas nécessairement sa valeur de vérité (en supposant contrairement à Anscombe que la fonction du « je » et celle d'un nom peuvent être analogues pour certains usages et diverger ailleurs), il faut montrer la différence essentielle entre « je » et un nom qui serait commun à tous. Anscombe imagine une communauté où chaque individu possède deux noms : l'un apparaît dans le dos et est utilisé par tous pour désigner l'individu en question, l'autre ('A'), commun à tous, tatoué sur l'intérieur de ses poignets, sert à s'auto-désigner. Anscombe est d'avis que ce dernier nom est régi de manière indexicale : tout comme le « je » compris comme un indexical, il référerait au sujet de l'énonciation. Or, il n'y a pas de place pour la conscience de soi qui, pourtant, existe bel et bien à travers toute pensée à la première personne. L'analyse indexicale est superficielle et insatisfaisante.

Brian Garrett, qui défend la conception référentielle du « je », rétorque dans son article ci-haut cité « Anscombe on I », que ce n'est pas parce que la conception indexicale n'explique pas la présence de la conscience de soi qu'il faille pour autant la rejeter : « why assume that the indexical view incurs this obligation? »<sup>26</sup> Garrett est d'avis qu'en fait, ces deux façons de se nommer se distinguent à maints égards. Le nom servant à référer à soi dans la communauté imaginaire d'Anscombe diffère selon lui du « je » de façon importante du fait qu'il se base sur certaines conditions observationnelles. L'individu s'identifie comme sujet de ses actions à l'aide de cet indice visible. Dans son texte « Wittgenstein and the First Person »<sup>27</sup>, il spécifie que les utilisateurs du « A » n'ont pas la conscience de soi parce qu'ils ne satisfont pas la condition suivante : ne pas impliquer d'inférence *identifiant* un sujet—parce que l'usage du « je » est un usage

---

<sup>26</sup> *Op. cit.* GARRETT, p.508

<sup>27</sup> Brian GARRETT, «Wittgenstein and the First Person», *Australasian Journal of Philosophy*, September 1995, pp. 347 - 356



comme sujet, et non comme objet—ou de perception externe (« any subject-identifying inference or outer perception »<sup>28</sup>). Or, puisque le « A » en suppose, il ne s'agit pas à proprement parler d'une référence à soi et ce nom n'est pas un indexical. Car la règle indexicale veut qu'une occurrence de « je » réfère à la personne qui l'a produite. Cela, poursuit Garrett, garantit à tout usage compétent du déictique de posséder une référence et l'immunise à l'erreur. Le « je » ne requiert aucun critère interposé, et le sujet sait immédiatement qu'il parle de lui-même.

Avoir sur soi une perspective à la première personne, c'est faire un usage du « je » qui soit véritablement à la première personne, donc avoir une connaissance de soi qui ne comprend aucune identification. D'ailleurs, Anscombe reconnaît elle-même que nos réflexions à propos de la référence du « je » n'admettent aucune possibilité logique de défaillir à cette enseigne. Si l'on peut affirmer quelque chose de 'A' en croyant parler de soi alors que ce 'A' était celui d'un autre, une telle méprise est inconcevable pour l'emploi du « je », spontané et sans médiation observationnelle.

Les deux auteurs s'accordent donc à ce niveau; mais la réflexion qu'amorce Anscombe, en postulant que la personne qui se prononce au « je » ne réfère, par cette expression, à rien, ne se situe-t-elle pas à un autre niveau? Une analyse strictement indexicale du déictique « je » est insuffisante; elle nous conduit à traiter le « je » comme un terme qui réfère à une personne et à manquer la spécificité des énoncés à la première personne. Se limiter à présenter le « je » comme un indexical, c'est manquer l'essentiel, soit l'asymétrie entre, d'une part, le mode de présentation linguistique du « je » selon lequel il réfère en toute circonstance au locuteur et, d'autre part, un usage du « je » qui n'est accessible qu'au locuteur (bien que perceptible pour tous) du fait qu'il va de pair avec sa conscience de soi. Car c'est une chose que de placer « je » dans la catégorie déictique, mais c'en est une autre de déterminer à quel contenu il se rapporte (« réfère »). Réfère-t-il en bout de ligne à une personne, la personne que je suis, simplement? Anscombe est insatisfaite de cette hypothèse du fait qu'elle remarque que ce à quoi devrait référer le déictique, dont chaque occurrence dans un usage compétent est accompagnée de la

---

<sup>28</sup> *Idem*, p.351

conscience de soi, est défini par un objet intentionnel : l'autoreprésentation de l'énonciateur. Lorsque je dis « je », j'exprime une présence à soi. Bref, on peut admettre que le caractère du « je » est d'être une expression dont la signification dépend du contexte. Mais cela n'explique pas tout et ne nous renseigne guère sur le type de contenu qu'on doit lui assigner. Étant donné les différences importantes entre le « je » et les autres expressions qui réfèrent, qu'est-ce qui justifie alors qu'on lui attribue un statut référentiel?

Selon la division d'Anscombe, on peut soutenir la position garantissant une référence pour chaque emploi du « je », comme le font Garrett et Evans, de l'une des trois façons suivantes : 1- Puisqu'il utilise le « je », l'usager du « je » existe et il *est* le référent (Garrett soutient une position semblable); 2- L'objet auquel l'utilisateur du « je » réfère existe nécessairement et c'est une personne soumise de façon particulière à son observation, car *il est lui-même cette personne* (cela ressemble à Evans); 3- Quelque chose correspond à la référence de « je » et c'est ce que je juge être cette chose. Or quelle que soit la raison que nous endossons, elle est à la source de notre méprise: “that makes us think that getting hold of the right object is guaranteed. But the reason is that there is no getting hold of an object at all.”<sup>29</sup>. Selon Anscombe, le « je » n'est pas une expression ayant pour fonction de référer. La conception référentielle est erronée. Que l'on pense qu'il y a obligatoirement une référence pour chaque usage du « je », ou que celui qui dit « je » ne puisse faire erreur sur le référent, ces idées tiennent selon elle à un préjugé tenace.

### 1.2.2 Le char-d'assault anti-cartésien

Si, en dernière analyse, on maintenait que le « je » était malgré tout assimilable à une expression qui réfère, on n'aurait pour autre choix, avance Anscombe dans une *reductio ad absurdum*, que d'en faire un ego cartésien. De cette façon, il serait peut-être possible de rendre compte de ce caractère du « je » qui l'immunise à l'erreur. Or la seule chose plausible à laquelle pourrait en ce cas référer le « je », le cas échéant, est en réalité « la

---

<sup>29</sup> *Op. cit.* ANSCOMBE, p.32

pensée qui pense cette pensée », suivant l'argument de Lichtenberg selon lequel l'ego cartésien n'est pas logiquement impliqué en tant que tel dans une pensée à la première personne. La chose pensante, qui n'est que pensée, est donc ce que l'exercice du cogito permet de mettre en lumière : « the thinking that thinks this thought—that is what is guaranteed by « cogito »<sup>30</sup>. Le problème est que cette hypothèse entraîne la multiplication des référents : ainsi, à chaque nouvel énoncé à la première personne correspond un « moi » différent.

Mais le même problème ne s'ensuit-il pas lorsque nous parlons de conscience de soi? Celle-ci n'est-elle pas différente à chaque fois? Il peut sembler difficile, en effet, de comprendre autrement la conscience de soi. Nonobstant le désir d'Anscombe de voir dans l'utilisation du « je », plutôt qu'une fonction référentielle, l'expression de la conscience de soi, il y a lieu de s'interroger sur ce mystérieux phénomène et sur la possibilité qu'on y ait en fait déplacé le problème : la référence aurait ainsi été transférée du « je » au soi. Dans cette « expression de la conscience de soi », le mot « soi » réfère-t-il? Pas nécessairement, car une solution possible consiste à donner de la conscience de soi une définition qui l'apparente à une connexion entre états mentaux. Derek Parfit, que nous étudierons plus loin, néo-lockéen en ce qu'il défend un critère psychologique pour l'identité personnelle, donne un tel exemple de conception de la conscience; celle-ci existe (sans être nécessairement accompagnée d'une autoreprésentation) du fait de liaisons entre événements mentaux. Ainsi, le deuxième terme d'une telle liaison (par exemple, se souvenir d'être venu hier) est un état mental réflexif portant sur des états mentaux antérieurs. La référence à soi est sans doute ajoutée, *mais non impliquée* par la conscience elle-même<sup>31</sup>. Nous verrons en détails, à partir du point 2.3.1 (*La personne : une abstraction*) consacré à l'apport de Daniel Dennett, que le « soi » dans la conscience de soi peut être une fiction, une auto-représentation.

Quoi qu'il en soit de cette avenue alternative dont nous explorerons les possibilités plus bas, faire de la référence du « je » « la pensée qui pense cette pensée » entraîne selon

---

<sup>30</sup> *Op. cit.* ANSCOMBE, p.31

<sup>31</sup> D. PARFIT, «Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes», *Philosophical Topics* 26, 1999

Anscombe cette conséquence absurde qu'est la multiplication des référents. Combinée à la possibilité de pouvoir référer au mauvais objet, elle contribue à démontrer pour Anscombe la fausseté de la conception référentielle.

Derrière ce raisonnement faisant office selon Garrett de « char-d'assaut » argumentatif, se trouve l'idée que si « je » réfère, c'est de manière démonstrative—comme s'il référerait à « ce moi-ci »—plutôt qu'indexicalement, c'est-à-dire tout simplement de façon à donner une référence distincte en fonction de la situation particulière où il est utilisé. Si, avec Anscombe, on s'accorde pour dire que « je » ne fait pas référence à un objet (matériel) quelconque qu'il désigne et en provenance duquel le penseur reçoit de l'information, on peut suggérer qu'il réfère à quelque chose d'interne, donc à quelque chose comme un ego cartésien—d'où le problème mentionné au paragraphe précédent. Pour critiquer cet argument, Garrett part de l'expérience de pensée d'Anscombe qui lui sert de base : j'imagine être dans un état tel que je suis privé de sensation. Pourtant, je suis consciente de moi et peut utiliser le « je ». Si mon « je » a bien pour fonction celle de référer à un objet, quel est cet objet, si je suis coupée de toute sensation, mon corps m'étant en quelque sorte devenu étranger? À un « moi » immatériel, qui, lui, *m'est invariablement présent*. Serait-ce, donc, à la pensée qui pense cette pensée, que réfère le « je », ainsi que les défenseurs de la position d'Anscombe peuvent arguer? Si c'est la conclusion qu'on en tire, on présume selon Garrett que le « moi » est nécessairement perçu comme ce qu'il est *en soi*, métaphysiquement. Or, rien ne prouve, au contraire, que le mode de présentation du référent soit suffisant à juger de la nature de ce dernier. Ce à quoi réfère le « je » ne serait pas nécessairement senti comme corporel et ce même s'il l'était, à la manière dont la douleur n'est pas perçue comme un phénomène neural.

D'autre part, on ne peut exclure la possibilité que ce à quoi réfère précisément le « je » puisse ne jamais être *présent* à son sujet : “It is quite consistent to endorse the referential view of ‘I’ and to concede, with Hume, that there is no distinctive introspective phenomenology of the self”<sup>32</sup>. Nous reviendrons plus loin au projectivisme humien, mais

---

<sup>32</sup> *Op. cit.* Garrett, p.510

notons au passage que sa conception philosophique du dedans, de l'intériorité<sup>33</sup>, est précisément ce contre quoi en a Anscombe. Comme son maître Wittgenstein<sup>34</sup>, elle semble penser que le « je » conçu comme référant à une sorte de théâtre interne où apparaissent les perceptions relève d'une fiction grammaticale.

En somme, retenons tout de même que dire « je » n'est pas analogue à désigner ma personne, comme je pourrais désigner l'emplacement de mon corps en le montrant, par exemple<sup>35</sup>. Si, lorsque l'on dit « je », on ne se désigne pas, ni ne fait référence à soi, que fait-on? Comment défendre le caractère non-référentiel de « je » qu'affirme Anscombe ?

### 1.3.1 Les EPPP expressifs : l'héritage de Wittgenstein

Wittgenstein a mis en doute la thèse à l'effet que la signification de « je » est donnée par la règle selon laquelle ce déictique fait référence à la personne qui l'utilise. Il l'a rejetée à quelques reprises : « Bien que cela soit paradoxal, il est correct de dire : « 'Je' ne fait pas référence à une personne » »<sup>36</sup>. L'expérience subjective rapportée à la première personne n'inclut pas de propriétaire et—comme le disait Lichtenberg, remarquant quelque chose d'indispensable à nos représentations, mieux vaudrait dans ce cas dire « Il pense » plutôt que « Je pense »<sup>37</sup>—tout se passe comme si, dans les énoncés psychologiques à la

---

<sup>33</sup> « For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular impression (...) » , Hume, *A Treatise of Human Nature*, Livre I, Chapitre IV, Section VI ('Of Personal Identity')

<sup>34</sup> Le paradoxe sceptique de Wittgenstein, bien qu'analogue aux problèmes humiens, en est bien distinct. Saul Kripke souligne que l'argument sceptique du premier (Voir *Recherches*, §198-202) peut servir de base à une attaque en règle contre les idées typiquement humiennes : « Hume posits an introspectible qualitative state for each of our psychological states (an 'impression'). Further, he thinks that an appropriate 'impression' or 'image' can constitute an 'idea', without realizing that an image in no way tells us how it is to be applied » (Saul KRIPKE, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press, 1982)

<sup>35</sup> Même si parfois on se pointe en disant « je ». P.M.S. Hacker dans *Meaning and Mind* dit : « I do not point myself out when I point at myself ».

<sup>36</sup> *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, bilingue, établi par R. Rhees, traduit de l'anglais par Élisabeth Rigal, Mauvezin, TER, 1989, p.283

<sup>37</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques philosophiques* (1929-1930), établi par Rush Rhees, traduit de l'allemand par Jacques Fauves, Paris, Gallimard, 1975, §57-60.

première personne, le « je » était redondant et qu'on pouvait s'en débarrasser : on ne dit pas que c'est *moi*, et non pas une autre personne, qui pense, a mal, crois, etc.

Par ailleurs, la thèse de l'indétermination de la signification linguistique faisant en sorte que les règles de signification ne peuvent prévoir toutes les applications des mots, la référence du « je » ne peut par conséquent qu'être indéterminée. Car il affirme que la signification est en réalité dans l'usage, et cela s'applique aussi aux énoncés psychologiques à la première personne : en plus d'avoir, parfois, des usages descriptifs, ceux-ci auraient des usages expressifs et déclaratifs. Contrairement à ce que certains laissent entendre (Anscombe, mais aussi Malcolm, comme nous le verrons), il y a plusieurs usages des énoncés de la forme « je pense, crois, veux, désire, ressens... ». Un seul et même énoncé peut servir à performer, comme nous le distinguerons plus loin, plusieurs actes de langage différents : « Je souffre » peut être utilisé comme expression de mes émotions (expressif), mais cet énoncé peut aussi servir à décrire ce qui se passe en moi (assertif). Donc les énoncés ont souvent plusieurs usages consacrés, et ce répertoire est prescrit par l'énoncé lui-même; il revient à chacun, dans un contexte donné, de choisir lequel s'applique en fonction de ce répertoire. Les énoncés psychologiques peuvent affirmer quelque chose, donner un ordre, déclarer quelque chose à notre sujet, etc. Chose certaine, l'emploi du « je » n'a pas pour effet de me montrer à moi-même, comme pour désigner une personne parmi d'autres : « la bouche qui dit « je », ou la main qui se lève pour indiquer que je souhaite parler, que j'ai mal aux dents, n'est pas là en train de montrer quelque chose »<sup>38</sup>. Voyons ce qui conduit Wittgenstein à tenir de tels propos et comment cela peut faire progresser notre réflexion entourant la référentialité du « je ».

Malgré le paysage changeant de ses idées, l'anti-cartésianisme de Wittgenstein semble durer. Subissant selon Kripke<sup>39</sup> l'indéniable influence de Hume et de sa critique de la notion de « soi », il est fortement enclin à épouser ses vues sceptiques<sup>40</sup> : il ne croit pas en

---

<sup>38</sup> *Op. cit.*, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, p.68.

<sup>39</sup> *Op. cit.* KRIPKE, Voir le *Postscript*, « Wittgenstein and Other Minds », p.121-124

<sup>40</sup> Wittgenstein, proclamé philosophe du « sens pratique », ne s'avouerait pas explicitement sceptique, or Kripke, dans une interprétation originale de son argument contre la possibilité d'un langage privé, révèle le paradoxe sceptique qui l'anime : « *Wittgenstein's main problem is that it appears that he has shown all*

un soi individué, une substance mentale persistante à laquelle, par conséquent, ferait référence le pronom de la première personne. Le mirage produit par l'utilisation du « je » nous fait croire en un esprit, un sujet psychologique derrière nos pensées, et que l'on se représente comme suit : « quelque chose d'incorporel qui, cependant, a son siège dans notre corps »<sup>41</sup>. Comme si les corps *avaient* trivialement des esprits, comme le présuppose souvent le raisonnement entourant la question de l'existence des autres esprits<sup>42</sup>. Or, il n'en est rien selon Wittgenstein. À l'origine de cette position anti-cartésienne, selon laquelle le « je » ne réfère pas à un sujet pensant, se trouve plus fondamentalement l'idée que le déictique ne peut référer à un objet dans le monde. Car le soi est, en fait, mon monde; leurs frontières coïncident en ce qu'elles sont délimitées pour le premier Wittgenstein par mon langage. Autrement dit, le monde est au « je » ce que le champ visuel est à l'oeil compris comme centre de ce dernier : « just as no (physical) eye is involved in seeing, so no Ego is involved in thinking or in having toothache »<sup>43</sup>, tel que le pense Wittgenstein à l'époque du *Tractatus*.

Malgré qu'il n'y ait pas de sujet pensant ou entretenant des idées, il y a néanmoins toute la place à la subjectivité, puisque le monde prend forme et se donne dans le langage de l'individu. Le « je », qui n'appartient pas au monde, est donc à concevoir ainsi : « the limit of the world—not a part of it »<sup>44</sup>. Dans le *Tractatus*, on peut dire que le sujet survit, mais il n'est que cette limite. Kripke nous aide à comprendre : « in some sense, experiences are the experiences of this 'limit', even if the limit is neither in the world nor experienced »<sup>45</sup>. L'expérience que j'ai du monde est *a priori* la mienne; je ne peux pas m'attribuer de faits objectifs. Dire « J'ai mal », c'est dire qu'il y a une douleur, que personne d'autre ne peut avoir. Tout se passe comme si je ne pouvais *pas*, en la modelant sur la mienne, imaginer la douleur d'autrui. Mon usage d'un énoncé tel que « J'ai mal »

---

*language, all concept formation, to be impossible, indeed unintelligible. It is important and illuminating to compare Wittgenstein's new form of scepticism with the classical scepticism of Hume* ». *Op. cit.* Kripke, p.62.

<sup>41</sup> *Op. cit.* Wittgenstein, *Le Cahier bleu*, p.128

<sup>42</sup> Voir Kripke, *op.cit.*, p.127

<sup>43</sup> G.E. Moore, « Wittgenstein's Lectures in 1930-33 », *Mind*, vol.64 (1955)

<sup>44</sup> *Tractatus Logico-Philosophicus*, traduit par D.F. Pears et B. McGuiness, Routledge, 1961, section 5.641

<sup>45</sup> *Op. cit.* Kripke, Postscript de *Wittgenstein on Rules and Private Language*, p.131

est, en quelque sorte, particulier : « I refer to no entity, and attribute no special state to any »<sup>46</sup>, spécifie Kripke. C'est en ce sens que le « je » est dans mon langage un terme superflu, puisque ce que je fais à l'aide d'un énoncé à la première personne ne semble pas être l'apposition d'un prédicat à un objet parmi d'autres : moi-même. Dans mon expérience de la douleur que j'exprime par « J'ai *mal* », il y a la douleur ressentie, mais pas de mystérieux concepts d'un « soi », pas plus que d'une relation d'« avoir » raccordant le « soi » à la douleur. Kripke explique, toujours dans l'optique du *Tractatus*, que je ne peux donc abstraire de mon expérience l'idée d'un « soi » : « The formulation makes this quite clear : consider the total situation, and ask what I am to abstract if I wish to remove 'myself' »<sup>47</sup>. L'apport de Hume et de Lichtenberg à la réflexion de Wittgenstein est jusqu'ici déterminant.

Cela entraîne la conséquence gênante de ne tolérer qu'un monde—celui *d'un* sujet d'expérience, qui par *son* langage fixe les limites de son—*du* monde, qu'il détermine. On aboutit donc à un solipsisme transcendantal, que Wittgenstein corrige dans ses écrits des années 30 qui découvrent et affirment positivement les différentes fonctions du langage. Avec sa théorie des jeux de langage, que sous-tend l'idée du langage communicatif plutôt que représentatif, puis le rejet du référentialisme (il serait donc faux de croire que tout nom représente un objet), Wittgenstein en arrive à soutenir une position différente. Lorsque nous cherchons un objet correspondant à un signe (comme un soi à un « je ») et n'en trouvons pas qui soit satisfaisant parmi le monde physique, nous imaginons quelque chose d'éthéré. De cette compréhension proviendrait la conception cartésienne du soi que récuse Wittgenstein. Or le langage nous trompe en nous laissant miroiter une réalité sous-jacente, et c'est ce qui l'amène à dénoncer la possible illusion : « il se peut que l'expérience de penser soit seulement celle de dire quelque chose »<sup>48</sup>. Si notre façon de nous exprimer peut nous induire en erreur, il doit bien, toutefois, y avoir quelque chose de différent entre affirmer « J'ai mal » (ou tout autre énoncé psychologique à la première personne équivalent) et « J'ai un bleu sur la jambe »? Doit-on y voir une distinction entre

---

<sup>46</sup> *Idem*, p.143

<sup>47</sup> *Idem*, p.124

<sup>48</sup> *Op. cit.* Wittgenstein, *Le Cahier bleu*, p.92



usages référentiels et non-référentiels? Gardons à l'esprit la thèse de Anscombe qui consiste à refuser tout usage référentiel de « je ».

La théorie du double usage<sup>49</sup>, que Wittgenstein abandonnera plus tard, fait la distinction entre usages comme sujet et usages comme objet du « je ». C'est, provisoirement, une alternative à la suppression du « je ». Dans le cas où il est utilisé comme sujet (« J'ai mal à la jambe »), au contraire de celui où il est objet et fait référence à mon corps, (« J'ai un bleu sur la jambe ») on ne réfère à aucun objet. Il n'y a pas possibilité de se tromper au sujet de la référence puisqu'il « n'est pas question de reconnaître qui que ce soit lorsque je dis « J'ai mal aux dents » »<sup>50</sup>. Tout comme si je gémissais, je ne me prononce pas au sujet d'une personne, en l'occurrence moi-même; je me fais remarquer, certes. C'est l'effet, ou le but *perlocutoire*, comme nous le verrons plus bas. On attire l'attention en exprimant la douleur, mais on ne s'identifie pas plus qu'on ne réfère à un objet dans le monde. Alors, si « je » ne se réfère pas objectivement au corps, rechercher, par défaut, un ego qui habiterait le corps, un sujet éthéré auquel « je » pourrait correspondre dans un usage de ce type, nous conduit au même constat : ce n'est pas du tout ce que l'on fait ici du « je ». L'usage par le locuteur du « je » n'est ni un acte d'identification, ni une référence. En ce sens, « IC » et « je » veulent dire dans ma bouche deux choses différentes : « ces mots sont des instruments différents de langage »<sup>51</sup>.

Nonobstant Descartes, « je » ne réfère pas à mon esprit, ou à une autre entité immatérielle. Cela, nuance Wittgenstein, n'est pas nier qu'il y ait des esprits. Le mot « esprit » a bien un sens, mais celui-ci est l'utilisation que notre langage en fait<sup>52</sup>. Ainsi, d'une pierre, deux coups, on nie à la fois le référentialisme et l'objectivisme. Comme mentionné, la distinction des usages comme objet et comme sujet du « je » sera abandonnée par Wittgenstein et cela pour plusieurs raisons, notamment le fait que

---

<sup>49</sup> Voir *Le Cahier bleu*, p. 66-67

<sup>50</sup> *Idem*, p.67

<sup>51</sup> *Op. cit.* Wittgenstein, *Le Cahier bleu*, p.67. Si je peux, à l'occasion, me mettre de l'avant, me manifester en disant « moi » ou en levant la main, il reste que je ne me désigne pas comme un objet choisi parmi d'autres. Peut-être prends-je le « je » pour un pronom démonstratif du fait que je fais un emploi dégénéré du « je » en pointant vers moi : « Si je montre mon propre corps en disant « je », je prends modèle, pour l'utilisation du mot « je », sur l'utilisation du démonstratif « cette personne » ou « il » » (p.68).

<sup>52</sup> Voir *Le Cahier Bleu*, p.128

plusieurs énoncés sensés faire un usage du « je » comme objet ne préservent pas leur signification lorsqu'on substitue au « je » l'expression « ce corps ». Par exemple, dans « Je suis en train d'écrire un mémoire », « Je » n'a pas du tout une fonction semblable à celle de « ce corps ».

Quoi qu'il en soit de cet abandon, plusieurs intuitions demeurent valides, telles que : le « je » n'est pas un objet; il n'y a pas d'acte de référence dans mon usage à la première personne du « je »; ou bien le « je » réfère au corps, ou bien il ne réfère pas du tout. L'anti-objectivisme du premier Wittgenstein sert ses analyses ultérieures concernant le statut référentiel de « je » : marquées d'anti-référentialisme, nous en connaissons la couleur par le biais de la position d'Anscombe affirmant que « je » n'est ni un nom, ni la description de quelque chose. Ces étapes nous mènent à anticiper Dennett, que nous verrons plus bas (chap.2), en ce qu'elles conduisent tous comptes faits Wittgenstein à postuler un « soi » imaginaire, qui ne pourrait n'être en réalité qu'une conception de soi que l'on prend pour une chose réelle, objective, alors qu'il n'y a rien de tel.

### 1.3.2 La reprise de Malcolm

Norman Malcolm défend comme Anscombe la thèse audacieuse selon laquelle « je » ne réfère à rien. S'inspirant de Wittgenstein, il soutient que les énoncés psychologiques à la première personne sont expressifs. Dans « *Wittgenstein's conception of first person psychological sentences as "expressions"* »<sup>53</sup>, il tente de répondre à la question: quelle est la signification des propositions psychologiques à la première personne du participe présent, comme « J'ai mal à la tête »? Il soutient que le « je » n'a pas de fonction référentielle. L'usage *par le locuteur* de ce terme n'inclut aucun acte d'identification ou de référence, et c'est pour cela que la référence du « je », quand c'est moi qui le prononce, ne peut pas me poser de problème. Il n'y a pas de différence entre dire « j'ai mal » et gémir de douleur.

---

<sup>53</sup> Norman MALCOLM, «Wittgenstein's Conception of First Person Psychological Sentences as 'Expressions' », *Philosophic Exchange*, 2, 1978, 59-72

Bien sûr, entre le *Tractatus* (1921) et ses écrits les plus récents, Wittgenstein change largement d'avis en la matière. Il sera conduit à « rompre radicalement avec l'idée selon laquelle le langage fonctionnerait toujours de la même façon, servirait toujours la même fin : exprimer des pensées—sur des maisons, des douleurs, le bien et le mal, ou tout ce que vous voudrez »<sup>54</sup>. Dans le *Tractatus*, où il défend une théorie picturale de la signification, toute phrase signifiante exprime une pensée, au sens où elle représente un état de choses possible. Dans ses écrits des années 30, il nie, notamment, que les propositions psychologiques à la première personne soient des pensées ou qu'elles en expriment. Elles révéleraient plutôt des sensations, émotions, sentiments, etc., un peu à la manière d'une grimace ou d'un gémissement, et s'insèrent dans une catégorie plus large : celle du comportement expressif. Ce que « je » dis est aussi une expression de l'intérieur.

Dans le *Tractatus*, une proposition était vue comme la représentation d'un état de choses possible, une image de la réalité qui devait y être confrontée pour être jugée vraie ou fausse; elle *mesurait* la réalité. On devait, pour cela, en comprendre tous les mots<sup>55</sup>. C'était un peu comme si toute phrase était utilisée en accord avec des critères—ce que démentent ses écrits ultérieurs. Même dans ses travaux de 1929-30, remarque Malcolm, la signification et la vérification d'une phrase sont étroitement liées. Le principe de vérification, qui n'était pas cité dans le *Tractatus*, exige de la signification d'une proposition qu'elle soit sa méthode de vérification. Pour comprendre une phrase, il faut donc alors savoir comment la vérifier. Or, est-il possible d'en faire autant pour les énoncés exprimant pensées, désirs, intentions ou humeurs? Faut-il les mesurer à nos propres comportements ou états physiques? Cela semble absurde, puisque cela revient à croire que l'on peut se méprendre sur les faits quand on affirme une telle chose que « J'ai mal à la tête ». Le rôle fondamental d'un tel énoncé ne semble pas être de décrire avec des mots comment sont les choses en nous, au bénéfice d'autres personnes.

Au début des années 30, Wittgenstein note le fait que certaines propositions psychologiques à la première personne ne se soumettent à aucune vérification de ce type,

---

<sup>54</sup> *Op. cit.* Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 304

<sup>55</sup> *Op. cit.* MALCOLM, p.59-60

mais doivent plutôt être comprises comme ressemblant à des expressions émotives non linguistiques. « J'ai mal » est souvent une *expression* de douleur semblable à une plainte, qui vient se greffer au comportement expressif naturel à la douleur. « Je veux de la crème glacée » ne rapporte pas mon état d'esprit, mais le *manifeste*. « Je pense que les rouges vont gagner » *exprime* une opinion, *montre* une croyance. Ce ne sont pas des descriptions d'objets, de phénomènes qui ont lieu sur ma scène privée et que les autres ne peuvent voir. Lorsque je crie « J'ai mal », je ne détaille pas ma sensation, et on ne peut appeler « description » une proposition qui est pareille à un gémissement. On aperçoit donc qu'un énoncé ne « signifie » pas une seule chose et, qu'en l'occurrence, son sens est ici donné par la prise en compte de ce que l'on en *fait*. Cela a en retour l'effet de désamorcer une interprétation assertorique de type classique.

C'est dans cet ordre d'idées que plus tard, lorsqu'il reconnaît dans ses *Recherches* (1953) que le langage n'a pas seulement pour fonction de représenter de la réalité, autrement dit celle de *véhiculer* des pensées au moyen de descriptions, que Wittgenstein dit clairement : « l'expression verbale de la douleur remplace les cris; elle ne les décrit pas »<sup>56</sup>. Le langage (semblable à une boîte à outils) peut accomplir beaucoup de choses et, comme par raffinement, peut aussi tenir lieu de réaction spontanée. Nous apprenons à l'utiliser au contact des autres locuteurs, dans des situations sociales particulières. L'usage de cette phrase est public : il remplace notre comportement de douleur. Je dis « J'ai mal » lorsque je ressens de la douleur, et de même pour autrui; cet énoncé peut donc servir de critère pour une attribution de douleur, à la troisième personne, à son locuteur.

Par conséquent, en ce qui concerne les énoncés psychologiques à la première personne, on doit admettre que l'usage du « vrai » ou du « faux » est autre (par exemple, l'énoncé est-il utilisé au moment opportun?). Il n'est pas question dans ces énoncés d'une réalité qui serait indépendante de son énonciation par une personne donnée. Il ne s'agit pas ici d'énonciations, que l'on pourrait à proprement parler comparer aux faits, justifier, confirmer, etc.; il n'est pas pertinent de parler de vérité correspondance. Il est plutôt

---

<sup>56</sup> *Op. cit.* Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §244

question d'exactitude, de fidélité, ou mieux encore de « véracité » (*truthfulness*<sup>57</sup>). Ainsi, il devient parfaitement clair que les expressions de sensations, d'émotions, d'états d'esprit, etc., se distinguent très souvent d'énoncés de type purement descriptif et, par conséquent, ne peuvent toujours être vérifiées par observation du comportement « externe » ou encore par introspection. On ne les compare pas avec des paradigmes de descriptions. Ce type d'énoncé ne commande pas que l'on aille vérifier en soi si tel est bien le cas ou si notre observation est correcte ou incorrecte, en regardant de plus près les faits auxquels je suis seul à avoir directement accès. La question du contexte et de *ce que l'on fait* en exprimant un énoncé tel que « J'ai mal » ne doit pas être négligée : « It may be, for example, a cry for help, or a self-reproach »<sup>58</sup>. Je suis fondé à l'affirmer sur d'autres bases que celle d'une vérification. Ainsi, ce même comportement verbal chez autrui peut servir de critère pour lui attribuer une sensation de douleur, mais cette attribution n'est peut-être pas une assertion fondée sur des justifications. C'est peut-être une stipulation qu'on est enclin à faire à cause d'un sentiment d'empathie ressenti face à autrui qui s'écrie « J'ai mal »<sup>59</sup>.

### 1.3.3 Le « je » ne réfère pas

Le « je » dans un énoncé psychologique tel que « J'ai mal » n'est pas, selon Wittgenstein, un pronom démonstratif et ne sert ni à remplacer un nom, ni à référer. Dans son propre cas, on n'identifie ni le mal de dents, ni la personne qui l'a. « Je » pousse un gémissement de douleur et ne désigne personne. Tout individu emploie le déictique dans de tels énoncés sans que nous ayons à douter de sa signification. Même un amnésique peut utiliser de façon appropriée le « je », sans savoir s'il parle en fait de Monsieur X ou de Monsieur Y. Tout comme on ne confronte pas ses propres énoncés psychologiques avec des faits dans la réalité (comme si on pouvait départager la douleur de son comportement correspondant), on dit « je » sans devoir connaître autre chose concernant sa propre personne : « My use of the word 'I' here does not rely on or presuppose an ability to

---

<sup>57</sup> Voir Malcolm, *Op. cit.*, p.64

<sup>58</sup> *Op. cit.* Malcolm, p.66

<sup>59</sup> La performance de cet expressif est la justification pour un acte *déclaratif* et non pour un acte *assertif*.

supplement the 'I' with a description, name, or pointing gesture. »<sup>60</sup> Le « je » ne peut donc faire référence à une chose dont on peut, autrement, tout ignorer.

Ainsi, l'analogie entre propositions psychologiques à la première personne et expressions physiques de sensation et d'émotion devient encore plus criante : l'emploi du « je » n'y est pas prémédité, ni réalisé par l'intermédiaire d'une observation de faits, par opposition à un énoncé descriptif. Ce sont néanmoins des énoncés expressifs informatifs: "(...) they provide others with grounds for conclusions and predictions about the person, and therefore with knowledge of them."<sup>61</sup> Il reste que lorsqu'on appose le prédicat "ai mal" au "je", ce que l'on fait n'est pas de communiquer référentiellement que *telle* personne désignée par mon emploi du "je" a mal. On n'attribue pas nos sensations, nos perceptions à un sujet d'expérience, "je", qui serait mon esprit ou mon corps. L'idée qu'il n'y pas de place réservée au « je » dans l'expérience avait sans doute joué un rôle dans l'aboutissement du *Tractatus* à un solipsisme transcendantal. Dans les *Investigations*, cela provient d'une particularité "grammaticale" du pronom de la première personne, et non pas d'un étrange mystère métaphysique (l'expression est de Kripke<sup>62</sup>) comme c'était un peu le cas dans le *Tractatus*.

#### 1.4 Et les usages assertoriques?

Il se peut que Malcolm ait raison concernant une foule de cas particuliers d'énoncés. Sa stratégie exploite des usages non assertoriques des énoncés, c'est-à-dire n'énonçant pas de propositions données comme vraies. Cependant, il est possible d'imaginer que même un énoncé tel que « J'ai mal » n'est pas dans tous les cas qu'expressif<sup>63</sup>. Ainsi, que faire

---

<sup>60</sup> *Idem*, p.70

<sup>61</sup> *Idem*, p.71

<sup>62</sup> *Op. cit.* KRIPKE, p.145

<sup>63</sup> Il pourrait servir à décrire une sensation, par exemple. Même s'il est expressif cependant, la question se pose de savoir si un tel énoncé ne peut pas avoir une double fonction : « as expressions of feelings *and* as statements of identification in which we declare those feelings to be our own », suggère Hans Sluga dans « 'Whose house is that?' Wittgenstein on the Self »<sup>63</sup>. Cela nous permettrait de rendre compte de la structure syntaxique qui leur est spécifique et qui nous laisse penser qu'en plus d'une expression verbale, l'énoncé sert en plus à identifier un soi—qu'il soit une chose réelle ou, comme nous serons amenés à nous le figurer, une auto-conception. Que Wittgenstein ait eu raison ou non, en bout de ligne, de soutenir dans le *Cahier Bleu* que le « je » n'est pas un objet dans le monde avec des propriétés objectives, il a négligé les

avec la majorité des énoncés psychologiques à la première personne utilisés de façon assertorique, c'est-à-dire fonctionnant comme s'ils énonçaient une vérité de fait? Leur utilisation ne se limite pas aux expressions. D'ailleurs, comment justifier le contraire sous prétexte que ce type d'énoncé n'est pas descriptif? On peut très bien imaginer un tel énoncé dont la référence n'est pas descriptive et qui ne soit pas pour autant expressif. Nous reviendrons plus loin (chapitre 3) à la question de la sémantique des conditions d'assertabilité, mais mentionnons du moins ceci au sujet de la signification d'un énoncé psychologique à la première personne : même s'il semble être effectivement fonction de ce que l'on peut faire avec cet énoncé (donc de ses conditions *illocutoires* d'utilisation), l'énoncé n'est pas tenu d'être expressif; il peut servir, c'est ce que l'on supposera, à performer un acte illocutoire assertif, voire déclaratif. Ce que Wittgenstein affirmait s'appliquait d'abord aux énoncés non assertoriques, comme ceux rapportant la douleur. Dans de tels cas, on peut sans trop hésiter corroborer l'hypothèse selon laquelle ils sont (très souvent) utilisés pour accomplir des actes illocutoires expressifs<sup>64</sup>.

Quoi qu'il en soit des énoncés dont l'usage est autre qu'assertorique, un énoncé tel que « Je suis I.C. » peut être utilisé pour affirmer une identité, par exemple, et de ce fait le « je » reste éligible au statut d'expression référentielle. On n'a aucunement évacué la question du statut référentiel assigné au terme « je » dans un usage assertorique d'un énoncé psychologique à la première personne. L'interprétation référentialiste du « je » repose sur la possibilité de généraliser le fait que l'expression réfère à une entité extralinguistique dans certains énoncés *assertoriques*. Pour être en mesure de préserver l'idée d'Anscombe, il faut nier ce dernier fait. Il faut examiner les énoncés assertoriques dans lesquels il semble référer, et expliquer comment il fonctionne dans ce contexte. S'il y a lieu, nous devons déterminer à quelles entités il se rapporte.

---

questions entourant le mécanisme de l'élaboration—ou de la narration—de soi (entendu comme auto-conception) au moyen des énoncés à la première personne<sup>63</sup>.

<sup>64</sup> Mais dans des cas d'assertion, il est possible de ne pas interpréter « je » référentiellement, si la sémantique des conditions d'assertabilité, que nous proposerons plus bas (chap. 3), est de mise. Nous verrons que dans le cas d'une déclaration, une remarque analogue s'applique : la référence n'est pas exigée comme un préalable au succès de la performance de l'acte déclaratif.

Se pourrait-il que l'on puisse dire qu'en un certain sens, le « je », dans les énoncés assertoriques, ne réfère pas? Ou ne pourrait-on pas imaginer qu'il y détient une fonction pseudo-référentielle?



## Chapitre 2 : Anti-réalisme : le « je » comme fiction

Nous avons constaté que l'analyse déictique du « je » est superficielle et incomplète, et qu'elle ne règle pas la question de sa référentialité. Il s'agit en effet d'une expression dont la valeur sémantique dépend du contexte et qui doit bien, au terme du processus, référer à un contenu. À première vue, il semble s'agir d'une personne. Or, le « je » dans *ma* bouche, comme dit Wittgenstein, n'a pas pour simple fonction de référer à une personne (comme à une entité métaphysique réelle et irréductible) et l'idée d'indexicalité paraît non pas fautive mais insuffisante à rendre compte de l'usage qu'on fait du déictique. Dans *ma* bouche, à la première personne, le « je » d'un énoncé assertorique semble aussi faire autre chose. Si, d'une part, on tient compte de l'argument psychologiste de la présence de la conscience de soi que faisait remarquer Anscombe (l'occurrence du « je » va de pair avec la conscience de soi) le contenu semble devoir être déterminé par l'autoreprésentation de l'énonciateur. Et si l'on rejette une conception purement expressive des énoncés à la première personne mais qu'on s'accorde avec Wittgenstein lorsqu'il dit que « je » ne me montre pas à moi-même comme un individu parmi d'autres, on peut se tourner vers une solution projectiviste de type humien : « je » possède en fait une sorte de référent, qui est fictionnel. D'autre part, la suppression du pronom de la première personne ne semblant pas rendre justice à la sémantique des énoncés assertoriques, il est utile de revoir Hume pour y trouver un filon alternatif exploité en théorie de l'identité personnelle. Cela nous permettra d'enrichir notre analyse du déictique.

### 2.1 Projectivisme humien

Rappelons que pour Hume, dans la réalité, il n'existe que des corps en général. L'homme ne bénéficie pas, quoi qu'en dise Descartes, d'un statut ontologique privilégié : « There are some philosophers, who imagine we are intimately conscious of what we call our self (...) He may, perhaps, perceive something simple and continu'd, which he calls himself;

tho' I am certain there is no such principle in me »<sup>65</sup>. Pour une théorie humienne du pronom « je », celui-ci ne peut faire référence qu'à un amas d'événements mentaux, une collection de diverses perceptions comme le chaud, le froid, l'amour, la haine, car l'introspection ne bute sur aucune substance unitaire semblable à un sujet cartésien : « I never can catch myself without a perception and observe anything but the perception »<sup>66</sup>. L'esprit n'est ni plus, ni moins qu'une myriade d'impressions sensibles. Nos pensées, extrêmement volatiles, ne permettent à rien de simple et de continu de correspondre au « je ». S'il n'y a pas de simplicité à un moment donné, il n'y a pas d'identité à divers moments non plus. Il n'y a pas de place pour une telle chose qu'une personne conçue comme entité métaphysique irréductible. En fait, Hume démolit infatigablement notre tendance à juger comme le même ce qui, en y regardant de près, est de l'ordre du divers. Nos jugements d'identité de toutes sortes ne sont donc qu'un produit de notre imaginaire.

Cela laisse présager ce que pense Hume de l'identité personnelle, qui n'est ainsi conçue que comme une illusion résultant de glissements faciles entre idées liées. Il s'agit au mieux d'un autre cas de confusion, par l'union produite au sein de notre imagination, entre identité et connexion d'objets néanmoins variables et discontinus. Les objets mentaux reliés entre eux d'une certaine manière par la continuité de notre perception causent (par l'imaginaire) la propension à projeter sur le réel une identité personnelle fictive. Le « je », dans une telle perspective, loin de référer à une chose immatérielle comme le voulait Descartes, ne peut que permettre de camoufler le changement, la multiplicité et le caractère distinct de nos perceptions. Plus celles-ci présentent une ressemblance, plus nous sommes portés à les croire unies : « the frequent placing of resembling perceptions in the chain of thought conveys the imagination from one link to another more easily »<sup>67</sup>. Parallèlement, nos impressions donnent lieu à l'idée d'identité qui à son tour donne lieu à des impressions. Cette chaîne causale surgit donc grâce à la mémoire, cette véritable source, selon Hume, de l'idée d'identité personnelle, qui à la fois découvre—elle montre les liens entre nos perceptions—et produit l'identité. Cela exhorte

---

<sup>65</sup> David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Livre I, Chapitre IV, section VI ('Of Personal Identity')

<sup>66</sup> *Idem*, § 3

<sup>67</sup> *Idem*, § 18

Hume à affirmer que tout discours sur l'identité est futile : « disputes concerning identity of connected objects are merely verbal »<sup>68</sup>. Le « je » n'est pas en lui-même objet d'expérience. Hume distingue donc l'unité d'une *expérience* subjective, d'une part, de ce que l'on prend pour l'expérience d'une *unité* mais qui n'est en réalité que diversité et multiplicité, d'autre part.

L'argument du sens commun postule une même personne. Mais cet argument est à double tranchant, car le sens commun se fie aussi aux conventions linguistiques. Un homme auquel on coupe un bras ne demeure-t-il pas le même homme, tout comme celui qui change d'humeur ou voit ses sensations évoluer conserve son identité personnelle? Par ailleurs, cela paraît aller à l'envers du sens commun et de nos jeux de langage ordinaires que de prétendre que permanence, invariabilité ou immuabilité, lorsqu'il est question des personnes, peuvent être synonymes d'identité. Parallèlement, pouvons-nous tolérer qu'il y ait des expériences sans sujet de ses expériences? Wittgenstein dirait<sup>69</sup> : bien sûr que notre jeu de langage ordinaire, qui attribue l'expérience aux première et troisième personnes, ne laisse aucune place aux sensations humiennes, flottantes et sans possesseurs. Mais ce ne sont que des conventions linguistiques!

Nous inspirant de Hume, nous pouvons nous demander si ce qui semble être le référent de « je », soit le contenu du déictique, dans un énoncé utilisé de façon assertorique, peut bien n'être au fond que la projection sur le réel d'un autre contenu, celui de la personne fiction. Ce serait une façon d'interpréter la thèse d'Anscombe selon laquelle « je » ne réfère pas : en fait, il « réfère », mais à une entité fictionnelle projetée sur le réel. Le propos de Daniel Dennett greffera un peu de chair autour cette hypothèse, mais voyons d'abord comment Derek Parfit nous permet d'en évoquer la pertinence et d'effectuer graduellement la transition. Le caractère indéterminé de l'identité personnelle, tel qu'enseigné par le Parfit de *Reasons and Persons* (1984), pourra peut-être expliquer en partie pourquoi le « je » n'est pas référentiel. Dire que notre identité est indéterminée, c'est dire notre incapacité à la résumer sous un critère donné qui nous permettrait hors de

---

<sup>68</sup> *Idem*, § 21

<sup>69</sup> Voir l'interprétation de Kripke, op. cit., p.131

tout doute de savoir si une personne est la même ou non. Si d'un tas de sable je retire un à un les grains, quand pourrai-je dire qu'il n'y a plus de tas de sable? Ce genre d'argument Sorite doit nous inspirer lorsqu'on tient à répondre par « oui » ou par « non » à la question « est-ce toujours la même personne? ». Malgré notre désir de résoudre des énigmes semblables, nous en sommes parfois incapables, et cela n'a pas à être problématique. Cette indétermination de l'identité des personnes, qui n'est pas que sémantique mais s'observe aussi au niveau ontologique, est pour Parfit tolérable; car l'identité personnelle, selon lui, n'est pas si fondamentale qu'on peut bien le croire. Une personne peut être décrite exhaustivement par des faits qui n'ont, en réalité, rien à voir avec l'existence d'une personne, donc la question de savoir si une personne est la même ou non importe peu.

## 2.2 Les personnes *existent-elles?*

Parfit a développé une théorie réductionniste de l'identité personnelle qui a suscité beaucoup de réactions en philosophie de l'esprit, parce qu'elle met en lumière le fait que notre façon de parler—notre concept métaphysique d'une personne séparée irréductible—diffère de ce qui existe. La personne à la source de ses actions, possédant qualités, croyances, corps, etc., n'existe pas. Son réductionnisme néo-lockéen a pour effet de réduire les personnes à n'être « composées »<sup>70</sup> que de faits particuliers. Comme Hume, sa théorie est anti-cartésienne et anti-substantialiste. Malgré notre tendance naturelle, reflétée dans la grammaire (au sens wittgensteinien de *toutes* les règles de l'usage des mots) qui nous incite à postuler de telles personnes séparées de leurs traits qualitatifs, il n'y a dans la réalité aucune de ces substances simples, indépendantes du corps et du reste, qui en existent séparément. Il n'y a pas, d'autre part, de fait autre correspondant à l'identité personnelle (d'où ce qu'il appelle le « Further Fact View »), à distinguer de ceux qui la constituent. On peut, croit Parfit, théoriser formellement qu'une personne n'est rien de plus que ce qui la constitue, qu'un ensemble de propriétés et de qualités. Elle n'en est pas disjointe : « Our existence just involves the existence of our brains and bodies, and

---

<sup>70</sup> Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984. (3<sup>e</sup> partie), p.211

the doing of our deeds, and the thinking of our thoughts (...) »<sup>71</sup>. La personne n'est pas un fait primitif supplémentaire et irréductible, un peu à la manière dont la nation n'est pas, en plus de sa population et de son territoire, une chose séparée.

Lorsqu'il écrit *Reasons and Persons*, la personne est conçue comme une fiction utile, une façon de parler, mais qui dans les faits ne peut être séparée de son psychisme et de son corps. Pour dissoudre cette fiction, et faire de l'identité personnelle une chose indéterminée, il faut que cette chose qu'est la personne soit ramenée à des faits plus particuliers. Par la postulation d'événements mentaux libres de « possesseurs », Parfit flirte avec la position de Lichtenberg. Au lieu de dire: je possède un corps, un cerveau et des événements mentaux interreliés, il faudrait admettre que ma personne n'est constituée que d'un corps, d'un cerveau et d'événements mentaux et/ou physiques interreliés. Voilà ce qui fait qu'une personne est identique à elle-même; c'est le critère de l'identité personnelle. Si on ajoute un critère de persistance dans le temps, conditionnel à ce que la personne demeure la même et prenant la forme d'une continuité psychologique inspirée de Locke — mais le dépassant, puisque son critère n'est pas seulement relatif à la mémoire directe des expériences; il met en jeu des chaînes superposées de connexions mémorielles directes et une relation entre croyances, intentions et autres états mentaux — on obtient la base de la réduction de la personne, sans qu'on ait présupposé ou affirmé l'existence de cette dernière.

En général, qui dit réductionnisme dit que la chose réduite existe. Chez Parfit, si on applique le raisonnement réductionniste, les personnes existeraient donc; mais elles seraient réductibles à des faits particuliers qu'on peut décrire de façon impersonnelle. Par conséquent, l'identité des personnes dans le temps reposerait en somme sur des faits plus particuliers pouvant être décrits de façon impersonnelle. De façon déconcertante, Parfit affirme que la personne est toutefois distincte de sa base de réduction.

Comme nous ne disposons pas de données empiriques concluantes pour nous permettre de trancher sur ce qui constitue l'identité personnelle, les expériences de pensée de

---

<sup>71</sup> *Idem*, p.216

téléportation peuvent nous aider à mettre de l'avant nos intuitions. Celles-ci ont souvent des liens avec ce qui a de l'importance pour nous, aux points de vue moral et politique. Parfit profite de ces spéculations pour les confronter à ce qui, selon lui, compte pour l'identité et la *survie* de la personne. En délaissant la présumée fiction langagière, nous obtenons selon Parfit une description impersonnelle de ce que nous sommes. Du point de vue de nos autoreprésentations, nous sommes plus que cela, et l'expérience de la téléportation l'illustre bien. Selon Parfit, si l'on me téléporte sur une autre planète (je suis scannée, détruite, puis reconstituée), ma copie sera nulle autre que moi parce qu'elle a les mêmes types d'états mentaux et physiques et que « nous » sommes en continuité psychologiques; nos éléments constitutifs sont qualitativement identiques. Si on me téléporte mais ne me détruit pas, et que j'en meure quelques jours plus tard, qu'en sera-t-il de mon clone? D'instinct, je n'admettrai sans doute pas que ma copie, qui me survit sur l'autre planète, soit la même personne que moi.

Or, Parfit croit qu'indépendamment de cette conviction, si cette personne est mon double et que ma *propre* personne ne survit pas, ma copie suffit : l'essentiel est sauvegardé, et elle est ce qui se rapproche le plus de moi. Cette entité affiche les mêmes propriétés (mêmes *types* de corps et de cerveau) et est dans une continuité psychologique avec la personne que j'étais avant la téléportation. Les faits sont probants : ma copie et moi sommes, du point de vue de nos caractéristiques et dans le maintien de notre continuité psychologique, identiques. C'est, bien plus que le maintien de l'identité personnelle, tout ce qui importe : « What fundamentally matters is Relation R [psychological connectedness and/or continuity], with any cause»<sup>72</sup>. Cette continuité ne requiert pas nécessairement une cause habituelle, mais le plus souvent *fiable*, comme l'indique l'exemple de la téléportation : « The Scanner and the Replicator produce a person who has a new but exactly similar brain and body and who is psychologically continuous with me (...). The cause of this continuity is, though unusual, reliable »<sup>73</sup>. La continuité va aussi, selon Parfit, de pair avec la présence d'un même type de cerveau et d'un même type de corps—et pas plus, en effet, car l'identité de la personne ne dépend pas seulement du fait

---

<sup>72</sup> *Idem*, p.217

<sup>73</sup> *Idem*, p.209

que quelqu'un soit dans ma continuité psychologique après ma destruction, mais aussi du fait contingent d'avoir produit une ou plusieurs copies. Des faits contingents sont effectivement nécessaires à l'identité personnelle dans notre monde : la présence ou non de copies additionnelles, puis la continuité qui dépend de l'existence du même corps et du même cerveau.

La position de Parfit se laisse donc interpréter comme étant à la fois référentialiste (on réfère à ce qui n'est en réalité que la base de réduction, ou au *système* comme nous allons voir), à la fois fictionnaliste (la personne est aussi en partie une fiction : celle que l'on s'attribue et que l'on projette). Les occurrences du déictique « je » nous laissent dans l'impression de renvoyer à une personne. Or si celle-ci, sur le plan ontologique, n'est pas conçue comme une entité séparée, mais comme l'ensemble de traits qualitatifs qui la constituent, la position réductionniste de Parfit demeure compatible avec le référentialisme. La référence n'a pas à être qu'un sujet séparé de ses croyances, intentions, désirs, etc., puisqu'on peut renvoyer au *système* qui constitue la personne. On réfère peut-être en partie à une *personne* fictionnelle (Parfit n'utilise pas lui-même cette notion, mais il décrit la personne comme une « façon de parler »), et dans ce cas nous ferions référence aussi en partie à une fiction. Lorsque je *me* représente comme étant autre qu'une éventuelle copie de moi, ce serait à cette personne-fiction que je réfère. C'est pourquoi Parfit estime que cette partie n'importe pas réellement.

Lorsque Parfit écrit son article de 1999, « Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes »<sup>74</sup>, il semble abandonner la position réductionniste selon laquelle « *a complete description could be impersonal* »<sup>75</sup>. Pourquoi? Premièrement, il reconnaît qu'en plus du corps, du cerveau et des événements mentaux interreliés, il semble y avoir un référent additionnel : une espèce de système (le terme n'est pas de Parfit, mais ce dernier se dit d'accord avec Shoemaker qui parle de la personne comme d'un système), une totalité qui *contient* tous ces éléments. La personne est *constituée* d'un système; c'est ce dernier qui existe et c'est donc son maintien qui compte. Le réductionnisme « constitutif » de

---

<sup>74</sup> D. PARFIT, «Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes», *Philosophical Topics* 26, 1999, 217-70

<sup>75</sup> *Op. cit.* PARFIT, *Reasons and Persons*, p.212

Parfit—moins radical que celui de Lichtenberg qui fait disparaître tout possesseur de quoi que ce soit—admet un critère différent : la personne est constituée de tel et tel ingrédients et, en ce sens, on peut dire que la personne-système existe et qu'elle « possède », en un sens du mot s'apparentant à « comprendre », ses éléments constitutifs. Il y a véritablement des faits issus du système qui la constituent, ce qui nous permet de faire intervenir un « je » duquel on les fait dériver.

Deuxièmement, nous ne pouvons faire autrement que d'affirmer l'existence des personnes (constituées de systèmes comprenant cerveaux, corps, événements mentaux et physiques interliés). Nous admettons des faits personnels. La seule différence est que, selon Parfit, on aurait pu faire—sans ne rien perdre—une description impersonnelle et l'adopter. Peut-on alors toujours parler de réductionnisme de la personne? Le retrait de la réduction conceptuelle et de l'exigence d'une description impersonnelle nous permet de respecter notre manière de parler, donc notre schème conceptuel personnel, et de faire référence à quelque chose de réel, soit le système qui contient expériences, pensées, états mentaux, etc.

Mais son réductionnisme constitutif, en tenant compte de notre concept de personne, autorise aussi que nous postulions une personne-fiction. N'est-ce pas la chose qui, en bout de ligne, fait que nous distinguons la personne de ses constituants? On pourrait dire qu'avec Parfit les personnes-substances séparées n'existent pas, qu'il y a bel et bien quelque chose qui existe mais qui peut être décrit de façon impersonnelle, et qu'en plus il y a la personne fiction que nous avons tendance à postuler mais qui n'est qu'une façon (irréductible?) de parler. Dans nos autoreprésentations et nos auto-attributions, le terme « je » véhicule l'idée que nous avons de notre personne dans notre schème conceptuel, mais le fait supplémentaire, le « soi » auquel il réfère, ne peut être qu'une fiction constituée par un système et non pas une personne réelle. Comme le dévoilait Hume, ce qui se présente comme le contenu du déictique et le référent du « je » pourrait n'être, tout bien considéré, que le rejaillissement sur le réel d'un contenu imaginaire : celui de la personne fiction.



En effet, même s'il nous aide à faire sens de nos énoncés à la première personne par lesquels on semble attribuer à un agent propriétés et état mentaux, le « système » demeure comme ses éléments constitutifs une entité impersonnelle qui est partie intégrante de la personne. Cette dernière n'est, en réalité, encore une fois qu'une projection, une façon de parler<sup>76</sup> résultant de la projection de notre schème conceptuel sur les faits. À lire Parfit, nous avons l'impression que la personne comme entité séparée demeure, tout compte fait, quelque chose qui rappelle la fiction et qu'il se propose de mettre de côté pour exposer son schème alternatif, selon lui « pas pire » que le nôtre. Dans cette représentation, on n'a pas à postuler l'existence d'un penseur qui vient unifier l'expérience et, dans la réalité objective, le « je » ne réfère à rien de plus qu'un système où s'organisent les éléments constitutifs de la personne. Si nous éliminons le fait supplémentaire qui nous vient du langage, il reste une « personne »—bien réelle certes—mais qui ne consiste qu'en des faits impersonnels (corps, cerveau, événements mentaux interreliés). Admettant que le plan ontologique ne fait pas intervenir la personne résiduelle dont nous avons le concept, il semble que l'on revient à la possibilité de décrire la réalité sans le recours aux personnes. Le sujet unique que nous imaginons en plus, comme si les propriétés exemplifiées lui revenaient de fait, est peut-être une entité fictionnelle projetée sur le réel objectif<sup>77</sup>. La personne ainsi postulée peut-elle légitimement être la condition suffisante à une description personnelle?

Peut-on accepter que la personne soit une pure fiction, ou en partie une fiction (la partie supplémentaire « imaginée » en plus du système), aussi utile puisse-t-elle être? Parfit fonctionne dans un paradigme théorique où les personnes ne sont pas des entités séparées de leurs qualités. Les qualités et relations contingentes constituent les personnes. Wittgenstein dirait qu'il ne s'agit là que de conventions linguistiques. Il n'y a pas, selon les règles de son jeu de langage, d'objets métaphysiques identiques à eux-mêmes à travers les mondes; les personnes existent *dans un monde* (ou dans un langage) et sont

---

<sup>76</sup> *Op. cit.* PARFIT, *Reasons and Persons*, p.223

<sup>77</sup> D'une part, cette idée d'une projection par le « je » d'une unité sur un ensemble désordonné rapproche Parfit de Lichtenberg. D'autre part, que ce soit pour nier l'existence d'un sujet séparé ou encore du sujet non séparé mais constituant néanmoins un fait supplémentaire, claire est ici l'influence du projectivisme de Hume.

constituées de traits qualitatifs. Il aurait pu en être autrement, car pour Parfit l'identité est affaire contingente. Indépendamment de notre façon courante de parler des personnes comme si elles étaient effectivement des substances-objets séparées, unifiées, il fait reposer notre identité sur des faits fortuits comme le nombre de reproductions lors de téléportations — Ce qu'a à voir l'hypothèse de la division ou de la multiplication d'une personne avec ce qui donne un sens à nos vies, on peut se le demander<sup>78</sup> —, et ne fait pas reposer sur l'idée de personnes séparées l'apport de traits caractéristiques qui nous semblent fondamentaux (comme les propriétés relationnelles des personnes) ainsi que notre besoin et désir de dire que ces personnes existent.

Pourtant, ce besoin est bien réel, car notre « moi » n'existe que parce qu'il y a d'autres « moi », comme le pense Charles Taylor, et lorsque je définis qui *je* suis, c'est dans le dialogue que cette définition prend sens : « Je définis qui je suis en définissant d'où je parle, dans la généalogie, dans l'espace social, dans la géographie des statuts et fonctions de la société, dans mes relations intimes avec ceux que j'aime, et aussi, de façon capitale, dans l'espace d'orientation morale et spirituelle à l'intérieur duquel je vis les relations les plus importantes qui me définissent »<sup>79</sup>. Ces facteurs déterminants dans la réalisation de notre définition de nous-mêmes n'étant pas suffisamment pris en compte, la position de Parfit a, pour cette raison entre autres, été accueillie dans la critique, et plusieurs (Shoemaker en particulier) s'en sont pris à son côté humien. Sa conception de la personne comme projection humienne sur la réalité dérange, parce qu'elle fait fi de ce qui est essentiel à la dimension interlocutoire qui nous habite et nous façonne. N'y a-t-il personne qui ne possède, ni de choses possédées? Ou est-ce par les relations avec autrui que ces choses sont individuées? Dans son texte de 1999 (où il se rapproche de Shoemaker), il semble tenir compte davantage de ce nécessaire schème conceptuel

---

<sup>78</sup> Cette analogie de Taylor entre l'unité d'une pièce musicale et l'identité d'une personne: « Supposons que nous critiquions le mouvement d'une symphonie en disant qu'elle manque d'unité thématique et que s'ensuive une discussion sur ce qui constitue l'unité d'un mouvement. Quelqu'un fait alors remarquer qu'on ne peut pas arriver à un morceau unifié si la moitié de l'orchestre joue à Montréal et l'autre à Toronto. On ne peut qu'être d'accord : l'exécution doit avoir lieu dans la même salle. Mais si quelqu'un croyait que l'unité dont nous parlons ne porte que sur de tels problèmes de contiguïté spatiale, il serait évidemment passé à côté de la question! » (*Op. cit.* TAYLOR, note de la p. 77). Mais doit-on s'interroger sur la pertinence de la contiguïté spatiale pour l'unité d'un morceau, ou sur l'importance de cette contiguïté pour l'unité de l'orchestre... ?

<sup>79</sup> *Idem*, p.56.

personnel et des arguments moraux que nous avons pour postuler des personnes. Cela laisse entrevoir le caractère insatisfaisant de la solution fictionnaliste et son impuissance à satisfaire nos intuitions les plus élémentaires. La réflexion sceptique de Parfit provoque en nous le désir de restituer la personne que nous sommes, à défendre notre territoire ou à affirmer, comme le dirait Daniel Dennett, notre sens *animal* de soi. Notre schème conceptuel, par ailleurs, a sûrement de bonnes raisons d'affirmer l'existence de personnes uniques, objectivement existantes. Étant donné notre concept de personne et ce qu'il y a dans la réalité, on est capable d'inférer l'existence de personnes. Mais celles-ci ne semblent pas être simplement projetées sur le réel.

Comment défendre, alors, le caractère non référentiel de «je»? Poursuivons un peu notre recherche dans le sens de la personne fictionnelle. Lors d'un usage assertorique, le « je » pourrait bien « faire semblant » de référer à une personne, mais dans un dessein constructif. N'y a-t-il pas une image que l'on construit pour donner sens à ce que l'on est et à ce que l'on pense, à nos états et expériences et, par-dessus tout, au futur dans lequel on se projette? C'est ce à quoi référerait Hans Sluga dans sa critique de Wittgenstein: « Wittgenstein said almost nothing about this notion of self-conception, though it is surely of crucial significance when we think about ourselves historically backward-looking or forward-looking as moral agents. »<sup>80</sup> Wittgenstein n'ignorait pas l'importance de notre conception ou de notre interprétation de nous-mêmes, et les significations que les choses ont pour nous ont, sans contredit, motivé ses réflexions. Cependant, on pourrait vraisemblablement lui reprocher d'avoir négligé cet aspect constitutif de la personne dans les recherches sur le déictique qui nous intéressent. Tout en demeurant dans le cadre d'une réflexion projectiviste et humienne, Daniel Dennett, quant à lui, peut à cette étape-ci nous être utile. Décélant, en des temps reculés, un sens de soi primitif, proprement animal, lié au sens du territoire, Dennett nous permet de nous visualiser comme des types de systèmes qui affirment leur territoire. Imaginés de la sorte, nous soutiendrions notre identité personnelle en réaction à la menace de sa dissolution.

---

<sup>80</sup> Hans SLUGA, «'Whose house is that?' Wittgenstein on the Self», dans Hans Sluga et David G. Stern (dir), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, 1996, p.348.

### 2.3 L'identité personnelle comme narration

Dennett est un auteur que l'on peut rapprocher de Parfit dans la mesure où il postule une réalité semblable à la base de réduction de la personne telle que comprise par Parfit. La référence à une entité séparée que serait la personne métaphysique, si l'on veut, est aussi, comme chez Parfit, une façon de parler. Le réductionnisme semble être compatible avec sa conception de la personne, mais plus fortement encore, l'élément résiduel semble être *entièrement* assimilé, comme chez Parfit, à une fiction. Cette idée, embryonnaire chez Parfit, prend chez Dennett de l'ampleur pour affirmer positivement que « je » réfère à une entité fictionnelle. La différence entre les deux philosophes tient à une affaire d'accentuation. Bien que Parfit affirmait le caractère indéterminé de l'identité personnelle et, par là, minimisait l'importance de l'existence d'une telle chose que la personne, il soutenait tout de même un *réductionnisme* en vertu duquel la personne existe puisque sa base de réduction existe. Dennett, quant à lui, ne parle pas du tout de *réduire* la personne aux faits qu'elles comprennent, mais soutient plutôt que « je » renvoie en fait à une abstraction—tout <sup>7</sup>comme le territoire de l'animal. En somme, les deux admettent les mêmes faits objectifs et une même façon de parler, mais Parfit place la personne surtout du côté des faits objectifs, alors que Dennett la place du côté de la façon de parler.

#### 2.3.1 La personne : une abstraction

En réaction aux postulats du sens commun, d'un réalisme qu'il juge trop vigoureux, Dennett affirme l'existence des personnes comme celle, d'ailleurs, de ce qu'il considère comme plusieurs autres abstractions : les croyances et autres états mentaux, les qualia<sup>81</sup>, les centres de gravité et même les voix. Tout aussi abstraites que les personnes, ces entités jouent des rôles semblables. Les centres de gravité, par exemple, ne sont-ils pas que des objets parfaitement abstraits? : « They are mathematical points (...) definable in

---

<sup>81</sup> Ce sont les propriétés intrinsèques des expériences conscientes dont Dennett dément l'existence et qu'il affirme être fondées sur une idée qu'entretiennent les théoriciens qui nous induisent en erreur : « *[they] have massaged each others intuitions with a host of intuition pumps* », D. DENNETT, *Brainchildren: essays on designing minds*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998, p.152.

terms of physical forces and other properties»<sup>82</sup>. Les croyances, quant à elles, ressemblent dans leur abstraction à des dollars. Le système des dollars n'est qu'un des multiples systèmes envisageables pour suivre le fil de la valeur économique, et le coût en dollars d'un objet ne peut exprimer son vrai coût, puisqu'il n'y a rien de tel dans l'absolu. Même type de phénomène pour les énoncés de croyance: « the question of whether these sentences—supposing their meaning is fixed somehow—describe what the agent really believes betrays a certain naiveté about what a belief might be »<sup>83</sup>. La croyance *measure* des états mentaux par ailleurs indépendants. Pourtant, on considère ces abstractions réellement existantes. Pour Dennett, les entités comme les personnes et les croyances existent—en un certain sens—bel et bien : ce sont les systèmes qu'elles forment qui sont bien réels.

Le « je », le *moi*, la *personne* que l'on est (comprise au sens de l'usage habituel du terme) est quand même une invention à laquelle contribuent le « narrateur », comme nous le verrons, ainsi que son environnement : « 'Call me Dan', you hear from my lips, and you oblige, not by calling my lips Dan, or my body Dan, but by calling me Dan, the theorist's fiction created by... well, not by me but by my brain, acting in concert over the years with my parents and siblings and friends. »<sup>84</sup>. Il est, sans aucun doute, avantageux de comprendre autrui comme possédant un soi, ainsi que de se comprendre soi-même comme ayant un moi, une individualité propre. Notre interprétation des faits et gestes d'un individu s'organise spontanément autour de cette idée centrale d'une personne, concrète et particulière. On s'accorde normalement pour concevoir la personne comme sujet et agent, et l'on dit : « A person is not just a body; a person has a body »<sup>85</sup>, et il nous est très utile de nous concevoir de cette façon. Mais cette auto-représentation (qui correspond au « soi » de la conscience de soi, dont on questionnait la nature au point 1.2.2) est une fiction née d'un besoin, une abstraction idéale issue de notre socialisation. Dennett soutient aussi qu'elle constitue à sa base un *système*<sup>86</sup> qui, bien que complexe,

---

<sup>82</sup> Dennett (1991), "Real Patterns", *Journal of Philosophy*, 88, p.28.

<sup>83</sup> *Op. cit.* Dennett, *Brainchildren*, p.329

<sup>84</sup> *Idem*, p.429

<sup>85</sup> *Idem*, p.452

<sup>86</sup> Cette idée de système est aussi avancée par Shoemaker et est reprise dans Parfit (1999).

n'a aucun architecte à sa tête. La personne-fiction est une organisation sans contrôle central. Il n'y a pas de moi conscient qui gère les ressources de mon esprit, qui gouverne mes faits et gestes dans l'harmonie. On doit ainsi, comme s'il manquait une voix entre le passif et l'actif, s'habituer à l'idée de choix sans sujet de ces choix, de pensées sans sujet : « Prior to the consolidation of a proper person, there is no one home to play subject to the verbs, and yet—according to the model—there is all that clever activity of self-creation going on inside »<sup>87</sup>.

Selon Dennett, l'abandon du dualisme et la montée du matérialisme nous ont conduits à concevoir le *moi* tel un module dans le cerveau et qui, un peu à la manière d'un quartier général, coordonne la vie et la chair. Mais, chose certaine, toujours selon Dennett, chercher à *situer* le « moi », la personne, dans le cerveau, est futile.

### 2.3.2 La personne « organique » indéterminée

Lorsqu'on interroge les commencements du *moi*, Dennett remarque comme mentionné ci-haut que la distinction originaire entre ce qui relève du soi et ce qui relève d'autrui est un principe biologique fondamental<sup>88</sup>. Nous avons la propension à nous distinguer, à séparer ce qui relève du soi de ce qui relève de l'autre. Cette *personne* typiquement biologique n'est qu'un principe d'ordre, mais a néanmoins une résonance incontestable au niveau de notre psychologie, de notre façon d'appréhender le monde.

Quoi qu'il en soit, ce qui est minimalement requis pour qu'il y ait un *moi* ne peut être un lieu physique ou un ensemble donné; car ses frontières sont flexibles et perméables; elles sont indéterminées. Par exemple : « The boundaries of Jones are not identical to the boundaries of Jones's body, and the interests of Jones (...) can extend beyond the basic biological interests that spawned the practice [of self-spinning] »<sup>89</sup>. Parallèlement, il y a des zones d'ombre lorsqu'il s'agit de déterminer si un *soi* (une personne) est identique à

---

<sup>87</sup> *Idem*, p.48

<sup>88</sup> Voir DENNETT, "The Origins of Selves", *Cogito*, 3, 1989

<sup>89</sup> DENNETT, *Consciousness Explained*, 1<sup>st</sup> ed., Boston, Little, Brown and Co., Toronto, 1991, p.452

lui-même ou non. Dennett croit qu'on ne doit pas s'obliger, sans risquer d'ignorer le dynamisme fondamental de la vie, à dessiner les frontières de ce qui appartient à une personne de ce qui ne lui incombe pas. Par l'étendue indéterminée de ce que nous nous apprêtons à définir comme notre *trame narrative*, ainsi que notre appropriation variable des ressources, parfois on repousse nos frontières, d'autres fois on les resserre. La personne, comme la colonie de fourmis, possède des limites flexibles. La précédente analogie tend aussi à démontrer que, tout comme la vaste majorité des systèmes paraissant fonctionner sous une supervision centrale mais n'en ayant, en réalité, aucune, la personne-système est sans chef à sa tête. Une colonie de fourmis a bien une reine, mais celle-ci, loin de commander, demeure totalement *dépendante* de la colonie. Comme pour la personne-fiction, on a l'impression que quelqu'un est à la tête de l'organisation pour coordonner toutes les actions, mais il n'en est rien. Il n'y a qu'une multitude de fourmis spécialisées dans diverses besognes ne répondant à aucune supervision centrale.

### 2.3.3 L'identité narrative

La singularité humaine qui intéresse Dennett est celle de se raconter, ainsi qu'aux autres, des histoires à notre propre sujet. Pour tracer un autre parallèle avec le monde animal, notre singularité humaine nous fait nous raconter de telle ou telle façon, un peu comme la toile est tissée par l'araignée de façon instinctive. La *personne*, le *moi*, est le résultat de cette création abstraite; elle n'est constituée que par cette histoire et semble être comprise comme narratrice et personnage de sa propre biographie. À partir du moment où elle est capable de rassembler sa vie sous forme d'un récit, elle a le sentiment de posséder une identité personnelle et une identité éthique. C'est en fait une identité narrative prenant la forme d'un système complexe produit par les fables qu'elle se conte à son propre sujet. De la même façon, c'est par le récit (par des auto-interprétations et des auto-attributions) qu'autrui structure ses expériences autour d'un noyau fictif qui devient le centre de l'intrigue. Ce noyau est un concept-clé chez Dennett : il s'agit du centre de gravité narrative. La personne est métaphoriquement conçue comme le centre de gravité d'une trame narrative. Ma personne correspond au centre de cette trame que je construis pour « faire respecter mon *territoire* », respecter l'intégrité de mon « système ».

À chaque personne correspond un point imaginaire autour duquel gravitent comportements et histoires rendus du fait même cohérents et unifiés. Chaque individu effectue naturellement un effort inconscient pour rassembler, ou faire converger les pensées, décisions, actions, et gestes issus de son cerveau. Ainsi, toutes les informations et les actions « me » concernant vont constituer mon individualité narrative. Elles sont regroupées, par un processus créatif naturel d'aménagement et de sélection—la pratique humaine bien curieuse d'auto-confection (« curious human practice of self-spinning »<sup>90</sup>) qui fascine Dennett—, pour donner forme à un moi dont on va expliciter, raffiner l'histoire et en faire le récit aux autres. Il s'agit d'une autoreprésentation, d'une image qui prend forme dans le langage.

Nous apercevons d'ores et déjà, avec Dennett, que nous avons une disposition naturelle et profonde à nous représenter fictionnellement notre existence en tant que personne, tel que l'ont laissé présager Hume et Parfit précédemment. Par notre propension à juger, à manifester ce que nous désirons, croyons, pensons, projetons et tout le reste, nous contribuons à ériger ce que nous nommons notre personne. Celle-ci, dans le cadre narrativiste, est constituée d'innombrables fragments. L'être humain ayant, vis-à-vis des bêtes, la particularité de posséder la parole ainsi que la capacité de se représenter comme ayant telle ou telle caractéristique, par le langage (« interne » ou « externe »), nous sommes continuellement en train de nous représenter. Les mots sont partie intégrante de notre environnement naturel. Nous tissons des mots de façon à confectionner des fils narratifs d'autoprotection, tout autour d'un centre de gravité narratif qui sera la *personne*. Tout comme nous sommes enclins en physique à poser un centre de gravité pour les objets dans le monde, nous sommes amenés à supposer, derrière le récit, une *personne* unique, indivisible, à l'origine des mots et de la gestuelle. On croit qu'il faut un agent dont les actions observées ou décrites dépendent et dont il est question « dans l'histoire ». Or, cette personne n'est rien en dehors de cette apparente unité, de ce point de convergence des ficelles narratives liées et interliées entre elles. Il s'agit, contrairement à la gravitation, d'une fiction idéale et non réelle, puisqu'il n'y a pas de faits en dehors

---

<sup>90</sup> *Idem*



de notre langage qui, à eux seuls, viennent prouver l'existence des personnes. En d'autres termes, elles sont des représentations langagières. Le hic, c'est que nous ne parvenons jamais à maintenir une trame narrative unifiée. L'identité personnelle est indéterminée.

#### 2.3.4 Un « je », des personnes

Pour exemplifier l'indétermination, on peut imaginer un corps disputé par plus d'une personne, comme dans le trouble de personnalité multiple, cher à Dennett. Doit-on alors parler d'un moi qui peut se diviser? Fractionner ce qui, ne l'oublions pas, est une abstraction, peut sembler inconcevable. Le moi ne se *multiplierait-il* pas plutôt? La grammaire et le sens commun veulent qu'il y ait une seule personne à l'origine du discours et des gestes d'un individu. Cependant, croit Dennett, tous les sous-systèmes constitutifs du cerveau ou de l'esprit ne fonctionnant pas de façon transparente, ils ne sont pas mutuellement accessibles ni unifiés. Leurs diverses facettes et ressources sont plutôt disloquées. De ce fait, un cas où les *moi* rivalisent féroceement ne doit que rappeler qu'il en est toujours ainsi, en quelque sorte : les différents discours, actes et manières d'être se rapportant à des moi divers peuvent coexister chez un individu selon les rôles disparates qu'il a à jouer. Dans le phénomène de personnalités multiples, de quelle sorte d'entités est-il question? Dennett répond qu'elles sont autant de *soi*: « They are what they are—they are selves, for want of a better world. As selves, they are as real as any self could be »<sup>91</sup>. Si on suspend nos jugements intuitifs, il n'y aurait donc rien de frauduleux ou de paranormal dans de tels cas.

Dans cet ordre d'idées, les différentes occurrences de « je » dans le discours d'un seul individu peuvent très bien référer à de différentes personnes fictionnelles. Conséquemment, on pourrait alors avoir plusieurs personnes correspondant à ces divers points imaginaires que sont les centres de gravité narrative. En somme, la personne que l'on est, le moi que l'on construit par la trame narrative de notre vie, est une fiction et, comme chez Parfit, il n'existe pas réellement, dans le monde, d'entité lui correspondant qui serait autre et séparée de notre corps, de notre cerveau et de nos expériences. On peut

---

<sup>91</sup> *Op. cit.* DENNETT, *Brainchildren*, p.47

donc se livrer, avec Dennett, à une interprétation anti-réaliste des énoncés psychologiques (assertoriques) à la première personne, qui laisse entrevoir l'inexactitude, ou l'erreur (comme dans une «error theory») qui leur est inhérente. Ce qui veut dire que littéralement, c'est une erreur que d'affirmer que «je pense, crois, désire, juge, veux, etc. quelque chose », mais on fait comme si c'était vrai. Cette solution est huméenne. Hume, pour qui une foule de notions comme la causalité, les nations et les personnes sont des fictions utiles plaquées sur la réalité alors qu'elle ne s'y trouvent pas, dirait : on utilise le « je » comme si quelque chose lui correspondait métaphysiquement, mais il faut savoir qu'il ne s'agit que d'une projection. Encore une fois, le projectivisme pourrait donc servir à comprendre la thèse de Anscombe. On pourrait éclaircir l'idée selon laquelle «je» ne réfère pas en soutenant qu'il n'a pas de référent *réel*, mais un référent fictionnel. S'il ne réfère qu'à une fiction, nous aurions alors un motif satisfaisant pour soutenir que le déictique est pseudo-référentiel.

Avec Dennett, la théorie de l'identité narrative semble nous conduire à une version radicale de l'identité multiple, car il propose l'existence d'une multitude de reconstructions rationnelles possibles. Cela soulève une inquiétude majeure : comment alors rendre compte de la question du *vrai* moi, s'il m'est impossible de tisser une trame narrative unique? Il semble que pour donner de la substance et du sens à notre vie, on doive obligatoirement se comprendre dans un récit unifié, une seule reconstruction rationnelle. Ce problème vient-il en partie du fait que Dennett est fictionnaliste, et qu'il reste donc dans le sillage sceptique de Hume? Or la solution narrativiste n'est pas toujours fictionnaliste. Ricoeur, notamment, malgré sa conception narrative de l'identité, semble donner aux personnes une existence métaphysique<sup>92</sup>. Il s'appuie sur une distinction entre deux modèles de permanence dans le temps pour montrer que ce qui importe pour nous est non pas la mêmeté, l'immuable identité d'un substrat derrière les changements, mais une identité non substantielle du soi qui inclut le changement. Il croit que la discussion entourant l'identité personnelle assimile souvent, comme le ferait Parfit, la question ontologique (l'ipséité) et celle du critère d'identité (la mêmeté).

---

<sup>92</sup> Le point de vue narrativiste de Ricoeur est donc incompatible avec un réductionnisme de la personne à la Parfit, même si Ricoeur rapporte ses idées avec intérêt et s'accorde avec lui dans plusieurs expériences de pensées démontrant l'indécidabilité de l'identité. Voir *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p.150-163

Pourtant, Parfit ne réduit pas la question de l'identité personnelle à une simple problématique de *mêmeté*, comme le laisse entendre Ricoeur. Il développe bel et bien une thèse ontologique en vertu de laquelle les personnes consistent dans des corps, des cerveaux et des événements mentaux et/ou physiques interreliés, thèse à laquelle s'ajoute il est vrai un critère d'identité selon lequel la personne persiste grâce à des connexions fortes entre états mentaux. Or Parfit affirme que les personnes n'existent pas comme entités séparées et, qu'ainsi, on peut décrire la réalité de façon impersonnelle ; il n'omet pas, ce faisant, la distinction entre la persistance d'une personne et les faits métaphysiques auxquels elle correspond—ce qui fait qu'une personne est *elle-même*—, bien au contraire. N'est-ce pas plutôt Ricoeur qui erre en délaissant la question du critère d'identité, comme s'il y avait un choix théorique à faire? On peut penser, en effet, que l'identité-*idem* est tout aussi importante que l'ipséité, et que la tâche qui incombe au philosophe est celle de définir ce qui est essentiel à l'une comme à l'autre. Reconnaître par exemple que nous sommes des corps engage inévitablement une réflexion sur la *mêmeté* : faut-il alors être le même corps, pour être le même?

Taylor aussi semble postuler une personne métaphysique qui s'auto-interprète. Mais cela, d'une part, nous éloigne de l'hypothèse d'Anscombe (car le « je » dans ce cas référerait dans la réalité objective à une personne) et, d'autre part, ces théories narrativistes de l'identité personnelle ne peuvent échapper au problème des trames multiples que nous développons bien malgré nous sans pouvoir les unifier dans une histoire cohérente. Une identité fondamentalement narrative n'a d'autre choix que de se constituer en fragments, en ébauches non élaborées et en culs-de-sac. Que Ricoeur suggère notre pure ipséité, notre différence ontologique qu'aucune particularité narrative ou trait qualitatif ne parvient à saisir, cela ne remédie pas (bien au contraire) à la menace de se perdre dans une conscience de soi partagée entre diverses bribes de narration qui constituent notre identité.

Ce que l'on peut retenir d'une approche narrativiste, qui implique ou non l'existence réelle des personnes, c'est l'idée générale que le langage est constitutif du moi —et sur ce

point Taylor peut ressembler aux fictionnalistes lorsqu'il affirme des choses telles que : « Étudier les personnes, c'est étudier des êtres qui existent uniquement dans un certain langage ou qui en sont partiellement constitués »<sup>93</sup> — et, d'autre part, le fait que le « je » est un facteur actif dans mes actions passées, présentes et futures. Depuis Austin, il est généralement admis qu'en parlant, nous performons avec les mots des actions de toutes sortes. Les performatifs, selon le terme d'Austin, sont les expressions qui *sont* ou font partie de la réalisation d'une action. Qu'ils soient explicites (“Je gage...”, “Je nomme cet ...”, “Je promets...”, etc.) ou non, ils consistent davantage à faire qu'à dire quelque chose et peuvent, comme toute action, réussir ou échouer. Conformément à ce phénomène linguistique, le terme « je » s'inscrit dans une performance. Celle-ci ne consiste pas, par son expression, en l'acte de se désigner aux autres, mais fait plutôt empreinte sur le locuteur lui-même qui, par l'emploi de la première personne, réalise à chaque fois un acte créateur.

Comme le dit Alphonso Lingis dans un court texte intitulé « Personal Identity », le constat que notre expression « je » exprime un sens variant avec le contexte (« déictique » ou « embrayeur », en anglais *shifter*) est à des années-lumière de sa fonction pleinement restituée : « when linguistics identified the word 'I' as an empty shifter, are not these concepts of the I too thin to designate our sense of personal identity ? »<sup>94</sup>. Dans un énoncé assertorique, le « je » ne fait pas que rapporter un acte, un engagement, une identification; il les *constitue*, en faisant impression sur soi-même. Lingis illustre bien cet élan pionnier que prodigue la première personne : « To say 'I' is to commence. 'Now I see!', 'I will go!'. There is youth and adventure in the voice that says 'I' »<sup>95</sup>. De la même façon, dire « je », c'est aussi le pouvoir de briser un engagement, de se soustraire aux autres, de se détacher de la foule, du passé et du futur. Que ce soit pour se commettre ou pour se désengager, pour inaugurer ou briser un lien, il faut tenir compte de ce « je » en tant qu'il performe. Il agit d'abord en s'auto-constituant, de l'extériorité des mots vers

---

<sup>93</sup> Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Boréal, trad. Charlotte Melançon, 1998, p.54

<sup>94</sup> Alphonso Lingis, « Personal Identity », dans *Ipseity and Alterity. Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity*, Publications de l'Université de Rouen, édité par Shaun Gallagher, Stephen Watson, Philippe Brun et Philippe Romanski, 2004, p.274

<sup>95</sup> *Ibid*

« l'intérieur » de l'auto-conception. Par exemple : « My word of honour does not get its meaning from a dialectic and its use is not primarily in a language game with others »<sup>96</sup>. Cherchons donc du côté d'auteurs qui reconnaissent au « je » ce caractère performatif et déclaratif pour faire avancer la réflexion initiale d'Anscombe.

---

<sup>96</sup> *Idem*, p.276

### Chapitre 3 : Le « je » performe, déclare et s'institue

#### 3.1 Hintikka : « je » comme performance

Pour défendre le caractère constructif du «je», en plus de l'apport de Parfit et de Dennett, il est pertinent d'exposer la contribution de Jaakko Hintikka. Dans un texte intitulé « *Cogito, Ergo Sum : Inference or Performance?* »<sup>97</sup>, il conclut une analyse à l'effet que le « je suis », dans le « je pense donc je suis » cartésien, est performatif. Insatisfait de ce qui a jusqu'ici été retiré du célèbre adage, il propose une remise en question de ses allures inférentielles pour révéler qu'il s'agit en réalité d'une performance, d'un acte de penser par lequel se montre ce qu'est une personne. Dans les écrits de Descartes lui-même, il est souvent impossible de discriminer entre les deux usages: « the two types of interpretation merge into each other in his writings in a confusing manner »<sup>98</sup>. Chose certaine, selon Hintikka, la forme logique de l'énoncé est étrangère à la question de savoir si penser implique l'existence, surtout du fait que la logique présuppose certains postulats existentiels : représenter la phrase « Je pense » sous la forme  $B(a)$  prend pour acquis l'existence de l'individu  $a$  auquel est assigné l'attribut « penser ». En regard de l'argument faisant de la maxime une simple inférence logique, il demeure intraitable : « An attempt to interpret Descartes's argument in terms of the provability of  $[B(a) \supset (Ex)(x=a)]$  is therefore bound to remain fruitless. (...) Hamlet did think a great many things; does it follow that he existed? »<sup>99</sup>.

Selon Hintikka, la formule du *cogito* était pour Descartes une façon d'exprimer l'intuition selon laquelle « Je suis » est une phrase intuitivement évidente en soi : d'une part, il est existentiellement inconsistant (*self-defeating*<sup>100</sup>) pour quiconque d'affirmer « Je ne suis pas » et, d'autre part, la phrase qui en exprime la négation, soit « Je suis », se vérifie d'elle-même—elle est existentiellement auto-vérifiable et ce, grâce à son caractère performatif; c'est l'acte de penser (le contraire) qui me conduit à la certitude. Si l'on ne

---

<sup>97</sup> Jaako HINTIKKA, «Cogito Ergo Sum : Inference or Performance?», dans *DESCARTES, A Collection of Critical Essays*, édité par W. Doney, Macmillan, Londres, 1967, 108-139.

<sup>98</sup> *Idem*, p.132

<sup>99</sup> *Idem*, p.114

<sup>100</sup> *Idem*, p.121

peut douter de la phrase « Je suis », ce n'est pas en raison de la déduction naturelle qu'il y a à faire, à partir de *cogito*, de *sum*. Ainsi, le *cogito*, plutôt qu'une introspection, illustre précisément ce caractère performatif de l'acte de penser au travers duquel l'auto-vérifiabilité existentielle (celle de la phrase « Je suis ») se manifeste. Descartes, selon Hintikka, ne veut pas, en faisant précéder d'un « je pense » l'intuition de sa propre existence, mettre en évidence le fait que celle-ci lui vient *par le biais* ou *au moyen* de la pensée. Dans les termes de Hintikka, le « cogito » est au « sum » ce qu'un procédé est au produit<sup>101</sup>; alors même que je pense se produit de l'être, à savoir le mien. La certitude de mon existence résulte du fait que je pense. Ce constat éphémère demeure donc valide dans la mesure où il est activement pensé. Cesser l'acte de penser ressemble non pas à fermer les yeux mais à éteindre la lumière : « [it] would put an end to the particular way in which his existence was found to manifest itself »<sup>102</sup>. Par conséquent, le « je » fait donc référence à une personne existante, mais cette référence est dépendante de l'énonciation puisqu'elle n'existe que par son truchement.

La certitude d'exister provenant de la performance d'un acte de penser que chacun doit faire à la première personne, Hintikka constate que l'« *insight* » de Descartes n'est pas généralisable. Cela illustre, du coup, la particularité performative des énoncés au « je » : « appreciating the *cogito* argument presupposes an ability to appreciate the logic of the first-person pronoun 'I'. (...) The *cogito* insight of each of us is tied to his own case even more closely than Descartes realized. »<sup>103</sup>. Suivant ce constat, on peut affirmer plus généralement que lorsque je dis « je », *parce que* je le dis et *au moment* où je le dis, la référence est dépendante de l'énonciation; c'est à chaque emploi du « je » que je me définis comme personne. Le lien entre l'action et la personne peut être de différents types : avec le travail (Hegel); avec nos buts, finalités, projets, intentions, motifs, raisons (Heidegger et Taylor); les actes déclaratifs des énoncés psychologiques à la première personne et, en définitive, le *cogito* interprété comme performance (Hintikka). Cela est donc, par exemple, à rapprocher de l'observation de Hegel selon laquelle l'identité se

---

<sup>101</sup> Voir p.122

<sup>102</sup> *Idem*, p.128

<sup>103</sup> p.126-7

façon dans le travail. Avec le travail, pour Hegel, l'homme et le monde se font toujours plus humains, en quelque sorte. Dans le travail, intermédiaire entre l'esprit et la nature, se manifeste le désir de transformer le monde, de le confronter pour mieux le soumettre à une forme propre à satisfaire nos besoins humains. D'autre part, en tant qu'elle constitue l'activité spirituelle par excellence, le médium créateur servant l'expression de soi, travailler crée l'histoire de l'humanité en permettant à chacun de se réaliser<sup>104</sup>. Dans cet ordre d'idées, ce sont les actions que nous performons qui nous forment (en allemand, *bild*) et révèlent ce que nous sommes. Nous développons, dans l'interaction avec les objets et avec autrui, nos prédispositions et talents. C'est en agissant dans le monde et en interagissant avec les autres que nous progressons et élaborons notre identité personnelle. Nous serons amenés plus bas à discuter de la reconnaissance mutuelle qui agit dans les interactions sociales et forge notre identité personnelle.

Quoi qu'il en soit, même si l'interprétation de Hintikka fait en sorte que la référence du « je » dérive de son expression, elle préserve un caractère référentiel à « je » et contredit sur ce point en apparence l'hypothèse d'Anscombe. Mais ce n'est qu'une apparence, car il s'agit d'une entité qui n'existe pas indépendamment du langage et qui en fait advient au monde à cause du langage. Nous pouvons pour approfondir cette idée nous tourner vers une autre interprétation de l'acte de penser : Harry Frankfurt part de ce constat non pas pour en conclure que s'y montre un énoncé factuel (« je suis »), mais pour faire de ce « je suis » quelque chose qui prend la forme d'une décision.

### 3.2 Frankfurt : le « je » construit

Frankfurt veut mettre en lumière le fait que lorsqu'une personne *se* décide — l'expression a, en français, l'avantage d'indiquer que cette action a un caractère réflexif : se décider, c'est *se* faire quelque chose, à *soi* — elle se constitue comme personne. Elle s'arrête sur un choix qu'elle *veut* vraiment, en s'identifiant à ce désir. Le désir qui la motive s'intègre à la personne, s'y incorpore, car elle a ce désir par sa propre volonté, de

---

<sup>104</sup> L'éducation conçue comme *Bildung*, conformément à la conception de la vie bonne, fait du travail, de l'occupation, un point central.



son plein gré. Quand elle s'y identifie, la personne prend la responsabilité de posséder ce désir, qui devient le sien sans équivoque. Voyons comment, à partir de la théorie de Frankfurt, on en vient à penser que si j'affirme que « je crois » telle ou telle chose, ou que « je suis » tel ou tel, je *déclare* quelque chose qui exprime une décision.

Dans son texte « Freedom of the Will and the Concept of the Person »<sup>105</sup>, Frankfurt se questionne sur ce qui définit une personne en propre. Le concept de personne implique la compréhension de ce que nous sommes fondamentalement—de ce qui est à la fois le plus important et le plus problématique dans nos vies. Pour Frankfurt, l'essence de ce que c'est que d'être une personne n'est pas à trouver du côté de la raison mais de la volonté : « It is my view that one essential difference between persons and other creatures is to be found in the structure of a person's will. (...) It seems to be peculiarly characteristic of humans, however, that they are able to form what I shall call "second-order desires" »<sup>106</sup>. Il note une distinction entre la liberté d'action, celle d'agir en conformité à notre volonté, et la liberté de la volonté, celle de vouloir ce que l'on *veut* vouloir. Les deux types combinés nous assurent contre toute entrave « intrinsèque » à la liberté. Par opposition, si j'ai *malgré moi* une dépendance à la nicotine, par exemple, ma volonté n'est pas libre puisque celle-ci n'est pas celle que je veux.

Les désirs de second ordre, par rapport aux désirs de premier ordre qui ne consistent qu'à vouloir ou avoir diverses choses, concernent quels désirs on veut désirer ou rendre effectifs par l'action. C'est là la particularité de l'être humain : « the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires »<sup>107</sup>. Par conséquent, une *personne* agit non seulement en fonction de sa volonté propre; celle-ci doit, de surcroît, être régulée par des désirs de second ordre. À la différence près qu'ils doivent être interprétés comme ayant un usage performatif de type déclaratif, ces désirs correspondent aux « strong evaluations » de Charles Taylor, qui fait dans *Les sources du moi* la distinction entre évaluations faibles et fortes, deux types d'attitudes évaluatives

---

<sup>105</sup> Harry FRANKFURT, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy* LXVIII, 1971

<sup>106</sup> *Idem*, p.6

<sup>107</sup> *Idem* p.7

qu'ont les personnes à l'endroit d'une variété d'objets d'évaluation—désirs, émotions, actions, manières de vivre, etc. Les évaluations fortes sont constitutives de l'identité personnelle en ce qu'elles sont basées sur des valeurs fortes—et on y adhère fortement—alors que les évaluations faibles sont basées sur des désirs. Taylor s'inspire ainsi des arguments de Frankfurt sur les désirs de second ordre, ces désirs portant sur nos propres désirs. Dans sa définition de ce qu'est un agent responsable pour Frankfurt, Susan Wolf montre l'aspect constitutif de cette volonté d'avoir ou de rejeter telle ou telle volonté : « our wills are not just psychological states in us, but expressions of characters that come *from* us, or that at any rate are acknowledged and affirmed *by* us »<sup>108</sup>. Se créer, se réviser, se corriger : voilà les pouvoirs qui définissent la personne proprement dite. Dans les mots de Frankfurt, j'agis librement lorsque je m'identifie à ma volonté et, par conséquent, avec le désir de premier ordre qui me motive à agir. Si je crée une préférence de second ordre justifiée par mon désir de premier ordre, alors je m'identifie avec ce dernier.

Lorsqu'elle s'identifie à des désirs, elle se constitue comme personne. Si elle s'en avère incapable, elle n'existe plus en tant que personne mais ressemble plutôt à une spectatrice laissant les forces s'emparer d'elle<sup>109</sup>. Dans « Identification and Wholeheartedness »<sup>110</sup>, Frankfurt approfondit cette réflexion entourant le processus d'identification de soi à des désirs. Il soutient qu'en prenant une décision en regard de ce que l'on veut vraiment, en s'y identifiant pleinement aux dépens des désirs conflictuels, une personne se constitue : « It comes to be a desire that is incorporated into himself by virtue of the fact that he has it *by his own will* »<sup>111</sup>. Elle est responsable de ce désir qui est désormais foncièrement le sien, qui est partie intégrante de ce qu'elle est, et auquel elle s'unit par un engagement. Ainsi, par l'intégration ou le rejet des désirs et, en conséquence, l'élimination résultante des conflits en son sein, la personne prend forme tout en se dissociant de ce qui ne lui correspond pas: « It is these acts (...) that create a self out of the raw materials of inner

---

<sup>108</sup> Susan WOLFE, « Sanity and the Metaphysics of Responsibility », dans Ferdinand Schoeman, (dir), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press, 1987, p.49

<sup>109</sup> Frankfurt : « This condition (...) destroys him as a person », p.16

<sup>110</sup> Harry FRANKFURT, « Identification and Wholeheartedness », dans Ferdinand Schoeman, (dir), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press, 1987

<sup>111</sup> *Idem*, p.38

life »<sup>112</sup>. L'acte d'ordonner les désirs par ordre de priorité et celui de rejeter certains désirs comme illégitimes, créent un « je ». Si la personne s'engage, se joint à son désir, elle fait de ce désir une partie d'elle-même. Puisque le « je » est constitué par mon identification à des désirs, il correspond aussi à des caractéristiques que je choisis d'endosser. La personne s'identifie à des caractéristiques, qui deviennent aussi parties d'elle-même. Comment fonctionne alors le « je » dans les énoncés que j'utilise pour décider ce que je suis? Les énoncés psychologiques à la première personne servent à performer des actes déclaratifs. Par ces énoncés, la personne—qui n'existe pas indépendamment de ces déclarations—se déclare responsable des caractéristiques affirmées, celles-ci ayant fait l'objet d'une décision (« *to make up one's mind* »<sup>113</sup>).

Mais qu'est-ce qu'une décision au juste? Selon l'étymologie (*decisio*), c'est l'acte de trancher une question que l'on a débattue. Aristote croyait que la raison permet à l'homme de trouver son devoir et ainsi de bien agir. Dans la recherche d'une solution, l'homme délibère (*deliberare* = faire une pesée dans sa pensée) avec son logos, déployant sa liberté. Pour Frankfurt, la décision ne concerne pas l'action comme résultat du désir et de la réflexion. Elle conclut aussi une période d'hésitation, mais celle-ci, par opposition à une délibération proprement dite, ne vise pas l'agir tant que l'intention et la « paix intérieure » qu'elle procure. Bien avant tout raisonnement, il doit y avoir harmonie, comme dans un conflit interpersonnel : « Making up concerns healing a relationship disrupted by conflict (..) whether or not the conflict has ended »<sup>114</sup>. Par suite, la décision est davantage à comprendre comme étant le produit de la volonté, du pouvoir de se choisir (et des désirs de second ordre, comme vu ci-haut), et non pas celui de la raison comme moyen de la bonne action. Si la décision qui a été prise ne rivalise pas avec d'autres engagements ou intentions (elle est alors consistante, ou « wholehearted » au sens où Frankfurt l'entend), le conflit n'est plus présent; la personne agira probablement en conformité avec sa décision. Le « je » sert alors, par l'entremise d'une activité de penser, à se construire une identité : « A person who makes up his mind also seeks

---

<sup>112</sup> *Idem*, p.39

<sup>113</sup> *Idem*, p.40

<sup>114</sup> *Idem*, p.42

thereby to overcome or to supersede a condition of inner division and to make himself into an integrated whole »<sup>115</sup>. En faisant des choix entièrement assumés, on décide du même coup de notre existence en tant que personne. On se crée un soi par une volonté essentiellement réflexive.

Or, si le fait d'exister relève d'une décision et qu'il appartient à chacun de déclarer son existence, le «je suis» n'est pas assertorique, mais performatif : je déclare que je suis telle ou telle, ainsi ou ainsi, et cette déclaration suffit à m'instituer selon ces caractéristiques. Un peu à la façon dont un président de séance, par l'énoncé « l'assemblée est ouverte », ne décrit pas un état de faits mais *déclare* l'assemblée ouverte, créant par l'acte même le fait institutionnel de l'ouverture de la séance, dire « je suis » crée en quelque sorte un fait institutionnel : j'existe. Mon identité personnelle est déclarée. Comment justifier ce point de vue?

### 3.3 La sémantique des conditions d'assertabilité

Dans l'exemple précédent, l'énoncé « L'assemblée est ouverte » sert à faire une déclaration. Cette fonction illocutoire déclarative fait, en quelque sorte, partie de la signification de l'énoncé. De même, lorsque l'on énonce une phrase comme « Je crois en la vie après la mort », on livre une information semblable à ce que livre toute phrase du langage; l'énoncé-type est associé à la performance d'un ou de plusieurs types d'actes illocutoires. En l'occurrence, on peut se servir de l'énonciation de cette phrase pour faire quelque chose de spécifique : exprimer une décision quant à la personne que je veux être. Autrement dit, on se sert de la phrase pour se construire. Et si l'on admet que décider que l'on croit que « p », c'est accepter une phrase exprimant que « p »—on déclare que l'on croit en la vie après la mort.

Certaines composantes de la signification—compréhension, métaphores, ironie, actes de discours indirects, etc.—sont généralement reléguées à la sphère pragmatique, c'est-à-dire la sphère des relations que les gens entretiennent à l'égard du langage. Puisqu'on se

---

<sup>115</sup> *Idem*

sert du langage pour *faire* de telles choses que des actes de langage, ils relèvent donc habituellement, dans la théorie standard, de la sphère pragmatique. Or, même si les énoncés véhiculent de la signification empirique, ils ne font certes pas que cela, et ce qu'ils font semble devoir entrer dans leur sémantique. Une théorie qui affirme que les actes de langage sont importants pour la signification est une « sémantique des conditions d'assertabilité », c'est-à-dire une sémantique qui soutient que la signification est en partie fixée par ce que l'on fait avec l'énoncé, et que les actes de langage doivent être inclus dans la signification conventionnelle<sup>116</sup> des énoncés. Donnez-moi les conditions d'utilisation d'un énoncé, affirme cette théorie, et je vous dirai ce que cet énoncé signifie.

Michel Seymour, dans *L'institution du langage*<sup>117</sup>, propose une conception institutionnelle du langage qui s'articule dans le cadre d'une telle sémantique des conditions d'assertabilité et qui fait intervenir des composantes non cognitives telles que les actes locutoires, illocutoires et perlocutoires. Nous devons introduire dans la signification conventionnelle, à même le contenu sémantique des énoncés, ces ingrédients qui n'ont rien à voir avec l'information empirique. Bref, l'idée spécifique que nous examinons, mise de l'avant par la sémantique des conditions d'assertabilité, est celle d'introduire de nouveaux ingrédients dans la signification conventionnelle. Puis, lorsque l'on analysera les énoncés psychologiques à la première personne, il ne suffira donc apparemment pas de tenir compte de l'information véhiculée par la phrase. Ils ont un ensemble de propriétés spécifiques qui les distingue d'autres énoncés du langage. Il faut s'attarder à l'impact de leur énonciation, à la façon dont ils se mêlent à nos activités et s'imbriquent dans la *forme de vie* qui est la nôtre, êtres humains.

Kripke, dans sa lecture<sup>118</sup> des *Recherches philosophiques*, expose le portrait renouvelé du langage que Wittgenstein y dresse. Par opposition aux opinions exprimées dans le cadre d'une théorie sémantique des conditions de vérité, qui donne la signification d'un énoncé

---

<sup>116</sup> Selon le conventionnalisme en philosophie du langage, le caractère conventionnel des significations s'applique au lien qui existe entre un mot et sa signification (comme le voulait de Saussure). C'est ce qui amenait Wittgenstein à comparer le langage à un jeu.

<sup>117</sup> Seymour Michel (2005), *L'institution du langage*, Montréal, PUM.

<sup>118</sup> *Op. cit.* KRIPKE, *Wittgenstein on Rules and Private Language*

par les conditions qui le rendent vrai, Wittgenstein a mis en lumière les principaux usages auxquels les énoncés donnent lieu. Il se serait en ce sens engagé davantage dans une sémantique des conditions d'assertabilité<sup>119</sup>, qui expose les conditions sous lesquelles un énoncé peut être employé, c'est-à-dire ce qui nous permet de savoir *quoi faire* avec un tel énoncé. Sa signification est donnée dans l'usage même de cet énoncé. Ainsi, c'est en associant ce dernier à un type d'utilisation qu'on parvient à saisir pleinement sa signification. Il doit être réinscrit dans une trame d'actions. Dans cet ordre d'idées, il existe un lien important entre la signification et les actes de langage. Ce qui nous intéresse ici est de savoir quels types d'*actes* l'énoncé sert à performer. Et ces actes n'ont pas à être confinés aux seules assertions : Michel Seymour propose à cet égard une version de la sémantique des conditions d'assertabilité qui s'administre sur tous les actes de langage. Voyons comment ce dernier cadre sémantique, qui tient compte des facteurs d'usages des énoncés, peut rendre la signification de toute phrase dépendante de composantes multiples, notamment les actes locutoires, illocutoires et perlocutoires.

Premièrement, les actes locutoires recourent tout ce que nous disons en énonçant quelque chose, mais peuvent inclure ce qui n'est, à première vue, pas inscrit dans la phrase elle-même. Cette composante s'attarde donc à ce que l'énoncé nous permet de dire : le sens que nous exprimons, la référence que nous effectuons, les conséquences sémantiques de ce que nous énonçons, le contexte que nous présupposons, etc. Tout ce qui est implicite, signifié ou désigné par les mots eux-mêmes relève des actes locutoires. Deuxièmement, les actes illocutoires tiennent compte de ce que l'énoncé nous permet de faire en disant quelque chose. Il y a cinq grandes catégories d'actes que nous performons en disant quelque chose : les assertifs (affirmer, asserter, prédire, suggérer, etc.), les directifs (ordonner, recommander, suggérer), les commissifs (promettre, jurer, assurer, etc.), les expressifs (remercier, saluer, féliciter, blâmer, etc.) et, enfin, les déclaratifs (déclarer, juger, baptiser, etc.). Les actes perlocutoires, troisièmement, font intervenir une

---

<sup>119</sup> Kripke parle de « *assertability conditions* ou de *justification conditions* ». Très souvent (notamment chez Dummett et R. Brandom) la sémantique des conditions d'assertabilité propose davantage des conditions de justification que d'assertabilité. Elle s'intéresse alors aux conditions qui justifient (par vérification, preuve, inférences, etc.) les assertions. C'est le cas chez Kripke où la sémantique des conditions d'assertabilité se limite aux justifications pour asserter. Michel Seymour (2005) propose toutefois une version différente.

description de l'effet que l'on tente de produire sur autrui (je peux convaincre ou persuader la personne, notamment). Ces actes tiennent compte du rôle que joue dans nos vies le fait de produire un tel énoncé selon ces conditions.

Selon Kripke, Wittgenstein remplace la question des conditions qui rendent vraies une phrase par deux questions alternatives : « Under what conditions may this form of words be appropriately asserted (or denied?); « What is the role, and the utility, in our lives of our practice of asserting (or denying) the form of words under these conditions? »<sup>120</sup>. Michel Seymour, dans *L'institution du langage*, illustre cette attention portée à la fonction utilitaire des énoncés : « on comprend un énoncé lorsque l'on sait ce que l'on peut conventionnellement faire avec cet énoncé, lorsque l'on sait quels usages, performances, il permet de réaliser »<sup>121</sup>. Puis, comme aurait pu le défendre Wittgenstein qui croyait en une variété de choses que l'on peut faire avec le langage, il ajoute : « Les énoncés sont des outils et on ne les comprend que si l'on sait comment s'en servir ». Bref, les conditions objectives de vérité ne peuvent être abandonnées, mais elles ne déterminent pas à elles seules, loin de là, la signification d'un énoncé.

Dans un chapitre portant sur la sémantique des conditions d'assertabilité, Seymour met en valeur l'importance de conditions d'utilisation des énoncés et de la fonction que leur énonciation peut occuper. En plus de considérer les composantes cognitives (l'information objective qui est affirmée ou signifiée, ce qui est présupposé et impliqué par la phrase elle-même), il faut s'attarder à la force locutoire et à la force illocutoire de l'énoncé : sert-il à *réaliser* quelque chose? Quel type d'acte de langage accomplit-il? Les énoncés psychologiques à la première personne montrent particulièrement bien la variété d'usages qu'on peut en faire. Même s'ils sont au mode indicatif, ils servent à performer des actes illocutoires variés à l'aide des forces illocutoires fondamentales qui leur correspondent. Plusieurs forces peuvent très souvent être directement réalisées. En effet, contrairement au mode impératif qui, de par sa syntaxe même, réalise une force illocutoire directive, les forces illocutoires d'un énoncé à l'indicatif n'ont pas toujours à

---

<sup>120</sup> *Idem*, p.73

<sup>121</sup> *Op. Cit.* SEYMOUR, p.23

être inscrites à même la syntaxe. C'est le cas des actes déclaratifs et, par le fait même, comme nous le verrons ci-dessous, des actes réalisés à l'aide d'énoncés psychologiques à la première personne. C'est en ce sens, et nous touchons ici le noyau de notre argumentation, qu'un énoncé psychologique à la première personne tel que « je suis... » semble permettre de performer par un acte illocutoire déclaratif l'auto-institution de ma personne. Mes énoncés psychologiques à la première personne n'ont pas toujours à voir avec la performance d'assertions. Il semble qu'il y ait une intention du locuteur accompagnant leur production qui puisse faire parfois de ces énoncés des actes illocutoires déclaratifs ayant pour effet de mettre en place ma personne—de l'instituer. Car ces actes servent à instituer des faits, comme lorsqu'ils sont performés dans le cadre d'une institution juridique par exemple<sup>122</sup>. Michel Seymour reconnaît cet usage aux énoncés psychologiques à la première personne.

Nous voilà encore en train d'exploiter une interprétation non assertorique des énoncés psychologiques à la première personne. Nous avons ouvert la sphère de leur signification non seulement à ce qui est énoncé mais à tout de ce qui est dit (le sens exprimé, la référence, les conséquences et les présuppositions sémantiques). Néanmoins, n'a-t-on pas une meilleure compréhension de cette supposée propension que nous avons, comme le montraient à leur façon Parfit et Wittgenstein, à déclarer naturellement que l'on existe, comme personne—en d'autres termes, à nous auto-instituer déclarativement? Les tenants de l'identité narrative font de la personne un animal qui s'auto-interprète. Dennett révélait que la préservation naturelle de soi, l'affirmation biologiquement fondée de notre territoire, combinée à la capacité chez les êtres humains de développer suivant ce modèle un sens de soi, nous conduisent à développer une identité narrative plus ou moins éclatée. Or, ne pouvons-nous pas juger, dans la lignée de cette pensée à laquelle on adjoint les théories de Hintikka et de Frankfurt, que nous sommes aussi des êtres qui, par une sorte d'acte déclaratif, s'auto-instituent?

---

<sup>122</sup> Seymour : « Dans les théories les plus couramment admises, il faut en général que la personne qui fait une déclaration soit en position d'autorité pour le faire. (...) La plupart des auteurs ne laissent d'ailleurs nulle part entendre que [les énoncés psychologiques à la première personne] peuvent servir à la performance d'actes déclaratifs » (*Pensée, langage et communauté*, p.290)



Dans l'hypothèse où nos énoncés psychologiques à la première personne serviraient à produire un acte illocutoire déclaratif, il ne suffirait pas d'utiliser les mots produisant une énonciation performative pour que l'action soit accomplie. Il faut, tel que le voulait Austin<sup>123</sup>, que le « contexte » soit approprié, sans quoi l'énonciation ne sera pas fautive, comme pourrait l'être une affirmation, mais n'aboutira pas et l'acte échouera. Qu'en est-il lors d'un acte illocutoire déclaratif ? Par exemple, pour réussir ma performance lorsque je dis « Je crois en la vie après la mort », je dois « faire » plusieurs choses : d'une part, je *présuppose* que j'ai l'autorité requise pour me prononcer sur ce que je crois; d'autre part, *j'exprime* ma décision, comme le suggérait Frankfurt, de croire en la vie après la mort; finalement, *j'implicite* qu'en raison de cette autorité, cela est vrai. Alors seulement, toutes les conditions sont réunies et la performance de mon acte de langage est réussie.

De ce fait, je peux sembler m'être constituée comme ayant cette croyance. Mais cette conclusion hâtive, qui ne considère qu'abstraitement les conditions d'assertabilité (« under what circumstances are we allowed to make a given assertion? »<sup>124</sup>) fait fi de la satisfaction effective de mon acte déclaratif. La performance réussie d'un acte illocutoire quel qu'il soit ne doit pas être confondue avec la satisfaction de cet acte, tout aussi importante. De même que l'acte assertif, par exemple, n'est pas satisfait lorsque l'énoncé est faux (je pourrais alors performer avec succès une assertion, mais l'énoncé étant faux, l'acte n'est pas satisfait), l'acte illocutoire déclaratif peut aussi être performé avec succès sans toutefois pouvoir être satisfait. La distinction entre la performance réussie et le succès de l'acte, souvent faite pour les assertifs, les commissifs et les directifs, n'est pas dans la littérature existante faite en général pour les déclaratifs (ou pour les expressifs). Or un juge peut performer avec succès sa déclaration de sentence de culpabilité tout en étant incapable de rendre vrai l'état de choses décrit par le jugement, parce que par exemple, la décision a été renversée à la cour d'appel. La distinction s'applique donc aussi aux déclaratifs.

Quelqu'un peut performer effectivement une déclaration, et l'on peut croire que l'état de

---

<sup>123</sup> Voir AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962

<sup>124</sup> *Op. cit.* KRIPKE, p.74

chose en question est rendu vrai par le fait même de le déclarer. Un acte déclaratif ne consiste-t-il pas justement dans le fait de rendre vrai le contenu de l'acte par le seul fait de performer l'acte avec succès ? Seymour prétend plutôt que nous *implicitons* que les énoncés sont rendus vrais. S'il y a éventuellement contestation (ou non-reconnaissance) de cet état de chose, l'implication performée au moment de la déclaration peut ne pas être préservée. Satisfaction et réussite ne vont peut-être pas de pair. L'acte illocutoire déclaratif réalisé sur un énoncé psychologique à la première personne doit peut-être aussi prendre en compte les faits qui lui sont extérieurs, comme l'attitude d'autrui à l'égard de la déclaration, sans compter l'attitude de l'énonciateur lui-même qui peut être inconsistante avec la déclaration. Nous verrons sous peu que l'acte de reconnaissance des autres est un ingrédient potentiellement essentiel à l'auto-institution de son identité personnelle, mais mentionnons dès maintenant que le succès des actes de déclarations est hypothétique dans la mesure où il est sujet à une correction par les autres<sup>125</sup>. S'il faut, pour réussir notre acte de langage, réussir aussi sa performance, et que la performance réussie requiert que les autres, dans l'ensemble, reconnaissent la validité de ce qui a été dit, alors l'autorité de ma première personne n'est pas absolue. En effet, nonobstant une déclaration à moi-même ou aux autres de ma propre croyance, l'acte pourrait ne pas être satisfait si autrui (ou l'ensemble de ma communauté) ne se conformait pas à ma déclaration<sup>126</sup>.

Si le système qui me constitue (selon la conception suggérée par Parfit) institue par des déclarations le sujet qui lui correspond, alors le sujet que *je suis* est peut-être en effet une

---

<sup>125</sup> Voir Kripke, *Op. cit.*, p.90

<sup>126</sup> On pourrait croire que la réussite de l'acte déclaratif par lequel on s'attribue un état psychologique implique nécessairement sa satisfaction; en effet, ma performance ne doit-elle pas être considérée comme satisfaite, lorsque je déclare (excluant la possibilité de mentir) que je crois en la vie après la mort ou toute autre croyance des plus intimes? Je manifeste ma disposition à le déclarer et ma déclaration est un comportement par lequel je m'accorde au contenu de ma croyance (celle-ci est donc « fonctionnelle »). Voir sur ce point Seymour, *Pensée, langage et communauté*, p.290-293; il y affirme que ces déclarations peuvent parfois relever d'un « jeu solitaire » (p.290). Il existe peut-être des cas où la reconnaissance n'est pas requise. Les déclarations n'ont peut-être pas toujours besoin « d'être accompagnées d'une reconnaissance de la part des allocutaires; et enfin personne [l'agent lui-même inclus] ne doit s'y conformer » (p.291). Les dispositions à faire ces déclarations, qui sont, avec la déclaration effective, les seuls critères pour l'attribution à un agent d'un état intentionnel, jouissent peut-être parfois d'une indépendance à l'égard de l'environnement social (voir pp 285-287). Plus loin, la conséquence suivante : « un acte déclaratoire réussi doit nécessairement impliquer la satisfaction du contenu propositionnel » (p.293).

entité essentiellement institutionnelle. Le fait que je ne parvienne jamais, au cours de ma vie, à déployer une histoire indivisible me concernant, importe peu si, comme est porté à le faire Ricoeur, je déclare que j'existe comme personne, unique dans toutes mes inégalités et mes contradictions. Ma personne *existe* donc, mais seulement au sens où elle est *instituée*. L'ipséité, comprise comme un sujet existant indépendamment des qualités qui assurent la mêmeté, existe bel et bien, mais comme sujet institué. Ainsi compris, le terme «je» ne réfère pas dans la réalité parfaitement objective à ce qui serait une personne. Il ne correspond peut-être pas à un *soi* comme fait métaphysique supplémentaire. Peut-être devons-nous nous en remettre métaphysiquement à un sujet humain ou un système partiel comprenant cerveau, corps, et événements mentaux interreliés. Mais il semble y avoir, de surcroît, ce sujet que l'on institue par nos actes illocutoires déclaratifs. Ceux-ci, dans les mots de M. Seymour, « n'ont pas une pure fonction projective, ils ne servent pas à projeter sur le réel une réalité qui ne s'y trouve pas. Bien au contraire, ils servent à consolider la présence de ce qui existe déjà pour la faire accéder à un certain type de réalité »<sup>127</sup>. Le « je », qui ne référerait tout d'abord qu'à un système, *référerait* donc, en plus, à cette personne qui *existe* en tant qu'artefact institutionnel. Il existerait un certain référent du «je» prenant, il est vrai, la forme d'un artefact. Or, cette personne n'est ni une illusion, ni une fiction; il s'agit d'une institution, bien réelle, mise en place par la performance des actes illocutoires déclaratifs que sont nos énoncés psychologiques à la première personne. Mais puisque cette réalité est institutionnelle, elle n'existe pas indépendamment de nous ou du langage.

Le sujet institutionnel dont il est question n'est pas le sujet citoyen de la philosophie politique, mais le sujet éthique. L'identité institutionnelle dont on parle existe indépendamment de ce qui fait de nous des citoyens, car nous sommes les premiers responsables de son institution (même si elle ne comprend sans doute pas que des aspects subjectifs et que le regard de l'autre, on le verra à l'instant, y joue un rôle important). Le fait d'être un citoyen, au contraire, dépend surtout des autres : les droits, obligations et devoirs compris dans notre statut juridique, les pratiques et le pôle identitaire que la

---

<sup>127</sup> *Op. cit.* SEYMOUR, *L'institution du langage*, p.141

citoyenneté implique<sup>128</sup> proviennent de coutumes originant du groupe ou de la société, au même titre que le mariage, par exemple. Lorsque l'on s'auto-institue comme personne à l'aide d'énoncés psychologiques à la première personne, nous introduisons quelque chose de nouveau en déclarant nous-mêmes notre identité; en d'autres termes, nous la fondons, la créons et ancrons dans la réalité—subjective et construite, certes, mais signifiante et indispensable—ce sujet dont nous avons décidé. Le « je » réfère, mais « seulement » à une construction, un artefact, produit du choix humain individuel. Une fois que le sujet institutionnel est introduit, on peut admettre l'existence d'énoncés assertifs à la première personne. Quand j'affirme que je crois que *p*, je rapporte un fait au sujet d'une personne bel et bien « réelle », et cela conforte une intuition profondément ancrée en nous, mais ce sujet réel qui croit que *p* est nul autre que la personne instituée.

Il nous importe maintenant de voir avec Robert Brandom, qui nous livre une thèse de Hegel, comment la reconnaissance des autres est un ingrédient essentiel à cette identité personnelle. Le sujet institué que « je » suis dépend-il réellement davantage de moi-même que de ce qu'en pensent les autres? Quoi qu'il en soit de la prédominance de l'un ou des autres, il semble que la reconnaissance contribue à l'institution de ma personne, bien que « privée » et indépendante du politique.

### 3.4.1 « Je » déclare, autrui me reconnaît

Concept hégélien aussi fondamental que polyvalent (polysémique, même)<sup>129</sup>, la reconnaissance (*Anerkennung*) trouve son principe dans le fait que nous *nous prenons*<sup>130</sup> les uns les autres *comme* des personnes, nous nous traitons mutuellement comme tel. Dans “The structure of desire and recognition: Self-consciousness and self-

<sup>128</sup> Daniel Weinstock, «Vivre la citoyenneté», dans Yves Boisvert, Jacques Hamel, Marc Molgat (dir.), *Vivre la citoyenneté. Identité, appartenance et participation*. Montréal, Éditions Liber, 2000, p. 16-17.

<sup>129</sup> Le terme est utilisé par Hegel de toutes sortes de façons; Voir Ikäheimo 2004. D'ailleurs, le terme veut réellement dire beaucoup de choses en allemand : reconnaître (anglais, *recognize*) quelqu'un à partir d'une photo; reconnaître le nouveau gouvernement d'un autre pays; reconnaître une défaite (p. ex., électorale) ou une faute (mais pas au sens d'avouer—*Gestehen* ou *Eingestehen*); céder un point lors d'un débat.

<sup>130</sup> Ikäheimo : « 'taking' is not meant here in the sense of the epistemic act of identifying something as a person generically (...). [It is] rather some kind of practical [attitude] towards something/-one (think of Wittgenstein's « attitude towards a soul ») » (p.2)

constitution”<sup>131</sup>, Robert B. Brandom présente la théorie de la reconnaissance de Hegel. L’idée centrale que nous tenterons ici de mettre en lumière, à l’aide de ce texte de Brandom et d’un autre de Heikki Ikäheimo, est que l’identité personnelle, que nous avons jusqu’ici présentée comme résultant d’un phénomène auto-institutionnel oeuvrant à travers la production par un agent d’énoncés psychologiques à la première personne prenant la forme d’actes illocutoires déclaratifs, résulterait également, dans les faits, en partie de conditions “externes” à l’agent: celles posées par les autres. Si cela était le cas, les décisions d’autrui à mon sujet seraient des prémisses à la satisfaction de ma performance par laquelle je déclare croire ceci ou cela, être comme ci ou comme ça. Autrement dit, dans une certaine mesure et avec une quelconque réserve, une personne ne se définirait pas indépendamment de la reconnaissance d’autrui<sup>132</sup>.

Voyons, en premier lieu, si l’apport de Brandom à notre démarche peut s’avérer utile en ce sens, puis, ensuite, comment Ikäheimo fait ressortir le fait que de se traiter mutuellement comme des personnes est conditionnel à notre accession tout comme à notre maintenance dans l’identité personnelle—en d’autres termes, comment les différentes attitudes “recognitives” (*recognitive attitudes*) nous *créent* dans chacune des strates s’incorporant à notre statut de personne.

#### 3.4.2 Reconnaître, être reconnu:une réciprocité comme fondement de la conscience de soi

Hegel souscrit à l’idée kantienne selon laquelle une conscience de soi est l’*a priori* de toute conscience. Brandom relate que pour Hegel, le propre d’un être fondamentalement conscient de soi est d’avoir une auto-conception essentiellement constitutive de ce qu’il est. Tout changement au niveau de ce qu’il est *pour* lui-même se répercutant sur ce qu’il est *en* lui-même, et vice-versa, on peut alors convenir qu’à maints égards, il s’auto-constitue. Plus particulièrement, les éléments auxquels l’agent *s’identifie*, ceux pour

---

<sup>131</sup> Robert B. BRANDOM, « The structure of desire and recognition: Self-consciousness and self-constitution », *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 33, No. 1, 127-150 (2007)

<sup>132</sup> Il aurait été intéressant d’explorer d’autres auteurs tels que Dilthey (1833-1911) qui fait de la reconnaissance par autrui, par le biais de la réputation, le fondement même de toute éthique (« Versuch einer Analyse des moralischen Bewußsteins », thèse d’agrégation, 1864), sans oublier Heidegger (1889-1976) qui en fait l’essence même d’être-là dans être-avec-autrui et le souci.

lesquels il est disposé à risquer ou à sacrifier ce qu'il est (ses engagements, croyances et convictions actuels) pour se rapprocher de son auto-conception idéale, détermineront *qui* il est : « Subjects do that by changing their doxastic and inferential commitments : rejecting some, refining others, reciprocally adjusting and balancing what claims are taken to be true, what one is committed to doing, and what is taken to follow from what, so as to remove and repair any discordances »<sup>133</sup>.

Ceci dit, réfléchir à notre auto-conception en tant qu'elle façonne l'identité personnelle nous invite à rechercher la nature exacte de ce qui est appelé *soi*, car le questionnement sur ce qu'est être un soi précède logiquement son corollaire sur ce qu'est en être un *pour* soi-même, c'est-à-dire avoir une conception de soi en tant que soi. En somme, il faut d'abord posséder une conception d'un *soi*, puis pouvoir l'appliquer à soi-même. Cela, veut nous montrer Brandom, est la capacité de *se* reconnaître, reconnaître étant précisément celle d'avoir conscience d'une chose *comme* d'un soi. Se reconnaître, c'est donc avoir une auto-conception; mais elle équivaut aussi, selon Hegel, à la conscience de soi. Pour illustrer cette thèse, Brandom s'inspire du phénomène hégélien du « désir » tel qu'il structure la vie des animaux. Il cherche à élucider la disposition générale consistant à « être quelque chose *pour* » une créature à l'aide d'une structure tripartite de la conscience « érotique » (*tripartite structure of erotic awareness*<sup>134</sup>), sorte de proto-conscience. Cette conscience primitive est incarnée paradigmatiquement par les rapports entre faim, consommation et nourriture.

La faim correspond au désir et symbolise une *attitude* : « A hungry animal treats something as food by 'falling to without further ado and eating it up', as Hegel says (Phenomenology § 109) »<sup>135</sup>. La nourriture, par conséquent, représente la signification (*significance*) que revêtent divers objets pour l'animal capable de faim. Puis, motivé par *l'attitude* de la faim, manger matérialise le fait de prendre quelque chose comme ceci ou cela (un soi, en ce qui concerne notre propos général, mais en l'occurrence, de la

---

<sup>133</sup> *Idem*, p. 131-132

<sup>134</sup> *Awareness* se traduit par « conscience » ou « constat ». Bien que nous ayons d'abord tenté de le rendre par « connaissance », ce serait erroné car le terme désigne vraiment un état et non une intentionnalité.

<sup>135</sup> *Idem*, p.132

nourriture). Par cette activité, on répond donc adéquatement à son désir : « It is what one must *do* in practice in order to be attributing to it the desire-relative erotic significance of food »<sup>136</sup>. La réaction attribue une signification subjective à l'objet, celle de la nourriture. Quant à la faim, c'est-à-dire au désir lui-même, il assignera par suite à ce même objet une signification objective en fonction de sa satisfaction effective ou non par l'activité (de manger). Si l'objet satisfait l'attitude, ou le désir, alors ce qu'il était *pour* l'animal coïncide avec ce qu'il est *en* lui-même. Dans le cas contraire, le désir motivera l'adoption d'une réponse différente.

À l'aide de la relation entre le prédateur affamé (*désirant*) et une chose à laquelle il attribue la signification *érotique* de la nourriture, comment tenter de répondre à la question de la nature du soi? Brandom le fait en projetant la structure de cette relation sur le rapport entre la créature et son auto-conception. D'une part, le soi est, en vertu de l'analogie, à imaginer comme quelque chose *pour* un sujet désirant (ce que je suis *pour* moi). Mais il est aussi « un animal désirant », c'est-à-dire une chose pour laquelle les objets ou les autres créatures peuvent revêtir des significations érotiques : « something things can be something for »<sup>137</sup>, selon la formule consacrée de Brandom. Il y a donc un intervalle entre la signification érotique que revêt un *soi pour* un sujet et celle qu'il a *en* lui-même<sup>138</sup>. C'est précisément cet écart qui laisse place au rapport ci-haut décrit (d'une action réciproque prenant la forme d'actes de rejet ou d'identification à des significations) entre auto-conception et constitution de soi. La structure tripartite en tient compte : « It offers a construal of that status in terms of what it is to be (...) the subject of the experience of error and the cyclical feedback process of revision-and-experiment it initiates and guides »<sup>139</sup>.

Or, s'intéresser non plus à l'animal affamé et à la constellation faim-nourriture-manger qui l'anime, mais à une créature qui s'auto-constitue par ses engagements et à laquelle on

---

<sup>136</sup> *Idem*, p.134

<sup>137</sup> *Idem*, p.135

<sup>138</sup> Cela n'est pas sans rappeler Heidegger, qui distingue ontologiquement deux sortes d'objets autres qu'être-là : l'objet banalement là (traînant, presque)—*vorhanden*—et l'objet utile, l'outil, incluant l'objet comestible au sens étroit comme au sens large—*zuhanden*.

<sup>139</sup> *Idem*, p.135-136

attribue le statut de *soi* ou de *sujet*, requiert le secours d'un élément crucial : la conscience de soi. Ce que Brandom essaie de faire est d'expliquer cette dernière tout en essayant de rendre justice aux propriétés qu'y attribue Hegel en fonction de la structure tripartite de la conscience érotique (STCE). La conscience de soi, et là réside l'originalité et l'intérêt pour nous de la thèse, est à comprendre comme une réalisation proprement sociale. Suivant Hegel, mais sans pouvoir entrer ici plus avant dans sa théorie de l'Esprit<sup>140</sup>, elle va de pair avec une attitude normative, la reconnaissance : « To recognize someone is to take her to be the subject of normative statuses, that is, of commitments and entitlements, as capable of undertaking responsibilities and exercising authority »<sup>141</sup>. Autrement dit, c'est la reconnaissance mutuelle par laquelle on traite autrui comme un soi, sujet d'action et de savoir, qui permet à ce même sujet, s'édifiant dans son milieu, de déployer une conscience de soi. Celle-ci ne vient à exister et à se maintenir qu'à travers ses pairs.

Hegel développe donc une conception « externaliste », anti-cartésienne, de la conscience de soi qui, pour éclore, exige une structure de reconnaissance réciproque. Je ne peux alors me reconnaître comme membre de ma communauté si je ne suis par ailleurs reconnu comme tel.

### 3.4.3 La conscience de soi *primitive* : un second degré d'application de la STCE

Comprendre la reconnaissance dans une STCE exige d'abord le dédoublement de cette dernière. En premier lieu, il faut la conscience érotique (*just being erotically aware*). Mais celle-ci, que nous partageons avec les bêtes, ne suffit pas à permettre la reconnaissance. Comme ci-haut mentionné, il faut, de surcroît, la conscience de soi. Celle-ci correspond dans la STCE au *désir* qui motive l'activité (ce sera celle de *reconnaître*, selon Hegel; nous y venons). À son tour, cette conscience de soi dite *primitive* donne une signification à un objet, celle-là même de déployer la STCE. Il s'agit

---

<sup>140</sup> Par la reconnaissance, les créatures que nous sommes quittent en le niant (*Aufheben*) un environnement animal purement naturel pour embrasser un monde-vie structuré, propre aux personnes.

<sup>141</sup> *Op. cit.* Brandom, p.136



donc d'appliquer la structure à elle-même. L'objet désiré est un animal désirant, et donc capable de déployer la structure tripartite de la conscience érotique.

De même, prendre autrui comme manifestant la STCE, le *reconnaître*, c'est le traiter comme une chose *pour qui* les choses peuvent être quelque chose, en l'occurrence, quelqu'un qui, par son désir, institue des significations. Brandom pose la question: « What is to the TSEA as hunger is to food? »<sup>142</sup>. Quel désir, dans ce cas, préside à l'attribution de la signification de la STCE? Dans les mots de Brandom, c'est le désir de reconnaissance : « the desire that others take or treat one in practice as a taker »<sup>143</sup>. Par suite, désirer la reconnaissance, c'est désirer le désir de l'autre. Je dois, pour me reconnaître, selon la thèse de Brandom, trouver réponse à mon désir : être reconnu. La reconnaissance de soi-même *comme* étant un *soi*, donc la conscience de soi tout court, dépendra alors du phénomène de la reconnaissance réciproque.

Si nous ne pouvons faire ici l'analyse détaillée de l'hypothèse en vertu de laquelle le désir d'être reconnu nous motive à reconnaître autrui, ni de ce que reconnaître autrui implique précisément comme action, nous devons cependant expliciter davantage en quoi consiste généralement reconnaître et comment cela conduit à la présence de la conscience de soi. Précisons comment l'on comprend ainsi la reconnaissance, en termes de désir et de réciprocité.

Si l'individu X, qui a le *désir* d'être reconnu, obtient satisfaction moyennant *l'activité* de reconnaître les autres, il leur attribuera la *signification* (non plus seulement subjective, mais objective) de sujets qui, motivés par leur propre désir, instituent aussi eux-mêmes des significations à travers leurs activités. S'il est reconnu par ceux qu'il reconnaît, l'individu X obtient satisfaction. C'est donc par son action de reconnaissance qu'il réussit à combler son désir. Mais encore faut-il qu'elle soit réciproque : « being able to take or treat things as subjects things can be something *for*, recognizing them as being self-conscious in the sense of *reciprocal* recognition are two sides of one achievement, two

---

<sup>142</sup> *Idem*, p.139

<sup>143</sup> *Idem*

sides of one coin »<sup>144</sup>. L'algèbre, si l'on suit Brandom, nous aide à voir qu'une relation à la fois transitive et symétrique (réciproque) est nécessairement réflexive. Si, d'une part, deux individus X et Y se reconnaissent réciproquement dans les faits, et que, d'autre part, Y reconnaît un individu Z, alors X reconnaît Z; car la reconnaissance est transitive. Non seulement l'individu X est donc engagé à reconnaître quiconque est reconnu par l'individu Y, mais aussi est-il engagé à *se* reconnaître, puisque Y reconnaît X.

Par conséquent, si la reconnaissance est un phénomène transitif et réciproque, et que nous admettons que reconnaissance de soi et conscience de soi sont synonymes, nous pourrions élucider le mystère de la conscience de soi et conclure : « each community member would recognize herself—and in that sense count as self-conscious »<sup>145</sup>. La reconnaissance sociale serait bien à la source de cette forme de reconnaissance privée qu'est la conscience de soi.

D'autre part, la reconnaissance *générale* est dans les faits à comprendre en termes de reconnaissance *spécifique*. Cela signifie qu'elle s'analyse en fonction d'une relativisation à une signification *particulière*. Qu'est-ce, en effet, que le fait de prendre quelqu'un comme étant, en général, quelque chose *pour laquelle* les choses peuvent être quelque chose, si ce n'est de le prendre comme quelque chose pour laquelle les choses peuvent avoir une *signification donnée*—disons d'être d'une sorte instituée S ? Autrement dit, en vertu de la STCE, reconnaître quelqu'un comme prenant des choses pour des S, c'est lui attribuer une activité et un désir en fonction des S, et être capable de départager les réponses adéquates des non-adéquates relativement à la satisfaction ou non du désir.

Pour ce faire, il faut d'abord prendre soi-même certaines choses pour des S. Puis, en examinant le désir d'autrui, si l'on reconnaît la validité de la signification S qu'il attribue aux choses, on peut alors endosser par le fait même l'activité qu'il réalise en réponse au désir de S. On pourra alors adopter soi-même cette réponse en cas de désir structurellement identique mais à contenu variable. L'attribution de significations, par

---

<sup>144</sup> *Idem*

<sup>145</sup> *Idem*, p.138

laquelle on sait quelles choses sont des S, a donc un caractère interpersonnel. L'allégorique triade faim-manger-nourriture nous l'illustre : « Taking it that the kind of fruit you ate really was food, in that it satisfied *your* hunger, is being disposed to eat that kind of fruit myself when and if I am hungry, i.e. have a *desire* of the same kind »<sup>146</sup>. En termes clairs, je suis disposée à inclure, dans les objets qui satisfont mon désir, ceux qui ont satisfait le tien, donc à élargir mon champ de réponses à mon désir pour y inclure les tiennes : ce que tu prends pour de la nourriture, je le prendrai aussi. Ce que tu as pris avec succès comme étant la signification que tu désirais revêt une autorité *spécifique*; je la reconnais spécifiquement.

Te reconnaître *spécifiquement*, c'est reconnaître l'autorité de tes évaluations et classifications, convenir que tu es soumis aux mêmes normes : « When I do that, I treat you as one of us, in a primitive normative sense of 'us' (...) that is instituted by just such attitudes »<sup>147</sup>. Nous entrons donc, avec la reconnaissance de l'autorité qui rejette ou entérine une activité visant à satisfaire un désir, dans le monde normatif, et quittons par le fait même celui des impulsions. Car juger qu'un individu a un désir n'est pas *ressentir* soi-même ce désir mais *en avoir conscience* par le truchement des significations qu'il institue, se présentant à nous avec autorité et nous engageant à le reconnaître<sup>148</sup>.

#### 3.4.4 Reconnaître la capacité d'autrui à s'engager normativement

En vertu de la précédente explication, Brandom croit avoir d'ores et déjà montré que la reconnaissance nous fournit un concept de ce que sont les « soi » et garantit la présence de sujets de conscience. Être un soi (une conscience, un sujet), c'est pouvoir avoir autorité dans l'évaluation de ses activités. Cela implique des statuts, attitudes et engagements normatifs : « to take a normative stand on things, to commit oneself,

---

<sup>146</sup> *Idem*, p.141

<sup>147</sup> *Idem*, p.142

<sup>148</sup> Ainsi, nous apercevons que le normatif influence l'objectif : nous éprouvons le besoin de reconnaître autrui, de postuler l'existence de sa personne (au sens institutionnel du terme) et, comme le suggérait Frankfurt (voir ci-haut l'explication des désirs de second-ordre), de lui imputer la responsabilité de la gestion de ses désirs. Cela pave aussi la voie à la délibération morale. Nos idées normatives, en bref, nous amènent à reconnaître des entités instituées—à collaborer à la construction de personnes autonomes.

undertake responsibilities, exercise authority, assess correctness »<sup>149</sup>. Alors que la réponse au désir suffisait à caractériser le premier degré de la STCE, l'attitude qui se prête à l'exercice de la reconnaissance n'a pas à cesser lorsque satisfaction (la reconnaissance de soi) est obtenue; elle prend la forme d'un véritable engagement. Reconnaître quelqu'un exige que l'on puisse lui attribuer les caractéristiques que suggère la précédente citation; avoir conscience de lui *comme* d'un tel soi, capable d'engagements à propos d'états de choses (*commitments as to how things are*)<sup>150</sup>.

Comment faire en sorte que ce concept du « soi » soit appliqué à soi-même, faisant de la reconnaissance la caution de la conscience de soi? *Se* reconnaître, nous l'avons déjà vu, revient à appliquer à soi-même la conception de ce qu'est un soi et, comme le voudrait Hegel, à être conscient de soi *comme* soi. Mais cette disposition *simple* de conscience est cependant à distinguer d'une forme *robuste* et essentielle à notre conception de soi, par laquelle on plaque sur soi-même non seulement la conception générale de ce qu'est un soi, capable de conscience érotique, mais aussi celle d'un soi qui reconnaît à son tour, qui détient une autorité dans ses actes de reconnaissance d'autrui comme soi.

Nous savons de notre exemplification logique ci-haut très simplement articulée que la reconnaissance réciproque, une fois soumise à la loi de la transitivité, devient aussi automatiquement réflexive : un individu se reconnaît lui-même. Il manifeste donc la conscience de soi. Or, nous venons de démontrer que cette reconnaissance est bel et bien transitive dans le fait que l'on reconnaît la signification attribuée aux objets par autrui. L'autorité qu'a l'individu reconnu en la matière prévaut pour ma propre attribution; je reconnais par extension les personnes qu'il reconnaît comme sujets de conscience érotique. Nous en sommes donc à un troisième degré de la STCE : « acknowledging the authority of the recognized one's simple recognition »<sup>151</sup>. (À ce niveau, qui dépasse le

---

<sup>149</sup> *Idem*, p.147.

<sup>150</sup> Nous avons donc l'image d'une personne qui se construit elle-même; elle décide ce qu'elle veut, ce qu'elle croit, juge, pense, désire, etc. La conscience de soi, ou le sujet moral, semble pouvoir être en partie expliqué par le fait autonome de notre auto-institution. Nous initions sa construction que vient consolider la conscience des autres.

<sup>151</sup> *Op. Cit* Brandom, p.144.

« simple » fait de prendre quelqu'un comme déployant la STCE, la reconnaissance est dite non plus *simple* mais *robuste*).

Comment, en somme, une telle reconnaissance *robuste* de soi-même, qui est la véritable conscience de soi, est-elle possible? Nous avons découvert que ce type de reconnaissance *robuste* est transitive et que, conséquemment, reconnaître un individu X en sa qualité de *reconnaisseur* me reconduit à ma propre reconnaissance—par la reconnaissance de l'autorité des jugements de X—si et seulement si X me reconnaît. Notre conscience de soi proprement dite est alors façonnée à même nos actes de reconnaissance robuste d'autrui.

De la sorte, par l'engrenage à l'infini d'actes de reconnaissance de l'autorité d'actes de reconnaissance d'autorité, ainsi à l'infini, il est concevable d'ériger un réseau de la reconnaissance sans sommet dont la base consiste dans la conscience érotique et développant l'enchaînement qui révèle l'interdépendance des individus pour la satisfaction de leur désir de reconnaissance. Ce désir est celui de voir sa propre autorité, concernant ce qu'il reconnaît comme manifestant la STCE, reconnue par un autre.

#### 3.4.5 L'identité entre soumission et souveraineté

Nous expliquons finalement l'hypothèse en vertu de laquelle la conscience de soi (*robuste* et non pas celle, primitive, évoquée par la STCE de base) ne peut se réaliser qu'à condition que se tissent des liens de reconnaissance autour de l'individu. L'installation d'un régime de reconnaissance réciproque, où l'individu est « robustement » reconnu ne serait-ce que par certains des individus que lui-même reconnaît de façon robuste, va de pair avec l'institution de cette communauté. Cette dernière ne doit-elle pas alors avoir déjà été instituée, de même que le langage, si la reconnaissance réciproque se réalise dans des actes de langage? Cette question semble appeler celle, plus générale, du caractère

irréductiblement institutionnel et communautaire du langage<sup>152</sup>. Plutôt qu'un outil de communication de pensées essentiellement individuelles, l'usage du langage n'est-il pas au moins en partie un fait institutionnel et communautaire?

La signification, notamment, est fonction de la signification dans le langage public : « Un individu comprend ou signifie telle ou telle chose par tel ou tel mot seulement si des interlocuteurs sont disposés à juger qu'il comprend ou signifie cette chose »<sup>153</sup>. De la même façon, les actes de langage par lesquels l'individu s'auto-institue mobilisent la disposition d'autrui à répondre adéquatement à ces déclarations. Dans la mesure où nous admettons une conception institutionnelle de la communauté, la communauté instituée semble conditionner la reconnaissance. En d'autres termes, la possibilité de la communauté conditionne celle de la reconnaissance réciproque. Je ne suis quelque chose pour moi-même que dans la mesure où je le suis pour les autres—ceux que je reconnais. Cette conjoncture dans laquelle les individus sont des êtres reconnus et « reconnaissants », et ainsi fondamentalement conscients d'eux-mêmes, Brandom la traduit par la formule « the 'I' that is 'We' and 'We' that is 'I' »<sup>154</sup>.

L'acte de reconnaissance des autres peut, à maints égards, sembler effectivement nécessaire à mon auto-institution. Il suffit de songer à mon statut de citoyen, par exemple, dont je ne peux m'investir sans que les membres de ma communauté me traitent, me prennent comme sujet de droits politiques donnés. Pour un titre, un privilège comme celui d'être citoyen, qui dépend presque entièrement de conditions extérieures au sujet, il fait peu de doute que la reconnaissance réciproque est la clé de la conscience de soi comme ayant l'identité institutionnelle en question. Mis à part ce type de phénomènes institutionnels, qu'en est-il de cette idée d'un sujet tout autre, différent du citoyen de la philosophie politique en ce qu'il serait mis en place par l'individu lui-même, et qui se

---

<sup>152</sup> Cette conception du langage comme produit d'un groupe d'individus s'oppose au point de vue selon lequel la nature du langage est réductible à des faits psychologiques, donc individuels. Dans cette dernière perspective, les caractéristiques de la psychologie individuelle, plutôt que des conventions publiques et sociales, seraient à l'origine des faits de langage. Parmi les philosophes ici étudiés, les Wittgenstein, Kripke, Malcolm et Seymour sont à situer du côté d'une conception institutionnelle et communautaire du langage. Pour un aperçu du débat, voir Seymour, *L'institution du langage*, surtout les chapitres 2 et 8.

<sup>153</sup> *Op. cit.*. Seymour, *L'institution du langage*, p.36

<sup>154</sup> *Op. cit.* Brandom, p.148.

présenterait plus spécialement sous la forme d'une chose que nous instituons en la déclarant? Parce que, nous l'avons constaté, notre conscience de soi ne peut paver la voie à une identité narrative dont le récit parvienne à l'uniformité, nous serions alors disposés à parer à cette tension en instituant un « je » moral, en déclarant notre unité dans toute notre altérité, en assumant la parfaite ipséité que nous accomplissons.

Malgré cela, si Hegel a raison, il faut tenir compte, dans l'évaluation du succès de nos actes de déclarations, de l'attitude d'autrui à l'égard de l'identité que j'institue. Si je stipule ou déclare que je crois telle ou telle chose, ou encore que je suis telle et telle, il faudrait par suite qu'en vertu d'une autorité que l'on me reconnaît relativement à mon statut de personne — l'expression de Brandom condense le tout : « a subject of normative statuses of *authoritative* (in the sense of probative, though still provisional and defeasible) *commitments* as to how things are »<sup>155</sup> — les autres me prennent comme quelqu'un qui croit telle ou telle chose, etc. En me servant de phrases, j'exprime des décisions quant à ce que je veux être ou croire, je m'engage vis-à-vis de ces états de fait. Nonobstant l'autorité de la première personne présumée dans mes performances, la satisfaction de mes actes demeure problématique si elle dépend en grande partie de la perception d'autrui. De cette façon, mon identité serait de part en part enchaînée à la reconnaissance par autrui de mes déclarations auto-institutionnelles.

Toutefois, il existe une voie mitoyenne entre, d'une part, l'affirmation pure et simple d'une autorité sans borne à la première personne me permettant de me constituer sans égard à l'autorisation de mes semblables et, d'autre part, la situation inverse où mon identité est, somme toute, tout sauf personnelle puisqu'elle concerne davantage le regard des autres sur moi-même que le fruit de mes décisions. Cette voie pourrait s'envisager de la manière suivante : je peux déclarer avec succès une foule de choses à mon sujet, mais si les membres de ma communauté n'en tiennent pas compte dans leurs propres dispositions, je ne parviens pas à une véritable auto-reconnaissance de ma personne comme étant telle ou telle, ou croyant ceci ou cela. Mon identité ne peut être effectivement telle que je la dévoile que lorsque les êtres que je reconnais la

---

<sup>155</sup> *Idem.*

contresignent. Bien sûr, cette nécessité est probablement irréalisable pour *l'entière* des choses que je déclare à mon sujet; et cette marge est tolérable pour l'individu fonctionnel. Cependant, plus la marge sera étroite, plus la reconnaissance obtenue est généralisée à l'ensemble des déclarations, plus la personne parvient à déployer parfaitement son identité.

Chose certaine, c'est qu'il est aisé de comprendre que si autrui reconnaissait la légitimité de chacun des actes par lesquels je précise mon identité personnelle, aucun obstacle ne viendrait gêner ma déclaration d'être la personne que je décide d'être. Or le fait que certaines de mes performances en ce sens soient parfois contrecarrées ne peut à lui seul justifier une compréhension de la conscience de soi exclusivement et en tout point conditionnelle à la réciprocité de la reconnaissance. Il y a, on ne saurait le démentir, certains énoncés psychologiques à la première personne dont on ne semble pas devoir exiger qu'ils se mesurent aux agissements d'autrui. Les énoncés doxastiques (énoncés de croyance à la première personne), notamment : faut-il, pour que mon acte soit satisfait, espérer que les autres agissent comme si une croyance est en effet la mienne, ou l'énoncé de croyance n'est-il pas plutôt suffisant à instituer le fait de ma croyance?

Nous avons tendance, au premier abord, à penser que lorsque quelqu'un déclare une chose aussi intime que le fait d'avoir une croyance particulière, nous nous retrouvons en quelque sorte devant un fait accompli—institué. Pourtant, il suffit d'imaginer la situation où un individu n'est nullement traité conformément à ce qu'il affirme à son sujet pour saisir l'improbabilité que cet individu parvienne à déployer une identité personnelle pleinement assumée. Tout se passe comme si le respect de son autorité normative, par laquelle il se donne les moyens de modifier la réalité de ce qu'il est dans le sens de ce qu'il déclare, est conditionnel au—et même, comme nous le montrera ci-après Ikäheimo, constitutif du—développement de son identité personnelle. Et que dire d'un individu isolé qui déclarerait croire ceci ou être cela? Il semble que le succès de l'acte requiert la



reconnaissance d'autrui<sup>156</sup>. Un individu seul n'aurait pas à établir sa personne ou l'autorité de son « je » s'il n'y avait ce quelqu'un dont on espère, indépendamment d'un accord sur le contenu, l'acte de ratification de chacune de nos déclarations comme adéquate ou non<sup>157</sup>. On peut donc conserver minimalement cette intuition forte inspirée de la thèse de Hegel pour mettre de l'avant une conception de l'identité dépendant conjointement, pour son institution, des énoncés psychologiques que produit l'individu à la première personne, ainsi que des autres.

Dans *How to do things with words*, Austin affirme que pour que la performance d'un acte illocutoire soit réussie, l'acte doit être compris par autrui. « Uptake must be secured for the illocutionary act to be successful »<sup>158</sup>. Déjà, autrui joue un rôle important puisqu'il intervient dans le succès de la performance. Or la condition introduite plus haut dit plus que cela. Pour que les actes déclaratifs soient satisfaits (et non seulement réussis), autrui doit se conformer au contenu de la déclaration. C'est cette idée, déjà présente dans les conditions d'usage des actes illocutoires déclaratifs, que nous exploitons pour mettre en évidence l'importance de l'acte de reconnaissance dans l'identité personnelle. L'allocutaire doit reconnaître que le locuteur croit que *p* si ce dernier déclare que *p*, et ce, même si l'allocutaire ne croit pas lui-même que *p* ou même s'il croit que *p* est faux.

### 3.5.1 La reconnaissance comme réplique au statut de personne revendiqué

Dans un essai intitulé « Recognizing Persons »<sup>159</sup>, Heikki Ikäheimo va également dans le sens de l'approche hégélienne à l'effet que l'identité personnelle, appréhendée dans un cadre spécifiquement interpersonnel, dépend d'un acte de reconnaissance par autrui. Il montre comment cet acte est, dans ses deux dimensions qu'il nomme le *respect* et

---

<sup>156</sup> Ce besoin semble être constitutif de la personne. Robinson, sur son île, résout le problème en tenant un livre, au fond pour prouver, non pas pour lui-même mais dans l'absolu, qu'il maintient les convenances; le livre, pour ainsi dire, le reconnaît...

<sup>157</sup> Brandom : « a commitment that can be assessed by both recognized and recognizer (who need not agree) as correct or incorrect » (p.147)

<sup>158</sup> Austin, *Op. cit.*, p.6

<sup>159</sup> Heikki Ikäheimo, « Recognizing persons », dans *Dimensions of Personhood*, ed. A. Laitinen et H. Ikäheimo, Imprint Academic, Londres 2007, p.224-247

*l'amour*, à la fois constitutif et réactif à la personne. Cette dernière n'a pas, à proprement parler, de valeur intrinsèque indépendamment de celle dont on l'investit. Autrement dit, le bonheur des individus est à considérer intrinsèquement du seul fait qu'ils lui accordent eux-mêmes de l'importance. En une formule qui le rapproche de Brandom, il affirme que c'est le regard sur la personne qui lui donne des significations: « As 'erotic significance' exists only in a desiring viewpoint, 'intrinsic value'—and thus also instrumental value—exists only in an intrinsically valuing viewpoint »<sup>160</sup>.

Ikäheimo élabore une stratification de façon à faire ressortir les divers aspects de notre concept de personne auxquels se rapporte la reconnaissance et comment celle-ci les fait advenir. Pour ce faire, il s'appuie sur la reconstruction psychologique que propose Axel Honneth du concept de reconnaissance. Honneth a, comme Ikäheimo et son collègue finlandais Arto Laitinen, une conception psychologiste de l'identité personnelle. La société est selon eux fondée sur la reconnaissance réciproque entendue comme interaction psychologique fondamentale constitutive de l'identité personnelle. Ainsi, *l'attitude reconnaîtive* par laquelle on « prend une chose comme une personne »<sup>161</sup> est-elle conçue comme un genre à subdiviser en trois espèces distinctes que sont le « respect », « l'amour » et « l'estime ». De ces *attitudes* qui conditionnent l'identité personnelle, Ikäheimo concentre son attention sur les deux premières en s'inspirant de Honneth.

Pour saisir comment fonctionnent ces attitudes, Ikäheimo distingue la personne en tant que statut, de la personne psychologique : la première comprend les concepts interpersonnels et institutionnels tandis que la deuxième fait référence aux diverses caractéristiques et capacités psychologiques<sup>162</sup> qui composent une personne. Ces trois éléments intégrés, les niveaux interpersonnel, institutionnel et psychologique, forment

---

<sup>160</sup> *Idem*, p.239 (note 22)

<sup>161</sup> En page 227, il affirme : « I have proposed 'taking something as a person' as a definition for the genus ». Puis en bas de page (note 5) il spécifie que cela ne sert pas de définition stricte : « its's value is rather in preliminarily delimiting the semantic sphere inside of which a more informative characterization is to be sought ».

<sup>162</sup> Celles-ci varient en fonction du concept admis: « Usual candidates in the literature include such things as rationality, the capacity for happiness and misery, some specific forms of self-relation, self-consciousness or first-person-perspective, communicative competences, social or cooperative capacities etc. » (p.229)

une personne entière. La particularité de la personne comprise comme le fait d'avoir un ou plusieurs statuts est d'être, dans son existence même, fondamentalement liée aux autres individus et, plus particulièrement, à leurs attitudes ou *modes d'intentionnalité*<sup>163</sup>. Alors que la personne institutionnelle dépend dans ce qu'elle est d'attributions (droits, devoirs, obligations, etc.) de la collectivité<sup>164</sup>, le statut interpersonnel relève des significations attribuées par une ou plusieurs autres personnes, et au moyen d'attitudes ayant pour effet de nous *reconnaître, c'est-à-dire de nous personnifier*.

Ikäheimo s'intéresse tout particulièrement à ce dernier statut qui dérive de ce qu'on représente aux yeux d'autrui, pour montrer que la reconnaissance ainsi apportée est bel et bien essentielle à notre mode d'être comme personne. En réponse à la présence des caractéristiques psychologiques incluses dans le concept psychologique de personne, les attitudes recognitives nous attribuent des significations propres aux personnes. Avoir un statut de personne au niveau interpersonnel<sup>165</sup> étant, par conséquent, le fait de la présence chez autrui des diverses attitudes recognitives, on peut dire qu'en ce sens et à ce niveau interpersonnel, la reconnaissance d'autrui est constitutive de la personne.

### 3.5.2 L'identité personnelle, résultat de différents types de reconnaissance

Les deux attitudes recognitives que sont le *respect* (vis-à-vis de la *dimension déontique* de la personne, donc en tant qu'elle a une autonomie rationnelle) et *l'amour* (vis-à-vis de la *dimension axiologique*<sup>166</sup>, donc la personne pour qui les états de choses et les événements ont des valeurs) sont des types de réponses aux capacités psychologiques qui composent une personne. Elles ont pour effet de donner à leur objet des significations

---

<sup>163</sup> Voir p.229

<sup>164</sup> Un exemple pertinent et cher à Ikäheimo est celui des corporations auxquelles on attribue le statut de personne : « being a person in this juridical sense is having collectively administered person-making deontic powers » (p.230) Plus loin : « That they are not persons on the psychological or interpersonal layer should be clear (...) even if figures like Ronald McDonald are designed to try to make you think differently » (p.243). Voir aussi sa diatribe contre les avocats des grandes corporations (p.243).

<sup>165</sup> Ikäheimo donne en exemple trois types de « dépersonnifications » par autrui que l'on peut résumer sous cette phrase : « Eyes that look through you, eyes that look at you attentively but without the slightest hint of warmth of normal personal response, or eyes that look at you with the feverish lust of a predator, are directly constitutive of such lack or loss » (p.233)

<sup>166</sup> Voir Tableau page 234

« personnifiantes », ou constituant une personne (*person-making significances*). Comme si l'existence en quantité suffisante chez un individu de capacités psychologiques données représentait autant de prétentions à l'acquisition du statut de personne. Ces dernières dispositions, allant à la rencontre des autres en les confrontant aux faits, agiraient comme déclencheurs de reconnaissance. Ikäheimo parle à cet effet de « acknowledging claims of personhood »<sup>167</sup>: « These claims of psychological personhood will move the suitably equipped other subject or person into seeing the object in light of personifying significances and thus as having the interpersonal status of a person ».

Le *respect* et *l'amour* répondent différemment à la forme psychologique de la personne. La première attitude y réagit en lui accordant un statut qui est celui d'une capacité à exercer une autorité rationnelle ou d'être co-auteur des droits et devoirs. Le *respect* correspond donc à ce que Brandom entendait ci-haut par « reconnaissance ». Être considéré comme une co-autorité en matière d'établissement de normes régissant nos propres pensées, actions et interactions, c'est être *respecté*. La participation collective à l'institution ou à l'autorisation de ces normes est possible parce que nous nous reconnaissons mutuellement une part d'autorité sur le contenu de nos droits et devoirs en tant que personne : « we can call 'respect' the basic interpersonal recognitive attitude that is constitutive of the interpersonal practice of administering, not only moral norms and deontic powers, but any social norms and deontic powers »<sup>168</sup>.

Quant à *l'amour*, il attribue des significations axiologiques à la personne et lui donne ainsi le statut d'une chose dont le bonheur est une fin en soi<sup>169</sup>. Cette attitude est elle-même une réponse à la capacité (psychologique) d'accorder intrinsèquement des valeurs aux choses, donc *d'aimer* autrui. Or cette dernière capacité, qui est bel et bien une attitude recognitive envers autrui, est un élément constitutif de la personne

---

<sup>167</sup> Voir p.238. Voir aussi sur ce concept l'explication conjointe de Laitinen et Ikäheimo : Laitinen, Arto & Ikäheimo, Heikki. "Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes Towards Persons", in Van den Brink, Bert & Owen, David (Eds.). *Recognition and Power*. Cambridge University Press, UK, 2006.

<sup>168</sup> *Op. cit.* IKÄHEIMO, p.235

<sup>169</sup> Ikäheimo suit en cela Aristote qui, selon la lecture de Gregory Vlastos (1981), définit, dans certains de ses textes, l'essence de ce qu'est la *philia* comme le fait de vouloir le—ou ce que l'on croit être son—bien de quelqu'un, c'est-à-dire ce qui est bon *pour* la personne (voir p.237).

*psychologique*, ce qui montre une autre fois le lien de cause à effet entre les attitudes recognitives et la constitution de la personne.

Enfin, puisque être reconnu nous institue comme personne à un niveau interpersonnel, la reconnaissance—toujours définie par l'activité de prendre ou de traiter autrui comme une personne—semble également être un préalable à la réalisation de la personne *psychologique* de celui qu'on reconnaît. En effet, pour déployer l'aptitude à prêter une valeur intrinsèque aux choses et, de ce fait, celle de reconnaître autrui (et soi-même), un individu doit, selon toute vraisemblance, avoir été l'objet d'attitudes recognitives telles que le *respect* et *l'amour* : « having little experience of being an object of genuine respect or love by others is at least not favourable for the actualization and development of one's own capacity to respect and love others »<sup>170</sup>. Il devient clair, ainsi, que l'identité personnelle naît en partie grâce aux actes de reconnaissance.

Il importe en outre de noter que le concept de personne institutionnelle est entendu en un sens restreint, juridique, et non en un sens large pouvant inclure le « statut » de personne qu'il développe dans son texte. En ce sens, la personne institutionnelle est chez Ikäheimo ontologiquement secondaire par rapport aux deux autres concepts (la personne psychologique et interpersonnelle). Alors même que dans nos sociétés démocratiques l'attribution de droits et devoirs vient avant celle de tout autre statut, que valent ces « pouvoirs » s'ils ne vont pas de pair avec la reconnaissance d'une co-autorité en la matière, mais ne sont que le produit de décisions et de stipulations d'une autorité collective abstraite? Par suite, l'attitude recognitive de *respect* envers un individu est plus englobante que celle de la simple réponse aux revendications du statut de personne institutionnelle. Car le *respect* en jeu dans ce dernier statut (« having due regard to the norms and deontic powers comprising of institutional personhood »<sup>171</sup>) n'est pas tant dirigé à l'endroit de l'individu qu'à celui de la communauté. Cette réalité institutionnelle dépend de pouvoirs déontiques, soit ceux des droits, des devoirs, des obligations, des autorités, etc. Ces pouvoirs institutionnels cimentent peut-être l'unité sociale, mais la

---

<sup>170</sup> *Op. cit.* IKÄHEIMO, p.240

<sup>171</sup> *Idem*, p.242

personne institutionnelle qu'ils définissent est le pur produit d'une volonté collective particulière qui, considérée isolément des concepts interpersonnel et psychologique de la personne, décide arbitrairement du seuil permettant de discriminer les personnes des non-personnes.

Si la personne ainsi conçue n'est pas une fiction<sup>172</sup>—ce qui s'accorde avec notre postulat d'une identité personnelle comme artefact institutionnel—on a le sentiment qu'elle demeure cependant, chez Ikäheimo, relativement moins authentique, consistante, du fait qu'elle se développe non pas séparément mais malgré, en quelque sorte, les sphères interpersonnelle et psychologique. Comme si, d'une certaine manière, elle s'avérait moins fondée dans la réalité objective étant donné son caractère institué. En fait, ce qui est en jeu dans le concept institutionnel de la personne chez Ikäheimo, c'est l'identité institutionnelle qui fait de la personne un citoyen; l'identité personnelle *politique*, conditionnée par la société *politique*. Cela, ce statut de citoyen, est tout autre chose que la personne en partie auto-instituée dont nous voulons ici traiter et dont l'identité prépolitique, bien qu'aussi partiellement dépendante d'un phénomène social de reconnaissance, est conditionnée par la communauté *linguistique*. Celle-ci, de même que le langage qu'elle institue, est présumée dans la reconnaissance réciproque.

### 3.6 La personne : un fait institué ?

Or, la personne institutionnelle dont nous avons commencé à tracer l'esquisse peut inclure plus que la notion juridique de citoyen, car elle advient à l'existence lorsque nous l'auto-instituons en la déclarant. Elle est institutionnelle *parce que* nous l'instituons de façon autonome en réaction à une disposition profonde que nous avons à le faire, et non pas parce qu'elle est collectivement administrée et que, ce faisant, elle constitue un fait institutionnel : l'existence en tant que citoyen. La conception politique de la personne est justifiée et nécessaire, mais ce n'est pas ce qui nous intéresse ici, dans le contexte

---

<sup>172</sup> À propos des corporations classées « fictions légales » : « there is nothing fictitious in rights and other collectively attributed deontic powers » (p.243)

d'énoncés psychologiques à la première personne. L'identité qui fait de nous des citoyens, bien qu'également construite et instituée, est un fait non-autonome; elle n'est donc pas ce dont on parle dans l'hypothèse de la personne auto-instituée.

Par ailleurs, il est pertinent de tenir compte de l'analyse que fait Ikäheimo des trois couches constitutives de ce que c'est que d'incarner une personne et qui, rassemblées, font place à ce que l'on sous-entend par le fait d'être une personne à part entière. Le bénéfice d'une telle approche est de faire ressortir avec rigueur la contribution de la reconnaissance d'autrui à l'éclosion de l'identité personnelle. Pour advenir, celle-ci nécessite notre apport et celui des autres. Indépendamment de nous, rien de tel n'existe.

Parfit produisait une analogie entre les personnes et les nations, qui sont des entités collectives; dans la perspective qui est la nôtre, elles peuvent toutes les deux être admises, parce qu'elles ont été instituées comme telles. Leur existence est tributaire d'une communauté linguistique. N'est-il pas plausible, alors, d'élaborer un concept de personne à partir de la force de cette analogie? Nous pourrions alors avancer l'idée anti-individualiste d'un moi institué en partie par moi-même, en partie par les autres et, de cette façon, honorer la dimension constructive des personnes. On ne parvient pas à éliminer radicalement le caractère référentiel du « je », mais on n'a pas à postuler, comme référence, une personne métaphysique qui lui correspond dans le monde, à l'instar de ce que soulignait Kripke dans son exégèse de Wittgenstein : « We merely wish to deny the existence of the 'superlative fact' that philosophers misleadingly attach to such ordinary forms of words, not the propriety of the form of words themselves »<sup>173</sup>.

Dans la réalité objective, on ne trouve pas de faits personnels, et avec Parfit, on peut supposer qu'il n'y a en réalité que des faits de nature impersonnelle. Mais si l'on admet que les individus s'autodéterminent eux-mêmes comme institutions, le sujet auquel « réfère » la première personne dans un énoncé psychologique est peut-être alors une entité de nature institutionnelle à qui, du fait d'être (au moins en bonne partie) le produit d'une démarche d'auto-crédation, il devient possible d'imputer la responsabilité morale; ce

---

<sup>173</sup> *Op. cit.* Saul KRIPKE, p.69

qui permet éventuellement l'élaboration d'un concept de personne pour l'éthique. La personne n'est pas simplement quelque chose de psychologique, et ce n'est pas que dans nos têtes qu'il existe des sujets à qui attribuer caractéristiques, croyances, désirs, etc. La personne est une institution.

Il y a donc une tension entre une thèse psychologue comme celle de Ikaheimo et l'affirmation du statut institué du « je ». La conception psychologue de la communauté la réduit à n'être qu'un ensemble de reconnaissances réciproques : ces interactions psychologiques qui définissent le statut social des personnes aimées et respectées sont antérieures à toute identité institutionnelle. La reconnaissance, attitude psychologique dont l'effet est psychologique (confiance, dignité, estime de soi), est ce qui octroie une identité personnelle. Les institutions, dans cette optique, sont secondaires et conditionnelles à l'existence préalable de statuts psychologiques constitutifs de la personne.

À l'inverse, si, comme on le soutient, le « je » doit pour exister être institué et faire l'objet d'un acte illocutoire déclaratif, on a une raison de croire que l'institution du langage est un préalable à l'identité personnelle. Car la déclaration de son identité a lieu dans le langage. Il y aurait, alors même que nous instituons notre « je », déjà un phénomène institutionnel et communautaire à l'œuvre dans la facture de notre personne. Déjà donné, le langage et la communauté linguistique qui le porte sont essentiels à l'institution des personnes, donc à leur identité. Cela est contraire à l'idée d'un statut social produit par un phénomène psychologique et déterminant l'identité institutionnelle. Il y aurait plutôt lieu de croire, si la théorie de l'auto-institution du « je » par des actes de langage se tient, que nous sommes traversés de part en part—ainsi que la reconnaissance qui participe à notre constitution—par cette identité institutionnelle.



## Conclusion

Ces considérations, nées du besoin d'étayer l'affirmation de Anscombe à l'effet que le « je » ne réfère pas, nous conduisent ostensiblement à conclure en faveur d'une conception institutionnelle de la personne. L'approche institutionnelle, érigée sur les idées de Wittgenstein et de Hegel, peut jeter un éclairage nouveau sur les théories contemporaines de l'identité personnelle. Inspirée, entre autres, par les travaux de Harry Frankfurt, Jaakko Hintikka et Michel Seymour que nous avons effleurés au passage dans le Chapitre 3, cette approche nous permet de penser qu'en bout de ligne, l'idée de la personne que l'on institue par nos énoncés psychologiques à la première personne sert à élucider les phénomènes que nous avons ici soumis à notre attention : la conscience de soi, l'identité narrative que l'on déploie et la reconnaissance. Mais d'abord, la dimension auto-instituante de la personne semble suggérer une réponse intéressante au débat qui nous a occupé entourant la fonction référentielle du « je ».

En vertu des hypothèses rejetées au chapitre 1, le déictique est non-assimilable à un terme singulier, à un pronom ou à un démonstratif. Par ailleurs, les énoncés psychologiques à la première personne servant à exprimer des états psychologiques ne nous ont pas permis de régler la question du terme « je » dans le cas d'usages assertoriques des énoncés. Le déictique a-t-il une fonction référentielle, s'il entre dans un énoncé servant à décrire quelque chose, une croyance ou une manière d'être, par exemple? Pour suivre la thèse d'Anscombe, il nous a fallu chercher à distinguer un fonctionnement non-référentiel. La conception institutionnelle ci-haut proposée a permis d'expliquer en quel sens le terme « je » ne réfère pas, c'est-à-dire que la personne n'est peut-être pas une entité réelle extralinguistique. Sans devoir faire du « je » une fiction, tel qu'envisagé avec Hume au Chapitre 2, la personne n'existe peut-être que comme artefact, telle une chose instituée par « moi » grâce à la performance d'actes de langage déclaratifs performés sur des énoncés psychologiques à la première personne. Dans ce cas, il n'y a pas, dans la réalité, de personnes existant comme entités séparées. Il nous est possible de décrire le réel de façon impersonnelle. La conception institutionnelle, compatible avec la possibilité d'une description impersonnelle de la réalité extra-linguistique, est donc conciliable avec la

thèse selon laquelle tous les faits existent indépendamment du langage et ne contiennent pas des personnes; d'où la possibilité de décrire ces faits de façon impersonnelle et de *réduire* la personne à de tels faits.

L'approche institutionnelle permet donc d'expliquer pourquoi, en un certain sens, « je » ne réfère pas au sens métaphysique, bien que j'existe—institutionnellement. En vertu de ce point de vue, les individus sont non seulement des personnes institutionnelles au sens d'être des citoyens, mais se trouvent déjà inscrits dans le prépolitique au sein d'une pratique qui leur permet d'acquérir un certain *statut* différencié dans les rapports qu'ils entretiennent avec les autres. Selon ce point de vue institutionnel prépolitique que nous avons adopté, les personnes s'auto-instituent en performant des actes de langage déclaratifs appliqués à des énoncés psychologiques à la première personne. Bien entendu, nous avons supposé que les sujets de ces actes déclaratifs ne sont pas des personnes en tant que telles, mais bien des systèmes fonctionnels au sens où nous l'ont permis de les penser Parfit, Shoemaker et Dennett. On peut par conséquent se voir reconnaître un statut de personne sans que celui-ci n'ait à être un statut de citoyen. Enfin, comme on l'a vu au Chapitre 3 en invoquant la structure tripartite de la conscience érotique de Hegel, mes performances déclaratives ne sont satisfaites que si elles sont reconnues par autrui comme constitutives de ma personne.

L'approche institutionnelle nous permet, en outre, d'expliquer pourquoi le doute ou la certitude ne se pose pas concernant ce dont il est question par « je »; car si je m'auto-institue, alors je ne peux douter de mon existence (institutionnelle). Les énoncés psychologiques à la première personne doivent dans cette optique avoir très souvent une fonction illocutoire déclaratoire. Cela nous permet aussi de comprendre pourquoi l'expression d'un énoncé psychologique à la première personne est incorrigible : nous avons en quelque sorte autorité en la matière, une autorité attribuable à la disposition d'utiliser une phrase psychologique à la première personne servant à performer un acte illocutoire déclaratif.

Enfin, on pourrait aussi expliquer pourquoi nous sommes enclins à attribuer de la responsabilité morale aux personnes. Sera-t-il possible d'attribuer une responsabilité morale une fois que l'on a adopté une conception institutionnelle de la personne? Le problème se pose parce que, comme nous le permettent de le constater les auteurs vus au Chapitre 2, la conception institutionnelle est compatible avec la possibilité d'une description impersonnelle de la réalité extra-linguistique. Or, les approches réductionnistes (Parfit, Shoemaker), éliminationnistes (Lichtenberg) et fictionnalistes (Dennett) de la personne font face à la difficulté d'expliquer la responsabilité morale (Blackburn, Cassam, Korsgaard, McDowell, Rovane)<sup>174</sup>. Ces critiques sont donc importantes parce qu'à première vue, elles pourraient s'appliquer à la thèse de l'identité institutionnelle. Il faut alors, pour contourner ce problème, montrer que même si les intentions d'un agent sont en vertu de la conception institutionnelle sous son contrôle illocutoire, la satisfaction de ses actes de langage requiert la reconnaissance par autrui, ce que laisse supposer la théorie de la reconnaissance abordée ci-haut au Chapitre 3. Cet ajout importe car il pourrait faire partie de la solution au problème de la responsabilité : une intention morale, quelle qu'elle soit, ne doit-elle pas être *reconnue* pour exister pleinement ?

Dans certains contextes, par exemple, il serait donc plausible que les allocutaires aient raison de mettre en cause les actes de dénégations déclarés au sujet d'une intention de commettre un crime, et de reconnaître plutôt des dispositions inavouées à déclarer une intention de commettre ce crime. C'est, en tout cas, une hypothèse que l'on pourrait explorer en détail. Si nous pouvions conclure à la compatibilité de la conception institutionnelle et de la responsabilité morale, on pourrait alors heureusement rendre compte des intuitions du sens commun en vertu desquelles les personnes sont très souvent responsables moralement de leurs actes.

Aussi, ceux qui soutiennent que les conceptions réductionnistes, fictionnalistes et éliminationnistes de la personne sont inadéquates du fait qu'elles ne peuvent rendre compte de la responsabilité morale, se tromperaient. Les théories selon lesquelles les

---

<sup>174</sup> Voir références complètes dans la bibliographie ci-jointe

personnes n'existent pas comme entités séparées et, qu'ainsi, on peut décrire la réalité de façon impersonnelle, demeureraient plausibles.

## Bibliographie

- ANSCOMBE, Elisabeth (1981) «The First Person», dans *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. 2: *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 21-36.
- AUSTIN, J.L. (1970) *Quand dire c'est faire*, Paris, Éd. du Seuil. Traduction par Gilles Lane de *How to do things with Words*, Oxford (1962).
- BLACKBURN, Simon (1997) «Has Kant Refuted Parfit ?», dans Jonathan Dancy (dir) *Reading Parfit*, Oxford: Blackwell.
- BRANDOM, Robert B. (2007) « The structure of desire and recognition: Self-consciousness and self-constitution », *Philosophy & Social Criticism*, vol 33, no. 1, 127-150.
- CASSAM, Quassim (1989) «Kant and Reductionism», *Review of Metaphysics*, vol. 43.
- CASTANEDA, H. (1966) «'He': A study in the logic of self-consciousness», *Ratio* 8, 130-57.
- DENNETT, Daniel C. (1998) *Brainchildren: essays on designing minds*, Cambridge, Mass., MIT Press, p.152.
- DENNETT, Daniel C. (1993) «Précis of *Consciousness Explained*», *Philosophy and Phenomenological Research* 53, 889-931.
- DENNETT, Daniel C. (1992) « The Reality of Selves », dans *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company, 412-430.
- DENNETT, Daniel C. (1992) «The Self as the Center of Narrative Gravity», dans F. Kessel, P. Cole, & D. L. Johnson (dir), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- DENNETT, Daniel C. (1991) *Consciousness Explained*, Little-Brown.
- DENNETT, Daniel C. (1991), «Real Patterns», *Journal of Philosophy*, 88, p.28.
- DENNETT, Daniel C. (1989) « The Origins of Selves », *Cogito*, 3, 163-73.
- DENNETT, Daniel C. (1988) «Why everyone is a novelist», *Times Literary Supplement*, 4459 (Sept.16-22): 1016, 1028-29
- DENNETT, Daniel C. (1981) «Where Am I?», dans Daniel Dennett et Doug Hofstadter (dir), *The Mind's I: Reflections on Self and Soul*. New York: Bantam Books.

- EVANS, Gareth (1982) *The Varieties of Reference*, édité par John McDowell. Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford, p. 251.
- FRANKFURT, Harry (1971) «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy* 68, 5-20.
- FRANKFURT, Harry (1987) «Identification and Wholeheartedness», dans Ferdinand Schoeman (dir), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press.
- GARRETT, Brian (2001) «The Story of I: Some Comments on L. R. Baker *Persons & Bodies*» Contribution to Symposium on L. Rudder Baker's book *Persons and their Bodies A Field Guide to the Philosophy of Mind* (<http://www.uniroma3.it/kant/field/booksymp.html>).
- GARRETT, Brian (1998) *Personal Identity and Self-Consciousness*, London: Routledge.
- GARRETT, Brian (1997) «Anscombe on 'I'», *The Philosophical Quarterly*, Volume 47, Number 189, 507-511.
- GARRETT, Brian (1995) «Wittgenstein and the First Person», *Australasian Journal of Philosophy*, September, pp. 347 - 356
- GARRETT, Brian (1990), «Persons and human beings», *Logos*, 11, 47-56.
- GILBERT, Margaret (1989) *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press.
- HEGEL, GWF (1941) *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier.
- HEGEL, GWF (1999) *Le premier système. La philosophie de l'esprit 1803-1804*, PUF.
- HINTIKKA, Jaako (1965) «Cogito Ergo Sum : Inference or Performance?», dans Alexander Sesonske et Noel Fleming (dir), *Meta-Meditations*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 50-76.
- HONNETH, Axel (2005) *The Morality of Recognition*, Polity Press.
- HONNETH, Axel (2004) «La reconnaissance, une piste pour la théorie sociale contemporaine», dans R. Le Cordic, *Identité et démocratie*, Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- HUME, D. (1975) *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford, Clarendon Press, troisième édition, «Personal Identity», I, 4, vi. Reproduit dans John Perry 1975.

- IKÄHEIMO, Heikki (2007) « Recognizing persons », dans *Dimensions of Personhood*, ed. A. Laitinen et H. Ikäheimo, Imprint Academic, Londres, 224-247
- IKÄHEIMO, Heikki (2002) «On the Genus and Species of Recognition», *Inquiry*, 45, 447-462.
- KAPLAN, David (1979) « On the Logic of Demonstratives », dans P. French et al. (dir.) (1979b), 401-412
- KORSGAARD, Christine M. (1989) «Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit», *Philosophy and Public Affairs*, 18, 101-132.
- KRIPKE, Saul (1982) «Wittgenstein on Other Minds», dans *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press.
- LAÏTINEN Arto & IKÄHEIMO, Heikki (2006) "Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes Towards Persons", in Van den Brink, Bert & Owen, David (Eds.). *Recognition and Power*. Cambridge University Press, UK.
- LAÏTINEN, Arto (2002) «Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood», *Inquiry* 45, 4, 463-478.
- LICHTENBERG G. C. (1980), *Cahiers d'aphorismes*, Denoël, Traduction de Marthe Robert.
- LINGIS, Alphonso (2004), « Personal Identity », dans *Ipseity and Alterity. Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity*, Publications de l'Université de Rouen, édité par Shaun Gallagher, Stephen Watson, Philippe Brun et Philippe Romanski, p.274
- LOCKE, John (1959) *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, Dover 1959. Book 2: Chapter 27 : «Of Identity And Diversity», dans Perry (1975).
- MALCOLM, Norman (1978) «Wittgenstein's Conception of First Person Psychological Sentences as 'Expressions'», *Philosophic Exchange*, 2, 59-72.
- MALCOLM, Norman (1979) «Whether «I» is a Referring Expression», dans Cora Diamond et Jenny Teichman (dir), *Intention and Intentionality, Essays in Honour of G.E.M. Anscombe*, Ithaca, Cornell University Press.
- MALCOLM, Norman (1966) «Knowledge of Other Minds», dans George Pitcher (dir), *Wittgenstein : The Philosophical Investigations*, University of Notre Dame Press.
- MCDOWELL, John (1997), «Reductionism and the First Person», dans Jonathan Dancy (dir), *Reading Parfit*, Oxford: Blackwell Publishers, 230-250.
- MOORE, G.E. (1955) « Wittgenstein's Lectures in 1930-33 », *Mind*, vol.64

- PARFIT, Derek (2003) «Why Our Identity is Not What Matters», dans Martin and Barresi (2003)
- PARFIT, Derek (1999) «Experiences, Subjects and Conceptual Schemes», *Philosophical Topics* 26, 217-70.
- PARFIT, Derek (1995) «The Unimportance of Identity», dans Henry Harris (dir), *Identity*, Oxford: University Press.
- PARFIT, Derek (1984) *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, (3<sup>e</sup> partie).
- PETTIT, Philip (2005) 'The Elements of Responsibility', in Symposium on Susan Hurley 'Justice, Luck and Knowledge', *Philosophical Books*, pp.210-19
- RICOEUR, Paul (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- RICOEUR, Paul (1991) « Narrative identity », dans D. Wood (dir), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, London, 188-199. Tr. «L'identité narrative», *Esprit*, 1988.
- ROVANE, Carol (2004) «Rationality and Persons», dans Alfred R. Mele, Piers Rawling (dir), *The Oxford handbook of rationality*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 320-342.
- ROVANE, Carol (1993) «Self-reference : the Radicalization of Locke», *Journal of philosophy*, 90, 73-97.
- ROVANE, Carol (1987) «The epistemology of first-person reference», *Journal of Philosophy* 84, 147-67.
- SEARLE, J. (1995) *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press.
- SEARLE, J. (1972) *Les actes de langage*, Paris, Hermann.
- SHOEMAKER, Sydney (1996), *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SHOEMAKER, Sydney (1985), «Critical Notice of *Reasons and Persons*», *Mind*, 94.
- SHOEMAKER, Sydney et SWINBURNE, Richard (1985) *Personal identity*, Oxford: B. Blackwell.
- SHOEMAKER, Sydney (1963) «Are Selves Substances?», dans *Self Knowledge and Self Identity*, Cornell University Press, Ithaca, New York.



SEYMOUR, Michel (2005) *L'institution du langage*, Montréal, PUM.

SEYMOUR, Michel (1994), *Pensée, langage et communauté*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin, chap.12.

SEYMOUR, Michel (1991) « Les énoncés psychologiques à la première personne et le problème de la connaissance de soi », *Philosophiques*, 23, 1991, 3-23.

SLUGA, Hans (1996) « 'Whose house is that?' Wittgenstein on the Self », dans Hans Sluga et David G. Stern (dir), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*.

STRAWSON, Galen (1994) "The Impossibility of Moral Responsibility", *Philosophical Studies*, 75, pp 5-24

TAYLOR, Charles (1998), *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf.

TAYLOR, Charles (1989) *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

TAYLOR, Charles (1988) «The Moral Topography of the Self», dans Stanley Messer, Louis Sass et Robert Woolfolk (dir), *Hermeneutics and Psychological Theory*, New Brunswick: Rutgers University Press, 298-320.

TAYLOR, Charles (1985) « The Concept of the person », dans *Human Agency and Language, Philosophical Papers, Vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles (1985) «Self-interpreting Animals», dans *Human Agency and Language, Philosophical Papers, Vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles Taylor, Charles (1976) «Responsibility for Self» dans Amélie Rorty (dir), *The Identities of Persons*, Berkeley: University of California Press, 81-99.

TAYLOR, Charles (1975), *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.

WHITE, Stephen L. (1991) «Metapsychological Relativism and the Self », dans *The Unity of the Self*, Cambridge Mass., MIT Press, (chapitre 5; 135-161).

WILLIAMS, Bernard (1981) «Persons, Character, and Morality», dans *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.

WILLIAMS, Robert R. (1997) *Hegel's ethics of recognition*, Berkeley, University of California press.

WILLIAMS, Robert R. (1992) *Recognition. Fichte and Hegel on the other*, Albany, SUNY press.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1974) *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1972) *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1989) *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, bilingue, établi par R. Rhees, traduit de l'anglais par Élisabeth Rigal, Mauvezin, TER, p.283

WITTGENSTEIN, Ludwig (1975) *Remarques philosophiques (1929-1930)*, établi par Rush Rhees, traduit de l'allemand par Jacques Fauves, Paris, Gallimard, §57-60.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, traduit par D.F. Pears et B. McGuinness, Routledge, section 5.641

WOLFE, Susan (1987) « Sanity and the Metaphysics of Responsibility », dans Ferdinand Schoeman, (dir), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press, p.49