

LA PREMIÈRE PERSONNE

G.E.M. ANSCOMBE

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

Saul Kripke a tenté de réhabiliter l'argument de Descartes en faveur de son dualisme. Mais il néglige son caractère essentiellement en première personne, pour en faire un argument contre l'identité de Descartes avec son propre corps. Quoi qu'il puisse en être dit par ailleurs, il semble clair que l'argument de Descartes dépend des résultats de l'application de la méthode du doute³. Mais [46] par cette méthode Descartes a dû douter de l'existence de l'homme Descartes; au minimum de

¹. *De Civitate Dei*, XI, 26

². *De Trinitate*, Livre X

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

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

Il peut sembler étrange d'avancer que 'la non-identité de lui-même avec Descartes constitue une conclusion aussi valide qu'une autre', sans d'emblée la traiter comme une *reductio ad absurdum*. Cette expression n'est-elle pas en effet équivalente à 'la non-identité de Descartes avec Descartes'?

Non, elle ne l'est pas. Ce qui est en question n'est pas le pronom réflexif ordinaire, mais un réflexif particulier, qui doit être expliqué grâce à 'Je'. C'est le réflexif que les grammairiens nomment 'réflexif indirect', et pour lequel certains langages (le grec par exemple) possèdent une forme spéciale⁴.

[47] 'Quand John Smith a parlé de James Robinson, il parlait de son frère, mais il ne le savait pas.' C'est là une situation possible. De même, 'John Smith a évoqué John Horatio Auberon Smith (peut-être désigné ainsi dans un testament): il parlait de lui-même, mais ne le savait pas'. En ce cas, 'parler de' ou 'référer à' soi-même est compatible avec le fait de ne pas savoir que l'objet évoqué est soi-même.

qu'elle ne pourraient pas être plus étroitement liées, et avait donc produit une unité à partir des deux, elles resteraient encore réellement distinctes.» (*Philosophical Writings* trad; G.E.M. Anscombe & P.T. Geach). Si nous traduisons la prémisse de Descartes en 'Je peux me concevoir comme n'incluant pas mon corps, non plus qu'en m'identifiant à celui-ci', nous nous approchons de la version de Kripke (mais en première personne) 'il est possible que je ne sois pas A', dans laquelle 'A' signifie mon corps. Mais pourquoi puis-je ainsi me concevoir moi-même sinon parce que je peux douter de l'existence de mon corps? Mais douter ne signifie pas ici simplement réfléchir sur le fait que je suis ignorant de l'existence de mon corps, mais non de moi-même. Ainsi compris, l'argument repose bien sur une substitution fallacieuse. 'Douter' signifie clairement comprendre que l'existence de mon corps n'est pas garantie par quelque chose qui est compris en profondeur, et qui est tout ce dont je suis assuré: l'existence de moi-même. Nous voyons l'importance de la prémisse fournie par saint Augustin: 'l'esprit connaît sa propre existence'.

⁴ ἔ, οὐ, οἶ. Voir Thucydide, II, 13. La forme est rare. Le mérite d'avoir distingué un réflexif indirect en anglais, sans qu'une forme particulière lui corresponde, revient à H.N. Castañeda

Nous sommes cependant tentés de penser que ‘c’est le mot que chacun utilise pour parler de soi-même’ explique ce que nomme ‘Je’, ou explique [l’usage de] ‘Je’ comme ‘expression qui réfère’. [Cette description] ne peut pas accomplir cela si ‘il parle de lui-même’ est compatible avec l’ignorance, et que nous employons le pronom réflexif, dans les deux cas précédents, de la façon ordinaire.

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

Nous pourrions rétorquer: ‘Non, pas au sens pertinent. Nous savons tous que toutes les façons de désigner un objet dont il avait l’intention de parler ne peuvent pas être substituées les unes aux autres tout en préservant la vérité de l’énoncé qui concerne ses intentions.’ Mais cela ne constitue pas encore une réponse, à moins que le pronom réflexif lui-même ne soit une indication suffisante de la façon dont l’objet est spécifié. Et le pronom réflexif ordinaire ne peut pas être une telle chose. Considérons le cas suivant: ‘Smith saisit (échoue à saisir) l’identité d’un objet qu’il nomme ‘Smith’ avec lui-même’. Si le pronom réflexif employé ici est le pronom réflexif ordinaire, alors, pour nous qui concevons ou entendons cette phrase, il spécifie un objet dont Smith saisit ou non l’identité avec l’objet qu’il appelle ‘Smith’. Mais cela ne nous apprend rien à propos de l’identité que Smith lui-même remarque ou échoue à remarquer. En effet, comme Frege l’affirmait, il n’y a pas de retour possible de la référence vers le sens; tout objet peut être spécifié de plusieurs façons et, dans le cas présent, par des particularités de construction, nous avons réussi à spécifier un objet (grâce au sujet de notre phrase), sans spécifier aucune conception grâce à laquelle l’esprit de *Smith* est censé s’y attacher. Nous ne souhaitons en effet pas dire ‘Smith ne saisit pas l’identité de Smith avec Smith’.

Nous n’avons à admettre qu’un échec de la spécification de

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Les pronoms singuliers que nous appelons démonstratifs ('ceci' et 'cela') sont des exemples clairs de non-noms qui fonctionnent logiquement comme des noms. Dans des propositions vraies qui les contiennent, il fournissent une référence à un terme sujet, identifiable de manière distincte (un objet), dont quelque chose est prédiqué. Peut-être 'Je' est-il alors un démonstratif d'une certaine espèce.

L'assimilation à un démonstratif ne parvient pas à fournir - comme

on a pu le penser - une conception de l'objet indiqué. Car, même si quelqu'un peut simplement dire 'ceci' ou 'cela', nous avons besoin de connaître la réponse à la question 'ce *quoi?*' pour espérer le comprendre; et lui doit connaître la réponse s'il veut dire quoi que ce soit⁵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Et parfois, *ce* doute est justifié).

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

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

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

Si notre logicien prend [ce qui précède] comme un compte rendu adéquat de la référence garantie de 'Je', alors il devra accorder qu'il y a une autre sorte de 'référence garantie', dont 'Je' *n'est pas doté*. Pour le nom 'X', la référence garantie en cet autre sens (2b) impliquerait non seulement qu'il y a une chose telle que X, mais aussi que ce que je prends pour X est X. Nous avons vu que l'utilisateur-de-'A' n'est pas immunisé contre l'identification erronée de quelqu'un d'autre comme 'A'. Est-ce aussi le cas avec 'Je'?

Cette suggestion paraît absurde. Il semble clair que si 'Je' est bien une 'expression référentielle', elle a les deux types de référence garantie. L'objet qu'un utilisateur-de-'Je' signifie en l'employant doit exister tant qu'il utilise 'Je', et [l'utilisateur] ne peut pas prendre un autre objet pour celui qu'il signifie en employant 'Je'. (L'évêque peut prendre le genou de la dame pour le sien, mais peut-il prendre la dame elle-même pour lui-même?)

Écartons la question du sens de 'Je' et demandons *seulement* comment la référence au bon objet peut être garantie. (Cela est approprié, puisque les gens ont sans doute l'idée d'une sorte de référence pure et directe dans laquelle l'on signifie d'abord pour ensuite référer à un objet qui est devant soi). Il semble alors que cette référence ne toucherait son objet à coup sûr que si le référent de 'Je' était à la fois défini à nouveaux frais à chaque usage de 'Je', et restait en vue tant que quelque chose était considérée comme étant Je. Mais, même ici, nous supposons qu'aucune autre chose ne prend subrepticement sa place. Nous devrions peut-être dire: une telle supposition est très peu dangereuse pour 'Je', et ce serait certainement être sceptique à l'excès que d'en douter! Ainsi, nous acceptons cette supposition, et il semble s'ensuivre que ce que désigne 'Je' doit être un *Ego* cartésien.

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

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

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

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

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

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

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

Si cela est trop difficile à croire, si 'Je' est une 'expression référentielle', alors Descartes avait raison. Mais c'est alors que les ennuis commencent. A première vue, il semble que ce que désigne 'Je' doive être la chose la plus claire et la plus certaine qui soit - ce dont est conscient, avec le plus d'évidence, quiconque pense à sa propre pensée ou à sa conscience de quelque chose. C'est la chose la plus certaine qui soit parce que, comme le dit Augustin, elle est impliquée dans la connaissance de tous les actes ou états mentaux, pour celui qui les a. Il n'est pas possible de douter [de ces états mentaux]. Mais le Je, 'l'esprit', le 'soi', est leur sujet, non leur objet, et le chercher comme un objet résulte, comme certains le pensent, en un échec total. Ce n'est pas quelque chose que l'on puisse trouver. C'est plutôt comme une zone de ténèbres dans laquelle la lumière met en évidence tout le reste. Certains se sont ainsi retourné le cerveau pour déterminer ce que

⁷ L'entrée 'I' [NdT: 'Je' - la traduction la plus proche de ce jeu de mot est 'J'] d'Ambrose Bierce dans le Devil's Dictionary est plaisante: «'I' est la première lettre de l'alphabet, le premier mot du langage, la première pensée de l'esprit, le premier objet d'affection. En grammaire, c'est un pronom de la première personne et singulier en nombre. Son pluriel est censé être Nous, mais la façon dont il peut y avoir plus d'un unique moi-même est plus évidente aux grammairiens qu'à l'auteur de ce dictionnaire incomparable. Concevoir deux moi-mêmes est difficile, mais acceptable. L'usage franc mais gracieux de 'Je' distingue le bon auteur du mauvais; ce dernier le porte à la manière du voleur qui dissimule son larcin sous sa cape.»

peuvent bien être ce sujet invisible et le 'fait d'y penser'; d'autres pensent qu'il n'y rien de tel, qu'il n'y a que tous les objets et donc que 'Je' est plutôt le nom de toute la collection des perceptions. Mais cela ne convient pas à sa grammaire et, de toute façon - et ce problème plongeait Hume dans une profonde perplexité -, grâce à quoi *Je* devient-il une unité? D'autres traitent en effet les soi comme des objets postulés pour lesquels 'Je' sert de nom, dans la bouche de différentes personnes. Mais d'autres encore nient que le soi est invisible, et avancent qu'il y a un sentiment distinctif de soi-même, qui est indescriptible mais très très important, tout particulièrement en psychologie, en psychologie clinique, et en psychiatrie.

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

[60] Cette dispute prolifère d'elle-même; elle est sans fin, insoluble, tant que nous adhérons à la supposition initiale, que chacune des parties a acceptée jusqu'à présent: prendre 'Je' pour une expression référentielle. Tant que cela constituera la supposition initiale, il y aura une division profonde entre ceux dont les considérations montrent qu'ils n'ont pas perçu la difficulté - pour eux, 'Je' n'est pas différent en principe de 'A' -, et ceux qui perçoivent - ou seraient tentés de percevoir - une différence et, en conséquence, sont conduits au délire.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sur le champ, et il dit alors: 'quelqu'un est-il tombé?' ou 'qui est tombé?' - je ne me rappelle pas exactement ses mots. Quand il apprit que Baldy était tombé, il dit: 'Baldy est-il tombé? Pauvre Baldy!'»⁹. Si nous rencontrions des gens qui sont des 'A'-utilisateurs, sans autre manière de parler d'eux-mêmes, nous le remarquerions très rapidement, comme les compagnons de Baldy remarquèrent que quelque chose n'allait pas. Ce n'était pas parce qu'il utilisait [65] son propre nom. Cela ne se produisit qu'après. Ce qui incita quelqu'un à lui donner une information sous la forme 'Baldy est tombé' fut, je suppose, que son comportement démontrait déjà ce que James appelle une saute de la conscience de soi. Il venait de tomber de l'attelage, il était conscient, et avait l'idée que quelqu'un venait de tomber de l'attelage - ou il savait que que quelqu'un était tombé, mais ignorait qui! C'est ainsi que se manifestait ce qui se passait en lui.

Même s'ils avaient parlé un langage dénué du mot 'Je', même si leur langage avait été dénué d'inflexions en première personne¹⁰, mais que chacun employait son propre nom pour exprimer la conscience de soi, la conduite de Baldy aurait tout de même eu la même portée. Il ne fait pas qu'utiliser 'Baldy' à la place de 'Je'. Plutôt, sa pensée de ce qui arrive, le fait de tomber de l'attelage, est une pensée pour laquelle il cherche un sujet, une pensée qui, pour être comprise, requiert un sujet. Et ceci peut être expliqué, même si nous n'avons pas de 'Je' ou d'inflexions distinctes pour la première personne. Il ne dispose pas de ce que j'appelle de 'conception immédiate d'agent ou de patient pour les actions, les événements ou les états'. Ces conceptions sont sans sujet. C'est-à-dire qu'elles n'impliquent aucune connexion de ce qui nous comprenons comme un prédicat avec un sujet distinctement conçu. L'illusion grammaticale (profondément enracinée) d'un sujet est ce qui génère toutes les erreurs que nous avons considérées.

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

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

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

spécifié en remplaçant 'Je' ou 'moi' par le pronom réflexif indirect.

Notes de traduction

Cette traduction originale est publiée avec l'aimable autorisation d'Oxford University Press. Publication originale: *Mind and Language - Wolfson College Lectures* (1975), Guttenplan S. (Ed.), Clarendon Press, p. 45-65)

Nous choisissons de respecter la pagination originale; les chiffres entre crochets gras indiquent cette pagination. Si nous avons cherché à coller au texte, nous choisissons par endroit de dissiper certaines ambiguïtés du texte d'Anscombe, très rétif à la traduction - l'anglais philosophique d'Anscombe, s'il comprend peu de termes techniques, est en revanche très idiomatique, et son style allusif et parataxique. Quand cela est nécessaire, les crochets délimitent les parties du texte ajoutées ou altérées.

A l'exception des locutions latines, et des termes de l'art, les italiques sont d'Anscombe: ils jouent un rôle très important dans l'argumentation de l'auteur.

Dans l'ensemble du texte, Nous écrivons 'Je' avec une majuscule. Ce choix est peut-être influencé par l'usage anglais qui capitalise 'I'. Nous souhaitons cependant marquer le sujet de l'essai d'Anscombe, et distinguer 'Je' comme un objet philosophique, dont il s'agit de rendre compte, par opposition au simple usage quotidien et pré-réflexif de 'je'.

De plus, sans suivre la ponctuation d'Anscombe, nous distinguons deux emplois des guillemets: Les citations sont signalées par l'emploi des doubles guillemets («...»), tandis que l'emploi d'expressions est signalé par l'emploi de guillemets simples ('...').

Les notes appelées par des chiffres sont les notes originales d'Anscombe: elles sont situées en bas de page, dans le texte. Les astérisques signalent une note de traduction: elles sont situées ci-après, et indexées au numéro de page du texte original..

(p. 50) ^a: Dans tout le texte, nous traduisons 'self-consciousness' par

'conscience de soi'. En anglais courant, l'expression '*self-consciousness*' désigne la gêne éprouvée par une personne, ou une forme de timidité. C'est cet usage dérivé que signale Anscombe, qui n'est pas celui qu'elle étudie dans ce texte.

(p. 51) ^b: La formulation d'Anscombe est intraduisible en français: Anscombe met l'accent sur le terme '*self*' ('soi'), qui apparaît comme suffixe dans les expressions '*oneself*' et '*himself*'. Ces deux expressions sont traduites en français par 'lui-même'. Nous les traduisons imparfaitement par 'soi-même' et 'lui-même'; la première de ces expressions est censée rendre le sens indéfini de '*oneself*', et la seconde le caractère défini de '*himself*'. En anglais, le terme répété dans ces deux expressions est '*self*', en français, le terme intensif 'même' fait l'objet d'une répétition - cette différence rend un peu artificielle la traduction que nous proposons - mais sans porter préjudice au sens global du texte.

(p. 51) ^c: Nous choisissons par la suite de traduire '*A*-users (et les expressions semblables) par utilisateur-de-'*A*' (et ainsi de suite). De même, l'expression '*I-thought*' est traduite par pensée-en-Je

(p. 52) ^d: 'tour de force': en français dans le texte.

(p. 58) ^e: Nous choisissons de traduire en prenant le point de vue d'Elizabeth Anscombe, d'où l'accord au féminin. Il peut cependant être avancé que le 'Je' dont il est question dans l'expérience de pensée de la privation sensorielle est le 'Je' cartésien et universel, non autobiographique.

(p. 60) ^f: Nous traduisons '*this thing here*' par '*cette chose ici*', mais une autre traduction possible serait '*cette chose que voici*'. Notre choix de rester au plus près du texte d'Anscombe nous fait trancher en faveur de la première proposition.

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

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

originale: *Mind and Language (Wolfson College Lectures)*, Samuel Guttenplan (Ed.), (1975); p. 45-65, 'The First Person', par Elizabeth Anscombe.

Tous droits réservés pour la traduction. REPHA 2012.