

Le marteau, le maillet et le clou

Vincent Descombes

DANS **REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE** 2010/4 n° 68 , PAGES 495 À 519
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0035-1571

ISBN 9782130576464

DOI 10.3917/rmm.104.0495

Date de mise en ligne : 11/01/2011

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2010-4-page-495?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Le marteau, le maillet et le clou

RÉSUMÉ. — *On a souvent interprété l'essai d'Elizabeth Anscombe sur la première personne comme cherchant à dénier le caractère personnel de la pensée. Selon cette lecture, dire que « je » ne fait pas référence à quelqu'un voudrait dire que ce mot est une sorte de nom propre vide : nous devrions dire « ça pense » plutôt que « je pense ». Pourtant, Anscombe ne conteste nullement que nous soyons les penseurs de nos pensées. En fait, l'enjeu de son essai n'est pas de décider si nous avons le droit de dire que nous avons des pensées. Il est de savoir si la conscience de soi doit être définie comme la conscience d'un objet, à savoir le moi, une entité pour laquelle on ne peut fournir qu'un critère privé d'identité.*

ABSTRACT. — *Elizabeth Anscombe's paper « The First Person » has often been read as arguing that thinking is not a personal process. The thesis that « I » doesn't refer to somebody would mean, on this view, that it is a kind of empty proper name : we should say « it thinks » rather than « I think ». Such a reading cannot be right since Anscombe does not question the fact that we are thinking the thoughts we express in the first person. What is at stake in her paper is not whether saying « I have a thought » is legitimate. Rather, it is whether self-consciousness is to be defined as the consciousness of an object, namely a self, i.e. an entity for which no criterion of identity can be provided other than a private one.*

En 1974, six éminents philosophes donnèrent une série de conférences à l'université d'Oxford sur le thème général de l'esprit et du langage, autant dire sur le thème même de la philosophie analytique. Parmi ces conférences qui furent publiées ensuite au titre des *Wolfson College Lectures*, la contribution d'Elizabeth Anscombe sur la première personne est assurément celle qui aura engendré la plus grande controverse¹. Son texte n'a cessé d'être discuté jusqu'à aujourd'hui. Comme il arrive parfois dans le monde de la philosophie analytique, la discussion a fini par se fixer sur une question disputée dont l'énoncé canonique est le suivant : *le mot « je » est-il une expression référentielle ?* La question n'a rien d'immédiat. Pourquoi devrait-on la poser et comment ?

1. Elizabeth ANSCOMBE, « The First Person » dans *Mind & Language : Wolfson College Lectures 1974*, éd. Samuel Guttenplan, Oxford, Clarendon Press, 1975. Les références à cette édition du texte d'Anscombe seront données désormais sous le sigle FP suivi du numéro de la page. On peut lire aussi ce texte dans Elizabeth ANSCOMBE, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1981, pp. 21-36.

À vrai dire, ce n'est pas tant son argument d'ensemble qui a retenu l'attention que tel ou tel point de son analyse. À lire bien des critiques, vous diriez que cet essai d'Anscombe se réduit à la discussion du point suivant : est-il possible d'interpréter le mot « je » comme une expression *indexicale* ? On reconnaît alors le mérite à Anscombe d'avoir imaginé une situation dans laquelle le locuteur pourrait employer le pronom « je » sans pour autant avoir quoi que ce soit à indiquer par ce mot sur le mode indexical : si j'étais plongé dans un état de totale anesthésie, je n'aurais plus la moindre sensation corporelle et je ne serais donc plus donné à moi-même comme « moi empirique » ou comme « corps propre ». Cela ne m'empêcherait nullement de me plaindre de mon état à la première personne ou d'annoncer mes intentions. Mais, objecte-t-on communément, cette circonstance est exceptionnelle et ne peut pas servir à interpréter les situations normales dans lesquelles le locuteur fait savoir qu'il parle de lui-même. Autrement dit, les critiques retiennent trois pages d'un texte qui en comprend vingt dans sa première version publiée. Il se trouve d'ailleurs qu'Anscombe ne parle nulle part d'« expression indexicale ».

Certes le raisonnement d'Anscombe n'est pas toujours aisé à saisir, tant il est dense. Néanmoins, il est frappant de voir à quel point les lectures critiques qui ont été faites jusqu'à aujourd'hui du texte n'ont pas cherché à y trouver une argumentation d'ensemble. En fait, l'exposé d'Anscombe ne commence nullement par la question canonique : *le mot « je » est-il une expression référentielle ?* Il commence par une interprétation analytique du *Cogito*. Toute la discussion porte sur la question de savoir si le mot *ego* (en anglais, « I ») peut servir de nom propre, au sens logique d'un terme qui fournit son sujet à une proposition singulière. Le mot « expression référentielle » n'apparaît qu'assez tard dans le texte.

Dans un article judicieux consacré au livre d'Anscombe *L'Intention*, Richard Moran et Martin Stone avaient malicieusement fait une distinction entre l'authentique philosophe Anscombe, celle qu'on découvre quand on lit son livre, et une « Anscombe revue et corrigée » (« *Transformed Anscombe* »), un personnage imaginaire qui correspond mieux que la première aux canons dogmatiques de la philosophie dominante². Je me propose de montrer qu'on doit faire la même distinction à propos de l'exposé d'Anscombe sur la première personne. Il y a Anscombe telle qu'elle s'est exprimée elle-même et il y a une autre Anscombe, celle dont la littérature secondaire nous renvoie l'image. Je commencerai par un petit exercice herméneutique. Supposons que ce texte d'Anscombe ait été perdu, et que nous ne le connaissions qu'à travers les citations qui en ont été faites et les réfutations qui lui ont été opposées. Supposons que nous devions en reconstituer

2. R. MORAN & M. J. STONE, « Anscombe on Expression of Intention », in *New Essays on the Explanation of Action*, C. Sandis (ed.), Houndmills, Palgrave Macmillan, 2008.

l'argument à partir de ces données doxographiques, comme on le fait pour ces penseurs présocratiques dont nous ne savons rien sinon ce que d'autres auteurs antiques en ont dit. Quelle idée nous ferions-nous alors de son texte ? Il me semble que nous aurions affaire à un tout autre texte, un texte sans doute plus facile à localiser sur une carte des écoles de la philosophie moderne, mais qui n'exprimerait plus la position d'Anscombe.

I. L'EXPOSÉ D'ANSCOMBE TEL QU'ON LE REPRÉSENTE

Pour la plupart des critiques³ de cet essai d'Anscombe, trois points semblent acquis : (a) la thèse d'Anscombe dans « La première personne » est paradoxale ; (b) toutefois elle n'est pas nouvelle puisqu'elle reprend à bien des égards des vues qu'on trouve déjà chez Hume et chez Lichtenberg et qui ont eu un écho chez Wittgenstein ; (c) enfin, la thèse s'explique par la volonté d'écarter tout ce qui pourrait donner naissance à une conception dualiste de l'être humain (de sorte que si nous pouvions montrer qu'on peut éviter le dualisme sans tomber dans le paradoxe, cette thèse n'aurait plus lieu d'être).

Voici donc ce que pourrait conclure, sur ces trois points, ce lecteur de la littérature secondaire qui devrait reconstituer la position d'Anscombe à partir de ses critiques.

(a) *Une thèse paradoxale.* L'essai d'Anscombe, se dirait-il, développe une argumentation d'inspiration wittgensteinienne en faveur d'une thèse déconcertante concernant la première personne grammaticale, autrement dit l'usage des mots « je » et « moi »⁴. Si vous demandez à n'importe quel francophone quelle est la fonction du mot « je » dans une phrase telle que « Je marche », il vous répondra normalement que ce mot permet au locuteur d'indiquer qu'il parle de lui-même. Autrement dit, l'énoncé à la première personne (ou énoncé *égocentrique*) porte bel et bien sur quelqu'un, il a un objet, et cet objet est indiqué par le mot « je ». Par définition, « Je marche » dit quelque chose de celui qui parle, et c'est justement la fonction référentielle du mot « je » que d'identifier l'objet dont parle l'énoncé à celui qui en est l'auteur. Mais Anscombe, quant à elle, soutient que ce

3. Je ne cherche pas à recenser les critiques et à les examiner une à une, seulement à dégager un portrait-robot. Au lecteur de juger si le portrait-robot lui paraît correspondre à ce qu'il a pu lire ici et là.

4. Le pronom anglais « I » qu'utilise Anscombe doit être le plus souvent traduit en français par « moi » plutôt que par « je », car ce mot est celui dont elle se sert – en concurrence avec « self » – pour traduire Descartes en anglais. Or le mot « ego » correspond à « moi » plutôt qu'à « je », comme Anscombe l'indique elle-même quand elle fait remarquer qu'en latin la forme « ambulo » suffit à indiquer que le verbe est à la première personne.

n'est pas le cas : le mot « je » ne fait référence à personne, il n'est pas employé pour indiquer que l'objet du discours est l'auteur de ce discours, le locuteur.

Qu'il s'agisse d'un paradoxe est indéniable dès lors que c'est la *définition* même de « je » que de servir à l'autoréférence⁵. Paradoxe : ce qui, par convention, est l'instrument de l'autoréférence en réalité ne fait pas référence. Donnons à ce paradoxe le nom de thèse *irréférentialiste* (sous-entendu : en ce qui concerne les pronoms et les adjectifs de la première personne) : le mot « je » ne sert pas à déterminer le sujet de prédication d'une assertion à la première personne, il ne sert pas à faire référence à soi. Du coup, ce qui ne devrait pas être une thèse, mais plutôt une trivialité sans profondeur particulière, devient une position philosophique : la thèse assignant aux mots « moi » et « je » une fonction référentielle, thèse qu'on pourra dès lors qualifier de *référentialiste*.

(b) *L'école impersonnaliste*. Cette vue paradoxale a sa source dans Wittgenstein : on cite ici volontiers le *Cahier bleu* pour rappeler que Wittgenstein, lui, n'allait pas aussi loin dans le renversement de l'opinion commune. En effet, Wittgenstein soutenait que l'emploi de la première personne n'était de type référentiel que dans certains cas : à savoir, dans les cas où je me sers des mots « je », « moi » et « mien » pour parler d'un *objet* (mon corps) et pour énoncer à propos de cet objet (à propos de mon corps) quelque fait que j'ai dû observer. Puisque l'énoncé communique une observation de ma part, il est construit comme doit l'être une assertion sur un individu : il comporte un prédicat (ce que j'ai observé) et il comporte un sujet (l'objet sur lequel j'ai fait cette observation). Wittgenstein donne des exemples tels que : « Mon bras est cassé », « J'ai grandi de six pouces ». Or il y a deux manières dont l'énoncé « Mon bras est cassé » pourrait être faux : soit ce bras dont je parle est le mien, mais il n'est pas cassé ; soit ce bras est cassé, mais ce n'est pas le mien. Il en va tout autrement dans le cas d'énoncés égocentriques tels que « J'ai mal aux dents » ou « J'essaie de lever le bras ». Pour dire cela, je n'ai pas eu à observer un cas, et je n'ai donc pas eu à identifier un objet comme étant mon corps.

Wittgenstein explique que, dans ce dernier cas, le mot « je » est utilisé « comme sujet » : il faut comprendre, je suppose, qu'il est utilisé pour fournir un sujet au verbe. Shoemaker tirera de cette page sa notion d'une « immunité contre l'erreur d'identification⁶ » : l'emploi du mot « je » pour exprimer une forme de

5. C'est ainsi que STRAWSON peut écrire : « Que le pronom de la première personne "je", dans la bouche, dans l'esprit, dans le discours ou dans la pensée d'un être humain quelconque doive faire référence à ce même être humain (à moins qu'il ne joue le rôle de porte-parole de quelqu'un d'autre) fait l'effet d'un truisme pur et simple » (« Reply to John McDowell », in *The Philosophy of P. F. Strawson*, ed. Louis Edwin Hahn, Chicago, Open Court, 1998, p. 146). De même, Evans écrit qu'Anscombe conteste l'*axiome* qui veut qu'« un sujet, en se servant de "je", fait référence à lui-même » (*The Varieties of Reference*, Oxford University Press, 1982, p. 258).

6. Sydney SHOEMAKER, « Self-Reference and Self-Awareness » (*The Journal of Philosophy*, 1968,

conscience est par principe garanti contre toute possibilité de méprise sur la personne. Un sujet de conscience ne peut pas se prendre pour un autre, ou prendre un autre pour lui. On explique alors qu'Anscombe a radicalisé dans son texte la position irréférentialiste de Wittgenstein : tout emploi de « je » est un emploi « comme sujet ».

Cette thèse, ajoute-t-on, n'est pas nouvelle, elle appartient à une tradition d'hostilité à la position d'un sujet pensant que l'on peut faire remonter d'un côté à Hume, de l'autre à Lichtenberg. Dans son article de 1968, Shoemaker évoquait déjà la « vue de Lichtenberg » et rappelait que Wittgenstein l'avait reprise à son compte dans ses cours de Cambridge⁷.

Notre lecteur pourra donc conclure de ses lectures qu'il existe ce qu'on peut appeler une tradition de pensée lichtenbergienne au sujet du *moi* (*ego*, *self*), et que le texte d'Anscombe lui appartient. Le point commun à Lichtenberg, à Nietzsche, à Wittgenstein et à Anscombe est d'avoir dénoncé dans le *moi* une illusion de langage. Quand nous exprimons des pensées en nous servant des formes de la première personne, nous sommes tentés de les tenir pour des pensées *personnelles*. En disant « je pense », je m'exprime comme si les pensées qui me viennent étaient réellement *mes* pensées, comme si elles étaient attribuables à un *moi*, c'est-à-dire au sujet pensant en moi. Ou encore, selon une formulation que l'on pourra préférer, à moi en tant que sujet pensant. Mais d'où sort la mention de ce sujet pensant, la référence à ce « moi » ? Sa présence dans la phrase « je pense » se justifie-t-elle par le donné que nous voulons exprimer, ici le phénomène de la pensée ? Non, nous expliquent les penseurs lichtenbergiens, c'est seulement la grammaire qui nous impose de dire « je pense ». Il faut un sujet au verbe « penser », notre langue l'exige, mais cela ne veut pas dire que le phénomène de la pensée nous donne l'évidence d'un sujet pensant. Il en va ici de « je pense » comme de « il pleut » : de même qu'il n'y a pas lieu de demander qui pleut, il n'y a pas lieu de croire que le mot « je » figure dans la phrase pour indiquer *qui pense* quand une pensée se forme dans mon esprit. Et s'il n'y a pas de *moi*, ces pensées qui vont et viennent sont en réalité impersonnelles. Puisque la pensée « je pense » ne fournit pas véritablement un sujet auquel rapporter la

pp. 555-567), in *Self-Knowledge*, ed. Quassim Cassam, Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, 1994, pp. 80-93. Wittgenstein ne dit pas que l'emploi du mot bénéficie d'une protection contre l'erreur (comme le suggère ce mot « immunité »). Il dit que la grammaire de « J'ai mal aux dents » n'a pas prévu une place pour la question « Est-ce bien moi le sujet de ce mal aux dents, est-ce que ce ne serait pas mon voisin ? ». L'erreur n'est pas exclue psychologiquement, elle l'est logiquement, de sorte que l'immunité en question est une protection contre rien du tout.

7. S. SHOEMAKER, art. cité, in Cassam, *op. cit.*, p. 81. Dans son article « Introspection and the Self » (1986), Shoemaker écrit que Wittgenstein et Anscombe ont tiré de la critique de Hume (il n'y a pas de conscience introspective d'un *moi*) un argument en faveur de la « vue de Lichtenberg » : le mot « je » ne fait pas référence (in Cassam, *ibid.*, p. 118).

pensée existante, on devrait dire : « il pense (en moi) » comme on dit « il pleut », cela éliminerait l'illusion que la pensée est celle de quelqu'un. On voit ici combien le philosophe qui soutient cela entend jouer le rôle d'un critique des illusions communes. Chacun se croit le penseur de ses pensées, mais une analyse plus poussée montre que cette croyance doit être combattue comme une illusion langagière.

(c) *Le mot « je » ne fait référence à rien.* Comment établir que le mot « je » n'a pas de fonction référentielle ? Si notre lecteur de la littérature secondaire essaie de reconstituer l'argumentation d'Anscombe à partir de ce qu'on lui en dit, il arrivera vraisemblablement à l'inférence suivante :

– (A) Tout indique que « je » est référentiel.

– (B) Pourtant, si le mot « je » devait exercer une fonction référentielle, il ne pourrait le faire qu'à l'égard d'une entité du type *Ego cartésien*. En effet, à quoi peut-on faire référence dans des conditions d'immunité contre l'erreur sur la personne, sinon à un *ego* cartésien ?

– (C) Dès lors, la condition pour qu'un locuteur puisse faire un usage référentiel de « je », c'est d'être lui-même un *ego* cartésien. Mais il n'y a pas d'*ego* cartésien. Chacun de nous est un être humain, pas un *ego* cartésien.

– (D) Puisqu'il n'y a rien dans ce qui existe qui soit un *ego* cartésien, il n'y a rien dans ce qui existe qui soit le référent de « je ». Et cela revient à dire que le mot « je », en effet, ne fait référence à rien ou n'est pas utilisé pour faire référence à ceci ou à cela.

Si tel est le raisonnement d'Anscombe, se dira notre lecteur, il présente bien évidemment une faiblesse qu'il suffit de signaler pour rétablir ce qui est la vue du sens commun. Le maillon faible de la chaîne est le point (B) qui prétend tirer du fait de l'« immunité contre l'erreur d'identification » dont jouit le mot « moi » une preuve que le référent de ce mot « moi » est immatériel. Car il y a une autre explication plus naturelle. S'il y a cette « immunité contre l'erreur d'identification » dans l'emploi de la première personne, ce n'est pas parce que le sujet est capable de s'identifier lui-même de manière infaillible (en vertu de son immatérialité), c'est parce que la convention linguistique qui gouverne l'emploi de « je » le dispense de toute application d'un critère d'identité : il suffit que le mot « je » sorte de sa bouche ou de sa plume pour que ce soit lui le sujet de prédication auquel rapporter ce qui est dit dans le discours à la première personne. Autrement dit, « je » fonctionne comme une *expression indexicale*. Je n'ai pas besoin de nommer ou de décrire l'endroit que je vous indique en vous disant « Posez le paquet *ici* » pour vous le désigner par le terme indexical « *ici* ». Je n'ai pas besoin de vous dire quel est le moment de la journée que j'appelle « maintenant » quand je vous dis qu'il me faut partir *maintenant*. De même, je n'ai pas besoin d'identifier le locuteur dont je vous parle en parlant à la première personne, car, par

définition, je suis ce locuteur, quelle que soit par ailleurs la manière (correcte ou incorrecte) dont je me représente mon identité.

II. CRITIQUE DE LA LECTURE LICHTENBERGIENNE

Je qualifierai cette présentation de l'argument d'Anscombe de lecture « lichtenbergienne ». Elle revient en effet à dire : les pensées exprimées par des énoncés égocentriques (*I-thoughts*, écrit-elle) sont des pensées impersonnelles. Ces pensées sont *subjectless*, comme elle l'écrit elle-même (FP 65). On peut montrer, je crois, que cette lecture est en réalité impossible, en revenant sur chacun des trois points exposés ci-dessus.

(a) *Anscombe soutient-elle une vue paradoxale ?* Il est vrai qu'elle s'en prend à toute une tradition de réflexion sur le *moi* : son but est justement de dégager ce qu'elle appelle ailleurs « la principale racine de l'idée philosophique du "sujet" »⁸. Mais cela ne veut pas dire qu'elle renverse les vues du sens commun, lequel ne parle pas d'« expression référentielle ». On dit : en niant que « je » soit une expression référentielle, Anscombe émet un paradoxe, au sens d'une opinion contraire au sens commun. Mais, pour qu'il y ait paradoxe à nier que le pronom « je » soit une expression référentielle, il faudrait que le sens commun ait des opinions sur les « expressions référentielles ». Pourtant, pris dans ce sens, cette étiquette est un terme technique introduit récemment pour les besoins de la philosophie linguistique. Dans son usage non technique, le terme « référence » s'emploie plutôt pour l'acte de renvoyer quelqu'un à une source d'information ou de confirmation (on demande à la personne qui se présente pour un emploi : « Avez-vous des références ? »)⁹.

Qu'est-ce qui serait paradoxal ? Ce serait de dire que *nous* ne savons pas *de qui* parle un locuteur s'exprimant devant nous à la première personne. En fait, les référentialistes considèrent les choses du point de vue de l'auditeur. Le sens commun qu'ils invoquent consiste à dire que le mot « je » permet à l'*auditeur* de déterminer *de qui* il s'agit dans l'énoncé. Mais Anscombe n'a jamais contesté

8. «The principal root of the philosophical idea of "the subject"» (*Metaphysics and the Philosophy of Mind, op. cit.*, p. 55).

9. Gareth EVANS commence son livre en faisant une liste des expressions qu'on a, selon lui, « traditionnellement » rangées dans la classe des expressions référentielles. Pourtant, il n'existe aucune tradition à ce sujet : le terme « expression référentielle » n'est d'usage courant que depuis le milieu du siècle dernier dans un milieu philosophique influencé par Strawson. De son côté, Edward HARCOURT n'hésite pas à parler d'une définition « standard », bien établie, de ce qu'il faut entendre par « expression référentielle » (« The first person : problems of sense and reference », in *Logic, Cause & Action : Essays in Honour of Elizabeth Anscombe*, ed. Roger Teichman, Cambridge University Press, 2000, p. 26).

qu'il en allait ainsi du côté de l'auditeur. Lorsque le locuteur tient un propos à la première personne, l'auditeur peut le traduire en un propos tenu sur ce même locuteur à la troisième personne par d'autres que lui (les auditeurs). Anscombe a du reste tenu compte de cette possibilité pour mieux l'écarter comme étrangère au problème posé. Elle a formulé à cet effet une règle sémantique gouvernant l'emploi de la première personne. Elle a même inventé un personnage de confection qu'elle se donne comme interlocuteur et adversaire dans la dispute, et qu'elle charge d'invoquer cette règle. Ce personnage, elle l'appelle « le logicien ».

Voici cette règle : « Si *X* fait des assertions avec « je » comme sujet, alors ces assertions sont vraies si et seulement si les prédicats ainsi utilisés de manière assertive sont vrais de *X* » (FP 55). Cette même règle est rappelée plus loin : « Si *X* affirme quelque chose avec « je » comme sujet [de la phrase], son affirmation sera vraie si et seulement si ce qu'il affirme est vrai de *X* » (FP 60).

D'après Anscombe, cette « règle » nous rappelle seulement la connexion que nous, auditeurs, faisons entre une affirmation à la première personne et une affirmation à la troisième personne. C'est en suivant cette règle que nous, auditeurs, passons de la première sorte d'expression à la seconde. Il ne s'ensuit pas que le locuteur *X* ait fait référence à lui-même. En effet, ce locuteur n'a pas nommé *X*. Ce nom « *X* » ne figure nulle part dans sa phrase. L'auditeur a donc dû observer que l'énoncé à la première personne sortait de la bouche de l'individu *X*, ce qui lui permet d'attribuer le fait de l'affirmation à *X* plutôt qu'à *Y* ou à *Z*. C'est donc bien l'auditeur qui identifie le sujet de prédication, alors que le locuteur a seulement donné un indice permettant de le faire. La remarque finale d'Anscombe sur l'expression latine de la première personne va dans le même sens : lorsqu'elle est indiquée par une flexion du verbe, comme dans *ambulo* (« je marche »), c'est la désinence « -o » qui marque la première personne, et il est plus naturel d'y voir un signal donné à l'interlocuteur qu'une information sur l'identité de qui que ce soit. Anscombe y fait allusion elle-même dans un passage où elle dit positivement quelle est la fonction de « je » : fonction de signalisation, non de référence (FP 56).

(b) *Les pensées en première personne sont-elles réellement des pensées personnelles ?* Anscombe a-t-elle une conception *impersonnaliste* de la pensée ? C'est ce que donne à penser la lecture qui évoque cette tradition allant de Hume jusqu'à elle en passant par Wittgenstein. Pourtant, dès la première page, toute la démonstration s'organise autour d'une remarque sur la différence qu'on doit faire entre « Descartes pense » et « Je pense » (dit ou écrit par Descartes). Anscombe souligne que l'argument du *Cogito* – chez Augustin comme chez Descartes – est *irréductiblement* à la première personne, ne peut pas être transposé à la troisième. Enfin, toute la seconde partie du texte – celle qui développe la conséquence de la

« thèse générale » (FP 60) – porte sur ce qu'elle appelle les « *I-thoughts* », les « pensées en première personne ». Ces pensées ne peuvent pas être entièrement restituées à la troisième personne. Ce n'est pas qu'elles soient « subjectives » au sens d'incommunicables (ou de communicables par la seule voie d'une analogie entre ce qui vous arrive quand vous pensez à vous et ce qui m'arrive quand je pense à moi). Elles sont intelligibles et communicables, mais le moyen de les transmettre est de les rapporter au *style indirect* ou alors de citer ceux qui les ont produites. D'où l'importance pour Anscombe d'une réflexion sur la technique d'attribution du discours rapporté, et en particulier sur la différence entre le pronom réfléchi du style direct, celui qu'on a dans « Pierre s'est enfermé lui-même dans sa chambre », et le pronom réfléchi du style indirect, celui qu'on a dans « Pierre a reconnu être lui-même l'auteur de sa mésaventure ». Dans ce dernier cas, le passage à la troisième personne n'abolit pas le caractère égocentrique de la pensée, car ce « lui-même » n'est pas anaphorique (ne reprend pas le sujet de la phrase « Pierre »), mais correspond au « je » d'un énoncé qui dirait « Je suis moi-même l'auteur de ma mésaventure ».

Ainsi, la position d'Anscombe dans son exposé *n'est pas* que nos pensées en première personne sont en réalité impersonnelles bien que nous les exprimions comme si elles étaient personnelles. Qu'elles soient « sans sujet » ne veut pas dire qu'elles ne sont pas des *pensées personnelles réfléchies*.

Tout d'abord, les *I-thoughts* dont nous parle Anscombe sont des pensées *personnelles*, en ce sens qu'elles expriment la conscience qu'une personne a d'elle-même. Anscombe donne des exemples de telles pensées : « J'ai de temps à autre des pensées telles que “Je suis assise”, “Je suis en train d'écrire”, “Je vais rester immobile”, “Je viens d'avoir une contraction” » (FP 61).

Ensuite, ce sont des pensées *réfléchies* parce que la seule manière pour nous de les attribuer à quelqu'un est de le faire parler. Nous ne pouvons pas les rapporter en nous servant de la *troisième personne*, c'est-à-dire en prenant les pronoms « il », « elle », « lui-même », « elle-même » dans leur fonction anaphorique. Si nous tentions de faire cela, nous devrions attribuer à Descartes pensant « Je ne suis pas Descartes » la pensée que Descartes n'est pas Descartes, ou à Anscombe disant « Je suis Anscombe » la pensée que Anscombe est Anscombe (cf. FP 53 et 64). La seule manière de restituer ce que disent de telles déclarations est de citer directement les locuteurs ou de rapporter leurs paroles au style indirect, les pronoms réfléchis « elle-même » et « lui-même » ayant ici valeur de première personne, ce qui veut dire qu'on ne peut pas les remplacer par des noms ou des expressions démonstratives.

La thèse défendue dans le texte n'est donc pas que les pensées en première personne, étant *subjectless*, sont impersonnelles (ne sont les pensées de personne). Cette thèse est bien plutôt celle-ci : ce qui fait que mes pensées sont les

miennes n'est pas qu'il y a la bonne connexion entre elles et un sujet identifié comme étant le *moi* qui les pense, c'est bien plutôt qu'il y a la bonne connexion entre elles et moi (et moi, l'individu humain, c'est-à-dire tout autre chose qu'un *moi* qui serait le mien et que je devrais trouver dans le contenu de mon expérience). Autrement dit, tout le sens de ce texte est de nous faire mesurer l'écart qui sépare l'usage ordinaire des formes de la première personne – celui qui me permet de parler de *moi*, cet individu que je peux aussi vous nommer (sauf amnésie ou aberration mentale) – de l'usage instauré par les philosophes, celui dans lequel on se croit en mesure de faire référence à l'*ego* (*ego ille*), au *moi*, au *self*, etc.

Lichtenberg, dans son célèbre aphorisme, dit qu'il serait plus juste de dire « il pense » que « je pense ». Anscombe ne dit rien de tel. Elle ne suggère nulle part que l'usage ordinaire des formes de la première personne soit une source de mystification. Son contraste n'est pas entre « Je pense » et « ça pense », il est entre « Je pense » et « Descartes pense ». Le mythe du *moi* ne provient pas de l'usage ordinaire, mais d'une spéculation philosophique qui prétend interpréter cet usage et qui en réalité le comprend de travers.

À vrai dire, il n'est pas certain que la critique de Lichtenberg ait à voir avec le problème logique de la référence que nous posons ici à propos du *Cogito*. Lichtenberg a écrit : « Nous devenons conscients de certaines représentations qui ne dépendent pas de nous ; d'autres, du moins le croyons-nous, dépendent de nous ; où est la frontière ? Car nous ne connaissons que l'existence de nos impressions, représentations et pensées. Cela *pense*, devrait-on dire, tout comme on dit [en allemand] : il fait des éclairs [littéralement : cela fait des éclairs, *es blitzt*]. Dire *cogito*, c'est déjà beaucoup trop dire dès lors qu'on le traduit par "Je pense". Supposer ou postuler le Moi [*das Ich*] répond à un besoin pratique¹⁰. »

À s'en tenir à ce texte, il semble bien que la critique porte sur la prétention du penseur à être le sujet actif de ses pensées. En disant « je pense », le penseur semble poser une liaison de dépendance entre lui, le sujet, et les pensées qui lui viennent. (Lichtenberg ne nie pas que ce soit à lui qu'elles viennent.) Et c'est précisément cette critique que reprend Nietzsche. Dans une page bien connue de *Par-delà le bien et le mal* (§ 17), Nietzsche annonce qu'il va dénoncer l'illusion des logiciens concernant le *Cogito*. En fait, ce qu'il dénonce n'est pas une vue logique (par exemple, l'idée que « je » fait référence), mais une vue syntaxique. À savoir : le préjugé selon lequel le fait de dire « je pense » autorise à juger que je suis le sujet actif (la cause) de mes pensées, sous prétexte que le

10. Voir ce texte, avec d'importants commentaires historiques et philosophiques, dans Alain DE LIBERA, *Archéologie du sujet*, t. I, *Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007, p. 35.

mot « je » figure comme sujet du verbe « penser » employé à la voix active¹¹. Et si telle est la critique que Lichtenberg et Nietzsche font du *Cogito*, alors il est vrai que cette critique a le plus grand rapport avec celle d'Anscombe, mais pas celui que l'on dit. Ce qui les rapproche n'est pas une thèse sur l'impersonnalité de la pensée, mais plutôt l'idée qu'on ne peut pas analyser la conscience de soi en lui appliquant un schéma syntaxique actanciel du sujet (agent) et de l'objet (patient)¹².

(c) *Quel est le raisonnement d'Anscombe dans son essai sur la première personne ?* Dans le raisonnement qui lui est souvent attribué, on commence par concéder à l'opposant référentialiste que le mot « *ego* » a l'air référentiel. On concède ensuite aux philosophes de l'école cartésienne que si ce mot devait faire référence, ce serait à un *ego* cartésien. C'est donc faute d'un *ego* à nommer ou à désigner d'une façon ou d'une autre que le mot ne fait pas référence. Pourquoi « je » ne peut-il pas avoir de fonction référentielle ? Il faut alors répondre : ce qui empêche le mot « je » d'être référentiel, c'est qu'il n'y a pas de *moi*, d'*ego* (de *self*). Donc le mot « je » est un nom vide, le nom d'une entité fictive. C'est un peu comme si l'on disait : si le nom « Père Noël » devait nommer quelqu'un, il devrait désigner un personnage barbu, vivant dans le Grand Nord, etc. Or ce personnage est fictif. Donc le nom est vide.

Pourtant, Anscombe dit que le mot « moi » n'est pas un nom logique. Elle ne dit pas que ce serait un nom logique s'il était permis de croire à l'existence de l'*ego* cartésien. Ce n'est pas parce que nous ne pouvons pas croire à l'*ego* cartésien qu'il faut cesser d'interpréter (avec le sens commun, dit la critique) le mot « moi » comme une expression référentielle. La raison est inverse : c'est parce que nous ne pouvons dire comment « moi » pourrait exercer une fonction référentielle, que ce soit au corps ou à un *ego* cartésien, que l'on doit renoncer au dualisme cartésien du moi et du corps et surtout au dualisme contemporain, issu de Locke, de la *personne* et de l'*individu humain*.

III. UNE VERSION ANALYTIQUE DU *COGITO*

Supposons maintenant que nous venions de retrouver le texte d'Anscombe et que nous puissions en prendre connaissance pour la première fois. Nous notons que son exposé commence par une réflexion sur l'argument du *Cogito*. Il est de

11. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon livre *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004, chapitre IV.

12. Je reprends à Lucien TESNIÈRE la notion d'un système actanciel du verbe (voir ses *Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Klincksieck, 2^e édition, 1988).

bonne méthode de supposer que ce début n'est pas un simple hors-d'œuvre : il nous donne l'objet de toute cette discussion, qui est d'expliquer philosophiquement la première personne (FP 64), autrement dit la conscience de soi.

Elle présente trois versions de l'argument qu'on appelle le *Cogito*. Cet argument, tel qu'elle le comprend, est en réalité double : d'abord, la conquête d'une première vérité que le sceptique ne peut contester, ensuite un argument corollaire en faveur d'un dualisme de l'âme et du corps.

Chez Augustin, rappelle-t-elle, l'argument s'énonce ainsi : *si fallor, sum*. Et, de cette vérité, Augustin conclut à l'immatérialité de l'esprit en vertu d'une remarque sur le fait que l'esprit se connaît lui-même directement. Chez Descartes, l'argument est également double, puisqu'il doit établir l'existence du penseur et de là la distinction réelle de l'âme d'avec le corps. Anscombe résume ainsi l'argument tel qu'on peut le lire dans le *Discours de la méthode* : puisque je peux supposer que je n'ai pas de corps, mais non que je n'existe pas, il est certain que j'existe, et la manière dont cette certitude m'est acquise prouve que l'âme n'est en rien une chose matérielle.

Dans ces deux versions, il faut ajouter une prémisse pour justifier le passage de la première vérité à la seconde. C'est Augustin qui, selon Anscombe, formule cette prémisse de la manière la plus explicite : « L'esprit connaît sa propre existence » (FP 45-46, note). Reste à fournir maintenant une version contemporaine de l'argument et avant tout de cette prémisse, en termes d'une analyse de l'esprit via l'analyse du langage (ce qui est, on s'en souvient, le thème général des conférences). Kripke a esquissé une telle version analytique à la fin de sa conférence *Naming and Necessity*¹³, et c'est en la critiquant qu'Anscombe parvient à sa propre formulation.

Kripke procède ainsi : Descartes et les dualistes ont voulu prouver que la personne (ou l'esprit) était distincte de son corps et ils l'ont fait en donnant une preuve de type modal. Ils ont en effet tiré cette conclusion d'une prémisse ainsi conçue : l'esprit *pourrait* exister sans le corps. Voici selon Kripke ce que deviendrait l'argument cartésien une fois transposé en termes d'une logique des noms propres : donnons le nom « Descartes » à une certaine personne en particulier, et donnons le nom « B » au corps de cette personne. La question est de savoir si Descartes est identique à son corps, autrement dit, en termes de logique des noms, si les deux noms propres « Descartes » et « B » nomment le même objet. Il suffit de concevoir une situation telle que l'un des deux noms a un référent, mais non l'autre, pour établir la distinction réelle de la personne et de son corps. C'est ce que croit pouvoir faire le dualiste : on peut concevoir un monde possible dans

13. Saul KRIPKE, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 145. Traduction française sous le titre *La Logique des noms propres*, trad. P. Jacob et F. Récanati, Paris, Minuit, 1982.

lequel existe l'objet nommé « Descartes », mais non l'objet que nous avons nommé « B » dans ce monde-ci.

Cet argument vaut ce que vaut le principe selon lequel je peux conclure de ce que je conçois clairement à ce qui est. Toutefois, Kripke ajoute (dans une note) qu'il existe un moyen beaucoup plus direct d'assurer que les noms « Descartes » et « B » ne nomment pas nécessairement le même objet. Il écrit : « Bien sûr le corps existe effectivement sans l'esprit et, je suppose, sans la personne quand le corps est un cadavre. Ce qui montre, sauf si l'on n'accepte pas cette remarque, qu'une personne est distincte de son corps¹⁴. » Soit de nouveau « B » le nom donné au corps de Descartes. Nous supposerons maintenant que Descartes est mortel, autrement dit que Descartes lui-même cesse d'exister lorsqu'il meurt. Pourtant, soutient l'argument, l'objet B continue à exister alors que Descartes a cessé d'exister, car le corps est toujours présent après la mort du philosophe.

Anscombe fait remarquer que la reconstitution du *Cogito* proposée par Kripke manquait le point décisif du raisonnement cartésien. Si nous devons donner un nom au corps (vivant) de Descartes, le seul nom que nous puissions lui donner est tout bonnement le nom propre « René Descartes ». En effet, c'est le nom sous lequel il a été inscrit à l'état civil (ou plutôt sur les registres du baptême), nom d'un individu humain né de tels parents à telle date, nom que ses contemporains ont utilisé pour le désigner, nom de l'individu humain qui se met lui-même en scène au début du *Discours de la méthode*. Il n'est absolument pas possible de donner ce nom humain¹⁵ à autre chose que l'être humain. À supposer, comme le veut le dualiste, que l'on doive distinguer la personne de son corps humain, le seul nom concevable pour le corps de Descartes est justement le nom humain. Et c'est donc un autre nom qu'il faut trouver pour nommer le sujet pensant en tant qu'on le distingue du corps humain.

Particulièrement grave, selon Anscombe, est le préjugé qui inspire la seconde version de l'argument dualiste proposée par Kripke : on pourrait soutenir qu'après la mort de Descartes il y a toujours parmi nous le même objet que de son vivant, comme si le *cadavre* de Descartes était la même chose que le corps *humain*, c'est-à-dire le corps *vivant* d'une vie humaine qui était celui de Descartes¹⁶. En réalité, après la mort de Descartes, on doit dire qu'il reste, non pas un corps humain, le corps de quelqu'un, mais plutôt quelque chose qui a cessé d'être Descartes, à savoir la dépouille mortelle de Descartes. En effet, un corps *humain*, par définition, est un corps capable d'exercer les activités et les fonctions spécifiques d'une *vie humaine*.

14. *Ibid.*, note 74.

15. Au sens où GEACH distingue un nom d'homme (*a name for a man*) du nom d'un homme (*a name of a man*) ; cf. *Reference and Generality*, 3^e éd., Ithaca, Cornell University Press, 1980, p. 13.

16. À noter que John McDOWELL reprend à son compte la vue ici contestée par Anscombe (« Referring to Oneself », in *The Philosophy of P. F. Strawson, op. cit.*, p. 144, note 3).

Dans une version linguistique du *Cogito*, on devra donc distinguer le nom donné au corps (vivant) de Descartes, à savoir « Descartes », et un nom donné à l'esprit de Descartes. Or ce nom donné à l'esprit de Descartes, c'est bien entendu « *ego* ». L'argument, formulé comme il se doit à la première personne, est en effet : je ne suis pas ce corps que vous appelez du nom de Descartes. Anscombe note que Kripke croit pouvoir formuler l'argument à la troisième personne. Mais c'est là le priver d'emblée de toute force. Il est indispensable que l'argument du *Cogito* soit formulé à la première personne parce que le philosophe peut dire, parlant à la première personne, une chose qu'il ne pourrait pas dire à la troisième personne. Descartes veut en réalité prouver ceci : *moi*, que vous croyez connaître sous le nom de Descartes, je ne suis pas Descartes. Je ne suis pas l'être humain (ou la personne en chair et en os) connu parmi les hommes sous le nom de Descartes. Certes, l'auteur des *Méditations* expliquera ensuite comment il faut juger qu'un certain corps, le corps de Descartes, fait partie de lui-même : mais à titre de partie entrant dans une composition dont l'autre partie est celle qu'il appelle son *moi*, en latin son *ego*.

Dans la *Méditation II*, le philosophe s'est assuré de sa propre existence, mais il se demande s'il a un corps. Dans la transposition analytique esquissée ci-dessus, avoir un corps se traduit « être identique à Descartes ». Si nous prétendons restituer à la troisième personne la question que se pose Descartes, nous lui prêtons une pensée absurde, car nous la formulons ainsi : Descartes se demande si Descartes est Descartes. Mais la question que se pose Descartes est évidemment : « Suis-je Descartes ? » Et non pas : « Descartes est-il Descartes ? » La reconstruction de Kripke a donc manqué le caractère personnel de l'argument dualiste. Toutefois, en transcrivant l'argument dualiste en termes de relation entre un nom et l'objet nommé, Kripke a attiré l'attention sur un point important : une fois transcrit en termes d'analyse du langage, l'argument dualiste du *Cogito* revient à soutenir qu'un philosophe qui s'interroge sur ce qu'il est dispose de *deux noms propres* pour parler de lui-même. Il y a d'abord le nom sous lequel il se présente à nous (par exemple, René Descartes, auteur des *Méditations métaphysiques*). Mais le philosophe se sert aussi d'un autre nom propre (au sens des logiciens) qu'il utilise au cours de sa méditation, laquelle a le caractère d'un soliloque. Certes, « *ego* » n'est pas un nom au sens des linguistes, car il y a toutes sortes de choses qu'on peut faire avec un nom, mais pas avec « *ego* », comme par exemple d'interpeller quelqu'un, de signer un document, d'inscrire une identité sous un portrait ou sur une tombe. Mais c'est un nom propre au sens des logiciens, c'est-à-dire, comme l'explique Anscombe, un terme, quel qu'il soit, qui a pour fonction d'indiquer « une référence singulière » (FP 53), de fournir « un sujet logique en bonne et due forme » (FP 53 : *a proper logical subject*).

Que devient la prémisse d'Augustin posant que « l'esprit se connaît lui-

même » ? Elle se transpose ainsi : le mot « je », s'il est un nom, ne peut pas être un nom vide. Dès lors que le nom ou quasi-nom « je » n'est pas vide (premier argument) et dès lors qu'il est donné à un objet qui ne peut manquer d'être saisi et de l'être adéquatement, le penseur raisonnant en première personne sait *ce qu'il est* (un penseur et peut-être seulement un penseur) dès lors qu'il sait *qu'il existe*. Cela ne peut se constater qu'à la première personne : il n'y a qu'un individu auquel chacun de nous puisse faire référence directement ou qu'il puisse identifier directement (sans passer par l'identification d'autre chose), c'est sa propre personne ou son propre individu.

Si en effet je me réfère à quelqu'un en disant que c'est le mari de ma sœur, ma référence à mon beau-frère est deux fois indirecte puisqu'elle passe par l'identification de son épouse, et que l'identification de cette épouse comme étant ma sœur passe par l'identification d'une femme dans son rapport de parenté à moi-même. Mais ai-je besoin de m'identifier moi-même, de me poser dans un rapport à autre chose pour fixer de qui je parle quand je dis « moi » ? Si je peux m'identifier directement, les mots « je » et « moi » sont comme dit Arthur Prior des « noms propres logiques » ou « noms russelliens »¹⁷. Prior est peut-être l'un de ces logiciens auxquels pense Anscombe quand elle construit son personnage du « Logicien ». Il écrivait dans un article de 1969¹⁸ que le seul mot répondant aux conditions posées par Russell était le pronom de la première personne (« I », « moi, je ») et non pas comme l'avait cru ce dernier le démonstratif « ceci ». Il rappelait que ces conditions posées par Russell étaient au nombre de deux :

– 1. Pour être un nom propre (au sens logique), une expression doit nommer quelque chose. Si ce n'est pas le cas, s'il n'est pas certain que l'objet désigné existe, alors l'expression ne fonctionne pas comme un nom propre, mais comme l'abréviation d'une description déguisée.

– 2. Pour être un nom propre (au sens logique), une expression doit être dépourvue de toute complexité d'ordre logique. En effet, si une expression est logiquement composée (comme l'est par exemple le terme singulier « Le plus ancien livre du monde »), elle n'identifie un objet qu'en passant par le fait qu'une certaine description générale (« être le plus ancien livre du monde ») s'applique à un objet et à lui seul (il pourrait y avoir des *ex aequo*).

Prior, dans cet article, admet que le démonstratif « ceci » n'est pas un nom propre russellien. Il donne pour raison¹⁹ qu'un nom doit pouvoir être utilisé

17. Arthur PRIOR, « I », *Jowett Papers 1968-1969*, éd. par B. Y. Khanbai, R. S. Katz et R. A. Pineau, Oxford, 1970, pp. 1-10. Traduction française par Pierre Dubois dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 158, 1968, pp. 427-437.

18. Arthur PRIOR, « Worlds, Times and Selves », repris dans Arthur Prior et Kit Fine, *Worlds, Times and Selves*, Londres, Duckworth, 1977.

19. Il dit reprendre un argument d'Anthony Kenny.

plusieurs fois pour le même objet. Mais, raisonne-t-il, si nous disons à plusieurs occasions « Ceci est rouge », nous nous bornons à reconnaître qu'il y a devant nous quelque chose de rouge. Rien dans notre assertion n'indique qu'il s'agit, à chacune de ces occasions, du *même objet*. Ce n'est ni requis, ni exclu. Celui qui dit « Ceci est rouge » à plusieurs reprises n'a pas besoin pour le dire de savoir s'il parle ou non du même objet. Autant dire que sa référence ne porte que sur l'objet à *présent*, l'objet en tant qu'il le montre du doigt, et qu'il n'est pas question d'identifier à nouveau au cas où nous l'aurions perdu de vue. Par conséquent, le mot « ceci », s'il devait nommer des objets, ne pourrait nommer que des objets éphémères. Si « ceci » était le nom d'un objet, les objets nommables à l'aide de noms propres russelliens seraient des événements, et « ceci » désignerait des entités telles que *ce défilé, cette représentation, cette séance du comité*, mais non *cette table, cette planète, cette personne*. Et c'est là une conséquence ontologique dont Prior ne veut à aucun prix.

En revanche, poursuit Prior, le mot « je » remplit toutes les conditions d'un instrument de référence directe et donc de nom logique. « Si je dis à deux occasions différentes “Je souffre”, je ne peux pas ne pas savoir quel est l'objet que j'indique, et je ne peux pas ne pas savoir que j'indique le même objet à deux occasions, [...] ²⁰ » Ainsi, juge Prior, le mot « je » est bien un nom propre logique : c'est un nom propre qui ne peut jamais être employé à vide, et c'est un mot qu'on sait utiliser toujours pour le même objet, à savoir *pour soi*, locuteur. Prior conclut de là que le seul objet que chacun soit en mesure d'identifier avec certitude, c'est lui-même ²¹. Le reste sera identifié indirectement ou relativement à lui. Si je parle de ma maison, « ma maison » est évidemment une description définie, puisqu'un objet est identifié à condition que certaines conditions me concernant soient réunies : il y a un objet et un seul qui tout à la fois soit une maison et soit à moi. Mais si je parle de « la maison de Pierre », c'est encore relativement à moi que je l'identifie (bien qu'elle ne soit pas à moi) en posant qu'il existe deux objets autres que moi (Pierre et sa maison) que j'identifie l'un et l'autre par rapport à moi. Dans les deux cas, il n'y a qu'un seul individu qui soit directement identifié ou qui fasse l'objet d'une référence directe : moi-même.

La thèse de Prior est donc que le mot « je » est certainement une expression référentielle, et qu'il est même beaucoup plus que cela, puisque c'est le seul véritable nom propre : tous les noms peuvent être mis en doute dans leur référence (et par là changés en abréviations de descriptions définies), à l'exception des mots « moi » et « je ». Nous retrouvons donc bien, dans une version analy-

20. *Op. cit.*, p. 57.

21. *Ibid.*, p. 59.

tique, la primauté du rapport à soi sur le rapport à l'autre chose que soi qui caractérise les philosophies du *Cogito*.

IV. LA CONSCIENCE DE SOI

Ainsi, l'objet d'Anscombe dans son essai est d'examiner l'*usage philosophique* des pronoms de la première personne dans des arguments tels que ceux d'Augustin et de Descartes (à propos de la nature de l'âme) ou ceux de Locke (à propos de la nature de la personne). Elle s'interroge sur la logique de déclarations telles que « Je suis Descartes » ou « Je ne suis pas Descartes ». La tentation, écrit-elle, est d'analyser cette sorte d'assertion comme une proposition d'identité qui dirait quelque chose comme : je sais de cet objet que j'appelle *moi* (et que je suis bien sûr le seul à être en position d'appeler ainsi) qu'il est identique à cet objet qui, dans le monde, porte tel nom. Dire « Je suis N », ce serait poser l'identité d'un *moi* à N. Pour poser une telle identité, il faudrait avoir préalablement procédé à deux identifications référentielles : identifier un *moi* comme étant le sien (celui que le locuteur appelle *moi*), identifier un individu humain comme étant celui qui s'appelle « N ». Pourtant, cette analyse est impossible, car on ne parvient pas à donner un sens à l'opération qui consisterait pour quelqu'un à fonder son emploi de « moi, je » sur l'identification d'un objet à désigner ainsi.

D'après Anscombe, la tentation en question s'explique par le langage. Nous parlons de *conscience de soi* et il semble naturel d'expliquer ainsi ce que c'est : la conscience que chacun a de soi est la conscience d'un objet qu'il désigne en disant « moi, je », objet qu'on peut donc appeler un *moi* (FP 50). Dès lors, les philosophes analysant la conscience de soi développent des doctrines *égologiques* : quelle est la nature d'un *ego*, sachant que c'est cet objet qui, en se présentant à la conscience de quelqu'un, lui donne d'être conscient de lui-même et de pouvoir s'exprimer à la première personne ?

Que reprocher à la formule canonique dans laquelle s'est enfermée la réflexion sur la première personne ? Après tout, il y a bien une étape du texte à laquelle Anscombe en vient à demander : *le mot « je » est-il une expression référentielle ?* Sans doute, mais il manque à cette question un contexte. Ce contexte, dans le texte d'Anscombe, est fourni par une réflexion sur la conscience de soi et les philosophies du sujet. Il faut donc demander en réalité : le mot « je » est-il tel que le locuteur puisse s'en servir pour établir un rapport à soi qui soit celui d'un *sujet* à un *objet* ? La démonstration est alors en trois temps. D'abord, nous examinons pourquoi « je » ne peut pas être tenu pour un nom propre. En fait, l'adversaire que s'est donné Anscombe concède que « je » n'est pas à proprement parler un nom propre. Dès lors, si le mot doit désigner un objet, il faut lui trouver un autre

statut linguistique que celui d'un nom, et c'est alors seulement qu'Anscombe envisage la possibilité que ce soit une « expression référentielle », entendant par là un mot ou une expression qui, sans être un nom propre, peut fournir un sujet de prédication. Sa stratégie est maintenant de fermer toutes les voies que croit pouvoir emprunter l'interlocuteur référentialiste auquel elle s'adresse – le « logicien », qui joue dans son texte le rôle d'un « allié objectif » des philosophes du sujet – pour maintenir sa position. À chaque fois l'argument est le même : pour que « je » soit référentiel, il faudrait que nous puissions individuer son référent, le sujet pensant ou le sujet parlant, à l'aide d'un critère.

Que « je » ne soit pas un nom propre, cela est vite établi à partir d'une remarque sur le fait qu'un nom propre ne peut désigner un objet que s'il lui a été préalablement donné. Comment lui a-t-il été donné ? Il a fallu fixer qu'un mot aurait désormais la fonction de nommer tel ou tel objet. Autrement dit, il a fallu fixer, au moment même où nous avons imposé le nom à l'objet, la règle de ses emplois ultérieurs. Et qui dit identifier le référent comme étant bien l'objet portant ce nom dit : identifier un objet que l'on peut spécifier. C'est ce que rappelle Anscombe avec des exemples tels que : « Londres, à savoir une ville », « La Tamise, à savoir un fleuve ». Il faut une « conception » de l'objet associée au nom.

Dira-t-on que c'est là une conception « descriptiviste » des noms ? Il n'en est rien si l'on entend par « descriptivisme » la vue selon laquelle les noms propres ne seraient en réalité que des descriptions déguisées. L'idée *n'est pas* que « Londres » ne fait référence à la ville portant ce nom qu'en passant par un attribut identifiant (comme par exemple « la capitale de la Grande-Bretagne »)²². L'idée est plutôt qu'un nom doit pouvoir être utilisé plusieurs fois, et qu'il faut donc fixer dès le début quelle sorte d'objet nous avons nommé si nous prétendons avoir doté cet objet (lui et nul autre) d'un nom. Par conséquent, cette conception qu'il faut associer au nom propre ne consiste pas dans une propriété de l'objet qui aurait le pouvoir de l'individualiser. C'est un terme sortal, lequel fournit le critère d'identité pour tous les objets de l'espèce indiquée. Par exemple, la conception associée au nom d'une ville permet de poser des questions telles que celle que peut se poser un voyageur qui se réveille au moment où son train arrive en gare : « Nous sommes ici dans une ville, mais sommes-nous à Londres ? »

22. Déjà dans sa petite étude du *Tractatus*, Anscombe rejetait le descriptivisme. Frege avait classé ensemble les descriptions définies et les noms propres, mais, écrivait-elle, c'était là masquer une importante différence logique : « Le prédicat qui figure dans la description définie doit être vrai de quelque chose d'unique si l'on doit tenir la description pour dénotant quelque chose ; alors qu'un nom propre dénote l'objet auquel il a été assigné sans qu'il y ait la garantie qu'une quelconque description unique s'applique à lui » (*Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1971, p. 42). Ce qui fait que l'objet est nommé est bien qu'il a reçu ce nom qu'on a fixé pour lui, pas qu'il satisfasse une description définie.

Ici, manifestement, une analyse actancielle s'impose : si un nom a été *donné* à un objet, il faut qu'il y ait un objet qui ait *reçu* un nom. Il faut que l'on puisse employer le verbe « faire référence » (*referring*, ou, en français, « désigner ») au passif si l'on veut pouvoir l'employer à l'actif. Bref, il faut qu'on conçoive l'acte de faire référence comme un acte *transitif*. Et c'est là justement ce qui impose la condition du critère d'identité.

Et nous tenons désormais la raison qui fait que le mot « moi » ne peut pas être utilisé par le locuteur comme un nom qu'il se donnerait à lui-même. Il apparaît impossible de *nommer* ce qui devrait être le référent de ce nom, à savoir le *moi*. Il manque en effet un critère d'identité. Descartes a négligé d'indiquer comment établir l'identité du *moi* figurant dans différentes pensées égocentriques (FP 58). L'*ego* cartésien ne peut pas recevoir de nom, c'est pourquoi le mot « *ego* » ne peut pas être utilisé pour s'y référer comme en le nommant. Car nous n'avons pas d'autre critère d'identité pour un *moi* (un *self*) que celui proposé par Locke (la mémoire), et c'est un critère *subjectif*, donc un critère qui ne permet pas de confirmer ou d'infirmer un jugement d'identité²³.

L'interlocuteur d'Anscombe ne s'avoue pas convaincu, et c'est alors qu'il introduit la notion d'« expression référentielle » : on peut, dit-il, fixer la référence d'une assertion en se servant de « termes singuliers » qui ne sont pas des noms. Il s'agit maintenant de savoir si, parmi les expressions de ce type, on va trouver un instrument de référence qui n'exige pas, de la part du locuteur, un jugement d'identité sur le référent. Anscombe envisage alors deux possibilités : « je » serait une sorte de démonstratif, « je » serait un instrument de « pure référence directe ».

Elle écarte rapidement l'hypothèse d'un « je » utilisé à la façon d'un démonstratif, en renvoyant dans une note (FP 53) à la dénonciation (par Wittgenstein) du mythe de la « pure définition ostensive ». Il n'est pas possible de désigner un objet en se bornant à dire « ceci » tout en regardant devant soi. Pour que « ceci » fasse office de terme référentiel, il faut que « le terrain ait été préparé », autrement dit il faut qu'on sache déjà quelle sorte d'objet est en cause. Il y a donc de nouveau une exigence de spécification. Or la spécification associée à « moi » ne peut être que « le penseur de cette pensée », car ce qui nous intéresse est de savoir quel rapport le locuteur établit avec lui-même lorsqu'il dit « je ». Et l'on retrouve l'obstacle de tout à l'heure : comment individuer le sujet d'une *cogitatio* cartésienne ou d'une expérience lockéenne ? (On ne saurait prétendre que ce locuteur, pour comprendre son propre emploi du mot « moi », doive faire comme l'auditeur et se dire qu'en utilisant ce mot

23. Anscombe évoque brièvement cette impasse de la définition que donne Locke de la personne (voir FP 52).

il désigne l'auteur de son propre discours, ce discours qu'il est en train de tenir²⁴.)

Il ne reste plus qu'une solution, celle d'un terme qui soit purement référentiel. L'originalité de « moi, je » serait d'avoir une *Bedeutung*, mais pas de *Sinn*, ces termes étant pris dans le sens de Frege. Le référent n'aurait pas à être présenté d'une façon plutôt que d'une autre : aucun « mode de présentation » (*Art des Gegebenseins*) ne serait requis. C'est par cette dernière hypothèse qu'elle termine ses réductions à l'absurde (lorsqu'elle dit : laissons tomber, pour les besoins de l'argument, la question à propos du *Sinn* de « je », FP 57-58). C'est en somme la solution d'Arthur Prior²⁵ que j'ai mentionnée plus haut. Et c'est à cette occasion qu'Anscombe fait remarquer que le mot « moi, je » pourrait être utilisé sans qu'aucun objet soit *donné* dans l'expérience (dans le scénario qu'elle imagine d'une perte de toute réceptivité sensorielle). Il ne pourrait donc s'agir que d'un objet donné dans une intuition intellectuelle : donc un *ego* cartésien à ceci près que ce serait une entité éphémère (*short-term self*, FP 58), faute d'un critère d'identité autre que celui qui rend cette entité immanente à l'acte de la désigner.

V. L'ILLUSION D'UNE « PURE RÉFÉRENCE DIRECTE »

On dira qu'Anscombe, lorsqu'elle s'en prenait à l'illusion de la « pure référence directe », ne pouvait pas prévoir le tour qu'allait prendre la discussion philosophique sur la référence dans les dernières années du xx^e siècle : elle ne s'attendait certes pas à ce que les idées de J. S. Mill reviennent en faveur. Et l'on peut se demander si elle a bien considéré toutes les possibilités qu'offre la notion générale d'une « expression référentielle ».

D'abord, il convient de préciser ce qu'on va entendre par « référence directe », car Anscombe n'emploie pas cette étiquette théorique dans le sens des théories contemporaines. Lorsqu'on parle aujourd'hui de « référence directe », c'est pour écarter la conception descriptiviste des noms propres. Comme le précise Récanati dans son traité de la référence directe, dire qu'un mot est une expression « directement référentielle » ne veut pas dire qu'elle n'a pas un sens (*Sinn*) aussi bien qu'une référence (*Bedeutung*), mais seulement que la relation de référence

24. Bruno GNASSOUNOU, dans son article « Penser à soi » (*Philosophie*, 2010, n° 107, p. 69-92), a bien montré comment les partisans du « je » référentiel tendaient à se placer du point de vue de la communication, même là où le problème posé était celui du rapport à soi d'un locuteur égocentrique.

25. Ainsi que de Roderick CHISHOLM, *The First Person : An Essay on Reference and Intentionality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981. Il écrit (p. 90) que la conscience de soi est la conscience d'être soi-même le sujet d'une auto-attribution de toutes les propriétés, conscience qui se formule en fin de compte par « Je suis moi » (*I am me*).

allant du signe à l'objet ne passe pas par la vérité d'une proposition appliquant une description définie à l'objet, mais doit s'ancrer dans une relation réelle, un contact entre le locuteur et l'objet²⁶. Ainsi, Récanati pense que « je » est directement référentiel, mais, dit-il, cela n'exclut pas que ce mot ait un *sens* : cela exclut seulement que ce sens intervienne dans la détermination du référent comme étant cette personne-ci plutôt qu'une autre²⁷.

Ce que Récanati appelle « référence directe » n'est donc qu'une autre façon de décrire la relation de l'acte référentiel à l'objet que j'ai caractérisée ci-dessus en termes actanciels : il faut donner au verbe « faire référence » la syntaxe d'un verbe transitif. Si le locuteur a fait usage d'un terme directement référentiel, cela veut dire qu'il y a un objet dont on peut dire (à la voix passive) qu'il a été fait sujet de prédication. Prise dans ce sens, l'idée que la référence doit être directe ne correspond nullement à ce que visait Anscombe en attaquant le mythe de la « pure définition ostensive », mythe auquel revenaient Prior et Chisholm dans leur tentative de définir le mot « je » comme un signe référentiel dépourvu de sens.

Or cette exigence d'une transitivité veut dire qu'il faut, en fin de compte, *identifier* le référent. Récanati l'explique ainsi dans un passage où, commentant un point fort des analyses de Gareth Evans, il écrit : « Si *t* est un terme référentiel, un auditeur ne peut pas comprendre ce que dit une énonciation $G(t)$ s'il ne peut pas *identifier* la référence de *t*. Pour identifier la référence, dans le sens ici pertinent, on doit dépasser le contenu descriptif de l'expression référentielle et poser que cette référence coïncide avec un objet au sujet duquel on a des informations indépendantes²⁸. »

Ce qui est en cause ici est la notion de proposition singulière, telle qu'elle a été développée par les théoriciens de la référence directe. Soit l'énoncé : « Le maire de Paris doit être très occupé. » Cette proposition, dira-t-on, nous parle d'un individu. Pourtant, l'énoncé ne communique qu'une pensée générale. En lisant cela, je ne sais pas qui parmi les humains est très occupé (à moins de savoir *par ailleurs* qui est le maire de Paris), mais je n'en comprends pas moins la pensée générale. En réalité, comme l'avait expliqué Russell, nous avons ici une proposition nous disant qu'il y a quelqu'un qui est le maire de Paris et qui est très occupé. Nous n'avons pas besoin de savoir *qui est cette personne* pour saisir les conditions de vérité de la proposition : si l'énoncé est vrai, il est vrai quel que soit l'individu occupant la charge de maire de Paris.

26. François RÉCANATI, *Direct Reference : From Language to Thought*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 32.

27. *Ibid.*, p. 29.

28. *Ibid.*, p. 38 (italiques de l'auteur).

Néanmoins, pour que notre discours porte sur la réalité, il faut qu'à un moment ou à un autre nous sortions des généralités. Récanati donne cet exemple : « Je suis français. » Un tel énoncé ne dit pas *quelle personne* est française. Pourtant, on ne peut pas comprendre ce qui est dit si l'objet individuel dont il s'agit n'a pas été identifié. En effet, les conditions de vérité de cet énoncé égocentrique ne sont pas celles d'une assertion générale qui dirait simplement : « Quelqu'un est français. » « Je suis français » est censé être vrai de celui qui le dit. Or celui qui se dit français ne nous dit pas qui il est, lui qui le dit, quand il parle à la première personne. C'est donc bien à nous de l'identifier.

Tout ce propos confirme l'analyse d'Anscombe : ce n'est pas le locuteur qui identifie un référent en disant « je », c'est l'auditeur qui identifie quelqu'un en observant qui parle ainsi à la première personne. Le mot « je » fonctionne bien comme signal et pas comme l'équivalent d'un nom propre. Le mot « je » ne suffit pas à identifier un sujet de prédication *pour l'auditeur*. Mais qu'en est-il *pour le locuteur* ? Ici, de nouveau, nous devons poser la question dans le contexte d'une analyse de la conscience de soi. Est-ce que le locuteur doit s'identifier lui-même pour avoir la conscience de lui-même ? Puisque l'exigence d'une identification a été inscrite dans la définition même d'un terme directement référentiel, on ne voit pas comment le locuteur pourrait faire une référence directe à quoi que ce soit sans identifier ce qu'il désigne, donc sans faire un acte transitif de référence à un *moi*. Et, s'il en est ainsi, comment échappe-t-on à la *reductio ad absurdum* qu'a opérée Anscombe ?

C'est alors que se présente une autre hypothèse encore, hypothèse dont Anscombe, selon certains critiques, n'aurait pas suffisamment tenu compte : les mots « moi » et « je » seraient des signes *indexicaux* et, comme tels, ils ne demanderaient pas un acte mental d'identification de la part du locuteur (mais seulement de la part de l'auditeur).

À cela, Anscombe pourrait répondre que cette hypothèse nous impose de modifier la définition jusqu'ici admise de la référence, à savoir : une expression qui, sans être un nom, assume l'une des fonctions du nom qui est de faire savoir *duquel des référents possibles* nous faisons le sujet de prédication. Faire référence, c'était désigner, au sens de choisir (*singling out*), l'objet parmi tous les objets de référence. Ainsi, Evans commençait son livre sur *Les Variétés de la référence* en citant cette explication d'Arthur Prior : « Par un *nom*, les logiciens entendent généralement une expression que nous utilisons pour indiquer *de quel* individu nous parlons quand nous faisons un énoncé déclaratif²⁹. » Il citait éga-

29. « By a name logicians generally understand an expression that we use to indicate which individual we are talking about when we are making a statement » (Arthur PRIOR, *Objects of Thought*, Oxford University Press, 1971, p. 155), cité par Gareth Evans dans *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, 1982, p. 2.

lement Strawson : faire référence, c'est indiquer de quoi, de qui, duquel vous parlez (« *What (who, which one) are you talking about*³⁰? »). On nous dit qu'Anscombe a négligé dans sa recension des « expressions référentielles » une dernière hypothèse, celle d'une indexicalité de « je ». Or cette hypothèse repose sur une dissociation des deux notions de « faire référence » et de « dire lequel ». On pourrait faire référence à un objet sans avoir à l'identifier parmi d'autres. Ce serait justement ce que fait l'utilisateur de « je » : il accomplit une autoréférence, mais il n'a pas à désigner *celui* des objets qu'il juge être *son moi*.

Ici, le lecteur se demandera si la notion de référence n'a pas été vidée de tout contenu. Si je n'ai pas besoin de dire *lequel des sujets* parle quand je dis « je », c'est bien parce que le mot « je », en effet, ne dit pas *qui parle*, au sens jusqu'à là fixé de « déterminer quel est le sujet », à savoir « dire lequel ». Et, s'il fallait en rester là, nous pourrions nous demander si toute la discussion n'a pas dégénéré en querelle purement terminologique.

La querelle terminologique n'a pas d'intérêt par elle-même. En revanche, c'est une véritable question que celle de savoir ce qui apparente d'un côté des termes tels que « moi », « ici », « maintenant » et de l'autre des noms propres. C'est du reste cette question qui donne son fil conducteur à Anscombe dans son texte : comment analyser un énoncé tel que « Je suis Descartes » ou « Je suis Elizabeth Anscombe » ? Lorsqu'un auteur utilise le terme « expression référentielle », c'est parce qu'il veut réunir dans une même classe linguistique des expressions pourtant très variées. La liste comprend en général : les noms, les descriptions définies, les démonstratifs et les indexicaux. La véritable question est de déterminer ce qui conduit à les réunir. Quel rapport voit-on entre un terme indexical et un nom propre ?

Quelqu'un peut être frappé par le fait que, dans certaines circonstances, les deux énoncés suivants ont les mêmes conditions de vérité :

- (1) « Le soleil se lève à six heures. »
- (2) « Le soleil se lève maintenant. »

Ces conditions sont les mêmes lorsque la phrase énoncée est assertée par quelqu'un alors qu'il est six heures du matin : dans les deux cas, c'est maintenant, à six heures, qu'il faut vérifier si le soleil est en train de se lever pour décider si l'assertion est vraie.

Mais que conclure de là ? Il y a en réalité deux leçons possibles. À cet égard, on peut se servir d'une analogie que fait Wittgenstein dans *Le Cahier brun*³¹ pour illustrer sa thèse selon laquelle une chose est de dire « maintenant », autre chose de « spécifier une date ». En disant « maintenant », on ne se réfère pas à un

30. « On Referring », dans Strawson, *Logico-linguistic Papers*, p. 17.

31. WITTGENSTEIN, *The Blue and Brown Books*, p. 108.

« point du temps » qui pourrait aussi – à cet instant précis – être identifié comme « à six heures ». Wittgenstein écrit qu'il y a bien un rapport entre « aujourd'hui » et la date d'aujourd'hui, par exemple lundi, mais non un rapport d'équivalence. « Aujourd'hui » et la date ne sont pas du tout comme un *marteau* comparé à un *maillet*, mais plutôt comme un *marteau* comparé à un *clou*. Il en va de même des autres signes indexicaux : « ici » n'est pas le nom d'un endroit, « je » n'est pas le nom d'une personne, « ceci » n'est pas le nom d'un objet³². Le rapport entre chacun de ces signes indexicaux et les noms est d'une autre nature : nous devons nous servir de ces signes indexicaux pour ancrer la chronologie ou la topographie dans notre vie et leur y donner une application, en disant des choses telles que : j'ai un rendez-vous lundi, c'est-à-dire *aujourd'hui* ; à la porte de l'école, c'est-à-dire *ici* ; avec Smith, c'est-à-dire avec *cet homme* qui se présente devant *moi*.

Autrement dit, la question à poser est de savoir ce que nous trouvons de commun à un nom et à un signe indexical. Est-ce commun au sens où le marteau et le maillet ont quelque chose en commun ? Ou au sens où le marteau et le clou ont quelque chose en commun ?

La vue référentialiste sera de dire que les deux expressions « maintenant » et « six heures » ont *une même fonction* : toutes deux, dira-t-on alors, « font référence à un point du temps ». En dépit des différences évidentes qui interdisent de tenir « maintenant » pour un nom, on pourrait dire que ce signe, comme le nom, remplit une fonction référentielle. C'est pourquoi le mot « maintenant » serait aux mots « six heures » (ou qu'« aujourd'hui » serait à un signe donnant une date dans le calendrier) comme le maillet au marteau : un instrument différent, mais qui permet de faire la même chose.

Wittgenstein, lui, nous invite à les comparer comme le marteau et le clou. Les deux sortes d'outils ont bien quelque chose en commun, c'est qu'ils sont faits l'un pour l'autre. Qui veut se servir de l'un des deux doit se servir aussi de l'autre. Dès lors, il y a bien une relation de parenté entre tous ces signes, mais cette parenté ne tient pas à une *équivalence fonctionnelle*, mais plutôt à une *complémentarité fonctionnelle*. C'est justement parce « maintenant » et « six heures » (ou « je » et « VD ») n'ont pas la même fonction qu'ils sont liés, qu'ils forment un système : l'analyse de la relation de référence montre en effet qu'on a besoin des signes démonstratifs et des signes indexicaux pour établir la relation du nom à l'objet qui porte ce nom.

32. Wittgenstein reprend cette idée dans les *Recherches philosophiques*, § 410 : « "Je" ne dénomme pas une personne ; "ici" ne dénomme pas un lieu ; "ceci" n'est pas un nom. Mais ces mots sont en relation avec des noms. On peut expliquer des noms au moyen de ces mots » (trad. F. Dastur *et al.*, Paris, Gallimard, 2004).

VI. CONCLUSION

Une leçon se dégage-t-elle de l'essai d'Anscombe sur la première personne ? Peut-être celle-ci : faire référence à un objet quel qu'il soit est un acte transitif, lequel réclame en dernière analyse un contact entre un objet à nommer et un sujet pour le nommer, donc une forme de *contiguïté* entre eux, tandis qu'exprimer la conscience qu'on a de soi-même réclame une *coïncidence* pure et simple du sujet conscient et de lui-même, et c'est là ce qu'aucune contiguïté, aussi étroite soit-elle, ne peut réaliser. D'où l'échec inévitable des théories égologiques qui ont cherché à concevoir la conscience de soi comme le rapport d'un sujet à l'objet qu'il est pour lui-même.

Vincent DESCOMBES

École des hautes études en sciences sociales