

## LE COMPLÉMENT DE SUJET

### III. L'ÉGOLOGIE COGNITIVE

#### *XX. La présence à soi*

Une conscience cartésienne, en vertu de sa transparence, est la source d'une connaissance certaine des états du sujet. Elle procure à celui-ci des vérités indubitables. Ce point est bien connu, mais on ne saisit pas toujours le statut de ces dogmes remarquables. Il ne s'agit nullement d'une prétention excessive de la part du philosophe cartésien, d'une surestimation de nos pouvoirs (qu'on pourrait corriger en affectant la conscience d'une « ambiguïté » constitutive). Si la difficulté inhérente à la philosophie cartésienne de l'esprit avait été une affaire de prétentions abusives, on aurait pu facilement tempérer cette conscience dont elle nous dotait en la rappelant à ses limites humaines. Mais c'est par définition qu'une conscience cartésienne est transparente à l'égard de son contenu, si l'on entend par là ce qui fait d'elle cette forme particulière de conscience plutôt qu'une autre : par exemple, la conscience de marcher dans la forêt plutôt que la conscience de voir une lumière.

Il en résulte que le sujet d'une telle conscience est doté d'un pouvoir cognitif incompréhensible. Pour le montrer, usons d'un apologue imité des Mille et Une Nuits et qui s'inspire de la « philosophie de la psychologie » de Wittgenstein, c'est-à-dire de sa réflexion sur les concepts psychologiques [1]. Le conte commence ainsi :

Sachez, dit Schéhérazade, que le calife Haroun-al-Raschid avait coutume de marcher très souvent la nuit incognito, pour savoir par lui-même si tout était tranquille dans la ville, et s'il ne s'y commettait pas de désordre. Cette nuit là, le calife était sorti de bonne heure, accompagné de Giafar, /172/ son grand-vizir. Un passant, les prenant pour deux simples marchands – car ils avaient revêtu le costume ordinaire des marchands de Bagdad – leur demanda à l'un et à l'autre s'ils connaissaient les intentions du calife...

1. Je m'inspire ici de cette remarque de Wittgenstein : la tentation du philosophe est de dire quelque chose comme : « il m'est facile de connaître mon état de conscience puisque je suis moi », voulant dire peut-être « parce que je suis si proche de l'état qu'il s'agit de connaître » (« *to know my own state is easy because I am myself* — *because I am so near to it?* ») (cf. *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-1947*, p. 97. La pagination de l'original est indiquée dans la traduction française).

Ce passant ne sait pas qu'il a posé sa question aux deux personnes les plus capables de lui répondre. Le fait est que le calife et son vizir sont en effet les mieux placés pour le renseigner. On notera qu'il y a pourtant entre eux une différence. Si le vizir connaît les intentions du calife, c'est parce qu'il a le privilège d'être son plus proche confident. Il est le mieux placé de tous les hommes pour savoir ce que médite de faire le calife. Mais si le calife connaît les intentions en question, ce n'est pas pour être encore mieux placé que son confident, ce n'est pas pour être en quelque sorte le mieux placé de tous, et donc le premier

qui soit mis au courant, à la façon d'un perpétuel confident de soi-même. Le calife peut répondre mieux que quiconque parce qu'il est lui-même le sujet des intentions sur lesquelles on l'interroge. Certes, il est mieux placé pour répondre. Pourtant, s'il dispose d'une telle autorité, ce n'est pas parce qu'il possède une connaissance privilégiée du contenu de son esprit, comme s'il était averti avant les autres de quelque chose (tel est bien plutôt l'avantage dont jouit le vizir). Le calife peut répondre de façon décisive au sujet des intentions du calife parce qu'il est celui qui possède ou forme ces intentions, celui qui peut aussi les abandonner, les modifier. Le sujet d'une intention jouit d'une autorité discrétionnaire, et non pas épistémique, sur le contenu de ce qu'il veut faire. Nous considérons que c'est à lui de dire s'il a ou non telle ou telle intention, non pas parce qu'il aperçoit mieux que nous un état volitif de sa personne, mais parce qu'il est lui-même l'agent de ses propres intentions [2].

2. Son savoir consiste à **pouvoir dire** quelles sont ces intentions, et non pas à détenir des informations sur son propre état interne (sur cette distinction, voir E. Anscombe, *L'intention*, § 14 et § 32). Ce point est controversé. Nombre de théories cognitives de l'action intentionnelle estiment, à la suite de Searle, que la conscience de soi d'un agent est une connaissance que prend l'agent de son état « subjectif ». J'ai cherché à montrer ailleurs pourquoi cette conception était impossible (dans une étude sur Anscombe intitulée « Comment savoir ce que je fais ? » [*Philosophie* N° 76, Décembre 2002] ) et je me propose d'y revenir dans un autre ouvrage.

Il y a donc deux types d'autorités capables de déterminer quelles sont les intentions et les pensées de quelqu'un. « Je suis bien placé pour vous dire ce que pense N. » Voici une raison possible : je suis son associé, son plus proche témoin. Je sais donc avant les autres ce qu'il pense. Mais la façon dont je le sais est celle de n'importe qui : j'écoute ce qu'il me dit, je le regarde faire ses préparatifs, je me base sur toutes sortes d'observations. Voici une autre raison possible : N., c'est moi. Ainsi, la confusion qui nous menace est de tenir cette seconde situation pour une forme extrême de la première. Nous risquons de prendre la conscience qu'un agent a de ce qu'il fait et veut faire pour /173/ une observation menée dans des conditions exceptionnellement favorables. C'est comme si le fait que je sois la personne concernée, celle dont il s'agit, faisait de moi un témoin privilégié de ce qui se produit, non plus sur la scène de l'action « extérieure », mais sur une scène « intérieure », En réalité, le confident est en effet dans une position de témoin privilégié, alors que **le sujet n'est pas du tout un observateur de lui-même** [3] ♦. **La conscience de soi n'est pas une activité réfléchie.**

3. **Si savoir = pouvoir dire**, alors le sujet sait ce qu'il se propose de faire, il connaît ses propres intentions. Si savoir = avoir acquis une information, alors le mot « savoir » n'est pas le bon, car le sujet n'a pas à prendre connaissance de ses propres intentions. En revanche, le sujet peut découvrir et par là prendre connaissance de ses propres inclinations, penchants, idiosyncrasies, affinités, de tout ce qui peut l'inciter à former telle ou telle intention.

♦ Ne serait-ce que parce que « soi » est un objet comme un autre, nullement privilégié, un objet du monde dans le monde. (Heil Myself !).

Nous vérifions ainsi le diagnostic porté par Charles Taylor sur le concept de « soi » qui émerge dans le courant de pensée inauguré par

Descartes et repris par Locke : l'agent tend à être conçu comme un « sujet désengagé », c'est-à-dire un spectateur pour lequel toute chose, y compris son propre comportement et sa propre action, tend à devenir un objet d'inspection [4]. Mais la conscience de soi que possède un agent n'est justement pas le sentiment d'avoir devant soi, certes dans une extrême proximité à soi, un être possédant différents attributs (dont celui d'être en train d'agir). La conscience de soi propre à un agent est une connaissance que l'agent a de son action (et non la perception d'une entité dans laquelle le sujet se reconnaît). Taylor emprunte à Elizabeth Anscombe [5] cette idée que la conscience de soi est justement cette connaissance réservée à l'agent de ce qu'il est en train de faire. Les autres savent ce que je suis en train de faire s'ils sont en mesure de m'observer intelligemment. Quant à moi, je n'ai pas besoin de m'observer pour savoir ce que je fais, j'ai seulement à agir de la façon qui me paraît la bonne pour atteindre le but que je me suis fixé. En ce sens, il est exact que la conscience de soi est un savoir privilégié. Mais ce savoir n'a rien d'introspectif. Mon action m'est connue en tant qu'elle exprime mon intention, et il me suffit donc d'avoir une intention que j'exécute pour avoir une connaissance d'agent. « Autrement dit, la conscience de l'intention incorpore, et ne peut être rien de plus, que la conscience de ce que nous sommes en train de faire intentionnellement [6]. » À partir de là, Taylor oppose deux façons de concevoir la philosophie de l'action selon la place qu'on y donne à l'agent. Si le sujet de l'action y est déterminé comme agent de son action elle-même (donc, selon la terminologie du présent exposé, comme complément de sujet d'un verbe d'action humaine), alors sa conscience de soi ne consiste nullement dans une donation de soi à soi, mais dans la capacité qu'il possède de déterminer ce qu'il fait effectivement. L'agent est conscient de soi, non parce qu'il /174/ aperçoit ses propres états, mais parce qu'il sait à quoi tendent ses efforts. Il le sait parce que c'est à lui d'en décider. L'activité qu'il déploie exprime son intention, qui est d'atteindre un certain objectif que lui-même s'est fixé dans une délibération pratique (explicite ou implicite, c'est-à-dire restituable après coup). En revanche, dans la théorie causale de l'action, qui reprend à son compte le dualisme cartésien, le sujet de l'action n'est pas déterminé comme agent, mais plutôt comme sujet expérience (passif) ou comme observateur infaillible de ses propres états. Un tel sujet ne connaît pas son action, mais seulement son désir, son expérience volitive. Quant aux suites causales de cet état volitif (les mouvements et gestes qu'il fait pour satisfaire ce désir), il les connaît, comme tout le monde, de l'extérieur, dans une observation faillible des événements qui se produisent dans le monde [7].

7. « Dans les formulations originales du cartésianisme et de l'empirisme, je suis conscient des contenus de mon esprit de façon immédiate et transparente. On peut admettre que je suis immédiatement conscient du fait que je veux manger une pomme ou que j'ai l'intention de manger cette pomme. Et que cette conscience ne peut être corrigée. Mais en ce qui concerne les conséquences de ce désir ou de cette intention, c'est-à-dire le fait de manger la pomme, j'en ai connaissance de n'importe quel phénomène extérieur : je l'observe » (Ch. Taylor, « Esprit et action dans la philosophie de Hegel », *La liberté des modernes*, p. 93).

Finalement, se dira-t-on, que conclure de toute cette discussion ? Est-ce qu'une conscience humaine est transparente ou est-ce qu'elle est toujours plus ou moins opaque, ou du moins ambiguë ? Cette question, je crois, n'a plus lieu d'être. C'était une erreur de parler de la transparence des formes de conscience comme s'il s'agissait d'une propriété psychologique de certains processus (ils seraient entièrement dévoilés à celui qui en est conscient). C'était encore une erreur d'en faire un privilège épistémique dont jouirait le sujet de ces processus (il serait placé là où il peut voir directement ce qui se produit). Les philosophes de la conscience soutiennent que celle-ci est transparente parce que, disent-ils, les apparences sont données dans des conditions telles qu'elles sont toujours égales à la réalité. Les critiques de cette philosophie de la conscience font l'objection que de telles conditions n'existent pas, puisque nous sommes des créatures compliquées, finies, sujettes à l'illusion.

L'objection grammaticale, au sens où Wittgenstein emploie ce terme, est d'une autre nature. Que la conscience soit transparente n'est pas le point disputé. Dire que la « conscience » du sujet est transparente, c'est employer un vocabulaire perceptif qui favorise les confusions. Qui dit transparence dit chose à inspecter et regard à diriger vers elle pour l'inspecter. Mais, si l'on veut dire seulement qu'il suffit d'être le sujet de l'intention pour être en mesure de déclarer quelles sont les intentions de quelqu'un, alors la thèse est très vraie, mais elle est vraie à la façon d'une vérité « grammaticale ». Autrement dit, cette vérité /175/ n'en est pas une, elle ne nous apprend rien sur notre esprit, mais nous rappelle seulement que c'est ainsi que nous employons (que nous voulons employer) le vocabulaire de l'intention. La « transparence » des faits de conscience n'est donc qu'une propriété logique de certaines descriptions.

L'idée que la conscience de soi est une forme réfléchie d'activité cognitive (inspecter, explorer, examiner, tâter) est profondément ancrée dans toute la tradition des philosophies de la conscience. Il va de soi, dans cette tradition, que le sujet se connaît mieux qu'il ne connaît les autres personnes, car 1° dans les deux cas, il y a connaissance des états de quelqu'un ; 2° mais, dans le cas d'autrui, les états sont observés de l'extérieur, alors que dans son propre cas, les états sont appréhendés « de l'intérieur », dans une coïncidence avec soi qui serait comme le comble de la proximité ou de la présence à soi.

Pour être en mesure de résister à toute cette façon de penser, il faut remonter à l'identification de la pensée et de la conscience. Il faut y remonter, non pas à la façon d'un « généalogiste des idées », pour retracer une ligne de provenance, mais à la manière analytique, en demandant aux explications traditionnelles de s'expliquer et pas seulement de se raconter.

## NOTES

4. Voir : Charles Taylor, *Les sources du soi*, chap. 8-9.

5. Cf. E. Anscombe, *L'intention*.

6. « L'action comme expression », dans : Chap. Taylor, *La liberté des modernes*, tr. Ph. de Lara, p. 84.

[zNonRéflexion] [zSoi] [zDescombes]