

La pensée de soi

Publié dans Yves Michaud (dir.), *Qu'est-ce que la vie psychique ?*, Paris, Odile Jacob, 2002, 121-140.

Joëlle Proust
Institut Jean-Nicod
CNRS (EHESS), Paris

S'il est une chose sur laquelle tout le monde est d'accord, c'est bien l'idée que chacun sait immédiatement qui il est, plus exactement à quoi fait référence le pronom personnel "je". L'injonction socratique *connais-toi toi-même !* invite l'interlocuteur à découvrir grâce au dialogue maieutique tout ce qu'il sait sans encore savoir qu'il le sait. Mais elle suppose bien connues les frontières de ce que recouvre le "toi-même". C'est de moi, l'interlocuteur de Socrate qu'il s'agit ; pour savoir cela, il suffit apparemment d'être conscient de jouir d'un corps et d'un esprit de manière exclusive; de savoir que chaque histoire est unique; que tout le monde appelle chacun par son nom; que ce que l'on fait retentit sur soi au premier chef.

Aussi bien dans les emplois sociaux du style "je promets de venir" que dans les auto-attributions physiques du genre "j'ai le cœur battant" ou encore dans les emplois privés comme "je me demande ce que je vais faire", le mot "je" paraît non problématique dans sa référence. C'est d'ailleurs ce que l'on suppose lorsqu'on fait de la sémantique, et que l'on définit la référence de "je" comme "l'énonciateur de la phrase où le je figure", ou comme "le penseur de la pensée en "je"".

Cet accord unanime porte donc sur l'une des propriétés remarquables de l'usage du mot "je", et qui se révèle quasiment dans tous les contextes ordinaires où l'on dit ou pense "je"¹. La propriété remarquable de cet usage réside dans l'impossibilité de se tromper sur la personne quand on emploie le mot "je". Dans le jargon philosophique, on dit que le mot je est "*immunisé contre l'erreur d'identification*". Ce qu'on veut dire par là, c'est qu'il y a une asymétrie essentielle entre l'usage du pronom personnel "je" et des autres pronoms personnels singuliers, comme le "tu" et le "il". Je peux utiliser "il" en me trompant de référence, par exemple, en désignant par "il" un sujet qui n'est en fait pas un homme, mais une femme. De même pour "tu" : je peux ainsi dire "tu" à un homme en ignorant que c'est en réalité le jumeau de celui à qui je crois m'adresser. En revanche, dans le cas où l'on dit ou pense "je", il semble qu'on puisse toujours nécessairement identifier correctement la personne que l'on est, d'une manière si infaillible, apparemment, que beaucoup de philosophes ont conclu que le mot "je" ne fonctionnait pas comme un démonstratif, et ne servait pas à désigner quelque chose ou quelqu'un. Cette identité nécessaire paraît même encore acquise là où on ne l'attendrait pas, dans les facilités de langage auxquelles on peut céder dans la conversation, comme lorsqu'on dit "j'ai un pneu dégonflé" ou lorsqu'on dit "je suis en dérangement". Dans ces cas, le mot "je" est utilisé elliptiquement; mais il faut bien encore pour produire ou comprendre une telle phrase, passer par l'identification de la personne qui possède la voiture, le téléphone, ou l'objet et qui est visée par le mot "je", ce que chacun fait sans aucune difficulté.

¹ Je laisse ici de côté les contextes de fiction où l'auteur subvertit délibérément l'usage du "je" à des fins narratives.

Il existe toutefois certains cas où l'immunité à l'erreur d'identification dans son rapport au "je" paraît radicalement en défaut. Il s'agit de cas tirés de la pathologie mentale. Ils peuvent nous éclairer indirectement sur les diverses composantes impliquées dans la conscience de soi-même, ce que l'on pourrait appeler "le système du je". La présente enquête s'attachera à comprendre ce qui constitue en chacun le sentiment d'être soi-même, identique au fil de son histoire. L'hypothèse sous-jacente est que comprendre le mot "je" requiert bien davantage qu'une compétence conceptuelle ou linguistique; cela suppose un ensemble de capacités cognitives et de représentations que cette analyse se propose de clarifier.

1. Commençons par une sensation souvent éprouvée par les psychotiques pendant un épisode de délire. Ils ont l'intime conviction d'être soit dépourvus de "je", et ainsi de ne plus savoir à quoi faire référence par ce mot, qui leur paraît en quelque sorte sonner faux, unifier artificiellement une expérience mentale multiple et déconnectée; soit au contraire d'être inclus dans une personne plus vaste qu'eux-mêmes, englobant les personnes qui les entourent. Un psychotique délirant affirme par exemple aux deux personnes qui lui font face: "je suis vous et vous". Une autre malade décrit son expérience de la manière suivante: "Il y a des pensées qui sont mises dans ma tête qui ne sont pas à moi. Elles me disent de m'habiller. Elles vérifient la température de mon bain à ma place, avec ce geste là". - Qui fait cela ? lui demande le psychiatre. Voici ce qu'elle répond: "Quel que soit son nom, quelle que soit la manière dont je choisis de l'appeler, elle le fait pour moi". Ce cas semble indiquer qu'on peut changer d'avis sur qui l'on est, ou plus exactement sur l'étendue de sa personne.

2. En 1882, le psychiatre français Cotard rapporte qu'un certain nombre de sujets déprimés soutiennent qu'ils sont déjà morts, et n'ont plus de sensations internes, ni de besoins naturels à satisfaire. Ce qu'il appelle syndrome de négation, aujourd'hui appelé "syndrome de Cotard", se caractérise par une humeur déprimée, une expérience majeure de dépersonnalisation et de déréalisation, des sensations anormales (des hallucinations auditives ou olfactives, le sentiment que certaines parties du corps ont disparu, ou qu'elles pourrissent, voire une impression de métamorphose, d'être transformé en animal). Le patient dit qu'il n'existe plus, qu'il est mort, et parfois aussi que le monde réel lui-même n'existe plus. Il est intéressant de constater que cette expérience de disparition du "je" trouve son expression dans l'expérience apparemment contradictoire *d'être un sujet, mais d'être un sujet mort*.

3. Un troisième groupe de cas est formé par les troubles dissociatifs, dont le plus célèbre est celui de la personnalité multiple. La perturbation en question consiste dans la coexistence dans une personne de deux ou plusieurs identités personnelles ou états de personnalité, des "alters", qui prennent alternativement le contrôle du comportement, et cela, de manière récurrente. Les divers "alters" qui occupent le même corps ont des attributs distinctifs entre eux, (ils peuvent être masculins ou féminins, enfants, adolescents ou adultes, agressifs ou pacifiques, sexuellement inhibés ou actifs). Il s'agit d'un syndrome rarement rencontré en Europe, mais fréquent aux Etats Unis, où il atteint 1 % de la population².

² Cette particularité épidémiologique a conduit beaucoup de psychiatres à soupçonner qu'il s'agit d'une perturbation iatrogène, c'est-à-dire induite par un certain type de pratiques médicales ou thérapeutiques, dont l'hypnose prise comme moyen d'exploration d'un soi présumé divisé.

Avant de poursuivre, notons bien la nature des symptômes qui viennent d'être évoqués. Il ne s'agit pas seulement de la confusion sur l'une ou l'autre des propriétés que le sujet s'attribuerait ou rejetterait à tort, comme lorsqu'un psychotique ne sait plus très bien s'il est le malade ou le médecin. Car on peut constater qu'il croit à tort être le médecin sans pour autant estimer qu'il se trompe sur la personne qui dit ou pense "je". Mais c'est de cette dernière erreur qu'il est question ici. Quand on parle d'identité personnelle sur laquelle on est censé ne pouvoir faire d'erreur, on désigne avant tout la propriété d'être une personne "numériquement" identique à elle-même au fil du temps, c'est-à-dire une seule et même personne en dépit des changements qualitatifs qui peuvent l'affecter. Le problème que je voudrais poser et clarifier, sinon résoudre, est celui de savoir comment s'opère en tout sujet conscient de lui-même la réidentification de la première personne au fil de son expérience.

I

A quelles conditions une personne peut-elle se constituer et se reconnaître comme la même ?

Qu'est-ce que la personne et comment une personne sait-elle qu'elle en est une ? Une première réponse consiste à dire qu'on attribue un " je " à chaque corps humain rencontré, pourvu qu'il agisse et se déplace de façon autonome et intelligible dans son environnement. Dans cette perspective, c'est sur la base de la possession d'un corps agissant qu'on attribue à un être humain et à soi-même la propriété d'être une personne. On suppose dans cette approche que chacun fait ici une hypothèse en quelque sorte théorique : tous ceux qui ont un corps comme le mien, qui agissent sur le monde et interagissent avec les autres, ont la propriété d'être des personnes distinctes, avec une culture, des connaissances, des désirs et des croyances bien à eux. Même s'il s'agit d'une réponse que nous tous aurions sans doute envie de donner d'emblée, elle est apparue très vite beaucoup trop restrictive du point de vue conceptuel. Même si l'identité de corps permet de déterminer l'identité d'un *homme*, elle ne suffit pas à déterminer l'identité d'une *personne*. John Locke nous invitait déjà à imaginer que l'âme d'un savetier, au jour de la Résurrection, se trouve incarnée dans le corps d'un prince, et vice versa. La personne du savetier est dans ce cas accompagnée du sentiment intérieur de la vie du savetier, et celle du Prince est celle qui correspond aux souvenirs du prince, et non de son apparence physique. Dans le roman de science-fiction de Robert Sheckley, *Mindswap*, (*Echange Standard*), on peut voyager à moindre prix dans les galaxies lointaines en faisant projeter ses états de conscience dans le corps d'un habitant du lieu, pourvu d'un corps différent, ce qui provoque des situations désopilantes mais philosophiquement profondes. Dans ce cas également, la personne responsable de ses actes est non pas celle qui prête son apparence physique, mais bien celle qui agit et décide sur la base de son expérience antérieure. La personne ne se confond donc pas avec la continuité de la vie d'un corps humain. Même si le corps fonctionne généralement comme un principe d'individuation de la personne, il ne constitue pas un critère nécessaire et suffisant.

Qu'en est-il si on s'intéresse non plus au corps tout entier, mais au cerveau ? Peut-on dire que ce qui fait de chacun une personne unique c'est le cerveau qui est le sien ? La difficulté que présente cette hypothèse est analogue à celle de la précédente. Ce qui semble déterminant, dans ce qui fait une personne, c'est non pas qu'elle ait ce cerveau-ci ou celui-là, - cette masse de cellules avec ses propriétés physico-chimiques - mais qu'elle ait ces pensées-ci ou celles-là. Supposons par exemple qu'on puisse cloner un cerveau en conservant tous les apprentissages et

les préférences du cloné dans le clone. Le cerveau initial pourra être détruit, et remplacé par le cerveau cloné, sans que la personne soit détruite.³ Le cerveau n'est pas la clé de la personne.

Dire que la personne ne se confond pas avec le possesseur d'un corps ou d'un cerveau ne veut toutefois pas dire que l'image du corps que l'on a ne joue aucun rôle dans le sentiment d'être une personne. Ceci nous suggère un troisième type de réponse à la question : qu'est-ce qu'une personne ?

Ni corps, ni cerveau, donc. La troisième manière de répondre à la question de la reconnaissance de l'identité personnelle consiste à dire que la personne est simplement un sujet capable d'expériences d'un certain type; savoir que l'on est soi suppose simplement que l'on fasse directement *l'expérience* de sa propre subjectivité. Ainsi la perception permet de découvrir que le monde perçu est ordonné autour de soi-même, qu'il a des qualités - des couleurs, des timbres, des textures, qui sont ressenties par soi d'une manière immédiate; la proprioception - le plaisir et la douleur - révèle des sensations internes qui semblent dessiner les limites du sujet sentant que je suis. Symétriquement, l'action révèle à l'auteur de l'action ses propres capacités de transformer le monde, d'observer les effets de son comportement, de prendre la mesure de sa faculté d'agir. Enfin des émotions comme la fierté, la honte et l'humilité semblent elles aussi en mesure de révéler au sujet la personne qu'il est à travers l'expérience correspondante qu'elles lui procurent. Dans cette optique, la personne paraît être *donnée* comme l'invariant de *toutes* les expériences perceptives ou agissantes, ou comme la cible à laquelle de nombreuses émotions se rapportent.

Ce type d'analyse s'appuie sur deux types d'arguments. D'abord, un argument philosophique: il semble que la conscience de soi soit une forme d'*introspection*, c'est-à-dire d'un regard tourné vers l'intérieur. La perception ou l'action comportent toujours une dimension réflexive grâce à laquelle le sujet se voit lui-même en train de percevoir et d'agir. Il semble que s'accumule ainsi à l'occasion de toute forme d'expérience, une connaissance supplémentaire portant sur le sujet que l'on est, et qui a été le siège de ces expériences.

Le deuxième argument est tiré de l'analyse expérimentale des perturbations psychopathologiques dont nous avons parlé au début. En ce qui concerne l'impression qu'ont les psychotiques d'être dépossédés d'eux-mêmes, on a pu avancer l'hypothèse que cette impression était effectivement ancrée dans une perte du sens de l'autonomie de l'action, du fait d'un déficit soit de la production soit de l'exploitation du signal particulier qui accompagne normalement toute action volontaire, à savoir ce qu'on appelle la *copie d'efférence*. Ce signal est produit chaque fois qu'un mouvement volontaire est produit, et permet au cerveau de prédire le déroulement du mouvement jusqu'à son terme. Dans la mesure où, dans la psychose, le sujet serait privé de cette anticipation particulière, il a l'impression d'être agi dans ses actes, et non plus l'agent de ses actes. Or si l'on admet que cette impression est constitutive du sentiment de soi, on comprend que le patient ait un sentiment de dépersonnalisation, de perte d'identité personnelle, de dilution de son soi, qu'il se sente sous le contrôle d'un agent extérieur.

Le syndrome de Cotard montre aussi comment l'expérience de soi peut dépendre du vécu émotionnel⁴. Le sujet doit faire face à une perception du monde d'où les affects positifs ont brusquement disparu. Cela lui donne une image terne et sans attrait de ce qui l'entoure. Le

³ Bernard Williams, Sydney Shoemaker et Derek Parfit ont présenté et analysé des cas de ce genre.

⁴ Il est intéressant de faire un parallèle entre le syndrome de Cotard et le syndrome de Capgras. Dans ce dernier syndrome, le sujet a l'impression que l'être aimé (parent, époux, enfant) a été remplacé par une autre personne qui lui ressemble en tous points. L'être aimé apparaît à la fois comme le même et différent, du fait qu'il a toutes ses propriétés usuelles, sauf celle d'éveiller un sentiment d'amour, ce qui conduit le patient à l'hypothèse de l'imposture. Le problème semble dans les deux cas être une perturbation de la composante émotionnelle de la perception. Nous verrons pourtant que même si la perception joue un rôle dans l'appréhension de soi, elle ne peut *suffire* à produire une altération de l'identification de la personne.

monde serait en quelque sorte "éteint" pour lui. Le sujet se percevrait de ce fait comme "mort".

Ce type de réponse semble être a priori très convaincant. Mais il suscite des objections très fortes, dont les trois suivantes.

1. D'abord, il n'est évidemment pas *suffisant* d'être conscient du monde ou d'états internes comme le plaisir, la douleur ou l'émotion pour être conscient de percevoir ou d'agir, encore moins de former une pensée réflexive sur soi-même en tant que sujet qui perçoit ou qui agit. Être une personne suppose précisément une forme majeure de jugement réflexif, celle qui permet, comme dit Locke, de "se considérer soi-même *comme* soi-même". Même si la perception permet de former implicitement la pensée d'un soi qui perçoit, même si l'action permet de se considérer implicitement comme un sujet qui agit, même si donc ces types de capacités permettent de *se considérer soi-même*, elles ne permettent pas de former explicitement la pensée de "soi-même *comme* soi-même".

L'idée que l'on puisse tirer de l'introspection une identification de soi est donc parfaitement trompeuse. C'est à David Hume que l'on doit la première grande attaque contre la valeur de l'introspection dans le domaine de la connaissance de soi. On n'a selon lui aucun accès introspectif à soi-même; on ne trouve pas, dans ses contenus de conscience, la trace d'un sujet permanent auquel rapporter ces contenus :

Pour ma part, écrit-il, quand j'entre le plus intimement en ce que j'appelle moi-même, je tombe toujours sur une perception particulière ou sur une autre, sur la chaleur ou le froid, la lumière ou l'ombre, l'amour ou la haine, la douleur ou le plaisir. Je ne peux à aucun moment m'apercevoir moi-même sans une perception, et ne peut jamais rien observer sinon la perception (*Traité de la Nature Humaine*, 252).

Quand on cherche par introspection les traces de la personne qui pense, on ne trouve rien d'autre que des contenus d'expérience transitoires. Ce n'est pas par ce seul moyen que l'on comprendra le lien entre l'expérience et le sujet de l'expérience.

2. On peut admettre en outre qu'on ne peut pas tirer d'une expérience isolée la pensée de "soi-même comme soi-même". D'une part, la *connaissance* que l'on a de soi nécessite un décentrage temporel. Selon les termes de Locke, savoir que l'on est une personne implique nécessairement la capacité de "se considérer (...) comme le même être pensant *en des temps et des lieux différents*". D'autre part, la personne est elle-même essentiellement temporelle. Il n'existe pas de "personne ponctuelle" parce qu'une personne ne se forge qu'au fil du temps. Même si une expérience ponctuelle (par exemple, d'être sujet de l'action) contribue à identifier qui l'on est, elle n'est donc pas suffisante.

3. Si l'essence de la personne est d'être un objet historique, un "continuant", il s'ensuit que la seule capacité à même de révéler à la personne qui elle est d'une manière qui soit appropriée au concept de personne est la *mémoire*. Locke nous donne à ce sujet la précision suivante:

"Tant qu'un être intelligent peut répéter en soi-même l'idée d'une action passée avec la même conscience qu'il en avait eue premièrement, & avec la même qu'il a d'une action présente, jusque-là il est le même soi". (II, XXVII, 10).

Cette identité entre la conscience qui " *répète*" l'action passée et celle qui l'a jadis accomplie renvoie à une propriété sémantiquement très intéressante. Pour atteindre la connaissance de soi-même *comme étant soi*, il faut davantage qu'une simple identité de fait entre un *je* et l'attribution d'une propriété particulière à ce *je*. Il faut en plus que le *je* soit reconnu comme le

même par lui-même dans les deux cas. Prenons par exemple un souvenir comme "je me rappelle que j'ai visité le château de Versailles". Il ne suffit pas que "je" dans "je me rappelle" et je dans "j'ai visité" se trouvent faire référence à la même personne; il faut en outre que je sache qu'il s'agit bien de la même personne (quand on utilise le pronom "il", par exemple, on sait bien qu'il ne fait justement pas toujours référence à la même personne, même si on l'emploie dans la même phrase⁵). L'usage dit *quasi-indexical*⁶, noté *je** (*il**, *nous**, *etc.*), suppose la reconnaissance de l'identité de l'auto-attribution entre le sujet qui forme la croyance et le sujet sur lequel porte cette croyance. Or sans cette capacité de faire référence au moyen d'une désignation qui engage réflexivement l'usage du pronom personnel dans *je crois que j'ai fait, que j'ai vu*, (ou *je me souviens, etc.*), on pourrait certes acquérir des éléments d'information portant *en fait* sur soi, mais non avoir la connaissance réflexive que c'est de soi qu'il s'agit⁷.

Nous pouvons résumer les trois considérations précédentes en disant que la conscience instantanée d'agir ou de percevoir ne peut pas *à elle seule* nous donner accès à la personne que nous sommes. D'une part parce qu'en fait nous ne faisons jamais l'expérience perceptive ou introspective d'être une personne. Ensuite parce qu'une personne est un objet historique et ne peut donc être adéquatement saisie que par une pensée qui conjoint la conscience d'un *je* présent et d'un *je* passé, ce qu'on appelle une "co-conscience". Cette co-conscience exige davantage qu'une juxtaposition de données sur le *je*; elle demande la reconnaissance de l'identité entre le *je* sujet conscient et le *je* objet de cette conscience.

Ces objections n'impliquent pas, encore une fois, qu'une modification dans l'expérience perceptive ou dans l'expérience de l'agir *ne puisse pas retentir* sur la conscience d'être identique à soi-même. Elles soulignent seulement que l'expérience n'est *pas suffisante* à ancrer l'identité personnelle. Quelles sont donc les conditions grâce auxquelles une telle identité peut être construite? La nouvelle théorie vers laquelle nous nous acheminons consiste à dire que c'est la mémoire qui constitue l'identité de la personne. Cette hypothèse, que nous baptiserons "hypothèse mémorielle simple", pose qu'être une personne dépend de la continuité des souvenirs qui se recouvrent dans le temps. Même si nous ne nous souvenons pas de l'intégralité des événements passés, les souvenirs se recouvrent et délimitent l'étendue de notre personne.

II

Cette définition de la personne en termes mémoriels présente plusieurs difficultés que les philosophes contemporains continuent à étudier. La plus manifeste est que nous avons besoin pour constituer l'identité de la personne de manifester dans la mémoire de ses propres actions le caractère quasi-indexical des deux *je* : le *je*-sujet qui se souvient doit non seulement être en fait le même, mais être senti, perçu ou reconnu comme le même *je* qui a précédemment vu, entendu ou agi. Le problème que pose une théorie mémorielle comme celle de Locke est que, même si elle paraît intuitivement vraie, elle n'établit pas que la réidentification conduise nécessairement à constituer une personne et une seule. Leibniz a été le premier à avoir souligné cette difficulté dans les *Nouveaux Essais*, (II, 27, 23) en raisonnant de la manière suivante.

⁵ Par exemple : "Il pense à son père; il se rappelle qu'il était mort mardi".

⁶ Cf. Castaneda (1994).

⁷ Voir aussi Shoemaker, (1996), 86.

Supposons qu'il existe une terre jumelle, peuplée d'hommes exactement identiques dans toutes leurs propriétés aux terriens actuels. Chaque membre des couples d'un terrien et de son jumeau aura l'apparence physique et tous les souvenirs de son jumeau. Mais demande Leibniz, *que dira-t-on de leur personne ? "Sont-ils deux personnes ou la même" ?* Certes un sujet omniscient comme Dieu voit la relation spatiale entre les terres, et pourra les discriminer, continue Leibniz. Mais si l'on se borne à considérer la conscience d'avoir vu ou agi, on n'aura aucun moyen de justifier l'intuition qu'une personne est numériquement une.

Cet argument dit de la reduplication peut être généralisé à toute forme de critère de l'identité personnelle qui s'appuie sur une propriété psychologique conçue sur le mode cartésien. On pourra toujours imaginer des circonstances où cette propriété psychologique est dupliquée, par exemple à la faveur d'un transplant cérébral, ou d'un mécanisme de copie de souvenirs sur un clone, mettant ainsi en péril la singularité numérique qui est essentielle au concept de personne. Si l'ensemble des acquis d'un sujet est copié dans un autre cerveau sur une réplique corporelle physiquement parfaite du premier, y aura-t-il au terme de ce processus deux personnes ? Peut-on en imaginer davantage ? Et si le processus de copie est imparfait, dira-t-on de deux de ces clones qu'ils sont *approximativement la même personne* ?

Pour échapper à cette difficulté, il faut que *la mémoire participe activement à la transformation du sujet qui se souvient, et que le devenir de la personne soit constitué par cette transformation.*

Un deuxième malaise que provoque la théorie mémorielle simple est qu'elle a un tour essentiellement descriptif : elle suppose que les faits saillants du passé s'organisent magiquement en narration suivie ; chacun est censé accéder à soi en déroulant rétrospectivement le roman de sa vie. Or chacun sait qu'un roman autobiographique n'est pas un récit qui enchaîne *tous* les événements d'une vie; le roman sélectionne les épisodes *importants*; il modifie, il embellit ou assombrit le tableau; il nomme et catégorise ce qui était au départ implicite; il produit de la continuité là où il y avait de l'impressionnisme. Si être une personne se constitue par un retour narratif sur sa vie passée, on peut présumer que ce retour est une reconstruction opérée en fonction des états et dispositions présentes, et non pas la projection d'un film des événements⁸. Ce n'est donc pas sous l'angle de la contemplation détachée ni dans le cadre d'une autobiographie rétrospective que le concept de personne s'impose dans la vie humaine, et qu'il fonctionne au quotidien.

Une troisième source d'insatisfaction que provoque la théorie mémorielle "simple" proposée plus haut vient justement du caractère strictement interne et privé qu'elle accorde au sentiment de soi. Or la mémoire individuelle est au service d'un fonctionnement plus large de la communication et des échanges justement dits "interpersonnels". Comme Locke le rappelle lui-même,

Le mot de Personne est un terme de Barreau qui approprie des actions, & le mérite ou le démérite de ces actions ; et qui par conséquent n'appartient qu'à des Agents intelligents, capables de Loi, & de bonheur ou de misère (*Essai*, II, XXVII, 26) (p. 275).

Cette observation suggère que le soi n'est pas exclusivement destiné à être apprécié en privé. Du point de vue sociologique, on peut présumer que sa fonction est d'une part de distinguer et de stabiliser des statuts et des rôles dans un corps social, d'autre part de permettre l'application des gratifications et des sanctions dont dépend le contrôle social.⁹ Les travaux

⁸ Sans doute ce choix affecte-t-il les propriétés que l'on s'auto-attribue - son *personnage* - et non pas l'identité numérique du soi qui est impliqué; mais comme nous allons le voir, cette sélectivité de la mémoire reflète une dimension importante de l'identité personnelle).

⁹ Goffman, I., *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Minuit, 1973, 235 sq.

historiques et anthropologiques révèlent d'ailleurs que toutes les cultures ne se forment pas la même idée de ce qu'est une personne, en particulier de son extension temporelle ou même spatiale, de ses attributs, de ses figures idéales. Cela indique que l'usage du terme de "personne" est soumis à diverses pressions exercées par le droit, la répartition du pouvoir et de la responsabilité dans le corps social.

Récapitulons. Nous avons montré que l'identité de la personne ne dépend pas de ce qu'elle occupe un corps ou dépend d'un cerveau donné; nous avons vu aussi que l'expérience de la subjectivité ne suffit pas à constituer une personne, parce que tous ces critères négligent une dimension essentielle, qui est la capacité de se réidentifier au fil du temps comme le même grâce à la mémoire. Nous avons vu pourtant que ce n'est pas n'importe quel type de mémoire qui peut faire l'affaire, si l'on considère la possibilité toute théorique de dupliquer les états mémoriels d'un sujet. Nous avons alors progressé en situant la dimension mémorielle pertinente dans le registre de la responsabilité socialement assumée de ses actes.

La question à laquelle nous devons finalement répondre est la suivante: quel est *l'usage particulier de la mémoire*, rassemblant des éléments du passé en vue de préparer l'avenir, qui constitue la reconnaissance de l'identité personnelle? Nous avons remarqué plus haut que pour obtenir la réflexivité forte dont nous avons besoin, *la mémoire doit participer activement à la transformation du sujet qui se souvient.* Or la forme de mémoire qui considère le passé à partir des soucis présents d'un individu, et qui vise à le modifier, est l'action mentale. La réponse que je propose est donc que seule *l'action mentale* peut fournir le registre mémoriel et dynamique requis. Constituer son identité personnelle suppose la capacité préalable d'agir mentalement, c'est-à-dire de contrôler ou de manipuler ses propres états mentaux, ou encore, dans le jargon philosophique traditionnel, dans la capacité de s'auto-affecter. La mémoire de soi est une capacité dynamique à modifier ses propres états dans un sens qui est désiré ou voulu par soi. Développons cette nouvelle hypothèse, que nous appellerons "la théorie mémorielle révisée".

La théorie mémorielle révisée de l'identité personnelle

Qu'est-ce d'abord que l'action mentale ? Pour comprendre en quoi elle consiste, il faut la comparer avec l'action physique. Prenons par exemple le sport : faire du sport suppose un entraînement par lequel on met son corps en état de remplir un certain nombre de fonctions attendues : pour le tennis, par exemple, exécuter un certain nombre de gestes: engager, placer un coup droit, etc. Le but étant fixé, on se donne les moyens d'y parvenir en modifiant ses propres aptitudes corporelles.

L'action mentale ressemble beaucoup à l'action physique. A ceci près qu'au lieu de modifier des éléments du monde physique, ce qu'elle modifie est uniquement les états d'esprit de celui qui agit. Malgré les efforts médiatiques tendant à prouver qu'on pouvait courber des petites cuillers par la force de son esprit, il est clair qu'on ne peut directement transformer que soi-même.¹⁰ Agir mentalement, c'est puiser dans toute son expérience passée de l'agir, pour modifier ses propres états mentaux en vue d'atteindre des états désirés, par exemple, modifier ses connaissances ("apprendre"), modifier ses désirs ("s'élever" ou "se spécialiser"), modifier ses émotions ("s'endurcir" ou au contraire "s'attendrir"). Les actions mentales interviennent aussi pour manipuler sa propre attention, ses motivations (je finis de lire avant de passer à autre chose), ses désirs (je fumerai plus tard) etc. Bref, les actions mentales jouent un rôle essentiel

¹⁰ La communication langagière offre également le moyen de transformer les états mentaux d'autrui, mais ne constitue pas à proprement parler une action mentale parce qu'elle ne peut être exercée de manière continue et surtout ne peut s'accompagner de la conscience de ses effets.

dans le modelage de sa vie. Elles déterminent la capacité de se gouverner soi-même, de réorienter le cours de ses pensées, de ses désirs, d'approfondir délibérément ses connaissances ou au contraire de rejeter les possibilités d'en acquérir de nouvelles; d'ajuster ses motivations, et ses efforts par un exercice approprié, de changer ou tenter de changer les objets d'amour, de séduction ou de dégoût; de choisir une "gamme" d'activités et de responsabilités. Tout ceci revient à se manipuler soi-même, c'est-à-dire à changer un état mental initial pour acquérir de nouvelles propriétés mentales.

De cet ensemble de dispositions dépend la capacité de s'auto-affecter. Le sens d'être soi, avec la réflexivité forte dont nous avons vu que dépendait le concept de personne, réside précisément dans la *conscience de pouvoir s'auto-affecter, c'est-à-dire dans le souvenir de s'être auto-affecté joint à la conscience d'être en mesure, maintenant, de le faire*. Ce pouvoir de s'auto-affecter prend surtout la forme de la révision de ses croyances, de ses désirs et de ses engagements, face aux circonstances changeantes et aux informations nouvelles reçues. C'est dans cette activité que se construit la personne: savoir qui l'on est, c'est connaître -- de manière pratique et concrète -- la cible globale et l'enjeu des révisions et des ajustements qui ont été ou sont opérés dans le domaine de l'action mentale. Nous avons ici un schéma de continuité mémorielle qui, au lieu de regarder uniquement vers le passé, considère aussi les états futurs de l'individu qui "rétro-agit" sur lui-même. La dynamique de cette continuité définit une notion d'identité personnelle qui est en prise avec le passé et avec l'avenir projeté.

Si l'on s'intéresse à la dimension sociale de la personne, on ajoutera que la présentation, ou comme dit Irving Goffman la "mise en scène" de la capacité de s'auto-affecter est ce sur quoi autrui se fonde pour juger que vous êtes une personne. L'interaction avec autrui est réciproquement pour chacun une source de connaissance sur soi - un indice de ses capacités d'engagement et de révision. D'où la possibilité de faire semblant d'être une personne, c'est-à-dire de mimer la capacité de s'auto-affecter, sans véritable intention de le faire. On peut encore, comme le dit Goffman, se borner à reproduire les attitudes conventionnelles qui, dans chaque société, passent pour exprimer les valeurs et l'engagement typiques de l'agent réflexif. Mais ces attitudes trompeuses, même si elles sont largement prévalentes, dépendent encore de la capacité préalable de s'auto-affecter. Dans la présente analyse, être une personne n'est pas en son principe une fiction; ce n'est pas uniquement l'enjeu d'une mise en scène. Mais ce n'est pas non plus une substance, quelque chose qui pourrait être connu, observé ou découvert dans ses replis cachés. La personne est un système individuel de dispositions, socialement entretenu, permettant de réviser ses états (croyances, désirs, intentions, etc.) sur la base d'actions mentales.

Quel est alors le rapport entre l'action et la personne ? On considère généralement que ce qui détermine causalement une action est un ensemble d'états mentaux, en particulier des désirs, des croyances, et des intentions visant la réalisation de certains états de chose. La personne n'est dès lors pas la cause des actes de l'individu, mais plutôt le plus constant de leurs enjeux. La personne se constitue ainsi dynamiquement dans l'action mentale.

Retour sur les cas psychopathologiques

Revenons pour conclure sur les cas psychopathologiques évoqués au début. On peut supposer que la personnalité multiple se divise précisément par incapacité de réviser ou d'adapter les dispositions antérieures aux exigences nouvelles du contexte de la vie adulte. L'individu à personnalité multiple a développé plusieurs niveaux incompatibles d'aspirations et de réactions émotionnelles à ce qui advient. L'existence de ces dissociations n'est pas une conséquence de la division de la personne, mais au contraire la personne se divise en "alters" qui occupent alternativement le champ de conscience parce que, sous l'influence de situations traumatisantes, d'émotions ou de désirs incompatibles, ou encore, plus probablement, sous

l'effet de la persuasion hypnotique, les souvenirs se sont regroupés en blocs disjoints. L'information encapsulée dans un bloc est inutilisable dans les autres blocs. La mémoire étant divisée, la révision s'opère par blocs, ce qui conduit le sujet à s'appréhender comme multiple.

Le cas de l'individu psychotique qui déclare que son "je" s'est soit réduit, soit étendu, peut également être compris sur la base d'une perturbation touchant non seulement la mémoire mais la capacité d'agir adéquatement dans des contextes nouveaux. De nouveau, la personne est affectée parce qu'un ensemble des capacités impliquées dans la pensée de soi, principalement la mémoire dans ses liens avec l'action, est perturbé. Devenu en partie esclave des injonctions du contexte présent, et amoindri dans sa faculté de projeter ses actions et de contrôler ses propres états, le schizophrène a un sens modifié de soi-même. Comprendre comment le soi peut soit se réduire soit s'amplifier est une question intéressante, qu'on ne peut traiter en quelques mots. Qu'il suffise ici de dire que cette alternative semble d'être à l'observation par le psychotique de l'action des autres autour de lui, et à l'effet neuropsychologique particulier de cette observation en interaction avec l'altération de ses capacités d'agir. Dans l'hypothèse qui est ici défendue, ce qui le conduit à perdre le sens de lui-même n'est pas seulement qu'il ne s'attribue pas une action, qu'il ne perçoive pas sa capacité d'agir, mais plus généralement qu'il ne trouve plus en lui les ressorts d'un contrôle véritable, d'une révision de ses dispositions et d'une prise sur les choses. Enfin, dans le syndrome de Cotard, où le sujet se pense mort, la dimension cruciale de la révision qui se trouve compromise est probablement celle qui s'appuie sur le traitement de l'information affective. La disparition ou l'affaiblissement des indicateurs affectifs dans la perception et dans l'action cessent ici de motiver et de guider l'accès à son propre agir et affectent d'autant la réidentification de soi. Le sujet qui ne révisé plus, celui qui est sans futur, est bien le sujet mort.

En conclusion, l'usage pleinement réflexif du mot "Je" requiert davantage qu'une compétence conceptuelle ou linguistique: il suppose la capacité d'effectuer des actions mentales visant à ajuster ses propres états épistémiques et motivationnels aux demandes du milieu naturel et social. Le je est un véritable système de capacités. Chaque maillon peut flancher, et modifier le sens de soi, même s'il s'agit comme on l'a vu, d'une conscience essentiellement normative, portant sur ce que l'on veut faire et sur ce que l'on veut apprendre. Le je n'est donc pas immunisé contre l'erreur d'identification.

Références

-
- Castaneda, H.-N., (1994), "On the Phenomeno-Logic of the I", dans Q.Cassam, (dir.), *Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 160-166.
- Frankfurt, H., *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Goffman, I., (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Minuit.
- Locke, J., (1755)-1994) *An Essay concerning Human Understanding*, trad. Costes, *Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain*, Paris, Vrin.
- Parfit, D., (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- Perry, J., (1975), *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press.
- Ricoeur, P., (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil.
- Shoemaker, S., (1996), *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wiggins, D., (1967), *Identity and spatio-temporal Continuity*, Oxford, Blackwell.
- Williams, B., (1973), *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
-

