Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 62 (2003)

Artikel: Le rôle du corps dans la conscience d'autrui

Autor: Soldati, Gianfranco

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882963

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GIANFRANCO SOLDATI

Le rôle du corps dans la conscience d'autrui

This article deals with the conceptual rather than epistemic problem of other minds. It first discusses issues related to the content of attributions of conscious states to other minds. It shows how either solipsism or behaviourism follow from a classical conception of the content of those attributions. It argues that an acceptable account ought to focus first on the question as to what constitutes our conception of other persons as subjects. It argues that if the concept of a subject were simply that of a bearer of conscious mental states, then the original choice between solipsism and behaviourism would hardly be avoided. A conception of the subject as bearer of intentional states appears to be better suited for an account of our conception of others as subjects. Using material from Husserl's phenomenology, it is shown that such an account relies crucially on our conception of ourselves as bearers of bodily as well as mental properties.

Le problème épistémologique classique de la connaissance d'autrui

Si l'âme et le corps étaient deux entités distinctes qui pouvaient exister l'une sans l'autre, alors la connaissance d'un corps ne suffirait pas pour établir la présence d'une âme.

Il est vrai qu'à la première personne nous avons accès à notre conscience autant qu'à notre propre corps. Nous percevons notre corps autant que nous ressentons nos états psychiques. Nous ne concluons normalement pas à la présence de phénomènes psychiques à partir de l'observation de notre corps. Nous jouissons d'un accès indépendant à ces deux types de réalité[1].

Tel n'est cependant pas le cas pour autrui. Je n'ai d'autres moyens pour établir la présence de phénomènes psychiques chez vous que d'observer le comportement verbal ou autre de votre corps. Si pourtant

1 Pour quelques aspects concernant l'accès épistémique à notre corps et à notre conscience cf. SOLDATI (1998) et SOLDATI (2002).

l'existence du corps avec son comportement ne dépend pas de celle de l'âme, mon inférence paraît injustifiée. Rien dans ce que je peux observer à propos de votre corps ne justifierait mes conclusions concernant vos états de conscience.

Telle est, de façon fort condensée, la nature de ce qu'on appelle parfois le problème épistémologique classique de l'autre. Ce problème a été amplement discuté et chacune des prémisses de l'argument que j'ai esquissé a été mise en question.

On peut questionner par exemple la possibilité d'établir de façon indépendante la thèse métaphysique de la distinction entre l'âme et le corps. Il faudrait, pour qu'elle puisse entrer en tant que prémisse *supplémentaire* et *indépendante* dans la formulation du problème, que cette thèse métaphysique ne dépende pas d'intuitions qui se fondent, elles, sur la distinction entre la façon dont me sont donnés mes états psychiques et la façon dont me sont donnés mes états corporels. Ceci n'apparaît cependant pas toujours évident. Le problème, dans ce contexte, n'est alors pas le dualisme entre l'âme et le corps en tant que tel, mais le rôle que cette prémisse métaphysique joue dans la formulation du problème épistémologique de l'autre.

La distinction épistémologique elle-même entre la façon dont me sont données mes états psychiques et la façon dont me sont donnés mes états corporels a été souvent critiquée. Il y a ceux qui nient la possibilité d'un accès privilégié à ma conscience, et ceux qui affirment à l'opposé la ressemblance épistémologique entre le fondement de certaines des croyances concernant mon propre corps (par exemple le fondement des croyances proprioceptives) et le fondement des croyances qui portent sur mes états de conscience.[2] Si l'asymétrie entre les deux types d'accès n'a pas lieu, le problème de la connaissance d'autrui doit être pour le moins reformulé.

Il existe finalement des raisons qui pourraient nous induire à douter du fait que le problème épistémologique en question touche véritablement à notre compréhension normale, quotidienne d'autrui. On peut se demander si nous comprenons autrui sur la base d'une *théorie* que nous aurions construite à son propos ou si nous ne procédons pas plutôt par empathie, ou, comme on dit aujourd'hui, par simulation. Vous ne vous expliqueriez pas mon comportement à travers des hypothèses que vous auriez formulées à propos de ma vie psychique, mais vous vous

2 Sur cette ressemblance cf. SOLDATI (2002).

mettriez pour ainsi dire dans ma peau pour *sentir* ce qui vous ferait agir de la façon que je l'ai fait.

Une telle réflexion n'enlèverait évidemment rien au problème épistémologique de la connaissance d'autrui en tant que tel, mais elle tendrait à montrer qu'il faudrait lui attribuer moins de poids qu'on a l'habitude de faire. Si je n'ai pas besoin de *savoir* ce qui se passe dans votre conscience pour *comprendre* votre comportement, alors le fait d'entretenir des hypothèses injustifiées à propos de votre vie psychique n'aurait pas le genre d'effets désastreux que le problème épistémologique de l'autre semble suggérer.

Il vaut la peine dans ce contexte de se rappeler la distinction entre les conditions de vérité et la justification d'une croyance portant sur autrui. L'argument classique, tel que je l'ai présenté, ne met pas immédiatement en question le fait qu'une croyance de ce type puisse être vraie, c'est-à-dire qu'autrui puisse effectivement avoir une conscience. L'argument classique met plutôt en question le fait que je sois en mesure d'entretenir une croyance *justifiée* à ce propos. L'absence d'une telle justification m'empêche de *connaître* vos états de conscience, mais non pas d'avoir des croyances, peut-être vraies, à propos de vos états de conscience. Je pourrais acquérir, par simulation, des croyances vraies concernant vos états de conscience alors qu'en réalité je n'ai jamais eu de fondement quelconque pour croire à l'existence de consciences autres que la mienne. En fait, mon mécanisme de simulation pourrait être tel qu'il serait déclenché par le comportement de toute entité corporelle ayant suffisamment de ressemblance avec mon corps sans que je n'aie jamais dû me poser la question à savoir si cette entité était véritablement douée de conscience.

Or, c'est justement cette dernière hypothèse, l'hypothèse selon laquelle le problème de la connaissance d'autrui concernerait la justification et non pas le contenu de nos croyances, qui a été au centre des discussions récentes concernant la connaissance d'autrui. Depuis un certain temps, sur la base notamment de quelques remarques de Wittgenstein, la formulation épistémologique classique du problème de l'autre a été supplantée par une version que l'on pourrait appeler sémantique ou plus précisément conceptuelle du problème. Voici, par exemple, ce qu'en dit Thomas Nagel dans un passage bien connu de son livre *The View from Nowhere* :

> Le problème intéressant de l'autre n'est pas le problème épistémologique de savoir comment je peux déterminer si les autres ne sont pas des zombies. C'est plutôt le problème de comment je peux *comprendre* l'attribution d'états

> mentaux à autrui. Et ceci à son tour n'est rien d'autre que le problème de comment je peux concevoir mon propre esprit comme n'étant qu'un phénomène parmi les nombreux phénomènes mentaux contenus dans le monde[3].

Il vaut la peine, pour comprendre ce que Nagel est en train de dire dans ce passage, de se rappeler le célèbre paragraphe 302 des *Investigations Philosophiques* de Wittgenstein, où on peut lire :

> Quand il faut s'imaginer la douleur d'autrui à partir de l'exemple de notre propre douleur, ce n'est pas facile. En effet, je dois m'imaginer des douleurs que *je ne ressens pas* à partir de douleurs que *je ressens*. Je ne dois pas simplement passer dans l'imagination d'un endroit de la douleur à un autre, comme d'une douleur dans la main à une douleur dans le bras. Parce que je ne dois pas m'imaginer ressentir des douleurs à un endroit de son corps. (Ce qui serait aussi possible).

Le problème soulevé par Wittgenstein concerne la *généralité intersubjective* du concept de douleur. En effet, si le concept de douleur est le concept de quelque chose que *je ressens*, alors il paraît difficile de l'appliquer à autrui, puisque nous ne ressentons tout simplement pas les douleurs d'autrui. Il y aurait alors une ambiguïté systématique dans le concept de douleur ou, autrement dit, il y aurait deux concepts de douleur fort différents : un concept que nous appliquons à nous-mêmes et un concept que nous appliquons aux autres. Je ne pourrais donc pas me concevoir comme un sujet souffrant de douleurs parmi d'autres sujets ayant exactement le même genre de souffrance.

Il suffit de généraliser cette réflexion concernant la douleur à tous les états mentaux pour obtenir ce que Nagel appelle le problème intéressant de l'autre. Si l'ambiguïté décelée par Wittgenstein par rapport au concept de douleur devait s'appliquer à tous les états mentaux, elle vaudrait aussi pour les notions générales d'esprit, de conscience et d'âme. Je ne pourrais alors me concevoir comme un esprit, une conscience ou bien une âme parmi d'autres dans le monde.

Dans ce qui suit, je voudrais essayer de préciser d'abord quelques aspects du problème *conceptuel* d'autrui. Je voudrais insister ensuite sur la distinction entre la question des autres consciences et la question des autres subjectivités. Nous allons voir pour finir que pour bien comprendre cette distinction, il sera utile de reprendre quelques traits de la position développée par Husserl dans les *Méditations Cartésiennes*.

3 NAGEL (1986), p. 19-20.

La nature du concept d'autrui : (a) les expériences des autres

Le débat concernant notre concept d'autrui s'est concentré sur la question de la généralisation de nos concepts mentaux. On se demande dans quelle mesure des concepts tels que celui de douleur, d'expérience visuelle, ou peut-être même de peur peuvent s'appliquer à la troisième personne autant qu'à la première. Nous allons voir plus tard que cette question, la question de l'unité intersubjective des concepts psychiques, tend à en cacher une autre, à savoir la question de ce qui permet d'appliquer le concept de sujet à autrui autant qu'à soi-même. Avant de nous pencher sur cette deuxième question, concentrons nous pour un instant sur les concepts psychiques.

Une première réaction au problème conceptuel posé par l'application des concepts psychiques à autrui pourrait être de nier tout simplement le diagnostic formulé par Wittgenstein et par Nagel. Songez à quelqu'un qui défendrait ce que Christopher Peacocke appelle la *Théorie Simple* des concepts psychiques[4]. En assumant que l'on dispose d'une détermination théorique de ce que cela signifie pour un sujet que d'avoir le concept d'une expérience psychique *e* à la première personne (donc un concept comme «voir rouge» ou bien «ressentir une douleur»), la Théorie Simple soutiendrait que le sujet sait ce que cela signifie pour autrui que d'avoir une expérience *e* quand il sait ce que cela signifie pour lui-même que d'avoir une expérience *e* et quand il sait que pour autrui que d'avoir une telle expérience signifie tout simplement avoir une expérience *du même type que* l'expérience *e*[5]. En d'autres mots : je sais ce que cela signifie pour vous que d'avoir mal au dos si je suis en mesure de penser à vous comme ayant *le même type d'expérience* que moi quand j'ai des douleurs au dos.

Cette conception des concepts psychiques semble être à la base d'une théorie assez courante de la connaissance d'autrui qui utilise ce qu'on appelle une inférence par analogie, un type de raisonnement répandu dans ce contexte au moins depuis Augustin[6]. Je sais, selon cette théorie, dans quel état psychique vous vous trouvez quand vous vous comportez d'une certaine façon parce que je sais dans quel type d'état je me trouve moi-même quand je me comporte de cette façon et que je

4 Cf. PEACOCKE (1984), p. 97-98.
5 Cf. PEACOCKE (1984), p. 98.
6 Cf. AVRAMIDES (2001), p. 225.

vous attribue donc par analogie le même type d'état. Le problème qui nous intéresse maintenant n'est pas de savoir si l'inférence par analogie est en soi valide, mais de savoir si l'idée de la Théorie Simple selon laquelle je peux vous concevoir comme étant dans *le même type d'état psychique* que moi est cohérente[7].

Il y a d'abord un soupçon de circularité qui afflige la Théorie Simple. La question que nous nous posons est de savoir si le concept que le sujet applique à sa propre expérience est suffisamment général pour pouvoir s'appliquer à autrui. En postulant que le sujet soit en mesure de juger qu'une expérience d'autrui soit *du même type* que sa propre expérience, on présuppose tout simplement la généralité qu'il s'agit de démontrer[8]. Pour bien voir ce problème, considérez la comparaison proposée par Colin McGinn[9] entre le cas en considération et celui de l'application du concept de rectangle dans les différentes modalités sensorielles – par exemple tactile et visuelle (il ne s'agit en réalité que d'une version du fameux problème de Molyneux). Il semble difficile d'admettre, par exemple, qu'une personne née aveugle puisse s'imaginer un rectangle visuel à partir de son expérience tactile du rectangle. Le problème est que le matériel de l'expérience tactile ne semble tout simplement pas suffire pour permettre à quelqu'un qui n'aurait jamais eu d'expériences visuelles de *s'imaginer* ce que pourrait être un rectangle perçu par la vue. D'où la question : comment pouvons nous atteindre un concept unitaire, transmodal et général de rectangle ?

Il n'est pas important, pour la question qui nous intéresse actuellement, de donner une réponse à la question de Molineux. Mais il est important de voir qu'une réponse à cette question ne pourrait en aucun cas avoir la forme de la Théorie Simple. On ne peut pas soutenir que la personne aveugle connaît le concept de rectangle que la personne voyante applique sur la base de ses expériences visuelles par le simple fait qu'elle connaît son propre concept tactile de rectangle et qu'elle présuppose que la personne voyante utilise le concept de rectangle sur la base du même type d'expérience perceptive. Une telle hypothèse serait évidemment fausse. Il nous faudrait quelque chose de plus, une théorie capable d'expliquer comment le sujet construit ou bien acquiert

7 Cf. WITTGENSTEIN (1984), § 350.
8 Cf. PEACOCKE (1984), p. 99.
9 Cf. MCGINN (1984), p. 134-137.

un concept général et transmodal de rectangle à partir de son concept spécifiquement modal.

McGinn pense, pour sa part, que les perspectives pour une telle théorie sont bonnes dans le cas du concept de rectangle, mais mauvaises, même très mauvaises, dans le cas de concepts psychiques comme celui de douleur. L'asymétrie reposerait à son avis sur le fait que nous possédons, en réalité, le concept de quelque chose comme ayant la forme d'un rectangle indépendamment de la façon dont nous pourrions le percevoir, alors que nous ne possédons pas le concept de quelque chose comme étant une douleur indépendamment de la question de savoir si c'est notre douleur ou bien celle d'autrui. Nous avons le concept d'un rectangle *objectif* par rapport auquel nous pouvons ajuster nos concepts sensoriels, mais nous n'avons tout simplement pas un concept pareillement objectif de la douleur. Je peux, dit McGinn, penser à un rectangle sans penser qu'il est vu, touché ou perçu d'une façon quelconque, mais je ne peux pas penser à une douleur sans imaginer la ressentir ou bien l'attribuer à autrui sur la base de son comportement. C'est la raison pour laquelle, soutient McGinn, nous avons l'impression de devoir choisir entre deux positions extrêmes, le solipsisme d'un côté, qui soutient que le concept de douleur ne saurait s'appliquer à autrui (le concept de douleur est déterminé par ses critères d'application à la première personne), et le béhaviorisme de l'autre, qui soutient que le concept de douleur n'est rien d'autre que le concept d'un certain type de comportement (le concept de douleur est déterminé par ses critères d'application à la troisième personne).

Posé de cette façon, le problème de l'unité du concept de douleur reviendrait à savoir si l'on peut admettre un concept de douleur qui serait le concept de quelque chose qui *peut,* mais *ne doit pas* être ressenti d'une certaine façon et qui *peut*, mais *ne doit pas* se manifester par un comportement d'un certain type. McGinn a probablement raison de soupçonner que les perspectives pour la détermination d'un tel concept de douleur ne sont pas très bonnes. On peut effectivement se demander en quoi un concept qui s'applique à un phénomène que je pourrais ne pas ressentir et qui pourrait ne pas se manifester par le comportement serait encore un véritable concept de douleur.

On peut avoir l'impression à ce stade qu'une erreur fondamentale doit s'être produite dans le débat que nous avons présenté jusqu'ici. À moins de considérer le solipsisme et le béhaviorisme comme des positions qui méritent d'être prises véritablement au sérieux, on ne peut qu'être stupéfié par le fait que l'analyse philosophique de concepts aus-

si fondamentaux que nos concepts mentaux nous confronte à une alternative entre des positions qui jouissent d'une si faible plausibilité.

Dans un livre récent, Anita Avramides soutient effectivement que le problème conceptuel d'autrui ne surgit que par le fait que l'on a accepté d'entrée l'approche cartésienne qui oppose le sujet au monde[10]. En utilisant une série d'arguments bien connus de Peter Strawson, Donald Davidson et John McDowell, elle finit par proposer qu'au lieu d'adopter un point de vue subjectif à partir duquel on se poserait la question de la généralité et de l'unité des concepts psychiques, il faudrait adopter un point de vue plus large, qu'elle appelle le point de vue de la « position vécue »[11], qui englobe, comme elle dit, « le monde et les autres à côté des expériences du sujet ». Ceci est évidemment assez général et une bonne partie du livre d'Avramides est effectivement dédié à un effort de clarification de cette idée.

Je n'ai pas l'intention de discuter maintenant les détails de la suggestion d'Avramides. Si j'ai mentionné son approche, c'est simplement parce que si l'on pense, comme elle le fait, que le péché originel dans le débat sur la conscience d'autrui réside dans l'acceptation d'une notion cartésienne du sujet, il semblerait assez naturel de prendre au sérieux un philosophe comme Husserl qui s'est justement donné comme tâche, dans les *Méditations Cartésiennes*, de réfléchir au problème d'autrui en radicalisant, voire en modifiant, le point de vue de Descartes. Il vaut alors la peine de se demander si on ne pourrait pas trouver chez Husserl une alternative sérieuse à l'approche de Davidson, McDowell ou Avramides.

La nature du concept d'autrui : (b) les autres sujets

Il est assez courant, dans le débat que j'ai présenté jusqu'ici, d'adopter une notion de sujet comme étant ce qui possède des expériences conscientes[12]. Mais il faut faire une distinction entre des questions d'ordre métaphysique et des questions d'ordre conceptuel. Dans le débat qui nous concerne, c'est la nature du *concept* de sujet qui doit être prise en

10 Cf. AVRAMIDES (2001), p. 272.
11 AVRAMIDES (2001), p. 229.
12 Cf. MCGINN (1984), p. 125.

compte et non pas la question du genre d'entité à laquelle ce concept finit par être appliqué.

Quand nous appliquons nos concepts psychiques à autrui, nous partons de l'hypothèse que les autres sont des sujets autant que nous-mêmes. Mais on pourrait raisonnablement avancer pour le concept de sujet le même genre d'objections que nous avions formulé pour les concepts psychiques comme celui de douleur. S'il y a un problème dans le passage du concept de douleur tel que je l'utilise dans mon propre cas au concept de douleur tel que je l'utilise dans le cas d'autrui, on peut s'attendre à ce qu'il y ait un problème semblable dans le passage du concept de sujet tel que je l'applique à moi-même au concept de sujet que j'utiliserais pour autrui : est-ce bien le même concept de sujet ? Est-ce que mon concept de sujet possède un degré de généralité suffisant pour pouvoir être appliqué à autrui ?

Si le concept de sujet est tout simplement le concept de ce qui possède des expériences conscientes, alors la réponse risque, à la lumière de ce que nous avons vu auparavant, d'être négative. Si mes concepts d'expériences conscientes, comme le concept de douleur, ne peuvent s'appliquer à autrui, alors mon concept de ce qui possède des expériences conscientes ne peut pas l'être non plus. Chacun aurait alors son propre concept de soi en tant que sujet, un concept qu'il exprimerait typiquement en utilisant le mot «je», et personne ne serait en mesure de concevoir autrui comme étant un sujet au même titre que lui-même. Chacun serait un sujet pour lui même et aucun ne serait un sujet pour autrui.

Il faut trouver une conception différente du concept de sujet si on veut empêcher que celui-ci finisse par devoir partager le triste sort des concepts psychiques. Il existe effectivement des raisons indépendantes, des raisons qui n'ont rien à voir avec les problèmes liés au concept d'autrui, qui font croire que le concept du sujet en tant que ce qui possède des expériences conscientes ne peut pas être le bon concept.

C'est à cet égard que les réflexions développées par Husserl dans les *Méditations Cartésiennes* apparaissent particulièrement utiles.

Husserl et la constitution de l'altérité

Les *Méditations Cartésiennes* font partie de ce qu'on appelle généralement la phénoménologie transcendantale, voire même idéaliste de Husserl. Deux caractéristiques de l'interprétation de cette approche que

j'ai tendance à partager me semblent importantes dans le contexte actuel. La première concerne le fait qu'il me paraît raisonnable d'interpréter la notion de *constitution* utilisé par Husserl dans cette phase de sa philosophie comme portant non pas sur le monde externe des objets spatio-temporels, mais sur la représentation conceptuelle que nous en avons. Quand Husserl parle des conditions de possibilité de la constitution d'une entité, par exemple d'autrui, il n'est pas en train de nous faire croire que nous nous substituons au Créateur dans la génération du monde. Il est plutôt en train de se demander quel type de conditions doivent être satisfaites pour que je puisse posséder le concept d'autrui. L'objet de son enquête est donc précisément ce concept d'autrui que nous essayons de déterminer.

Le deuxième point, qui est plus difficile et encore plus contesté, concerne la notion de subjectivité que Husserl choisit comme point de départ dans son analyse du concept d'autrui. On sait que Husserl applique l'*epoché*, la mise entre parenthèse, d'abord au monde externe et ensuite, notamment dans les *Méditations Cartésiennes*, au sujet lui-même. C'est par ce biais que Husserl peut affirmer conduire une recherche qui ne concerne pas les conditions empiriques, mais les conditions transcendantales de la subjectivité. Et c'est justement dans ce point précis que réside d'après Husserl l'écart essentiel entre son approche et celle du subjectivisme de Descartes. Husserl n'est pas en train d'isoler le sujet comme une entité particulière parmi d'autres dans le monde, pour en étudier ensuite les capacités conceptuelles – telle serait à son avis une approche finalement empirique. Il est plutôt en train de se demander quelles conditions subjectives doivent être satisfaites pour qu'on puisse parler d'une connaissance objective. De façon générale cela veut dire : comment doit-on concevoir le sujet pour que le sujet puisse avoir, lui, le concept d'un objet qui existe de façon déterminée indépendamment de lui ? Dans notre cas, dans le cas de la connaissance d'autrui, cela veut dire : comment doit-on concevoir le sujet pour que le sujet puisse avoir le concept d'un autre *sujet* qui existe de façon déterminée indépendamment de lui ?

Tout le monde sait que pour Husserl la question ainsi posée n'est rien d'autre que la question de l'intentionnalité. Husserl ne se pose pas la question de savoir ce qui fait qu'un certain objet spatio-temporel finit par être le référent d'une représentation nominale exprimée par l'utilisation d'un terme singulier par un sujet particulier dans un contexte déterminé. Husserl se pose plutôt la question à première vue plus fondamentale concernant les conditions qui doivent être satisfaites par

le sujet pour qu'un concept qu'il entretient puisse porter sur quelque chose. Dans les *Recherches Logiques,* Husserl avait déjà souligné le fait que le contenu conceptuel d'un jugement, notamment d'un jugement portant sur des entités du monde externe, est partiellement déterminé par la nature des actes qui peuvent le satisfaire. La détermination d'un concept intentionnel n'est pas une affaire statique, mais dynamique, relationnelle.

Toujours dans ce même ordre d'idées, Husserl constate au début des *Méditations Cartésiennes* qu'un concept ne peut porter sur quelque chose, qu'un concept ne peut me servir pour penser à quelque chose, que dans la mesure où ce concept est réidentificationnel, c'est-à-dire dans la mesure où je suis capable de l'utiliser pour réidentifier dans le temps un certain objet. De nouveau, l'intentionnalité n'est pas une propriété statique, mais cette fois temporellement dynamique du concept.

Toutes ces conditions qui doivent êtres satisfaites par un concept pour qu'il puisse acquérir une nature intentionnelle (faute de quoi il n'est tout simplement pas un concept) ont évidemment une retombée sur la nature du sujet qui est censé être en mesure d'entretenir ces concepts. La contrainte de la réidentification temporelle, par exemple, implique que le sujet lui-même se conçoive comme étant doué d'une articulation temporelle. Il faut que le sujet ait une conscience du temps. Ce ne doit pas être une conscience du temps objectif, du temps scandé par des unités objectives comme les secondes, les minutes et les heures. Il suffit que le sujet soit en mesure d'être conscient du passage du temps en termes d'*avant*, de *maintenant* et d'*après*[13]. De même, les concepts démonstratifs doivent contenir une détermination spatiale des objets spatio-temporels auxquels ils s'appliquent. Il n'est pas nécessaire que cette détermination se fasse à l'aide d'un plan objectif de l'espace, il suffit que le sujet dispose d'un ancrage égocentrique par des concepts tels que *ici*, *là-bas*, *à droite*, *à gauche*, etc.[14]. Encore une fois, il faut que le sujet se conçoive comme étant lui-même situé dans cet espace, en fait : au centre de cet espace.

Le prochain pas dans ce qu'on peut appeler la dynamisation de l'intentionnalité va être de se rendre compte du fait que les concepts acquièrent leur intentionnalité non seulement par le fait de s'articuler

13 Cf. HUSSERL (1950), §19, 81-83.

14 Cf. HUSSERL (1952), 158-159 / Husserliana IV, § 41a ; HUSSERL (1950), p. 77-78 / Husserliana I, §17.

dans l'espace et dans le temps, mais aussi par le fait de répondre à la conception que le sujet se fait de son propre rayon d'action. Ce qui m'est donné par exemple comme se trouvant en haut, en bas, devant et derrière dépend entre autre de la façon de laquelle je conçois mes mouvements dans l'espace. Or, va remarquer Husserl, ma conception de mes actions ne comporte pas le concept d'un corps qui est bougé par moi, d'un corps sur lequel j'agis de façon causale: la conception de mon corps est la conception d'un corps qui agit, et non pas d'un corps qui subit une action[15].

C'est sur la base de cette nouvelle analyse, finalement très peu cartésienne du concept de sujet, que Husserl va aborder le thème de la conscience de l'autre. Deux thèses se trouvent à la base de son analyse. Premièrement, il exclut clairement que la connaissance d'autrui implique une inférence par analogie[16]. Husserl récuse précisément la Théorie Simple de la conscience d'autrui. Il n'y a pas, chez Husserl, l'idée d'un concept général, neutre, non subjectif de l'expérience qui aurait ensuite des déterminations conscientes/subjectives d'un côté et comportementales/objectives de l'autre.

Husserl soutient deuxièmement qu'autrui m'est donné de façon directe, dans la perception, grâce à un processus d'empathie. L'idée fondamentale de la théorie husserlienne de l'empathie est la suivante. Être un sujet, comme nous l'avons vu, signifie être doué d'intentionnalité, c'est-à-dire être en mesure de constituer le monde, ce qui signifie, dans le sens que j'ai spécifié auparavant, de le conceptualiser en tant que domaine d'entités indépendamment déterminées. Pour que le sujet soit en mesure de réaliser cette tâche de conceptualisation objectifiante, il faut qu'il se conçoive lui-même comme entité corporelle située dans le temps et dans l'espace et capable d'agir à l'intérieur d'un tel cadre. Mais si tel est le concept que le sujet se fait de lui-même, il peut, par imagination, *se mettre à la place d'autrui*. S'il fait partie de mon concept de moi-même de me concevoir comme étant situé à un endroit précis à l'intérieur de l'espace égocentrique, comme me trouvant *ici*, il fait aussi partie de cette même conception de moi-même qu'il existe un autre endroit, un *là-bas*, ou je pourrais être. Et si je m'imagine d'être là bas, si je me simule là-bas, je verrais le monde à partir de cet autre per-

15 Cf. HUSSERL (1952), p. 152 / Husserliana IV, § 38; HUSSERL (1973), p. 69-70 / Husserliana XIII, Beilage xv, « Körper und Ausdruck ».

16 Cf. HUSSERL (1950), § 50; HUSSERL (1954), § 67.

spective, qui pourrait être la vôtre, d'où je me verrais moi, comme autrui. C'est à ce moment-là que je verrai ce corps, qui m'est normalement donné de façon immédiate, comme un corps parmi d'autres dans le monde.

L'empathie, ma façon de concevoir autrui, n'est alors rien d'autre que l'activation de ce processus de simulation par la perception d'un corps. Je vois un corps, et je me mets à la place de ce corps pour comprendre la façon dont le monde apparaît à partir de ce corps. C'est-à-dire : je me mets à simuler autrui.

Revenons alors pour un moment à notre question de départ, à savoir comment je peux concevoir la douleur d'autrui. Comparez les deux affirmations suivantes :

> X a une douleur quand X se trouve dans le même type d'état que moi quand j'ai une douleur.

> X a une douleur quand X est un sujet et X se trouve dans une situation telle que si je me trouvais dans cette situation j'aurais une douleur.

Le défi d'une analyse husserlienne est alors précisément de montrer que notre concept de sujet est assez riche pour engendrer une simulation de la situation dans laquelle se trouve autrui sans devoir se baser sur une généralisation des concepts psychiques.

Les grandes lignes de l'argumentation husserlienne que je viens de résumer me semblent suggérer qu'un tel défi devrait pouvoir être abordé de façon optimiste. S'il est gagné, on pourra affirmer que nous n'avons en réalité pas besoin du concept comportemental de douleur pour savoir ce que cela veut dire pour autrui que d'avoir des douleurs. La faute aura alors précisément été d'avoir cherché un concept général de douleur capable de couvrir la douleur que je ressens autant que la douleur que j'observe. Il aurait suffi de trouver un concept de sujet qui s'applique à autrui autant qu'à moi-même.

Conclusion

Il est évident que les différentes étapes de l'argumentation que je viens de présenter méritent bien plus d'attention et d'analyse critique que ce que j'ai pu faire en cette occasion. Mais il est vrai aussi que l'analyse de détail a parfois besoin d'être motivée par une idée de la direction dans laquelle il faudrait avancer. J'ai essayé de décrire cette direction et

de montrer qu'il existe de bonnes raisons pour croire que l'approche de Husserl pourrait nous aider à mieux comprendre la relation entre notre conception de la subjectivité et la question de la conscience d'autrui.

Bibliographie

AVRAMIDES, A., *Other Minds,* Londres, Routledge, 2001

HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen*, Gesammelte Werke (Husserliana) Bd. I., La Haye, Nijhoff, 1950, traduction française, (1992) (1980), *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie,* Paris, Vrin

— *Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch 2 (Ideen II)*, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. IV., La Haye, Nijhoff, 1952

— *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Gesammelte Werke (Husserliana) Bd. VI., La Haye, Nijhoff, 1954

— *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 1, (1905-1920),* Gesammelte Werke, Bd. XIII., La Haye, Nijhoff, 1973

— *Philosophie als strenge Wissenschaft.* Francfort (Main), Klostermann; zuerst erschienen in, *Logos*, Vol. 1, 289-341, 1981

— *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntni,* (Halle, (1901/1922), La Haye, Nijhoff, 1984

MCGINN, C., « What is the problem of other minds ? », in: *Aristotelian Society (Supplementary Volume)*, Vol. 58, 1984

NAGEL, T., *The View from Nowhere.* Oxford, OUP, 1986

PEACOCKE, CH., « Consciousness and Other Minds », in: *Aristotelian Society (Supplementary Volume)*, Vol. 85, 1984

WITTGENSTEIN, L., « *Philosophische Untersuchungen* », in: *Werkausgabe* (Bd. I), Francfort (Main), Suhrkamp, p. 225-580, 1984 (1961, *Tractatus logico-philosophicus,* suivi de *Investigations philosophiques,* Paris , Gallimard.)

SOLDATI, G., « Self-Knowledge, Referential Immunity and the Concept Self », in M. DI FRANCESCO, D.MARCONI, & P. PARRINI, *Filosofia Analitica 1996-1998. Prospettive teoriche e revisioni storiografiche,* Milan, Guerini, p. 192-206, 1998

— « Subjectivité dans la pensée et dans le langage », in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 49, p. 33-48, 2002