Que nous apprennent sur l'action les troubles de l'action ?

Michel Le Du

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2765>
DOI : 10.4000/cps.2765
ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2010
Pagination : 127-144
ISBN : 978-2-35410-031-5
ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Michel Le Du, « Que nous apprennent sur l'action les troubles de l'action ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 28 | 2010, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 15 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2765> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2765>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Que nous apprennent sur l'action les troubles de l'action?

Michel Le Du

Le but du présent article est d'examiner les relations entre les notions d'*action* et de *subjectivité*. Faut-il mettre ces relations au compte d'une expérience de l'action? Une telle hypothèse permet, à première vue, de distinguer ce qui nous arrive ou encore ce qui procède d'une simple réaction à une stimulation, d'une part, des actions que nous initions et dont nous sommes réellement les agents d'autre part. Mais cette vue, si elle a l'intérêt de faire entrer en scène le sujet sous les traits d'un agent, s'accorde difficilement avec tous les exemples de troubles de l'agir dans lesquels une telle expérience semble faire défaut. Nous verrons finalement qu'expliquer l'action (mais aussi bien la perception ou la pensée) requiert que différentes notions de subjectivité soient clairement distinguées et concurremment utilisées. Non seulement ce travail de d'élucidation permet de distinguer des dimensions logiquement distinctes du subjectif, mais il permet aussi d'associer certaines perturbations frappantes de la vision, de l'action ou de la conscience de soi à l'absence ou à l'effritement de telle ou telle de ces dimensions.

I. Intentionnalité et expérience de l'agir

A. La position de Searle

Dans son texte bien connu *Intentionality* (chap. 3) John Searle consacre un chapitre à l'intentionnalité de l'action. Il y établit, entre autres choses, un parallèle partiel entre la perception et l'action.¹ Il

1 Searle J., *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (traduction française *L'Intentionnalité*, Paris, Minuit, 1985). Le parallèle est

existe, explique-t-il, une *expérience de l'agir* exactement comme il existe une expérience visuelle. Le rapprochement fait par Searle repose sur la notion de *presentational intentionality* (p. 87). Cette locution recouvre le fait que, dans le cas de la vision par exemple, le contenu intentionnel de celle-ci est normalement *véhiculé* par une expérience (celle-là même qui a été désignée à l'instant sous le nom d'expérience visuelle) alors qu'il n'en va pas ainsi pour celui d'une croyance.² Searle exprime ce point en disant que le contenu d'une croyance *représente* ses conditions de satisfaction.

Le fait que, dans le cas de la perception, on ait affaire à une présentation intentionnelle (et non à une simple représentation) induit un certain nombre de conséquences, à commencer par une forme d'*autoréférence causale*. Pour que ma perception visuelle que *P* ait ses conditions de satisfaction remplies, il faut non seulement que *P* se produise mais que *ma perception de P* soit *causée par P*. On parle ici d'autoréférence dans la mesure où ma perception de *P* est mentionnée lorsque l'on exprime ses conditions de satisfaction, comme le montre, du reste, la phrase précédente. Quant à l'élément causal proprement dit, l'allusion le concernant s'explique par le fait que si j'avais l'expérience visuelle que *P* alors même que *P*, sans que *P* y soit causalement pour

seulement partiel car le sens de la causalité comme la direction d'ajustement (*direction of fit*) s'opposent dans le cas de la perception et dans celui de l'expérience d'agir : l'expérience visuelle se trouve dotée d'une *mind-to-world direction of fit* (si elle porte, comme dans l'hallucination, sur un objet inexistant, c'est elle – et non le monde – qui est “en faute”) ; inversement l'expérience de l'agir est *world-to-mind* (si, par exemple, je tente sans succès de lever mon bras, c'est le monde – en la personne de mon bras – qui est “en faute”). Par ailleurs, l'expérience visuelle est normalement *causée* par son objet alors que l'expérience de l'agir *cause* l'action sur laquelle elle porte (*op. cit.* p. 88). J'ajoute que je n'adopte pas l'artifice orthographique imaginé par Searle et consistant à écrire intentionnalité avec un seul “n” lorsqu'il s'agit de la propriété de l'esprit d'être dirigé vers des objets (= *aboutness, directedness*) et avec deux “n” lorsqu'il s'agit de l'intentionnalité de l'action.

- 2 Rappelons que dans la terminologie de Searle, un état intentionnel se définit par des conditions de satisfaction. Ainsi, si je crois que *P* (= que l'euro baisse), *P* est le contenu intentionnel de ma croyance et ce contenu détermine des conditions de satisfaction : il faut, dans les faits, que l'euro baisse pour que ma croyance soit vraie (pour une croyance, les conditions de satisfaction sont des conditions de vérité).

quelque chose, les conditions de satisfaction ne seraient pas remplies.³ En effet, on serait alors confronté à une hallucination que *P*, laquelle se trouverait simplement être concomitante à l'occurrence de *P*.

L'idée de Searle dont nous allons discuter (car elle soulève de profondes questions touchant l'agentivité) consiste donc à étendre *mutatis mutandis* à l'action intentionnelle l'appareil conceptuel développé à propos de la perception. Searle s'appuie sur un exemple de William James⁴ dans lequel un agent a les yeux voilés et se trouve empêché par l'expérimentateur d'effectuer un mouvement. Il ne s'en aperçoit pas et « suppose que ses membres ont pris la position qu'il avait l'intention de leur donner ». Si l'on suit la thèse avancée dans *Intentionality*, l'agent en question est exactement dans la même situation que l'halluciné. Ce dernier voit un objet alors même que celui-ci n'est pas là pour causer son expérience visuelle; de même ici l'agent a-t-il une expérience de l'action sans que se produise le mouvement à la causalité duquel cette expérience est supposée concourir. L'expérience de l'agir, dans cette perspective, est le *véhicule* de l'intention, exactement comme l'expérience visuelle est le *véhicule* du contenu intentionnel de la perception. Par ailleurs, l'expérience visuelle et l'expérience de l'agir offrent matière à des confusions similaires: on peut prendre à tort le véhicule de l'intention perceptive pour le contenu de celle-ci (c'est ce à quoi conduit la théorie des *sense-data*); on peut également prendre à tort l'expérience de l'action

3 La réalité est, en fait, encore un peu plus compliquée. Il faut, de surcroît, que ma perception soit causée *de manière appropriée*. Si l'objet de ma perception irradiait mon cerveau d'ondes radio-actives au point d'engendrer chez moi une hallucination portant sur lui, une telle perception fictive serait causée par son objet (de sorte que la clause d'autoréférence causale serait apparemment satisfaite), mais le mode d'influence de ce dernier interdirait de considérer une telle interaction comme relevant d'une perception visuelle normale. Des exemples apparentés dans le domaine de l'action ont été imaginés par différents philosophes (notamment Chisholm et Davidson). Tous tournent autour de l'éventualité d'un événement (1) causé par une intention (2) conforme au contenu de celle-ci, sans qu'il puisse être dit remplir l'intention concernée ou satisfaire celle-ci (à l'image de Bill formant l'intention de tuer son oncle et tuant accidentellement ce dernier en voiture parce qu'il est préoccupé par son intention et ne regarde pas la route).

4 James W., *Principles of psychology*, vol. 2, New-York, Dover 1950, p. 490. En réalité, comme on peut le vérifier en consultant la page en question, James emprunte lui-même l'exemple à Landry « Mémoire sur la paralysie du sens musculaire », *Gazette des hôpitaux*, 1855, p. 270.

pour le contenu intentionnel de celle-ci, alors qu'elle n'est que le véhicule de ce dernier.

B. Synchrétisme de la notion d'expérience de l'agir

On pourrait croire, de prime abord, que Searle établit une équation entre *expérience visuelle*, d'une part, et *perception visuelle*, d'autre part, ce qui rendrait les deux expressions interchangeables. Il n'en est rien, dans la mesure où il prend en compte les observations, désormais bien connues, concernant la vision aveugle, observations qu'il interprète en disant qu'il s'agit d'une forme de vision *sans* expérience visuelle.⁵ Cette question étant à la fois complexe et relativement secondaire à ce point de notre propos, je me bornerai ici à dire que nous en reparlerons plus loin. En tout état de cause, ce n'est pas tant le parallèle avec la perception qu'il convient de remettre en cause, mais plutôt l'obscurité intrinsèque de la notion d'expérience de l'agir qui, si elle semble intuitivement probante, n'a pour elle, en réalité, que l'apparence de la cohérence.

On s'aperçoit de ce défaut de cohérence à la lecture d'un passage de l'ouvrage (p. 88-90) dans lequel les cartes sont davantage sur la table que dans le reste du chapitre. L'idée avancée par Searle à cette étape de son argumentation est qu'il ne saurait y avoir de sensation ou de *feeling* particulier qui appartiendraient à toutes les actions intentionnelles. La conception qu'il remet en cause remonte à la fois aux *Principes de psychologie* de William James et à l'*Analyse de l'esprit* de Bertrand Russell.⁶ La thèse de James était que la différence entre un mouvement volontaire et un mouvement involontaire consiste en une idée du mouvement à accomplir, faite d'images mnésiques et de sensations kinesthésiques liées à de précédentes exécutions du même mouvement. Russell expliquait de son côté que «les mouvements qui sont accompagnés de sensations kinesthésiques tendent à être causés par les images de ces sensations et, lorsqu'ils sont ainsi causés, sont appelés *volontaires*» (p. 285). Quelle que soit la formulation retenue, l'idée reste celle d'un ressenti spécifique

5 Weiskrantz L., *Blindsight, a case study and implications*, Oxford, Clarendon Press, 1986 et *Consciousness lost and found*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

6 Cf. James, *op. cit.*, vol. 2, p. 492-93 et Russell B., *The analysis of mind* (1921), Londres, Routledge, 1995, ch. XIV.

distinguant les actions volontaires des comportements relevant du conditionnement ou de la réflexologie. Cette vue conserve quelque vraisemblance si on la cantonne aux *envies* (celle de manger une glace, par exemple) qui ne sont effectives que tant qu'elles ont une manifestation consciente. Mais elle perd sa crédibilité lorsqu'on l'applique à des volitions dont l'objet est lointain (l'intention de concourir lors de la prochaine élection présidentielle, par exemple), lesquelles peuvent perdurer sans que leur effectivité passe par la continuité d'un état conscient.⁷ Il paraît donc difficile de maintenir que toute action volontaire implique un ressenti distinctif. À s'en tenir là, on ne peut donc que donner raison à Searle lorsqu'il se tient à bonne distance de cette position. Elle a, de surcroît, pour conséquences (1) qu'aucun mouvement volontaire

7 Kenny A., *The metaphysics of mind*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 36. Il faut noter que Kenny met en oeuvre une notion plus restreinte d'action intentionnelle que celle maniée par Searle. Ce dernier construit sa notion d'intentionnalité en opposition à la catégorie des réactions réflexes et également à celle des comportements extorqués à un sujet par stimulation de son cortex moteur, comportements dont le sujet est le lieu mais non l'agent. D'où le rôle central qu'il confère à la notion d'intention *dans* l'action, intention dont les comportements précédents sont dépourvus. Kenny distingue les *envies* (celle de boire de l'eau, par exemple), d'une part, les *volitions*, d'autre part et considère que le paradigme de la volition est l'action intentionnelle *i. e.* l'action *portée par des raisons* : seule une créature capable de *donner* des raisons est capable de *former* des raisons (*op. cit.*, p. 37). Ainsi comprise, l'action intentionnelle « inclut la mise en oeuvre de concepts qui nécessitent le langage pour leur expression » (*op. cit.*, p. 36). Il y a donc une manière large et une manière étroite de circonscrire l'intentionnalité : (1) la manière large consiste à dire que toute action auto-initiée est intentionnelle -en opposition aux actions qui s'avèrent n'être qu'une réaction à l'occurrence d'un stimulus massif (2) la manière étroite s'attache à l'existence de raisons sous-tendant l'action. La relation entre ces dernières et l'action proprement dite est logique et il est contingent qu'elle soit accompagnée d'états conscients. Il convient toutefois de nuancer les distinctions suggérées par l'un et l'autre de ces critères en observant que même une action qu'on hésiterait à qualifier d'auto-initiée (le fait d'écarter la tête pour éviter un coup) et qu'on verrait plutôt comme une réaction à un stimulus patent (= la menace du coup) peut faire rétrospectivement l'objet d'une justification (« je me suis écarté *parce que* j'ai vu qu'il allait me frapper »). Néanmoins, le point relève plutôt alors de la pragmatique : si un stimulus est évident, il y a peu de chances que la question de savoir pourquoi il s'est écarté soit posée à l'agent.

n'est concevable qui n'ait été d'abord involontaire; (2) que le lien entre la volonté et le mouvement est purement contingent (et non point interne). En outre, comme l'observe Anthony Kenny (*op. cit.*, p. 32), si les volontés étaient d'authentiques *feelings*, «il devrait être possible à tout être humain capable de parole de répondre à des questions concernant leur nature, leur occurrence, leur durée, leur intensité et leurs qualités.» À l'évidence, il n'en est rien.

Au bout du compte, si Searle souscrit à l'idée que l'agir ne se distingue pas par un ressenti spécifique, il n'en est pas moins obligé de reconnaître que le cas dans lequel quelqu'un déplace sa main et celui dans lequel celle-ci est déplacée par un expérimentateur sont *phénoménalement différents*. Il exprime d'ailleurs ce point en disant que les deux cas *feel different to the patient* (*op. cit.*, p. 90). Le ver est dans le fruit à partir du moment où il repousse simultanément l'idée selon laquelle il y aurait «une expérience caractéristique commune à toutes les actions intentionnelles» (*ibid.*) En effet, si une telle expérience caractéristique n'existe pas, en quoi consiste alors la «différence phénoménale évidente» mentionnée plus haut? S'il y a des expériences *diverses* (et donc pas d'expérience caractéristique) liées à l'action intentionnelle, le lien de ces dernières avec l'action devient contingent, et la différence phénoménale évoquée se trouve diluée. Une réponse au dilemme ainsi créé consiste à prendre acte de cette contingence et à reconnaître que ce qui se trouve désigné sous le terme «différence phénoménale» n'appartient pas à l'action intentionnelle (= ne serait pas *constitutive* de celle-ci), mais l'*accompagne* seulement. Toutefois, cette vue déplace l'enjeu sur un autre terrain: si l'action intentionnelle est seulement accompagnée par divers *feelings*, en quoi consiste-t-elle par elle-même?

La réponse à cette question passe pour partie par le rappel de deux sens distincts de l'infinitif *savoir*. Le problème avec l'hypothèse idéomotrice est que le *feeling* est supposé nous *informer* ou nous *faire prendre conscience* du caractère intentionnel du mouvement. Or, que l'on s'attache à l'un ou l'autre sens du terme *intention* (*avoir l'intention de faire quelque*

chose, faire quelque chose *avec une intention*, agir *intentionnellement*⁸), il paraît difficile de dire que l'on *prend connaissance* de sa propre intention. Dans son texte célèbre sur l'intention, G.E.M. Anscombe⁹ distingue le *savoir par l'observation* du *savoir dans l'intention*. Lorsque je forme une intention ou que j'agis intentionnellement, il n'y a pas, pour reprendre sa formule, « un œil très étrange et très spécial au beau milieu de l'action » : autrement dit, « savoir » quelle est sa propre intention ne repose pas sur une perception interne et ne consiste pas à mettre la main sur une information. Ainsi convient-il d'expliquer le second sens distingué ci-dessus en disant que (1) le propre d'un agent est de pouvoir connaître ses propres intentions¹⁰ (2) ce savoir, lorsqu'il est établi, ne consiste en rien d'autre que dans le pouvoir les déclarer. La conscience de soi propre à un agent s'identifie ainsi à une connaissance que l'agent a de sa propre action.¹¹ Une intention est ainsi « privée » ou « subjective » en un sens parfaitement trivial : personne ne peut former à ma place les intentions qui sont les miennes, ni exprimer mes raisons. Ce sens de l'épithète *subjectif* (appelons-le sens 1) diffère de celui qui consiste à dire qu'une émotion ou un sentiment sont subjectifs (sens 2) puisque, dans ces derniers cas, *subjectif* est synonyme de *ressenti*. Il semble que la faiblesse de la position searlienne tienne finalement à son syncrétisme : elle télescope ce qui relève du subjectif au sens 1 et ce qui relève du subjectif au sens 2.

8 C'est à propos de dernier cas Searle parle également d'intention *dans* l'action. L'intention fait la différence entre le fait d'agir et le fait de subir ou "d'être agi". Le point que nous cherchons à souligner est que cette différence fondamentale pour l'éthique comme pour la théorie de l'action n'a pas besoin d'être expliquée par une expérience qui serait présente dans un cas et ferait défaut dans l'autre. Le fait que le sujet soit capable de dire ce qu'il fait suffit à l'établir. Bien entendu, la différence qui vient d'être rappelée n'a rien à voir avec le fait que certaines actions peuvent être décrites d'un certain point de vue comme intentionnelles et comme non intentionnelles selon un autre point de vue.

9 Anscombe G.E.M., *Intention*, Cambridge, Harvard University Press, 1957, § 32.

10 Wittgenstein L., *Recherches Philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, § 247 : "Toi seul peux savoir si tu as cette intention".

11 Voir sur ce point Descombes V., *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004, p. 483.

C. Contre la mauvaise graisse introspectionniste

Même si son argumentation ne s'appuie pas sur quelque exploitation que ce soit du contenu de l'introspection, il est clair que le témoignage de cette dernière favorise la confusion à laquelle Searle lui-même cède. La perception interne ne nous livre que des occurrences et n'est pas en mesure, en tant que telle, de nous fournir des définitions des concepts psychologiques; corrélativement, elle n'est pas en mesure non plus de nous dire si tel trait est constitutif de ce sur quoi porte tel ou tel concept psychologique ou non.¹² Elle ne peut ainsi nous renseigner que sur la vie mentale particulière de quelqu'un. Ainsi, lorsque je forme une intention (celle de terminer cet article, par exemple), celle-ci se trouve accompagnée d'images mentales de ce que je ferai une fois ce dernier achevé, mais l'introspection, qui me livre ces images, est incapable de m'apprendre si les vécus de ce type sont constitutifs de ce que l'on appelle *avoir une intention*. Autrement dit, la perception interne nous renseigne au mieux sur l'existence des images mentales, mais elle n'est pas en mesure de dire si celles-ci *définissent* l'intention ou sont seulement dans une relation *externe* avec elle. En fait, il est clair qu'elles ne la définissent pas puisqu'une intention peut m'être attribuée même si elle ne donne lieu à aucune image particulière.

Croire, sur la base de l'introspection, que certains vécus entrent dans la définition de tel ou tel concept psychologique conduit à l'occasion à des descriptions (faussement) paradoxales. Par exemple, la perception interne ne peut que nous incliner à penser que toute vision implique un « ressenti » conscient. On en vient donc, sur cette base, à penser que ce « ressenti » est constitutif de ce que l'on appelle la vision.¹³ Lorsque l'on se trouve en présence de preuves d'une capacité perceptive résiduelle

12 Je renvoie sur ce point aux remarques éclairantes de Malcolm Budd. Cf. Budd M., *Wittgenstein's philosophy of psychology*, London, Routledge, 1989, p. 7-12. Voir également Wittgenstein L., *Remarques sur la philosophie de la psychologie* vol. 1, Mauvezin, TER, 1992 § 212.

13 Comme le rappelle Christopher Frith, on sait aujourd'hui qu'existent non seulement différents traitements de l'information visuelle dans le cortex primaire (information dont les différentes composantes sont acheminées vers des zones du cortex extra-strié) mais qu'il existe des voies visuelles qui ne passent pas par le cortex visuel primaire. Certaines de ces voies atteignent le niveau de la conscience et d'autres non (cf. Frith C., *Neuropsychologie de la schizophrénie* (1992), traduction française, Paris, PUF, 1995, p. 120).

à l'intérieur d'un scotome (en dépit des aveux de cécité concomitants du sujet), comme c'est le cas avec le patient de Weiskrantz, on imagine alors une vision identique à la vision consciente, la conscience en moins, autrement dit une vision consciente inconsciente que l'on appelle « vision aveugle ». En réalité, le paradoxe n'est en rien dans le phénomène : il est dans le mode de description.¹⁴ L'analyse conceptuelle nous aide à dénouer ce paradoxe en montrant que la grammaire du concept de *capacité visuelle* n'implique nullement que celle-ci doit forcément s'actualiser au travers d'un état ou d'un événement conscient : lorsqu'elle ne le fait pas, elle peut être dite inconsciente au sens où elle se trouve quasiment privée de subjectivité au sens 2 (= de ressenti).

Mais il lui reste toutefois une subjectivité en un autre sens (appelons-la *subjectivité au sens 3*), celle-là même que distinguait Wolfgang Kohler dans un passage de sa *Psychologie de la forme* (1929).¹⁵ Un ressenti psychologique (par exemple la joie du jour de Noël) est subjectif, expliquait-il, au sens où il varie d'une personne à l'autre (quelqu'un peut être attristé par le spectacle des fêtes de fin d'année). À côté de ces ressentis variables on trouve des « expériences objectives » (par exemple la perception de cette chaise en face de moi, que tout le monde peut voir également). Il peut paraître étrange de dire d'une telle expérience objective qu'elle est, elle aussi, subjective. Elle ne l'est pas au sens où l'est la joie de Noël : l'élément significatif, la concernant, n'est pas la dimension du ressenti. Mais elle l'est au sens où toute expérience se trouve dans une relation de « dépendance génétique » par rapport à mon organisme physique qui est alors le sujet de celle-ci. Et c'est une erreur de croire que ce qui est génétiquement subjectif doit aussi « apparaître dans l'expérience comme subjectif », conclut Kohler. La vision aveugle est génétiquement subjective (sens 3), mais elle se définit précisément par son absence complète d'écho subjectif (sens 2) dans l'expérience de son titulaire et par son absence de subjectivité au sens 1 (l'intéressé étant, du coup, dans l'incapacité de déclarer qu'il voit et tendant plutôt à dire qu'il « devine »).

On pourrait objecter que, dans cette discussion, l'emploi du terme « ressenti » (en particulier sous sa forme substantivée) induit une

14 Cf. sur ce point John Hyman Visual experience and blindsight in Hyman J. (dir.) *Investigating Wittgenstein*, Londres, Routledge, 1991.

15 Kohler W., *Psychologie de la forme*, Paris, Gallimard, 2000, p. 30-31.

confusion puisqu'il désigne (1) tantôt une *émotion* (la joie, la colère qui monte) et (2) tantôt une *sensation* (ressentir les aspérités du matelas).¹⁶ Pris en ce dernier sens, le terme paraît s'appliquer naturellement à ce que Kohler appelle « expérience objective », celle-ci apparaissant comme le lieu d'un ressenti portant sur la couleur, la forme etc. Mais ce que suggère sa distinction, lorsqu'on la pousse à son terme, c'est que la perception repose, à la base, sur la relation de « dépendance génétique » dont il a été question plus haut et que cette relation, à son tour, n'a qu'une relation contingente avec le fait de ressentir quelque chose (même si le verbe est pris dans le second sens). Même si cette conclusion apparaît contre-intuitive, il ressort de ce qui précède que le fait que la perception se réalise au travers d'un ressenti constitue une caractéristique contingente de celle-ci.

En résumé, et pour ramener le débat sur le terrain de l'action, des *feelings* peuvent accompagner une action intentionnelle, mais ils ne la constituent pas; seuls ces ressentis tombent sous la perception interne. Ce qui est constitutif de cette action, c'est la possibilité qu'a en principe l'agent de déclarer ce qu'il fait. Ma « connaissance » de mes propres intentions relève ainsi, comme cela parfois a été dit, d'une *autorité discrétionnaire* et non de l'*autorité épistémique* qui est celle d'un témoin ou d'un observateur bien placé.¹⁷ Ainsi une intention est-elle normalement subjective au sens 1. Il est contingent qu'elle le soit, de surcroît, au sens 2.

II. De l'action à la métareprésentation

A. Disjonction entre l'action et le « commentaire » de l'agent

L'adage wittgensteinien auquel nous avons fait référence plus haut (« Toi seul peut savoir quelle est ton intention ») énonce qu'un agent peut seul savoir quelle est son intention, *savoir* étant à prendre ici, on l'a vu, au sens de *pouvoir dire*. *Pouvoir savoir* et *savoir* sont toutefois deux choses différentes et l'auxiliaire modal n'est pas ici à prendre à la légère. Un sujet peut, en principe énoncer quelles sont ses intentions, mais ce

¹⁶ Voir, dans cette perspective, la distinction entre les deux sens de *to feel* suggérée par Anthony Kenny (*op. cit.*, p. 53).

¹⁷ La distinction entre autorité épistémique et autorité discrétionnaire est, par exemple, utilisée par Vincent Descombes. *op. cit.*, p. 172.

pouvoir d'avouer peut se trouver enrayé ou inhibé pour de multiples raisons. La question la plus intéressante, au point où nous en sommes, concerne les discordances éventuelles entre *agir* et *savoir que l'on agit*, en d'autres termes le décalage entre l'action de l'agent et sa description de celle-ci. Autrement dit, les situations véritablement intrigantes sont celles dans lesquelles le sujet fait visiblement quelque chose et ne se perçoit pas comme l'agent de l'action concernée. L'agent, comme on l'a vu, peut avoir l'illusion d'agir et ne pas agir en réalité, mais on a plus de mal à imaginer comment il peut agir bel et bien tout en paraissant privé de tout contact avec sa propre action. Le trouble en cause se manifeste donc au travers de l'incapacité de l'agent à commenter ce qu'il fait. Si effectivement on s'accroche à l'idée qu'agir implique une expérience d'agir, la possibilité même de ces situations devient difficilement intelligible.

Il convient toutefois de rappeler que le rapport que nous avons, le plus souvent, à nos actions n'est pas un rapport de description. Une description, si elle ne se base pas sur des observations en bonne et due forme, implique au moins que certaines choses soient notées. C'est ce qui se passe lorsque je prend conscience du fait que j'ai certaines tendances : je note mes réactions dans des situations déterminées et en tire une conclusion, exactement comme pourrait le faire un témoin extérieur proche. Mais les choses ne se passent pas ainsi pour ce qui est de mes pensées, intentions etc. : je ne suis pas vis-à-vis d'elles dans la position d'un témoin. La locution *autorité discrétionnaire*, employée précédemment, visait à exprimer ce point. Les choses ne se passent pas non plus ainsi lorsque je me plains d'avoir mal ou déclare sentir la rage qui monte en moi. Ni la douleur, ni la rage ne sont perçues par un œil interne dont le témoignage serait ensuite transcrit. Il paraît donc difficile de dire que les énoncés correspondants sont des descriptions, à tout le moins à la première personne du présent. Néanmoins, même si l'énoncé « Je sens la rage qui monte » ne décrit pas un sujet logique (= la rage) qui connaîtrait un changement (= monter), il n'en reste pas moins que, pris dans son ensemble, il peut être tenu pour la description d'un autre sujet logique (= moi même) au moyen d'un prédicat complexe (= sentir la rage qui monte). Ainsi les verbes psychologiques, même si la racine de leur emploi à la première personne du présent demeure expressive, peuvent faire l'objet d'une modification d'emploi, comparable au changement de mode (manuel *vs* automatique) d'un appareil photographique. C'est

dans un tel changement qu'il faut chercher le point d'application de notions comme celles d'une «description» ou d'un «commentaire» que l'agent ferait – ou devrait être en mesure de faire – de sa propre action.

L'éventualité même d'une discordance (pour reprendre le terme utilisé plus haut) entre le commentaire («je ne fais rien», «quelqu'un d'autre fait *P*») et l'action proprement dite (imaginons que chacun puisse voir que je fais bel et bien *P*) heurte un certain nombre de nos intuitions de base et aussi une forme de bon sens philosophique. On peut se tromper sur ce que l'on fait (je peux me décrire moi-même comme jetant mon dévolu sur une charmante jeune femme alors qu'une description plus correcte de mon action consisterait plutôt à dire que je cède aux avances d'une dangereuse criminelle), mais il paraît difficile de se tromper sur l'identité de l'agent. Chacun connaît l'exemple (donné par Elisabeth Anscombe), de l'évêque qui pose sa main sur le genou de sa voisine : il peut se justifier en disant «Excusez-moi, j'ai cru que c'était mon propre genou», mais non en disant «Excusez-moi, j'ai cru que c'était un autre qui le faisait». La grammaire même du concept d'agent intentionnel exclut que l'intégrité de l'*agency* puisse s'accommoder d'une telle méprise. On peut donc apparemment se tromper sur ce que l'on fait ou sur ce que l'on désire (on peut croire que l'on désire *P* alors que l'on désire, en réalité, *Q*), mais une erreur portant sur qui est le titulaire du désir ou de l'action semble très difficile à imaginer. Néanmoins, les observations grammaticales qui précèdent n'excluent pas totalement que l'agentivité elle-même puisse se déliter, aussi bien par excès (l'agent voit l'effet de son action partout) que par défaut (l'agent ne parvient pas à se voir comme le sujet de choses qu'il fait).

Ainsi, dans la symptomatologie dite «positive» de la schizophrénie, est-il courant de trouver des récits de malades qui font état de voix intérieures qu'ils entendent, de phénomènes qu'ils présentent comme de l'intrusion mentale (quelqu'un ou quelque chose s'immisce dans leur esprit) ou encore comme du «vol de pensée» (quelqu'un leur retire les pensées de l'esprit). Certains témoignages revêtent un caractère si étrange que l'on en vient à se demander s'ils n'ont pas un statut expressif plutôt que descriptif. Les traiter ainsi revient à les mettre sur le même plan qu'une phrase telle que «j'ai un poids sur l'âme» par laquelle un locuteur *exprime* sa dépression plus qu'il ne décrit le contenu de son esprit.¹⁸

18 Cf. Wittgenstein L., *op. cit.*, § 133.

Néanmoins, il est difficile de dire de quelqu'un qui énonce qu'il « entend une voix dans sa tête » qu'il ne décrit pas quelque chose : à tout le moins se décrit-il lui-même, en tant que personne complète, comme entendant des voix. Il peut être tentant de présenter ce type de déclaration comme la marque d'une forme d'hallucination (l'hallucination consistant, d'ailleurs, non point à confondre ce que l'on voit et ce que l'on imagine, mais bien plutôt à voir, comme nous l'avons déjà suggéré, quelque chose qui n'existe pas). Toutefois, l'existence des voix en question n'est pas inventée par le patient et leur nature n'est donc pas entièrement hallucinatoire. Par conséquent son problème est, en réalité, que la forme (1) de subjectivité, distinguée plus haut, lui fait défaut : il perd la capacité de se déclarer comme l'agent d'un monologue intérieur qui, du coup, se présente à lui (et est présenté par lui à autrui) comme un corps étranger.¹⁹ Il est intéressant d'observer que, simultanément, la subjectivité au sens 2 (le ressenti) ne fait pas défaut au malade puisque, en parlant d'intrusion ou d'influence, il apporte un certain témoignage sur ce qu'il ressent.

B. Avoir un but, savoir que l'on a un but

Un lecteur sourcilieux soulignera qu'un monologue intérieur n'est tout de même pas l'exemple le plus typique de chose que l'on *fait* et qu'assez souvent nous avons peine à l'orienter ou à le stopper. Toutefois, il y a un sens à *essayer* de faire l'une et l'autre de ces choses, comme il y a un sens à tenter de chasser certaines images obsédantes. Au demeurant, à la question « Que fais-tu ? », la réponse « Je me parle à moi-même » est parfaitement acceptable. Le point le plus intéressant réside cependant

19 Beaucoup d'auteurs, confrontés à ces cas paradoxaux, les comprennent comme des défaillances de ce qu'ils baptisent *monitoring*. Le problème est que cette expression largement analogique ne pourrait recevoir un sens empirique précis que si l'on trouvait quelque part dans l'esprit un appareil de *monitoring*. Mais le simple fait de se mettre en quête d'un tel appareil supposerait d'accepter une forme de représentation de l'esprit comme espace intérieur au sein duquel surviennent des événements soumis à un contrôle. Une interprétation moins réaliste consisterait à dire qu'employer le terme *monitoring* revient simplement à parler, de façon imagée, de l'autorité de la première personne. Le problème est que cette manière imagée de s'exprimer accrédite l'idée que cette autorité repose sur une relation cognitive.

dans le fait que cette capacité à dire ce que l'on fait, outre qu'elle peut se trouver enrayée dans la maladie, ne fait pas partie d'un équipement cognitif avec lequel nous venons au monde: il y a une période dans le développement de l'enfant où ce qui est perdu ou perturbé dans la schizophrénie n'est pas encore établi.

Dans son ouvrage *Understanding the representational mind*,²⁰ Josef Perner explique que les enfants peuvent manifester un comportement dirigé vers un but (= *goal-directed*) avant l'âge de deux ans. Un tel comportement (que l'on peut donc qualifier d'*auto-initié*) est différent, on l'a vu, d'un comportement répondant simplement à un stimulus. Cela dit, avoir un comportement orienté vers un but (et donc disposer d'informations sur ledit but) est différent du fait de *savoir* que l'on a un but. Disposer d'informations sur le but signifie seulement que le jeune enfant (ou encore l'animal) est capable de modifier son comportement continûment jusqu'à ce que ledit but soit atteint. Les singes que l'on a pu observer accumulant des noix pour le jeter sur les visiteurs du zoo ont, à l'évidence, un comportement orienté vers un but. Il en va de même pour les élans qui prennent soin d'engraisser lorsque l'hiver approche (on pourrait multiplier les exemples). Cela ne signifie nullement que les uns et les autres *savent* qu'ils ont un but. Pour que nous puissions dire qu'ils savent cela, il faudrait que leur soit reconnue la subjectivité au sens 1 (= la capacité à déclarer ce qu'ils font) et on ne voit pas sur quelle base on pourrait le faire. Je ne vois aucune difficulté, en revanche, à reconnaître, à tout le moins à certains d'entre eux, une subjectivité au sens 2 (il ne me paraît pas anormal de supposer que les singes, par exemple, ont des émotions) et, évidemment, la subjectivité au sens 3. La confusion entre *savoir que l'on a un but* et *être orienté vers un but* est aussi répandue que funeste en psychologie animale. Je donnerai deux exemples illustrant celle-ci, car leur examen s'avère éclairant.

Commentant, dans son article «The neuropsychology of consciousness»²¹ les travaux de Beninger, Kendall et Vanderwolf sur les rats²², Larry Weiskrantz écrit qu'«ils (= les expérimentateurs) ont, en

20 Perner J., *Understanding the representational Mind*, Cambridge, MIT Press, 1993.

21 Weiskrantz L., The neuropsychology of consciousness dans *Mindwaves*, Blakemore C. et Greenfield S. (dir), Oxford, Blackwell, 1987, p. 300-320.

22 Beninger, R. J.; Kendall S. B.; Vanderwolf, C. H., The ability of rats to discriminate their own behaviors, *Canadian Journal of Psychology*, 28: 79-91.

effet, autorisé des rats de laboratoire à faire ce qu'ils voulaient et leur ont ensuite demandé (*asked*) s'ils savaient ce qu'ils faisaient» (p. 317). Le protocole auquel Weiskrantz fait allusion consiste à récompenser les rats si (1) ils adoptent une certaine posture corporelle et si (2) ils manoeuvrent le « bon » levier (parmi un ensemble de commandes qui leur sont présentées) en fonction de la posture qu'ils ont, les uns et les autres, adoptée lors de l'étape précédente. Weiskrantz interprète visiblement le fait qu'un rat s'empare du « bon » levier, en relation avec sa posture antérieure comme la manifestation du fait que le rat *sait* ce qu'il fait : non seulement il fait quelque chose (se dresser sur ses pattes de derrière, se coucher etc.) mais en plus, explique-t-il triomphalement, il le fait en le sachant. On évitera ici de s'appesantir sur l'objection évidente consistant à se demander *dans quelle langue* les expérimentateurs ont bien pu demander aux rats s'ils savaient ce qu'ils faisaient. Le point principal reste qu'il n'y a rien de spectaculaire dans les résultats du protocole évoqué : les rats ont un comportement orienté vers un but (la récompense), ils ont une information sur ledit but (= ils ont la capacité de combiner telle action et telle autre pour l'atteindre), cela ne signifie en rien qu'ils *savent*, de surcroît, qu'ils ont un but. Pour être conscient du but comme but, il faut disposer des moyens d'expressions appropriés, autrement dit de moyens de *déclarer* le but comme tel.

Evidemment, cette conclusion soulève un problème de fond dès lors que l'on s'apprête à attribuer à une créature des comportements qui, non seulement, témoignent de sa capacité à « programmer » ce qu'elle fait, mais impliquent par eux-mêmes que celui qui les adopte sache ce qu'il fait. C'est le cas, entre autres, des conduites de *feinte*.²³ Si, sur la base de l'observation de sa conduite, on en vient à dire d'une créature qu'elle fait semblant de faire *a*, cela ne se conçoit pas sans (1) qu'elle sache, au moins en gros, ce en quoi consisterait le fait de faire réellement *a* (2) qu'elle sache par ailleurs qu'elle ne fait pas *a*, ces deux savoirs se combinant dans celui qu'elle a de son but effectif (= contrefaire *a*). Il paraît difficile d'attribuer ce double savoir à une créature sans

19 (1974).

23 Les conduites de feinte ont fait l'objet de deux importants volumes. Cf. Whiten A., Byrne R. W. (dir.) *Machiavellian Intelligence*, Oxford, Oxford University Press, 1988 et Whiten A., Byrne R. W. (dir.) *Machiavellian Intelligence II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

lui reconnaître simultanément l'autorité discrétionnaire qui permet de déclarer (ne serait-ce qu'*in foro interno*) ses intentions. Sur le fond, il n'y a pas de raison de refuser l'épithète *volontaire* à une conduite qui serait seulement orientée vers un but, sans que l'intéressé puisse dire quel est son but. Mais il s'agit là de conduites volontaires en un sens faible et pas au sens (fort) où l'est une conduite portée par des raisons dont l'agent peut, en principe, faire état. La superposition abusive de ces deux sens de l'épithète *volontaire* est, elle aussi un aspect de la confusion dont nous parlons.

Cela dit, pour qu'une conduite soit volontaire au sens fort, il ne suffit pas qu'elle incorpore une connaissance du fait que l'on a un but. *Savoir que l'on a un but* n'est pas encore *savoir que l'on a une intention*. Perner soutient que ce n'est qu'à partir de l'âge de cinq ans que les enfants déclarent que l'extension de leur genou, par exemple, a été intentionnelle. Cela signifie qu'ils prennent alors conscience de leurs propres intentions. Non seulement ils ont (1) pour but d'attraper le ballon avec leur pied, mais (2) ils savent qu'ils ont ce but et (3) ils savent que leur intention a servi à le produire (et non point quelque événement « magique » se produisant dans l'environnement). Une action exempte de trouble initiée par un adulte combine ces trois éléments.

C. La métareprésentation n'est pas la solution

Dans son ouvrage *Neuropsychologie de la schizophrénie* (p. 164), Christopher Frith explique que la conscience de nos propres intentions (*awareness of our own intentions*) est un exemple de ce qu'il appelle *métareprésentation*. Il soutient que chez certains schizophrènes, la métareprésentation est altérée, de sorte que le patient ne demeure conscient que du *contenu* de ses propositions (sans voir que c'est lui qui les pense). On peut schématiser ce point en disant qu'en pareil cas dans « Je pense que *P* », l'attitude propositionnelle (= Je pense que) se trouve scotomisée et que seul demeure *P*, sans plus de renvoi à qui la pense (*op. cit.*, p. 166). Un chien qui creuse le sol à la recherche d'un os illustre la catégorie des comportements consistant à poursuivre un but sans savoir que l'on a un but : il n'y a rien, dans son répertoire comportemental, lui permettant d'exprimer la différence entre « Il y a un os sous la terre » et « Je pense qu'il y a un os sous la terre ». La seconde de ces deux pensées fait intervenir un mécanisme d'enchâssement

que l'on peut souhaiter appeler du nom de « métareprésentation » : la proposition se retrouve coiffée par une locution exprimant une attitude propositionnelle. Choisir de s'exprimer en ces termes se heurte toutefois au fait que beaucoup de pensées « égocentrées » ne sont, en réalité, pas métareprésentationnelles. Il semble difficile de dire, par exemple, que dans « J'ai l'intention d'aller à Londres » il y a un contenu propositionnel « flottant » (= aller à Londres) et une métareprésentation au moyen de laquelle ce contenu ferait l'objet d'une auto-attribution (= J'ai l'intention de ...). Si un tel schéma s'avérait valide, il impliquerait une relation cognitive, susceptible de s'établir ou non, entre l'attitude et son contenu. Il supposerait aussi que ledit contenu soit occurrent alors que beaucoup d'intentions sont implicites. Résulte de ces observations que l'on ne voit pas nettement, au point où nous en sommes, à quoi s'applique la notion de métareprésentation dans la mesure où celle-ci semble impliquer une pensée occurrente sur laquelle porterait une autre pensée occurrente. En réalité, j'exprime mon intention et cette expression ne consiste pas en une relation cognitive avec un contenu en lui-même impersonnel.

La situation ne change pas fondamentalement lorsque l'on élargit le débat à des postures mentales qui ne sont pas, à proprement parler, des attitudes propositionnelles. D'une part le contenu propositionnel (= aller à Londres) que l'on trouve dans la phrase « J'ai peur d'aller à Londres » peut, lui aussi, être demeuré implicite : en exprimant ma peur, j'exprime (et j'explicite) le contenu en question. Par le fait même, il serait artificiel de dire qu'il y a une pensée occurrente *P* sur laquelle porterait, par le mécanisme de la métareprésentation, la posture psychologique *J'ai peur de...*, de manière à donner *J'ai peur de P* : ma peur peut peut-être, en l'occurrence, être comprise comme entretenant une relation cognitive avec la ville de Londres, mais sûrement pas comme une relation cognitive avec le contenu propositionnel *aller à Londres*. En revanche, l'épithète « métareprésentative » apparaît plus justifiée dans le cas d'une phrase telle que « Je pense que j'ai peur d'aller à Londres ». Il n'est pas étonnant, au passage, qu'une telle « montée » métareprésentationnelle intervienne à propos d'une émotion, car un état émotionnel a, en général, un objet le quel peut être flou au point de rendre le sujet hésitant à son endroit : en mentionnant cet objet, l'énoncé précédent exprime cette hésitation. Mais il convient de relever que, si l'on s'accorde avec la terminologie employée par Frith, « Il a peur d'aller à Londres » est *déjà* métareprésentationnel, sans que s'engage la montée évoquée à l'instant.

Cela s'explique par le fait que, dans le cas d'autrui, il reste normalement possible de déconnecter le contenu propositionnel et la posture mentale : un contenu propositionnel identique peut être attribué successivement à différents sujets au moyen de la même locution (qui peut être « il a peur que », « il a l'intention de » ou encore « il souhaite que » etc.) laquelle dénote à chaque fois la posture psychologique portant sur ledit contenu. Il n'y a donc pas de parallèle entre l'attribution d'une telle posture à la troisième personne et une supposée « auto-attribution » à la première. Le péché originel de la notion de métareprésentation consiste donc à concevoir la relation que nous avons avec nos propres états mentaux sur le modèle de celle que nous avons avec ceux d'autrui. Ce modèle peut se transposer à la première personne là où le sujet prend position vis-à-vis d'un contenu d'observation objective (« je pense qu'il y a un os sous terre ») ou encore là où le sujet fait état d'une observation de soi (« je pense que j'ai peur de *P* »), mais il ne s'applique normalement pas à la relation qu'un agent entretient avec ses propres intentions.

Il est banal de dire que les différentes pensées qui nous « traversent l'esprit » nous arrivent avec une résonance subjective. S'il en était autrement, elle échapperaient entièrement à l'introspection. Certaines pensées occurrentes provoquent la joie, l'excitation, la peur etc. La situation normale est celle dans laquelle le ressenti de l'agent et sa capacité à l'exprimer à la première personne se recourent. Lorsque la capacité même à déclarer ce que l'on veut, pense etc. s'effrite (ce qui est bien différent de la situation banale où son *exercice* est entravé), les vécus liés aux pensées ne disparaissent pas et c'est ce qui explique le sentiment d'intrusion par des pensées extérieures. De même, dans l'audition de voix intérieures, l'incapacité en question se déplace-t-elle du côté de l'agentivité : le locuteur a perdu (au moins temporairement) la capacité à exprimer qu'il est l'agent d'un monologue *in foro interno*. C'est pour cela qu'il ne peut se décrire que comme le théâtre de voix étrangères.