

**L'INTÉRIORITÉ ANIMALE ET L'INTERSUBJECTIVITÉ.
DANS L'ESPRIT ET LE MONDE ET EMPIRISME
ET PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT**

Florent SINNIGER
(Université Paris-Sorbonne)

En philosophie de la connaissance il existe une attitude bien connue pour fonder l'altérité qui consiste à tenir l'intériorité du sujet comme un donné inéliminable. C'est l'attitude cartésienne développée dans les *Méditations Métaphysiques*. De l'idée que l'expérience subjective est irréductible, on assure la première vérité qui permet de fonder la connaissance. Par la suite on déduit de l'existence d'autres individus, l'idée qu'il y a d'autres sujets, qui disposent eux-aussi d'une intériorité.

Il existe une autre attitude qui considère qu'il n'y a pas de sens à concevoir que l'intériorité serait première. Selon cette seconde attitude, l'intériorité doit être fondée dans quelque chose d'autre. John McDowell et Wilfrid Sellars, sont des philosophes qui souscrivent à cette attitude. Dans *L'Esprit et le Monde*, l'intériorité humaine est rendue possible grâce à un processus d'interactions sociales spécifique, au cours duquel un humain acquiert des capacités rationnelles, et ce sont ces capacités qui lui fournissent une intériorité.

Sur bien des aspects l'attitude cartésienne a été critiquée par les philosophes. Mais il se peut néanmoins qu'elle ne soit pas dépourvue de bon sens. C'est un raisonnement certainement populaire lorsque l'on confronte quelqu'un au problème dit «*des autres esprits*» (le fameux problème sceptique de savoir si autrui dispose d'une intériorité) de répondre d'abord «*je pense, j'ai une intériorité*», et de déduire ensuite que les autres individus eux aussi doivent en avoir une.

L'un des reproches que des philosophes comme McDowell et Sellars peuvent néanmoins faire à l'attitude cartésienne, consiste dans l'idée que le caractère primordial de l'intériorité serait une souscription au mythe du donné, c'est-à-dire à l'idée qu'il existe justement une entité donnée inéliminable sur laquelle assurer toute la théorie de la connaissance. Dans le mythe du donné, cette entité peut être une donnée des sens, mais elle peut aussi être du genre de l'expérience subjective irréductible de l'attitude cartésienne. Afin d'échapper au mythe du donné, Sellars et McDowell partagent, sur la question de l'intériorité, une

stratégie commune: concevoir l'intériorité comme conditionnée jusque dans son existence par des relations intersubjectives.

Dans la philosophie contemporaine, une déclinaison du problème des autres esprits se pose dans le cadre de la question de la conscience animale. L'intuition populaire qui s'apparente à l'attitude cartésienne repose sur l'idée que le sujet ressemble à autrui et que son expérience subjective devrait donc aussi ressembler à la sienne. Et, après tout, c'est un raisonnement qui, s'il est valide, devrait pouvoir s'appliquer également aux animaux si nous pouvons avec eux nous trouver des ressemblances. A l'évidence, les ressemblances en question seront comportementales.

Mais peut-on seulement concilier l'intuition populaire en question avec la validation de l'idée selon laquelle l'intériorité est fondée dans des relations intersubjectives? Le problème principal de cette idée repose, dans le cadre de la philosophie de McDowell, sur celle que le type de relations qui permettent de caractériser une réelle intersubjectivité sont des relations qui ont le langage pour vecteur. Pour cette raison, McDowell est catégorique: les animaux n'ont pas d'intériorité.

Dans ce texte nous essaierons néanmoins de montrer qu'il y a une place à faire à cette intuition même en donnant à l'intersubjectivité le rôle de condition de possibilité pour l'intériorité. En retournant notamment au texte de Sellars qui montre l'importance de l'intersubjectivité pour éloigner le mythe du donné, nous montrerons que ce que nous pouvons défausser dans la théorie de McDowell, pour conserver sa valeur à l'intuition qui s'apparente à l'attitude cartésienne, est l'idée que le langage est le vecteur unique de l'intersubjectivité.

1) McDowell et l'intériorité animale.

Dans *L'esprit et le monde* McDowell est catégorique: les animaux n'ont pas d'intériorité. Son point de départ est une concession: les animaux sont réellement sensibles. Il ne s'agit donc pas de reconduire les arguments cartésiens selon lesquels les comportements animaux trahissant une intériorité seraient seulement des apparences. Les animaux sont bel et bien «*sentants*» dit McDowell, et les attitudes qu'ils manifestent témoignent réellement de quelque chose de plus que le comportement des automates. Mais ce n'est que d'une «*proto-subjectivité*», quelque chose

que nous pouvons concevoir comme un précurseur de la subjectivité car elle est constituée de traits nécessaires à la subjectivité, mais qui, cependant, sont encore en nombre insuffisants pour constituer une réelle intériorité.

Il y a une série d'arguments dans la sixième conférence, que nous ne pouvons pas examiner en détail, mais que nous pouvons néanmoins rapidement répertorier.

L'un de ces arguments avance que *«les animaux ne pèsent pas des raisons pour décider de ce qu'il faut faire»* (McDowell, 1994, p152). Là où l'humain serait susceptible d'examiner des motivations, d'apprécier la valeur ou d'anticiper sur les conséquences de ses actes, etc., les animaux ne seraient mus que par des instincts.

Un autre (McDowell, 1994, p156)¹ cherche à reprendre une compréhension de la réactivité animale qui ne concède rien à l'idée d'une intériorité. Pour cela McDowell distingue entre le fait de posséder un monde, ce qui serait le propre de l'humain, et le fait de posséder un environnement, à quoi serait limité l'animal (sans empêcher par ailleurs que l'humain dispose lui aussi d'un environnement). La distinction repose principalement sur l'idée selon laquelle les animaux ne se dirigeraient que dans un espace délimité par la portée de leur sens, alors que le monde de l'homme serait en sus constitué des projections possibles de l'imagination (la possibilité, par exemple, de se représenter des lieux où nous ne sommes pas).

Par corollaire, les événements susceptibles de décider les animaux seraient ainsi tous assimilables à des pressions environnementales, alors que les humains seraient capables d'exercer sur leurs actions une pression propre, provenant de l'intérieur (une pression capable de s'opposer, éventuellement, à des pressions environnementales).

Enfin, un dernier argument avance que:

«La possession du monde se montre également dans le détail superflu que l'environnement présent offre typiquement à notre connaissance. Il n'y a qu'à regarder la richesse du champ visuel d'un adulte humain normal qui est bien au-delà de ce qui

¹ La pagination renvoie à la traduction française

suffirait à une capacité à gérer des besoins purement animaux».
(McDowell, 1994, p156)

Les animaux ne seraient ainsi pas capables de traiter des sensations par pur plaisir esthétique, contrairement à l'homme, parce que de telles sensations n'auraient aucun intérêt du point de vue de la réactivité à l'environnement. En conséquence, les animaux seraient dépourvus de la possibilité d'adopter une attitude contemplative (McDowell, 1994, p154).

Lorsque l'on observe ces arguments pris ensemble on constate qu'ils partagent tous une même faiblesse: ils prétendent tous nous informer sur le point de vue animal. Pourtant rien ne permet empiriquement de savoir si un animal pèse ou non des raisons, s'il éprouve ou non du plaisir esthétique, ou s'il ne vit que dans un monde de pressions environnementales; que pouvons-nous savoir du détail superflu que recèle le champ visuel d'un animal? Par conséquent, cette série de remarques s'apparente davantage à une tentative pour dépeindre une image cohérente, qu'à une manière de trancher la question de l'intériorité animale. Elles rendent crédible une image selon laquelle les animaux pourraient ne pas avoir d'intériorité, sans décrédibiliser l'idée selon laquelle ils pourraient en avoir une.

Il est donc important d'appréhender que ces arguments ne constituent pas les motivations de McDowell à refuser aux animaux une intériorité. Ils accompagnent une conception de l'intériorité qui ferme sa porte aux animaux pour une raison bien plus fondamentale.

2) Capacités rationnelles, intériorité et intersubjectivité chez McDowell.

Si les arguments précédents ne motivent pas la position de McDowell, ils font davantage figure de rationalisation *a posteriori* pour une position qui a été rejointe sur un aspect bien plus fondamental de la question. Et la nécessité que ces arguments soient solides est d'ailleurs tout à fait secondaire s'ils reposent sur une raison principale bien plus crédible. Cet aspect fondamental concerne l'origine de la rationalité qui est indissociablement solidaire de l'intériorité dans la philosophie de McDowell. L'idée est que le concept fondamental qui permet de

comprendre l'intériorité est l'intersubjectivité. Il est facile de retrouver cette idée dans la sixième conférence lorsque McDowell reconnaît que la rationalité humaine n'est pas un trait de l'animal-humain acquis dès la naissance. Il dit ainsi:

«Qu'une créature puisse être née chez soi dans l'espace des raisons n'est pas clairement compréhensible. Ce n'est pas le cas pour les êtres humains. Quand ils naissent, ce sont de simples animaux, et c'est au cours de leur maturation qu'ils sont transformés en penseurs ou en agents intentionnels.»
(McDowell, 1994, p163)

Un passage tel que celui-ci laisse clairement apparaître l'intrication que McDowell conçoit entre le fait d'avoir des états typiques de l'intériorité, telles que les pensées, et le fait d'être introduit à l'espace de la rationalité grâce à une relation avec autrui. Cette idée se précise encore dans un passage comme celui-ci:

«Un simple animal, mû uniquement par ce qui est du genre qui meut les simples animaux et n'exploitant que les contraintes qui meuvent les simples animaux, ne pourrait pas s'émanciper lui-même pour accéder à l'entendement.» (McDowell, 1994, p163)

Il est clair alors que le rapport intersubjectif est le rapport qui permet de fonder l'intériorité du sujet, car c'est ce rapport qui permet de lui transférer les capacités rationnelles indispensables à la simple appréhension d'un monde intérieur. C'est cette compréhension du problème qui permet d'affirmer l'idée que nous avons vu plus haut, selon laquelle un simple animal n'a pas accès à un monde. Sans ces capacités rationnelles, et l'intersubjectivité qui conditionne leur existence, un animal ne peut qu'être en présence d'un simple environnement.

Mais la question se pose dès lors de savoir ce qui donne sa substance à une relation intersubjective susceptible de fonder l'intériorité de ses participants. Un simple rapport social n'y suffit pas puisque de nombreux animaux sont constamment concernés par de tels rapports sociaux. Et il est clair que pour McDowell cela ne peut être que le langage, un discriminant qui a l'avantage de compter comme une spécificité

humaine.

Sur ce point McDowell est très clair. Il dit par exemple:

«Par son initiation au langage, un être humain est introduit à quelque chose qui a déjà intégré des liens rationnels présomptifs entre des concepts censés constituer l'arrangement de l'espace des raisons.» (McDowell, 1994, p163)

Ou encore:

«La maturation amène les humains à être chez eux dans l'espace des raisons, ou, ce qui revient au même, à vivre leur vie dans le monde; ce que nous pouvons comprendre en notant que le langage auquel un être humain est de prime abord initié lui impose une incorporation première du mental, de la possibilité d'une orientation vers le monde.» (McDowell, 1994, p163)

Mais nous pouvons nous demander d'où émane ce besoin d'associer l'intériorité à l'intersubjectivité. Pour cela, il faut retourner à l'origine de ce raisonnement. L'idée principale que nous allons développer est que cette conception de l'intériorité est héritée de Sellars et que son but est au moins en grande partie de faire barrage à ce que McDowell et Sellars identifient ensemble comme un danger pour une théorie de la connaissance: le mythe du donné.

Parallèlement, nous aurons l'occasion de nous demander quel statut peut encore avoir l'intuition qui s'apparente à l'attitude cartésienne lorsque l'on concède aux deux auteurs leur conception de l'intériorité. Du point de vue de cette conception, en effet, cette attitude semble fragilisée puisqu'elle tient l'intériorité comme le point de départ d'un raisonnement susceptible de reconnaître l'intériorité d'autrui, et que cet aspect primordial de l'intériorité constitue précisément le type de naufrage dans le mythe du donné que McDowell et Sellars cherchent à éviter.

3) *L'intersubjectivité et le mythe du donné chez Sellars.*

Empirisme et philosophie de l'esprit présente une fable dont le protagoniste, Jones, qui n'a jamais été initié qu'à un vocabulaire strictement béhavioriste, dérive peu à peu vers une façon de parler du comportement humain en des termes qui incluent le vocabulaire de l'intériorité. Au cours de ce processus, Sellars montre que les épisodes internes sont introduits dans le discours sur autrui au titre d'entités théoriques postulées, sans jamais avoir besoin de supposer une intériorité primordiale comme le fait l'attitude cartésienne.

L'idée d'une postulation théorique fait fatalement penser à ce statut de postulation théorique des épisodes internes que l'on retrouve dans l'intuition populaire où l'intériorité d'autrui ne se prouve pas d'elle-même, mais se déduit sur le mode d'une analogie.

Chez Sellars, cependant, la valeur d'un telle postulation est très différente, même s'il reste une option pour intégrer l'élan de l'intuition en question de façon cohérente avec les arguments présentés dans *Empirisme et philosophie de l'esprit*. Cette cohérence, en effet, n'est certainement pas très intuitive lorsque l'on prend acte du fait que:

«Les concepts relatifs à des épisodes internes comme les pensées sont fondamentalement et essentiellement intersubjectifs, aussi intersubjectifs que le concept de positron, et que le rôle de compte rendu de ces concepts – le fait que chacun de nous ayons un accès privilégié à nos propres pensées – constitue une dimension de l'emploi de ces concepts qui repose sur ce statut intersubjectif et qui le présuppose.» (Sellars, 1956, p113)²

En effet le caractère primordial du rapport intersubjectif pour expliquer la fonction du vocabulaire de l'intériorité, dévalorise le constat subjectif au point qu'il n'est plus possible de concevoir l'adhésion à la croyance de l'intériorité d'autrui comme la dérivation d'une certaine expérience du sujet. L'intériorité du sujet est elle-même soumise au processus théorique de postulation des épisodes internes, et n'est plus un constat irréductible de l'expérience. Dans la fable de Jones, c'est même

² La pagination renvoie à la traduction française.

seulement après avoir postulé les entités privées pour autrui que Jones se les applique à lui-même. Sellars dit ainsi:

«Dès lors, en effet, que notre ancêtre fictif, Jones, a connu la théorie selon laquelle le comportement verbal manifeste est l'expression de pensée, et qu'il a appris à ses compagnons à utiliser celle-ci dans l'interprétation du comportement d'autrui, il n'y a plus qu'un pas minime pour que ce langage soit utilisé dans la description de soi-même.» (Sellars, 1956, p112)

Et ce n'est qu'au terme de ce processus que

«nos ancêtres commencèrent alors à parler de l'accès privilégié que chacun a sur ses propres pensées.» (Sellars, 1956, p113)

Le point de Sellars n'est pas de refuser l'idée d'un véritable accès privilégié. Mais si sa stratégie affaiblit le caractère fondationnel de l'expérience subjective pour l'élaboration d'une théorie de la connaissance, il devient difficile de faire justice à l'intuition populaire qui recoupe l'attitude cartésienne. Car il faut maintenant acclimater un argument qui repose sur un accès privilégié à une réalité intérieure purement constatée, à une doctrine qui rejette l'idée qu'un tel constat puisse réellement être contributif. C'est tout le propos du rejet du mythe du donné que de remarquer qu'une démarche de ce type, qui consiste à se placer en retrait de toute relation intersubjective pour considérer un donné subjectif qu'on prendrait alors pour point de départ, constitue une impasse pour la raison que ce donné ne pourrait justement pas être constitué indépendamment des relations intersubjectives desquelles nous prétendrions alors prendre nos distances. Et si Sellars illustre son rejet par un recours quasiment exclusif aux théories empiristes des *sense data*, il insiste également à plusieurs reprises sur la nécessité de rejeter toute forme de donné, y compris celles que les théories d'inspiration cartésienne pourraient receler.

Pourtant on aurait tort de croire que l'idée même de l'accès privilégié a été suffisamment affaibli par Sellars pour qu'un simple souffle suffise à nous débarrasser complètement de l'intériorité. La cible de Sellars n'est certainement pas la réalité de cet accès, mais bien

uniquement son caractère prétendument primordial. Une fois subordonnée à l'idée que c'est du rapport intersubjectif qu'émerge une telle intériorité, il n'est plus question de dire que cette émergence serait illusoire. La conséquence importante de cette subordination, c'est que, comme Sellars le dit lui-même «*l'intériorité n'est pas une 'intériorité absolue'*» (Sellars, 1956, p113). L'intériorité se construit grâce à des rapports qui supposent une sorte de transvasement entre les subjectivités, et qui présupposent donc autant celle du sujet que celle d'autrui.

Sellars reconnaît lui-même que le caractère théorique de l'intériorité et de son vocabulaire n'est pas une raison de penser que les épisodes internes ne seraient que purs fantasmes. Nous pouvons penser que la théorie qui postule des pensées privées peut parfaitement s'avérer correcte du point de vue de l'état des choses dans le monde. Et:

«Le fait qu'il s'agisse d'entités non observées, telles qu'elles ont été introduites, n'implique aucunement que Jones ne puisse avoir de bonnes raisons d'assumer leur existence.» (Sellars, 1956, p111)

Il s'agit donc bien de dire que le caractère théorique des états qui correspondent au vocabulaire de l'intériorité, concerne la méthode par laquelle ces états peuvent être mis en évidence, sans que cela doive nécessairement affecter la crédibilité de l'idée que ces états sont réels dans un sens tout à fait habituel. La position de Sellars présente simplement la méthode par laquelle les épisodes internes des individus peuvent être acceptés.

Cette méthode pose donc un problème apparent dans le cadre de l'intuition qui s'inspire de l'attitude cartésienne, non pas parce que cette attitude tiendrait l'intériorité du sujet comme une dimension tout à fait réelle du monde, mais parce que sa méthode à elle consisterait en une dérivation frauduleuse à partir d'un constat subjectif pris comme un donné.

D'un autre côté, nous pouvons penser à une façon de réviser les liens entre l'intuition populaire et l'attitude cartésienne, pour subordonner cette intuition au rôle de l'intersubjectivité. Car on peut avoir l'impression que cette intuition porte une vérité importante (ainsi que le genre d'arguments par analogie qui peuvent l'incarner) et que

cette impression ne ressort pas simplement à une erreur de jugement, ou à une confusion.

Dans la section suivante nous allons donc tenter de comprendre comment associer l'idée de Sellars selon laquelle échapper au mythe du donné suppose de faire reposer l'intériorité sur des relations intersubjectives, avec cette intuition.

4) Le rôle du langage pour l'intersubjectivité.

S'il est clair qu'il serait faux de penser qu'il n'y a pas de niveau subjectif tel qu'un accès privilégié chez Sellars, il doit être faux également qu'il n'y a pas de façon d'investir ce niveau pour y produire des arguments. Sellars s'oppose à l'idée que la dimension subjective serait première et que l'intériorité serait le lieu primordial d'où émanerait la reconnaissance de tout le reste. Mais il ne s'agit pas de penser que rien de ce que nous pourrions dire à l'intérieur de ce niveau subjectif ne pourrait pas être vrai.

Noter cela permet de prendre conscience que si la validité du vocabulaire de l'intériorité dépend du comportement que les humains ou les animaux peuvent adopter, il faudra en passer par une évaluation de ces comportements, et que la démonstration de Sellars n'enlève rien à l'obligation de concevoir la subjectivité comme le lieu où cette évaluation est possible. C'est lors de cette évaluation que les animaux se révéleront à nous tels que l'emploi de ce vocabulaire sera (ou non) justifié pour eux.

Le point important est donc le suivant: dire que nous pouvons dériver l'intériorité animale d'une expérience subjective que les animaux nous semblent dotés d'une telle chose, cela, si c'est juste, revient à dire que nous pouvons entrer dans une relation intersubjective avec eux, et que c'est cette relation qui permet de tracer les contours de l'intériorité animale, en même temps, en un sens, que ceux de la nôtre. La question importante que nous pouvons alors nous poser est la suivante: pouvons-nous entretenir avec les animaux des rapports de ce type?

Ce qui peut faire douter sur la question, est bien sûr l'idée que l'intersubjectivité est soutenue principalement dans la fable de Jones, par des rapports de communication verbale. Il est vrai que Sellars laisse planer le doute sur la nécessité de posséder le langage pour pouvoir

prétendre entrer dans ce type de relations lorsqu'il dit par exemple que la *«théorie de Jones (...) est tout à fait compatible avec l'idée selon laquelle l'aptitude à avoir des pensées est acquise durant le processus d'acquisition du discours manifeste»* (Sellars, 1956, p111).

Il est clair que nous pouvons comprendre le refus de McDowell d'accorder aux animaux une intériorité comme une focalisation sur cette idée. Mais il devrait être assez clair aussi que Sellars laisse ouvertes des options pour accepter d'autres types de vecteurs à l'intersubjectivité. Il dit par exemple que le fait que l'introduction théorique des épisodes privés *«ne leur ait pas conféré le statut d'entités physiologiques, n'interdit nullement qu'ils puissent finalement, à une étape méthodologique ultérieure, s'avérer être de semblables entités»* (Sellars, 1956, p111).

Une telle remarque laisse beaucoup de latitude pour détacher le développement de telles entités physiologiques, du développement du langage chez l'animal. McDowell, parce qu'il refuse les solutions du naturalisme brut, est tenu de refuser catégoriquement l'identification des épisodes privés, à des produits physiologiques. Et c'est une raison supplémentaire pour lui de rejeter cette position.

Quoiqu'il en soit, si le rôle du langage est clair dans la fable de Jones, il est sans doute également pertinent de penser que l'idée de Sellars ne concerne pas spécifiquement le langage, et que c'est plutôt le comportement manifeste (verbal ou non) qui doit être le vecteur général de cette intersubjectivité. La focalisation sur le langage provient du fait que c'est l'instrument privilégié des échanges au moment de l'histoire où Jones initie son aventure théorique. On pourrait cependant former des récits bien plus primitifs pour soutenir l'idée que l'intériorité – par exemple le fait d'avoir des pensées – est dépendante de la possibilité d'entrer dans une relation intersubjective avec un autre individu sur des modes non-verbaux, tant que nous pouvons assumer l'idée qu'il y a quelque part une sorte de communication. Cette communication – qui sert le transvasement que nous avons vu – peut tout à fait s'établir lors d'événements sur des modes d'actions-réponses reliées entre elles par certaines règles rationnelles, même si aucun recours n'y est fait à des éléments proprement verbaux.

Ainsi, si le rôle du langage chez McDowell en tant que

discriminant de la rationalité qui sert l'appréhension d'un monde intérieur, a bien pour but d'échapper au mythe du donné, il n'est en rien nécessaire. L'intersubjectivité qu'il sert, et qui elle est indispensable, pourrait très bien s'incarner dans des modes de communication qui ne supposent aucun recours au langage. Je pense que nous pouvons voir le jeu comme un parfait candidat à ce rôle.

Mais il reste à savoir si McDowell serait prêt à reconnaître aux animaux la capacités de participer à des communications de ce genre. Si nous admettons que le jeu puisse en être, la question de savoir si nous pouvons entrer dans des relations intersubjectives avec les animaux devient facile à trancher au regard de la reconnaissance par McDowell de ce que la vie animale peut receler des *«impératifs biologiques qui ne sont liés à la survie et à la reproduction que très indirectement, comme la tendance à jouer»* (McDowell, 1994, p152).

Le jeu est typiquement le genre d'activité où les comportements des animaux sont en relations d'actions-réponses entre eux, ou avec le nôtre, selon certaines règles rationnelles, et où il existe un accord intersubjectif particulier sur les types d'actions appropriées. Un jeu suppose de la part d'un animal une compréhension rationnelle des règles. Et nous pouvons rendre l'idée qu'un animal est susceptible d'éprouver un monde intérieur d'autant plus crédible, que nous pouvons sans doute le surprendre à tester les limites des infractions aux règles. Lorsqu'un animal, dans le cadre d'un jeu, tente une action et observe la réponse de son partenaire, il mène précisément le type d'enquête rationnelle que nous pouvons penser servir l'intersubjectivité requise pour lui reconnaître une intériorité.

En un sens, nous pouvons encore dévaluer l'intériorité animale. Il reste une voie pour caractériser une proto-subjectivité, mais c'est uniquement en caractérisant une proto-rationnalité, c'est-à-dire en reconnaissant que les compétences rationnelles animales sont limitées. Toutefois, si l'intersubjectivité homme-animal est réelle, une proto-subjectivité ne peut pas être strictement non-rationnelle.

Conclusion

Si le refus de McDowell d'accorder aux animaux une intériorité repose bel et bien sur l'idée que *«l'aptitude à avoir des pensées est acquise durant le processus d'acquisition du discours manifeste»*, alors c'est effectivement une position qui est «compatible» avec le discours de Sellars. Et si nous pouvons la trouver contestable, il faut néanmoins reconnaître qu'elle est compréhensible. Mais ce n'est certainement pas une position nécessaire.

L'intuition populaire que nous pouvons dériver l'intériorité animale de notre propre intériorité ne peut pas simplement s'appuyer sur un ressort cartésien, sous peine de pénétrer sur le territoire du mythe du donné. Mais cela ne signifie pas qu'elle soit désactivée. Si le type de comportements dont nous nous servons comme critères de ressemblance pour fonder cette analogie sont des comportements qui s'insèrent dans des pratiques intersubjectives, il n'y a pas de raison de douter que ce soient de bons critères. Peut-être, indépendamment d'une interaction avec l'humain ou avec un autre animal, l'animal peut-il présenter des comportements qui semblent, et semblent seulement, témoigner d'une intériorité. Mais lorsqu'il s'agit d'établir une communication autour d'une structure rationnelle, comme dans le cadre du jeu, l'intersubjectivité indispensable à la reconnaissance de l'intériorité animale transparait bel et bien dans les comportements en question, qui servent de critère de ressemblance. Le type de raisonnements qui fondent les arguments par analogie que nous avons vu repose donc sur des bases solides, les indices – le jeu en particulier – étant nombreux que l'intersubjectivité homme-animal est quelque chose de bien réel, et que c'est dans celle-ci que nous puisons les ressemblances comportementales qui nous inclinent à penser que les animaux disposent d'une intériorité.

Bibliographie

Descartes, René (1641) *Méditations Métaphysiques* (Le livre de poche, 1990)

McDowell, John (1994) - *Mind and World* (Harvard University Press; Trad. française: Christophe Alsaleh, *L'esprit et le monde*, Vrin, 2007)

Sellars, Wilfrid (1956) - *Empiricism and the Philosophy of Mind* (*Minnesota Studies in the Philosophy of Sciences*, vol.1, p253-329; Trad. française: Fabien Cayle, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Editions de l'Eclat, 1992)