

## INTRODUCTION

Bürger sagt mir, Sie wären, wie er glaube, verliebt. Recht so. Mich freut es immer, wenn ich von einem verliebten Anatomiker und Physiologen höre; da schneiden sie und zerlegen und betrachten die Partes und raisonnieren, und am Ende müssen sie doch die unzerstückelte Maschine nehmen, um vergnügt zu sein<sup>1</sup>.

## 1. ON PARLE LE LANGAGE EN PARLANT DU LANGAGE

« Toute notre philosophie est rectification de l'usage linguistique, donc la rectification d'une philosophie, et cela veut dire, de la plus universelle »<sup>2</sup>. Dans cette remarque, Lichtenberg glisse d'une acception du terme « philosophie » à une autre. La première forme de philosophie (la « nôtre »), que l'on pourrait qualifier de critique, rectifie l'usage de ce qui est déjà, à son tour, une sorte de philosophie très générale : le langage. Or l'universalité de ce dernier n'est pas celle d'une transparence ou d'une neutralité de la représentation, ce qui supposerait qu'en donnant le signe, on donne immédiatement la chose qui lui correspond. L'organisation du monde et celle de la représentation seraient identiques, et la *signification* n'apparaîtrait point comme un facteur supplémentaire ou du moins intermédiaire à prendre en compte. Ce n'est pas ainsi cependant que se manifeste l'universalité du langage. L'aspect « incontournable » d'une langue et de sa « philosophie » spécifique, Lichtenberg le voit au contraire comme un prisme ou un passage obligé, un moule qui imprime la façon dont nous apparaissent, en parlant, le monde, les relations, les distinctions, un rapport sujet-objet, etc. Cela pose la nécessité d'une réflexion sur le langage comme préalable à toute *théorie de la connaissance* qu'est devenue la philosophie, dans sa première acception critique, depuis Descartes. Le véritable objet de la critique philosophique ne serait-il donc ni la métaphysique ou les « principes de toute

1 Georg Christoph Lichtenberg : lettre du 2 juin 1786 à Samuel Thomas Sömmerring, dans SB, t. IV, p. 675.

2 « Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs, also, die Berichtigung einer Philosophie, und zwar der allgemeinsten. Allein die gemeine Philosophie hat den Vorteil, daß sie im Besitz der Deklinationen und Konjugationen ist. Es wird von uns also immer wahre Philosophie mit der Sprache der falschen gelehrt » (Lichtenberg, H146).

chose » ni même les conditions de possibilité transcendantales, mais l'usage effectif – et très divers – que tout un chacun fait quotidiennement du langage ?

12 Quel est alors le travail du philosophe ? Que signifie le terme *rectification* ? S'il veut dire *amélioration*, il renvoie soit à une réglementation, normalisation ou standardisation, soit au perfectionnement et éventuellement à la construction d'une langue idéale. Tous ces aspects sont présents dans les aphorismes de Lichtenberg. Or la suite de la remarque suggère que l'amélioration a des limites – qui pourraient être celles de la rhétorique, c'est-à-dire d'une perspective d'utilisation qui vise en premier lieu l'effet à produire, la persuasion, et non la vérité ou l'exactitude. D'autres limites pourraient être celles des usages « instinctifs » à respecter, des précisions qui dissolvent l'objet à préciser, du caractère superflu d'un métalangage qui, au lieu de formuler des « faits fondamentaux, sans commune mesure avec les faits empiriques ordinaires »<sup>3</sup> n'apporterait qu'une illusion d'essentialité ou de fonctionnement général, etc. Et elles pourraient être, en fin de compte, celles, sévères, de la logique elle-même qui trace une frontière entre ce qui peut être dit et ce qui ne peut pas être dit, entre ce qui a un sens et ce qui – en dépit des apparences, d'une forme qui ressemble à une phrase – n'en a pas. De plus, et surtout : la rectification ne peut intervenir dans la nature même du langage. On ne peut pas ne pas parler *le* langage en parlant *du* langage. Rien de ce qu'on peut faire *avec* le langage ne peut nous procurer une position au-dessus ou au-delà du langage. La philosophie de Wittgenstein sera une variation longue et acharnée sur ce thème. La rectification semble donc devoir se résumer à un aménagement au cas par cas, une réévaluation circonstancielle qui ne peut dépasser le cadre à la fois général et vague donné par cette « philosophie commune », non critique, voire non consciente, qu'est le langage. Lichtenberg : « Or la philosophie commune a l'avantage d'être en possession des déclinaisons et des conjugaisons. Nous enseignerons donc toujours la philosophie vraie dans le langage de la fausse » (H146).

Le paradoxe de cette formulation jette une ombre sur la pureté de la saisie rationnelle – du moins celle qui se voudrait définitive – en la liant au langage quotidien ainsi qu'à la « philosophie populaire » (et « fausse ») qui y trouve son expression. Si, pour devenir « vraie », cette dernière philosophie a besoin de l'apport critique de l'autre, elle semble en même temps avoir le dernier mot et être plus forte que toute rectification possible. Voilà le champ de réflexions que quelques remarques des « cahiers de gribouillage » de Lichtenberg ont légué à la philosophie et à l'analyse du langage. On se sera rendu compte qu'en

3 Jacques Bouveresse, *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Éditions de Minuit, 1997, p. 254.

pénétrant dans l'univers de Lichtenberg, on est entré autant dans celui de Ludwig Wittgenstein, en particulier dans sa deuxième philosophie, marquée par les *Recherches philosophiques* [*Philosophische Untersuchungen*].

Malgré la « philosophie populaire » qui est inhérente au langage courant, celui-ci permet d'accomplir beaucoup de choses. Le déclin (provisoire) de la rhétorique à l'époque de Lichtenberg attire précisément l'attention sur ses qualités intrinsèques et multiples. Mais la perspective lichtenbergienne fait naître également de nombreux soupçons : une relativisation de la transparence du langage d'abord, la langue unique ou supposée telle éclatant en mille façons de dire particulières, sans qu'il y ait là ni faute humaine ni brouillage divin délibéré. Wittgenstein les appellera (au pluriel) des « jeux de langage » [« Sprachspiele »]. Puis au moment même où, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'expression de l'implication émotionnelle dans le monde devient la marque essentielle de l'humain et de son langage, un soupçon atteint les capacités d'expression. L'individuel et l'intérieur de l'âme humaine échappent – on pourrait presque dire *par définition*, mais aussi grâce à une supériorité ou substantialité qui leur est attribuée – à une traduction adéquate en mots. (Ce n'est pourtant pas exactement le souci de Lichtenberg qui ne déplore rien et n'invoque aucun « au-delà » ou « en deçà » des mots, mais tire de cette situation des conséquences précises pour sa propre écriture.) De ce Babel imputable à personne, à la fois atténué et accentué par le postulat de l'individuel, naîtront des tentatives diverses de dépasser ce stade du soupçon. Même Lichtenberg, dans le sillage de Leibniz, songe parfois<sup>4</sup> à la création d'un langage logique ou mathématique plus exact. Mais il y a surtout le projet, kantien et anti-humien, de la délimitation critique des possibilités et pertinences, d'abord de la connaissance, plus tard du langage. Dans le contexte de la philosophie transcendantale de l'époque de Lichtenberg (mais – avec la focalisation sur le langage en plus – on pourrait en dire autant encore du *Tractatus* de Wittgenstein), on visait prioritairement à une délimitation qui puisse se faire une fois pour toutes, sans que l'on ait à revenir dessus. D'où l'intérêt toujours porté à l'*a priori*<sup>5</sup> (non pas encore du langage, mais de la pensée), lequel a trait aux formes reconnaissables que prennent nécessairement les choses qui, sans être absolues, se produisent dans un enchaînement (causal) déchiffrable à l'entendement humain, ce qui signifie par exemple qu'elles

4 Voir A47, A59, A118, etc., puis le manuscrit non publié d'un cours, conservé à la Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Nachlaß Lichtenberg VII A 5, Blatt [20]V, cité par A. Schöne, *Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergs Konjunktive*, München, Beck, 1993, p. 121 ; cité *infra*, p. 68 n. 145.

5 Le terme est kantien et ne se trouve pas encore chez Descartes (Descartes parle d'*idées innées*), mais la chose y est (cf. Pierre Jacob, *L'Intentionnalité. Problèmes de philosophie de l'esprit*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 30).

peuvent se reproduire d'une manière identique<sup>6</sup>. Lorsqu'on est confronté à un événement contingent que nous amènent le hasard, l'empirie ou l'histoire, ce n'est donc pas la perspective transcendantale qui rend les choses réelles et sensibles. Mais elle les rend reconnaissables, et rassurantes dans la mesure où se montre en elles un aspect objectif, certain ou universel, un maniement assuré.

La critique transcendantale des conditions de possibilité de la connaissance, la critique donc de l'extension illicite de cette même connaissance au-delà de ce qui peut être donné dans une expérience sensible (pour l'ancienne métaphysique « non scientifique », cette extension était possible), mais aussi le rétablissement de la certitude de l'expérience contre l'attaque en règle menée par David Hume<sup>7</sup>, sont l'objet de la *Critique de la raison pure* de Kant. Or « l'application », amorcée

6 On sait que Nietzsche, dans « Vérité et mensonge au sens extra-moral » [« Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn »], tirera à boulets rouges sur la notion d'identité (voir en particulier Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, éd. Karl Schlechta, München, Hanser, 1966, t. III, p. 313). Il en fera de même avec les catégories transcendantales : « Ces articles de foi erronés, qui n'ont cessé d'être transmis en héritage et ont fini par devenir quasiment le patrimoine spécifique et fondamental de l'homme, sont par exemple ceux-ci : le fait qu'il existe des choses durables, qu'il existe des choses identiques, qu'il existe des choses, des matières, des corps, qu'une chose est comme elle apparaît, que notre vouloir est libre, que ce qui est bon pour nous est aussi bon en soi et pour soi » [« Solche irrümliche Glaubenssätze, die immer weiter vererbt und fast zum menschlichen Art- und Grundbestand wurden, sind z. B. diese: daß es dauernde Dinge gebe, daß es gleiche Dinge gebe, daß es Dinge, Stoffe, Körper gebe, daß ein Ding das sei, als was es erscheine, daß unser Wollen frei sei, daß was für mich gut ist, auch an und für sich gut sei »] (Nietzsche, *Werke, op. cit.*, t. II, p. 118 ; « Ursprung der Erkenntnis »).

7 Hume avait réduit le principe de causalité à une association de phénomènes répétés ou association d'idées [« even the union of cause and effect, when strictly examin'd, resolves itself into a customary association of ideas »] (*A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, London, John Noon, 1739, p. 307 ; réimpression Penguin Classics, 1986) en argumentant que l'expérience ne pouvait jamais produire des certitudes, mais au mieux des probabilités. En dépit de l'invalidité logique du principe de l'induction (une ou plusieurs occurrences ne peuvent justifier une loi générale), l'induction (fausse) et l'association d'idées jouent un rôle capital dans la vie quotidienne. Par son analyse transcendantale des conditions de possibilité de la connaissance exacte, bref par l'ancrage de la certitude dans les formes de pensée *a priori* du sujet de l'expérience, Kant avait cherché à « sauver » la fiabilité ou le caractère nomologique de la connaissance de la nature. Il va de soi que l'apriorisme kantien a à son tour été critiqué. Karl Popper admet, certes, que nous produisons nous-mêmes des idées nécessaires à la connaissance. Or la connaissance n'est pas non plus possible sans la confrontation avec le monde ou l'expérience qui entraînent forcément la mutation de ces notions (cf. *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 2<sup>e</sup> éd. 1973, p. 68, note 31 : « The epistemological idealist is right, in my view, in insisting that all knowledge, and the growth of knowledge – the genesis of the mutation of our ideas – stem from ourselves, and that without these self-begotten ideas there would be no knowledge. He is wrong in failing to see that without elimination of these mutations through our clashing with the environment there would not only be no incitement to new ideas, but no knowledge of anything. [Cp. Conjectures and Refutations, especially p. 117]. Thus Kant was right that it is our intellect which imposes its laws – its ideas, its rules – upon the inarticulate mass of our “sensations” and thereby brings order into them. Where he was wrong is that he did not see that we rarely succeed with our imposition, that we try and err again and again, and that the result – our knowledge of the world – owes as much to the resisting reality as to our self-produced ideas »).

par Lichtenberg, de cette critique au langage change sensiblement la donne. Dans le langage apparaît un « *a priori* de la connaissance » d'une forme nouvelle. Il se distingue des structures logiques et mentales, des catégories de pensée et formes d'aperception, mises en relief par Kant. La dimension « mélangée » du langage, qui comporte des éléments sensibles, empiriques (relevant uniquement de l'expérience concrète), structurels, traditionnels, psychologiques, esthétiques et autres, déborde en tout cas sur les opérations logiques et normatives de la raison, situées par Kant dans la conscience, lieu abstrait de la connaissance [Erkenntnis]. Alors le regard porté, non pas sur les contenus représentés, ce qui supposerait que la représentation elle-même ne pose pas de problème, et pas non plus sur les formes d'enchaînement nécessaires des pensées, mais sur le processus de *signification*, et par conséquent sur le *fonctionnement* du langage, clôt l'« âge de transparence et de neutralité »<sup>8</sup> de ce dernier : « l'idée et le signe cesseront d'être parfaitement transparents l'un à l'autre »<sup>9</sup>.

Le <sup>xx</sup>e siècle met au premier plan non pas la conscience et ses performances, mais le fait général de communication, déconnecté, en quelque sorte, des cerveaux qui y sont engagés activement. Il assigne au philosophe la tâche de gérer, d'encenser, de censurer, d'historiser la diversité des méthodes que le traitement de ce fait « unique et primordial » ne pouvait manquer de susciter. Or bien avant le *linguistic turn*, apparaît chez Lichtenberg, non pas dans un énième traité sur l'entendement humain ou sur la grammaire générale, mais au détour d'un aphorisme, d'une expérimentation aventurière avec le langage, une attention inédite à ce qui se passe avec les mots quand on parle la langue de son époque. Cette « rotation » de la perspective ne vise pas à un affinement des effets rhétoriques, mais à l'exploration d'une terre à la fois inconnue et proche, invisible derrière ce que l'on croit connaître du mouvement de la pensée. Elle se manifeste sous une forme d'écriture animée avant tout, non par la recherche d'une intériorité lyrique<sup>10</sup>, mais par les possibilités déroutantes de l'ellipse, de l'arrêt, du fragmentaire, du recommencement dé-placé<sup>11</sup>. Elle n'affranchit pas notre auteur des préoccupations et configurations de son siècle, mais lui donne cette liberté ou insolence théorique qui lui permet d'aller « à travers champs »

8 Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, coll. « Tel », p. 70.

9 *Ibid.*, p. 79.

10 Lichtenberg est l'un des rares auteurs de son époque à ne pas avoir fait de poésie. Les quelques vers qu'il a commis sont satiriques et parodiques. On croit lire Wilhelm Busch un siècle avant Wilhelm Busch.

11 Canetti souligne la capacité qu'a Lichtenberg de « s'écarter de lui-même » : « Er hat diese unvergleichliche Kraft, von sich wegzuspringen, – wohin springt er als Nächstes ? » (*Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1976, TB 1677, p. 263).

[« querfeldein »], de « sauter par-dessus les fossés » et d'appliquer ce qu'il qualifie de « méthode non méthodique » jugée « hautement recommandable »<sup>12</sup>.

En outre, l'attention n'est pas principalement portée sur les règles qu'il faut respecter pour bien conduire sa pensée, mais sur « ce qui se dit de toute manière », en dehors et en dépit de ces règles, donc sur ce que, de nos jours, on appellerait les « discours ». Naissent ainsi une réflexion sur et une expérimentation avec le langage inédites au XVIII<sup>e</sup> siècle allemand. Il apparaît par exemple que, en parlant une langue spécifique, en combinant, comme tout un chacun, un sujet avec un prédicat, on n'accomplit pas simplement une fonction évidente, portant sa raison et son efficacité en elle-même (la correspondance avec les « choses » dont il est question), mais que l'on pratique une « philosophie » ou façon de voir particulière, d'une valeur historiquement, psychologiquement, voire géographiquement limitée, une « philosophie » qui serait, certes, commune, « populaire » [« Volks-Philosophie »] et donc indépassable, mais loin d'être universelle, et surtout : loin d'être transparente ou assurément vraie.

16

Si l'on posait ces questions de nos jours, après l'expérience du positivisme ou du scientisme, au milieu du débat postmoderne sur l'avenir de la civilisation scientifique, des interrogations de ce genre sur la pertinence et les avatars historiques des notions et de la syntaxe – interrogations qui ne s'en tiennent pas aux conditions nécessaires de l'exercice légitime et normatif de la raison, mais qui pratiquent un scepticisme radical et tous azimuts de la connaissance – seraient facilement soupçonnées de « relativisme ». On les verrait remettre en question le bien-fondé des « grands récits » de l'Occident, en premier lieu du rationalisme. On serait tenté de les percevoir comme partie intégrante d'une déclaration de foi et d'un parti pris antirationalistes, antiscientifiques, voire protraditionalistes. En avançant que l'argument relativiste s'autodétruit logiquement, puisqu'il affirme une vérité qui ne se veut justement pas relative, on a – il est vrai assez naïvement – tendance à l'exclure d'emblée du champ de la vérité comme le péché de la morale chrétienne. Or le relativisme n'en disparaît pas pour autant, et il représente bien plus qu'une erreur logique. Lichtenberg, quant à lui, n'est nullement pris dans l'étau moderne du rationalisme et de l'irrationalisme. Il passe allègrement d'un (futur) camp à l'autre, et il n'en partage ni les ressentiments ni les prêt-à-penser respectifs. Lichtenberg se méfie et s'irrite de beaucoup de choses et contre beaucoup de gens : les génies inspirés du *Sturm und Drang*, les compilateurs, les physiognomonistes, Lavater, etc. Mais il est loin des rancœurs et dénigrement, des systèmes d'autoconfirmation

---

12 « Die Lehre von der Elektrizität ist jetzt da, wo man gewöhnlich passiert, so abgetreten und abgesehen, daß an der Heerstraße nichts mehr zu gewinnen ist; man muß querfeldein marschieren, und über die Gräben setzen. Diese Methode, die man wohl die unmethodische nennen könnte, ist überhaupt nebenher sehr zu empfehlen » (K384).

et du dialogue de sourds actuels. Pour lui, le relatif – en d’autres termes ce qui n’est ni universel, ni idéal, ni véritablement transcendantal – fait partie des découvertes récentes les plus palpitantes et les plus intrigantes de la raison. Le langage en est justement l’exemple majeur. Le fait que les vérités humaines, historiques, philosophiques ne puissent être appréhendées qu’en tenant compte de leur relativité ou de leur caractère non définitif, voilà qui semble constituer pour Lichtenberg l’un des phénomènes les plus marquants à prendre en considération pour le monde présent et à venir. D’où son intérêt jamais démenti pour le langage et pour le psychologique qui, finalement, malgré l’impression immense que lui fait l’œuvre de Kant, l’écartera du sillage de l’idéalisme et lui fera, à l’occasion, prendre des positions nietzschéennes avant la lettre<sup>13</sup>, tout comme ses remarques sur le langage frayent un chemin à la philosophie de Wittgenstein. Cela dit, Lichtenberg n’est pas le chantre du relativisme comme il n’est le chantre d’aucune grande théorie constituée de son époque. Il aurait plutôt une tendance naturelle à défendre les théories marginales ou menacées alors par de nouvelles hypothèses à la mode. Par ailleurs, la relativité dont le phénomène le préoccupe n’est pas nécessairement et toujours en opposition avec toute forme possible de l’universel : elle peut ne pas se situer sur le même plan. Elle peut être la simple conséquence du fait que la voie leibnizienne, adopter le point de vue du tout ou de l’intelligibilité maximale, apparaît désormais comme barrée.

Lichtenberg : « On ne tient pas compte du fait que *parler*, indépendamment du contenu de cette parole, constitue une philosophie. Toute personne qui parle allemand est un philosophe du peuple, et notre philosophie universitaire consiste en des limitations apportées à cette philosophie » [« Man bedenkt nicht, daß Sprechen, ohne Rücksicht von was, eine Philosophie ist. Jeder, der Deutsch spricht, ist ein Volksphilosoph, und unsere Universitätsphilosophie besteht in Einschränkungen von jener »] (H146) ; ou bien : « La philosophie de l’homme commun est la mère de la nôtre » [« Die Philosophie des gemeinen Mannes ist die Mutter der unsrigen... »] (C219). Le travail d’éclaircissement, de distinction ou de critique (des erreurs, hérésies ou méthodes qui ne seraient pas ancrées dans la tradition ou alors des théories qui ne seraient pas sanctionnées par la raison), travail qui incombe habituellement à la « philosophie universitaire » et vise à dégager l’ordre véritable des choses, il est sensiblement modifié par ces affirmations de Lichtenberg. Il est comme frappé d’un soupçon nouveau qui crée une tâche nouvelle. Réflexe critique d’une autre nature, le scepticisme ou « relativisme » de Lichtenberg est empiriste, antiidéaliste, travaillé par

13 Voir par exemple les aphorismes A192, C236, D283, F350, G59, H16, J279, J938, J943, K71, K290, KA253, etc.

l'expérience de la multiplicité « phénoménologique » des discours et le soupçon qu'aucune raison *supérieure* ne viendra les intégrer. Le processus d'effacement de la transcendance, marque de la modernité, connaît ici une poussée massive et décisive. L'humour et le manque d'acharnement de Lichtenberg (sur ce plan) ne sauraient occulter le fait qu'il ne reste plus rien à faire pour achever le processus. Le crépuscule des idoles a déjà eu lieu. Les « hypothèses » religieuses sont ramenées à des énonciations formulées, certes, dans un langage particulier, mais obligées d'avérer leur pertinence à l'intérieur d'un horizon de l'entendement où aucune essence ou évidence *a priori* n'est pourvue d'un sauf-conduit automatique et où aucun argument ni aucune piste de réflexion ne sont frappés de prohibition. En fait – et quoi qu'on dise des restes de religiosité personnelle de notre auteur –, ces hypothèses ne trouvent plus qu'une place ironisée dans les choses de l'esprit. La psychologisation du religieux est consommée.

18

Lichtenberg prend acte des différentes « plausibilités » constituées, non pas d'une affirmation isolée, vraie ou fausse, mais d'un ensemble de propositions et de termes reliés entre eux par une tendance commune à la continuation ou à la prolifération (il aperçoit, je le disais déjà, ce que l'on appellera plus tard « discours » et « intertextualité »), et il constate, à l'envers et en même temps, une pluralité inépuisable de propos possibles sur le « même » objet. Bien que les « vérités » apparaissent par conséquent sous une forme discursive toujours particulière et donc multiple, Lichtenberg ne nie pas le fonctionnement interne ou logique du langage, mais son « réalisme »<sup>14</sup> ou son isomorphie ontologique qui impliquerait une correspondance directe et garantie d'avance entre langage et réalité, énoncé et donnée. Notons cependant que la science moderne (y compris celle de Lichtenberg) a pu établir la variante instrumentale de cette correspondance en créant un lien réglé entre un ensemble logiquement cohérent d'énoncés théoriques et les résultats à obtenir dans des dispositions expérimentales exactement définies et contrôlées. Une « isomorphie » qui ne serait pas instrumentale (conçue, construite pour parvenir à un résultat scientifique ou technique défini, et limité), mais universelle, supposerait en revanche que, non pas la théorie, mais la réalité elle-même soit structurée comme un langage, et le langage comme la réalité<sup>15</sup>. Par conséquent, les langues seraient entièrement traduisibles entre elles et réductibles à un seul idiome de vérité ou d'objectivité. Déjà pour Lichtenberg, la coexistence effective des langages

14 Pour le réalisme métaphysique, le monde consiste en une quantité déterminée d'objets non dépendants d'un esprit et il existe une description vraie et complète du monde, ce qui suppose entre autres que les mots correspondent intrinsèquement aux choses présentes dans ce monde.

15 Voir, pour la discussion de ce genre de théories, J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, 1973, coll. « STW », p. 90-91 et 140.

scientifiques et de ceux de la communication quotidienne interdit ce modèle « réaliste », positiviste, et à l'occasion transcendant – si l'on pense au parallélisme psychophysique ou à une version simplifiée de l'harmonie préétablie de Leibniz.

## 2. LE MOI EST-IL UN OBJET ?

Lichtenberg pose la question de la relation entre ces différentes formes de connaissance et de communication ainsi que celle de la place du sujet humain dans cette constellation. Cette place paraît à la fois exorbitante – tout ce qui relève du sens et de la vérité semble désormais lié au sujet ou provenir de lui – et impossible à localiser, le sujet (ou l'âme) n'existant pas comme représentation [Vorstellung] (comme un objet donc), mais uniquement dans ses reflets et dans (en parallèle avec) ses actes – qui peuvent être des pensées –, ou, comme dit Kant, dans les « pensées qui sont ses prédicats »<sup>16</sup>. Pour définir le « sens interne », Kant établit un parallèle avec le « sens externe ». Pour l'un et pour l'autre, il utilise le verbe *anschauen* : percevoir / regarder. Or le « sens interne »<sup>17</sup>, bien qu'il soit l'émanation ou le corrélat de l'« unité de la conscience » [« Einheit des Bewußtseins »]<sup>18</sup>, de l'« unité de la conscience de soi » [« Einheit des Selbstbewußtseins »]<sup>19</sup> ou de l'« unité originelle synthétique de l'aperception » [« ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption »]<sup>20</sup>, n'est pas en mesure de percevoir un objet « ego »<sup>21</sup> (objet dans le sens du « Gegen-Stand » : une

16 Voir Kant : « [...] die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: *Ich*, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesehen, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke » (KdrV, B 404).

17 Voici la définition qu'en donne Kant et le parallèle qu'il établit avec le sens externe : « Vermittelt des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegen einander bestimmt, oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem *Objekt*; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist, so, daß alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns » (KdrV, B 27).

18 Voir par exemple KdrV, B 406.

19 KdrV B 132.

20 *Ibid.*

21 « In allen Urteilen bin ich nun immer das *bestimmende* Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht. Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als *Subjekt*, und

chose qui est face à nous ou s'oppose à nous) comme le sens externe perçoit les objets du monde extérieur. Le sens interne ne *représente* donc pas (ou alors sa représentation est vide, sans objet<sup>22</sup>). Il donne seulement une *forme* (le *temps*) aux « détermination internes » [« innere Bestimmungen »], un état sensoriel par exemple ou une pensée. Tout ce qui appartient à l'« état intérieur » [« innerer Zustand »], tout ce qui affecte le « sens interne » est « perçu » ou plutôt se trouve distribué sous la forme du temps. Car ce « contenu » sensoriel ou propositionnel n'est pas la « matière » du moi, mais seulement son occasion, en quelque sorte. Pour Hume, il est en outre d'une diversité infinie, et l'esprit n'est pas en mesure de fondre ces impressions éclatées en une<sup>23</sup>. On notera au passage que Kant objectera, non sans raison, que le « moi » humien devrait être un « moi tout aussi multicolore et divers que l'on a des représentations conscientes » [« sonst würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen

---

als etwas, was nicht bloß wie Prädikat dem Denken anhängt, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst *identischer Satz*; aber er bedeutet nicht, daß ich, als *Objekt*, ein, für mich, selbst *bestehendes Wesen*, oder *Substanz* sei » (KdV, B 407). Descartes croit pouvoir inférer de son principe du *cogito* que le sujet est une substance pensante, immatérielle et simple, numériquement identique dans le temps, une substance qui, en tant qu'entité pensante, peut exister indépendamment d'un corps. Kant en revanche souligne que, sans les représentations empiriques, il n'y a pas lieu de parler d'un sujet pensant : « Allein ohne irgendeine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Aktus, Ich denke, doch nicht stattfinden [...] » (B422, note). Il arrive néanmoins à Descartes d'admettre que « nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais seulement parce qu'elle est sujet de quelques actes » (Descartes, *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation, Paris, Vrin, 13 vol., 1944-1972, IX, p. 136). Voir à ce sujet également l'article de Tobias Schlicht, « Erkenntnistheoretischer Dualismus. Kant und das Geist-Gehirn-Problem », dans Uwe Meixner et Albert Newen (dir.), *Philosophiegeschichte und logische Analyse*, Paderborn, Mentis, 2007, p. 123 : « Entscheidend für Kants Kritik ist, dass aus der bloß logischen Möglichkeit, d. h. aus der widerspruchsfreien Denkbarkeit eines Dinges (z. B. eines Zombies) allein nicht schon dessen Wirklichkeit gefolgt werden kann. Also folgt aus dem Umstand, dass ich mich *als* denkendes Wesen von meinem Körper begrifflich unterscheide, *nicht*, dass ich von diesem auch real verschieden bin und auch unabhängig von ihm bloß als denkendes Wesen existieren könnte, wie Descartes fälschlicherweise annimmt ».

- 22 Voir également T. Schlicht, « Erkenntnistheoretischer Dualismus », art. cit., p. 119 : « entscheidend ist hierbei, dass wir uns dabei nicht *in* der Anschauung, sondern nur *mit* jeder bewussten Anschauung gegeben sind (B161). Das Ich ist eine "einfache und an Inhalt gänzlich leere Vorstellung" (A345f/B404), die ein Mannigfaltiges weder enthält (B135) noch selbst hervorbringt, sondern jederzeit nur begleitet. Der Vollzug der Synthesis stellt zwar *Verbindungen* von Vorstellungsinhalten her, bleibt aber auf die sinnlich vorgegebenen Inhalte angewiesen. Das ist wesentlich für Kants Kritik an Descartes' vermeintlichem Schluss auf die Existenzgewissheit des Ich als Seelensubstanz ».
- 23 « 'Tis evident, that the identity, which we attribute to the human mind, however perfect we may imagine it to be, is not able to run the several different perceptions into one, and make them lose their characters of distinction and difference, which are essential to them. 'Tis still true, that every distinct perception, which enters into the composition of the mind, is a distinct existence, and is different, and distinguishable, and separable from every other perception, either contemporary or successive » (Hume, *A Treatise...*, op. cit., p. 307).

habe, deren ich mir bewußt bin »]<sup>24</sup>, ce qui ne correspond visiblement pas à notre expérience. Beaucoup de philosophes de l'esprit actuels considèrent, par ailleurs, que le moi doit déjà être donné (le « déjà » impliquant à la fois une antériorité et une continuité) pour que l'on puisse émettre un jugement comme : « je suis fatigué », « je vois un arbre » ou : « j'étais déjà fatigué hier, et je le suis encore aujourd'hui ».

On sait que cette impossibilité de se représenter un objet « ego » de la manière dont on perçoit un arbre et ses feuilles faisait écrire à Lichtenberg que l'on devrait dire plutôt « ça pense » que « je pense »<sup>25</sup>, et Hume voyait le moi comme un simple *bundle of perceptions*<sup>26</sup> parmi lesquelles il y a bien la sensation du chaud et du froid, la perception de la lumière, de l'ombre, etc., mais jamais quelque chose qui se présente comme notre « moi ». Comme l'identité – fictive ! – d'un animal ou d'une plante<sup>27</sup> (qui matériellement changent sans cesse au cours de leur vie – mais pas au point de perdre leur identité génétique, pourrait-on objecter aujourd'hui), l'identité de notre moi ou l'unité de notre conscience n'est pas « quelque chose de réel qui relie nos différentes perceptions entre

24 KdrV B134. Cf. aussi le passage suivant : « Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern *hinzusetze* und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d. i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer *synthetischen* möglich » (KdrV, B 133).

25 « Nous connaissons uniquement l'existence de nos sensations, représentations et idées. *Cela pense* [Il pense], devrait on dire, tout comme on dit : *il fait des éclairs*. Dire *cogito* est déjà trop, dès qu'on le traduit par *Je pense*. Supposer, postuler le *moi* est un besoin pratique » [« Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. *Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, so bald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das *Ich* anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis »] (K76). Cf. également L806, B240, E32, B263, J171, J404, J948, J1487, K38, L865, K66.

26 « En ce qui me concerne, lorsque j'entre intimement dans ce que j'appelle *mon moi*, je tombe toujours sur telle ou telle perception particulière, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir : je ne parviens jamais à aucun moment à me saisir *moi-même* sans une perception, et je ne peux jamais rien observer d'autre que la perception. [...] Je peux même affirmer du reste des êtres humains qu'ils ne sont rien d'autre qu'une multitude ou un assemblage de différentes perceptions qui se succèdent les unes aux autres à une vitesse phénoménale, dans un flux et mouvement perpétuel » [« For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure: I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. (...) I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement »] (Hume, *A Treatise...*, *op. cit.*, p. 300).

27 « The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies » (*ibid.*, p. 306-307).

elles » [« something that really binds our several perceptions together »]<sup>28</sup>, mais le résultat d'associations répétées, d'une chaîne d'idées assemblées, connectées par notre esprit ou par notre « imagination »<sup>29</sup> secondée par la mémoire qui, aussi défaillante soit-elle, contribue néanmoins grandement à nous donner l'impression d'une identité, simplicité et continuité<sup>30</sup>. La thèse extrêmement influente de Hume a été résumée par l'expression *elusiveness of the self* que Stéphane Chauvier traduit par « inapparence de soi »<sup>31</sup>.

Les aphorismes de Lichtenberg ne cessent de dessiner des variations autour de cet étrange thème du « moi » qui ne peut parler de lui-même comme de tout autre objet<sup>32</sup>. Impossible, par exemple, de trouver une distance d'observation adéquate sans, dans le même mouvement, perdre de vue le sujet que l'on est et dont on veut en même temps s'approcher. Ce que l'on parvient à focaliser n'est pas ce qu'on voudrait réellement « connaître » :

22

Lorsqu'on lit par exemple dans l'excellent livre de Sömmering sur l'organe de l'âme, n'est-ce pas curieux de voir que cet organe ne nous semble pas plus connu que le comment et pourquoi des anneaux de Saturne dans un ouvrage sur l'astronomie. C'est pourtant ce qui nous est le plus proche – si tant est que l'on puisse et doive parler d'un lieu dans ce cas. Mais la proximité ne nous est d'aucun secours, car la chose dont nous *pouvons* nous approcher n'est pas celle dont nous *voulons* nous approcher.

[Ist es nicht sonderbar, daß, wenn man z. B. in Sömmerings vortrefflicher Schrift über das Organ der Seele liest, es einem nicht bekannter aussieht als in einer über die Absichten des Rings des Saturns, und doch ist jenes, wenn man

28 « A question naturally arises concerning this relation of identity; whether it be something that really binds our several perceptions together, or only associates their ideas in the imagination » (*ibid.*, p. 307).

29 Voir la note précédente et le passage suivant : « That is, in other words, whether in pronouncing concerning the identity of a person, we observe some real bond among his perceptions, or only feel one among the ideas we form of them. This question we might easily decide, if we wou'd recollect what has been already prov'd at large, that the understanding never observes any real connexion among objects, and that even the union of cause and effect, when strictly examin'd, resolves itself into a customary association of ideas. For from thence it evidently follows, that identity is nothing really belonging to these different perceptions, and uniting them together; but is merely a quality, which we attribute to them, because of the union of their ideas in the imagination, when we reflect upon them » (*ibid.*).

30 « Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitutes our self or person. But having once acquir'd this notion of causation from the memory, we can extend the same chain of causes, and consequently the identity of our persons beyond our memory, and can comprehend times, and circumstances, and actions, which we have entirely forgot, but suppose in general to have existed » (*ibid.*, p. 309).

31 Voir Stéphane Chauvier, *Dire « je »*. *Essai sur la subjectivité*, Paris, Vrin, 2001, p. 13.

32 Cf. par exemple D470, SB I, p. 302 : « Es wäre ein Tier möglich das seinen Körper nicht übersehen könnte, so wie unsere Seele sich nicht deutlich begreifen kann ob sie gleich weiß, daß sie da ist ».

ja hier von Ort reden kann und darf, das, was uns am *nächsten* liegt. Aber die Nähe hilft uns nichts, denn das Ding, dem wir uns nähern *können*, ist nicht das, dem wir uns nähern *wollen*]<sup>33</sup>.

Lichtenberg est donc confronté à ce problème intrigant que le simple fait de parler du sujet individuel, ou plus précisément à (c'est-à-dire *dans*) la *place* de ce sujet, le sépare de la saisie analytique selon le modèle de la perception et de la connaissance d'objets extérieurs. Parler *de* « soi » (d'*un* « soi ») devient alors, littéralement, une « façon de parler », une pratique induite par le langage ou un « préjugé grammatical »<sup>34</sup>.

Cependant, même si le modèle kantien du « sens interne » souffre d'asymétrie par rapport au sens externe, la philosophie « de la conscience » (grossièrement de Descartes à Sartre) tend en général à définir le sujet comme « un étant qui est un objet pour lui-même »<sup>35</sup>. Et il est vrai que, lorsqu'on dit : « je me sens fatigué ce soir », on aperçoit forcément sa propre fatigue, et on l'identifie à celle d'avant, ressentie par le même moi. La question est de savoir si l'on aperçoit, en outre, « celui qui » est fatigué<sup>36</sup>...

Selon Stéphane Chauvier, le modèle symétrique de la perception de l'intérieur correspond à la « fascination éprouvée par les philosophes modernes pour l'ontologie de l'objet. Comment quelque chose pourrait-il être reconnu comme *étant* qui ne serait pas *objet* de quelque pensée, réelle ou possible ? »<sup>37</sup>. À ses yeux, ce modèle risque néanmoins de s'avérer superflu ou tout simplement redondant (en disant « je suis fatigué donc j'existe », je n'ajoute rien de nouveau ou de différent à l'état de fatigue constaté et exprimé). En outre, le modèle objectal ou la symétrie entre les deux sens ne permet justement pas de comprendre la différence – pourtant grande – entre percevoir un arbre et ressentir une douleur. Car la fatigue que nous ressentons, nous ne la connaissons justement pas de

33 Lichtenberg, L10, SB I, p. 852. Cf. également la suite du texte.

34 Parfois, cette pensée si familière à Lichtenberg et à Wittgenstein, se trouve déjà chez Hume : « all the nice and subtle questions concerning personal identity can never possibly be decided, and are to be regarded rather as grammatical than as philosophical difficulties » (Hume, *A Treatise...*, *op. cit.*, p. 310).

35 S. Chauvier, *Dire « je »*, *op. cit.*, p. 245.

36 « [...] considérons [...] un jugement égologique comme “je me sens fatigué ce soir”. On peut admettre qu'il ne me serait pas possible de dire cela si je n'apercevais en quelque façon ma fatigue. Mais est-ce que j'aperçois en outre *qui* est fatigué ? » (*ibid.*, p. 10).

37 *Ibid.*, p. 245. Voir également Sybille Krämer, « “Bewußtsein” als theoretische Fiktion und als Prinzip des Personverstehens », dans Sybille Krämer (dir.), *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, coll. « stw », p. 39 : « Nahezu die gesamte klassische Reflexionstheorie des Bewußtseins von Descartes über Locke bis zu Brentano und Husserl konzipiert die Bezugnahme, aus der Bewußtsein hervorgeht, als einen wahrnehmungsanalogen Akt: Bewußtsein wird zur Wahrnehmung dessen, was im eigenen Geiste vorgeht. Die eigenen mentalen Zustände verdichten sich zu Gegenständen, auf die wir uns richten können, als ob wir sie beobachteten ».

la même manière que nous percevons ou (re)connaissons un arbre situé au loin par nos sens externes. Faut-il rappeler que l'on peut se tromper sur l'arbre (est-ce vraiment un arbre ?). Il peut y avoir un travail d'identification véritable : j'identifie une chose en tant qu'elle est ceci ou cela, un arbre ou un lampadaire, un conifère ou un arbre à feuilles, etc., tandis que je n'ai pas à identifier ma douleur ou ma fatigue. Elles ne peuvent être autre chose que ce que je ressens, et la question de savoir si je finirai par les reconnaître comme étant, dans le fond, de la joie ou encore si elles peuvent appartenir à quelqu'un d'autre (ne pas être mes sensations à moi) ne se pose simplement pas<sup>38</sup>, ce qui ne signifie pas que cette immédiateté, ou transparence de la sensation subjective ou du « moi phénoménal » – elle en fascine plus d'un – ne puisse être contestée. Karl Popper n'y verrait probablement qu'un nouvel avatar de ce qu'il appelle « l'erreur de base de l'idéalisme » : « faire de l'immédiateté et de l'appréhension directe le critère suffisant de la vérité » [« But to argue that immediacy or directness establishes truth, or is a criterion of truth, is the fundamental mistake of idealism »]<sup>39</sup>.

24

### 3. IMMÉDIATÉTÉ

Thomas Metzinger, lui, emprunte la voie de la neurobiologie pour sa critique. Il souligne par exemple l'existence sous-jacente d'une matrice neuronale qui expliquerait pourquoi une douleur peut également être ressentie après l'amputation d'un membre qui n'existe donc plus. L'immédiateté, n'est-elle pas un leurre ici ? Et quand on sort de chez son dentiste avec une lèvre trois fois plus volumineuse qu'en temps normal, cette sensation n'est pourtant qu'une

38 Voir à ce sujet le passage suivant de Manfred Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart, Reclam, 1991, coll. « RUB », p. 5-6 : « [...] einige tragende Intuitionen der an Descartes, Kant und Fichte anschließenden kontinentalen Selbstbewußtseins-Tradition haben – ohne deutlich sichtbare Anknüpfung – durch die analytischen Theoretiker eine unerwartete Wiederbelebung, ja Bestätigung erfahren. Eine dieser Grundüberzeugungen war und ist, daß wir Selbstbewußtsein anders zu beschreiben haben denn als ein Bewußtsein von etwas, wobei "etwas" hier für einen einzelnen Gegenstand namens Selbst (oder Ich oder auch Person) stünde. Selbstbewußtsein ist nicht gegenständlich, seine Vertrautheit ist über kein zweites Glied vermittelt, sein ursprünglicher Vollzug geschieht irreflexiv, kriterienfrei und beruht auch nicht auf teilbaren Wahrnehmungsbefunden. » Nous retrouverons plus loin la différence entre le « savoir *que* », qui est du côté de l'intersubjectif et du contenu propositionnel, valable également pour tous les sujets, et le « savoir *comment* » (comment c'est d'être enceinte, triste, gai[e], endolori[e], etc.) qui marquerait le domaine du subjectif. Une distinction voisine, mais non identique est celle entre états intentionnels et états non intentionnels, les états intentionnels étant par exemple des convictions et des désirs (« x croit que p » ou « y souhaite que q »), tandis que les états non intentionnels correspondent aux émotions ou sensations, par exemple une douleur. Ressentir une douleur et avoir une conviction sont deux choses différentes, puisqu'une conviction ou un souhait n'existent pas comme un état sensoriel propre à un individu particulier, mais en référence à des principes de rationalité et de cohérence accessibles, par la parole, à tout le monde.

39 K. Popper, *Objective Knowledge*, *op. cit.*, p. 68.

illusion due à une piqûre d'anesthésie locale. Cependant, on a beau ramener la sensation d'avoir une « lèvre enflée » à sa cause physique, elle reste, en soi, univoque (elle ne me dit rien sur l'anesthésie, mais continue simplement à me signaler une « lèvre enflée »). La théorie de l'immédiateté « garantie » et immunisée contre toute erreur<sup>40</sup>, peut-elle donc être mise à mal par des exceptions « pathologiques » ou par la performance limitée de nos cinq sens ? L'invention du microscope n'avait-elle pas déjà montré que le critère de vérité cartésien, les perceptions claires et distinctes de l'œil « n'étaient que le résultat du faible pouvoir grossissant du cristallin »<sup>41</sup>, donc également une sorte de leurre ou de fausse certitude ? En contestant la « familiarité préreflexive avec soi-même » chère à certains philosophes de l'esprit d'aujourd'hui comme par exemple Manfred Frank, Thomas Nagel, Frank Jackson, Joseph Levine et bien d'autres, on conteste en même temps l'approche aprioriste des philosophes. Ce qui paraît irrecevable, c'est l'ambition d'accéder aux principes vrais ou du moins à des phénomènes indubitables, préreflexifs, donnés avant toute expérience empirique ou scientifique concrète, hors du temps historique, et aussi avant toute proposition qui distingue (et formule) des propriétés appartenant à un « fait » (lequel peut, d'une façon identique, être connu par tout un chacun). Pour contrer ces immédiatetés, les auteurs « matérialistes » ou « monistes » avancent par exemple des hypothèses évolutionnistes (souvent hautement spéculatives, il faut le dire). N'accordant aucun crédit à la défense parfois acharnée de la subjectivité par ces philosophes de l'esprit, les monistes critiquent donc leur perspective anhistorique. Ils font valoir qu'elle est incompatible avec toute considération de l'évolution du cerveau (avec l'émergence de la perspective intérieure ou conscience de soi en fonction de facteurs environnementaux) et trouvent insuffisante la simple description d'un état de fait (la familiarité préreflexive) propre à la rigueur à l'homme actuel, mais pas à l'homme de tous les temps. Ils cherchent ainsi à expliquer, par exemple, que la transparence du moi est une construction, le résultat d'une longue évolution et d'une sélection débouchant sur un modèle de traitement des informations praticable que nous appelons notre moi, mais que ce modèle est, en même temps, activé si rapidement qu'il n'est pas perçu comme une construction ou un modèle, mais comme l'état sensoriel dans son évidence même : une douleur, par exemple, doit justement être immédiate pour remplir son rôle vital. En d'autres termes, cet *a priori* de la sensation immédiate que l'on n'a pas besoin de s'attribuer

40 Voir à ce sujet Thomas Metzinger, « *Niemand sein. Kann man eine naturalistische Perspektive auf die Subjektivität des Menschen einnehmen* », dans Sybille Krämer (dir.), *Bewußtsein*, *op. cit.*, p. 130-131.

41 Norman Hampson, *Le Siècle des lumières*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, coll. « Points Histoire », p. 59.

expressément pour la « connaître » serait une sorte d'illusion vitale comme la concevait Nietzsche<sup>42</sup> (il est d'ailleurs frappant de voir à quel point le processus de filtrage des discontinuités, ruptures et ambiguïtés du flux neuronal que décrit Thomas Metzinger fait penser, un peu à Hume<sup>43</sup>, mais avant tout aux réflexions nietzschéennes sur le caractère simplificateur, superficiel, anthropomorphique et constamment métaphorique, bref erroné, mais néanmoins vital de nos notions, y compris des notions fondamentales *a priori*<sup>44</sup>).

26

En tout cas, on ouvre ainsi une brèche dans cette immédiateté sur laquelle certains philosophes de l'esprit s'appuient pour faire valoir une lacune persistante dans la possibilité d'expliquer le phénomène de la conscience et nos états sensoriels les plus familiers, à savoir que nous ne les reconnaissons nullement dans les descriptions neurobiologiques que l'on en fait. Pour Holm Tetens qui qualifie sa perspective de « matérialisme non réductionniste »<sup>45</sup>, la psychologie naïve [folk psychology] (qui contient ce genre d'évidences et d'immédiatetés) conserve une fonction indispensable dans la vie courante, non parce qu'elle correspondrait à la vérité des phénomènes – une explication neurocybernétique serait forcément plus exacte – mais pour des raisons de praticabilité. La lenteur et la complexité des explications neurocybernétiques, le manque d'informations, indispensables pour conduire l'analyse, ne permettent

42 Voir Th. Metzinger, « *Niemand sein* », art. cit., p. 148-51.

43 « [...] a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement » (Hume, *A Treatise...*, *op. cit.*, p. 300).

44 « Ils [les hommes] sont profondément plongés dans les illusions et les songes, leur œil ne fait que glisser à la surface des choses, il y voit des "formes", leur sensation ne conduit nulle part à la vérité, elle se contente seulement de recevoir des excitations et de jouer comme sur un clavier sur le dos des choses. En outre, une vie durant, l'homme se laisse la nuit tromper dans le rêve sans que son sens moral cherche jamais à l'en empêcher [...]. Que sait à vrai dire l'homme de lui-même? Et pourrait-il même se percevoir intégralement tel qu'il est, comme exposé dans une vitrine illuminée? La nature ne lui cache-t-elle pas la plupart des choses, même sur son corps, afin de le retenir enfermé à l'écart des replis de ses boyaux, du courant rapide de son sang, des vibrations complexes de ses fibres, dans une conscience fière et chimérique? Elle a jeté la clef ». [« Sie (die Menschen) sind tief eingetaucht in Illusionen und Traumbilder, ihr Auge gleitet nur auf der Oberfläche der Dinge herum und sieht "Formen", ihre Empfindung führt nirgends in die Wahrheit, sondern begnügt sich, Reize zu empfangen und gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen. Dazu läßt sich der Mensch nachts ein Leben hindurch im Traume belügen, ohne daß sein moralisches Gefühl dies je zu verhindern suchte (...). Was weiß der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu perzipieren? Verschweigt die Natur ihm nicht das allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluß der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewußtsein zu bannen und einzuschließen! Sie warf den Schlüssel weg »] (Nietzsche, « Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn », dans *Werke, op. cit.*, t. III, p. 310). Voir également, pour comparaison, Th. Metzinger, « *Niemand sein* », art. cit., p. 146 et 152.

45 Voir Holm Tetens, « Die Rettung der mentalen Phänomene? Eine kurze Regieanweisung für einen nicht reduktiven Materialismus », dans Sybille Krämer (dir.), *Bewußtsein, op. cit.*, en particulier p. 160-166.

pas de renoncer concrètement à la psychologie « naïve ». Reste à savoir si cette hiérarchie des vérités est pensable comme échange fructueux, comme division du travail pacifique, y compris pour le même individu, ou comme situation boiteuse, schizophrénique, insatisfaisante.

#### 4. LE MENTAL ET LA CONNAISSANCE OBJECTIVE

Je compléterai ce rapide survol par une approche, celle de Karl Popper, qui se tient très largement à l'écart de toutes les théories, distinctions, réponses implicites et subtilités dont j'ai commencé à rendre compte ici. Popper s'inscrit d'emblée dans un cadre darwinien et évolutionniste, mais rejette entièrement la mise en cause de l'indépendance de la conscience que les argumentations matérialistes prennent habituellement pour cible. Pour lui, l'évolution n'est pas moins créatrice de choses nouvelles que l'univers matériel des origines : « la matière morte peut, semble-t-il, produire plus que de la matière morte » [« Dead matter seems to have more potentialities than merely to produce dead matter »]<sup>46</sup>. « L'idée de l'évolution "créatrice" ou "émergente", dit Popper, est très simple quoi qu'en soit encore un peu vague. Elle tend à montrer qu'au cours de l'évolution peuvent émerger des choses et événements nouveaux dotés de propriétés inattendues et réellement imprévisibles »<sup>47</sup>. Hubert Reeves parlerait ici du « huitième jour de la création » dont est responsable l'homme lui-même. Si Popper récuse explicitement le principe de la « clôture causale du monde physique » [« the closedness of the physical world »]<sup>48</sup>, c'est également dans le sens évolutionniste ou créateur. L'« ouverture du monde physique » [« openness of the physical world »]<sup>49</sup> peut précisément faire comprendre que l'univers matériel est déjà créateur – et expliquer à terme la liberté humaine [« to explain (...) human freedom »]<sup>50</sup>. La « créativité » de l'univers devient plus visible encore avec l'apparition de l'homme et de ce que Popper appelle le « monde 3 » : la culture, les sciences et la critique objective de théories concurrentes. À côté du monde 3 existent le physique (ou « monde 1 ») et le psychique (ou « monde 2 »).

46 K. R. Popper et J. C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Heidelberg/Berlin/London/New York, Springer International, 1977, p. 11.

47 « The idea of "creative" or "emergent" evolution [...] is very simple, if somewhat vague. It refers to the fact that in the course of evolution new things and events occur, with unexpected and indeed unpredictable properties » (*ibid.*, p. 22).

48 *Ibid.*, p. 51. Voir aussi K. Popper, *Knowledge and the Body-Mind Problem. In Defence of Interaction*, éd. M. A. Notturmo, London/New York, Routledge, 1994, p. 110 : « Epiphenomenalism shares with parallelism the conviction that the world of physics is complete – or, in other words, that in principle, everything that can be explained at all can be explained in purely physical terms. It is this view of the completeness of the physical world which I try to combat by my theory of world 3 ».

49 K. R. Popper et J. C. Eccles, *The Self and Its Brain*, *op. cit.*, p. 51.

50 *Ibid.*

Popper affirme par ailleurs que « la connaissance dans le sens objectif est une connaissance sans quelqu'un qui connaît : c'est une connaissance sans sujet connaissant » [« Knowledge in this objective sense is *knowledge without a knower*: it is *knowledge without a knowing subject* »]<sup>51</sup>, car « la connaissance scientifique n'est tout simplement pas une connaissance dans le sens habituel des mots "je connais" » [« For scientific knowledge simply is not knowledge in the sense of the ordinary usage of the words "I know" »]<sup>52</sup>. « La connaissance dans ce sens objectif est totalement indépendante de toute revendication de connaissance que peut avoir une personne, indépendante aussi de toute croyance ou disposition d'être d'accord, d'affirmer ou d'agir » [« Knowledge in this objective sense is totally independent of anybody's claim to know; it is also independent of anybody's belief, or disposition to assent ; or to assert, or to act »]<sup>53</sup>. Certes, le monde 3 est une création humaine. La suite des nombres entiers, par exemple, est inventée par l'homme. Or la différence entre nombres pairs et impairs et l'existence de nombres premiers sont des données objectives qui ne relèvent d'aucune construction délibérée. Ce sont au contraire des phénomènes à découvrir comme on découvre une nouvelle planète, et des problèmes à analyser, autonomes par rapport à notre monde psychique<sup>54</sup>. Par conséquent, pour Popper, les « objets du monde 3 ne sont pas de simples "représentations dans notre conscience", ni des dispositions du cerveau pour produire du comportement verbal » [« the radical materialists try (...) to interpret "ideas in our mind" – and thus also World 3 objects – as brain-based dispositions to verbal behaviour »]<sup>55</sup>.

En cela, le monde 3 de Popper me semble entretenir des affinités avec les événements mentaux intentionnels tels que les voit Donald Davidson<sup>56</sup>. Pour ce dernier, qui défend un « monisme anomal » [« Anomalous Monism »], une conviction, celle par exemple que la tour Eiffel est le bâtiment le plus haut de Paris, ne peut être décrite par une loi-pont [bridge-law / Brückengesetz] ou loi psychophysique exacte et générale définissant un corrélat neuronal unique et identique pour toute personne ayant la même conviction. Autrement, un

51 K. Popper, *Objective Knowledge*, *op. cit.*, p. 109.

52 *Ibid.*, p. 108.

53 *Ibid.*, p. 109.

54 Voir *ibid.*, p. 118 : « I agree with Brouwer that the sequence of natural numbers is a human construction. But although we create this sequence, it creates its own autonomous problems in its turn. The distinction between odd and even numbers is not invented by us: it is an unintended and unavoidable consequence of our creation. Prime numbers, of course, are similarly unintended autonomous and objective facts; and in their case it is obvious that there are many facts here for us to discover ».

55 K. R. Popper et J. C. Eccles, *The Self and Its Brain*, *op. cit.*, p. 56.

56 Voir D. Davidson, « Mental Events », dans *Essays on Action and Events*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, Clarendon Press, 2001.

neurologue constatant un certain état neuronal chez une personne donnée pourrait déduire de cet état la conviction précise qui est la sienne. Et toute personne ayant le même état neuronal aurait pareillement la conviction que la tour Eiffel est le bâtiment le plus haut de Paris. Pour Donald Davidson, en revanche, une telle conviction ne peut être attribuée à quelqu'un qu'en référence à des principes normatifs de rationalité, de logique et de cohérence. Nous pensons qu'une personne a cette conviction seulement si nous jugeons qu'elle l'a conçue en respectant les principes de cohérence. Même si la conviction s'avère fausse, on suppose que la personne acceptera de la corriger si on lui apporte la preuve que depuis telle année, la tour Eiffel n'est plus le bâtiment le plus élevé. Or, ces principes de rationalité qui font qu'on accepte et adopte une conviction ou la rejette comme fausse ne sont justement pas le fait d'un cerveau isolé ayant des états neuronaux  $x$  ou  $y$  (c'est ici que l'affinité avec Popper me semble la plus évidente). Si toute conviction était explicable en vertu d'une loi psychophysique, comme événement physique déterminé, il serait impossible de faire la différence entre convictions rationnelles et irrationnelles. Par conséquent, le mental est largement tributaire de principes existant d'une façon intersubjective, indépendamment de l'état neuronal donné de telle ou telle personne. Il a, en outre, un caractère holistique. On ne peut attribuer une conviction à quelqu'un d'autre d'une manière purement atomistique. À la différence des propriétés physiques attribuables d'une façon isolée, sans tenir compte des autres propriétés, on ne peut attribuer à cette personne qu'un ensemble de convictions et de comportements qui fonctionnent en réseau, en quelque sorte. Or dans le monde physique il n'y a rien d'équivalent à ce holisme du mental. « L'irréductibilité nomologique du mental » [« the nomological irreducibility of the mental »]<sup>57</sup>, autrement dit l'impossibilité d'*expliquer* les événements mentaux d'une façon purement physique<sup>58</sup> se montre donc entre autres lorsqu'on essaie de comprendre ce que pense quelqu'un d'autre. Dès que nous avons recours à des notions comme « conviction », « désir », etc., nous devons nous attendre à une réadaptation nécessaire et continue de notre théorie (concernant les convictions véritables de quelqu'un d'autre) en fonction des indices supplémentaires qui ne cessent d'arriver. Une telle adaptation continue serait évidemment impossible si l'on optait pour une « traduction » exacte en langage physique, désignant un état neuronal correspondant unique. L'imagerie cérébrale montre tel état neuronal, donc la personne a telle conviction : cette conclusion est inadmissible dans la sphère du mental. Résultat : Davidson

---

57 *Ibid.*, p. 222.

58 « Anomalous monism resembles materialism in its claim that all events are physical, but rejects the thesis, usually considered essential to materialism, that mental phenomena can be given purely physical explanations » (*ibid.*, p. 214).

constate une différence fondamentale (proche du monde 3 de Popper) entre les principes du vocabulaire *normatif* de l'attribution d'une conviction d'une part, et du vocabulaire *descriptif* du langage neuronal, de l'autre.

Nous avons vu que pour Popper, les objets du monde 3 n'étaient pas de simples représentations dans notre conscience, mais qu'ils avaient une existence autonome. Ils peuvent, à leur tour, influencer le monde 1 (downward causations). Le monde ne se réduirait donc pas à une chaîne causale qui irait d'un état de faible évolution et différenciation à un état de plus grande évolution et différenciation, mais il connaîtrait également une causalité inverse qui, du monde 3 agirait sur le monde 1 et modifierait à son tour les processus de sélection.

30 Les différentes philosophies de l'esprit comme par exemple le parallélisme psychophysique (dont l'affirmation principale se retrouverait encore dans la très moderne théorie de l'identité), l'épiphénoménisme, etc. qui tentent de résoudre le problème de l'interaction du corps et de l'esprit (de l'âme) en éliminant la contradiction possible entre deux causes ou principes actifs, voire entre deux directions de la causalité, sont à ses yeux un avatar de la philosophie postcartésienne, plus précisément de la tentative de résoudre un faux problème créé par Descartes. Combinant la théorie de l'immatérialité de l'âme avec un principe matérialiste et moniste de la causalité physique, Descartes crée un problème inédit et non nécessaire : comment une substance non physique peut-elle être en interaction avec une substance complètement différente, la matière, le monde physique composé de « mécanismes horlogers » et défini par son caractère « étendu », géométrique, ainsi qu'une causalité fonctionnant par « impulsion » ?

Ma thèse ici est simple. Tout d'abord, je veux affirmer qu'il y avait un terrain commun entre Aristote et Descartes en ce qui concerne les doctrines de la non-corporéité de l'âme et de l'interactionnisme. Tous les deux acceptent en outre l'idée de l'explication essentialiste. Cependant, pour Descartes le problème de l'interaction posa des difficultés particulières. Ce problème a pris la forme de savoir comment une âme immatérielle pouvait agir sur un monde physique qui fonctionne sur le mode d'un mécanisme horloger dans lequel toute cause physique se trouve, par essence et nécessité, basée sur l'impulsion mécanique. Ma thèse consiste à dire qu'avec sa tentative de combiner la théorie de la non-corporéité de l'âme et de l'interaction avec un principe mécaniste et moniste de cause physique, Descartes a créé une difficulté entièrement nouvelle et non nécessaire. Cette difficulté a inauguré un tournant dans le traitement du problème de l'interaction entre esprit et corps.