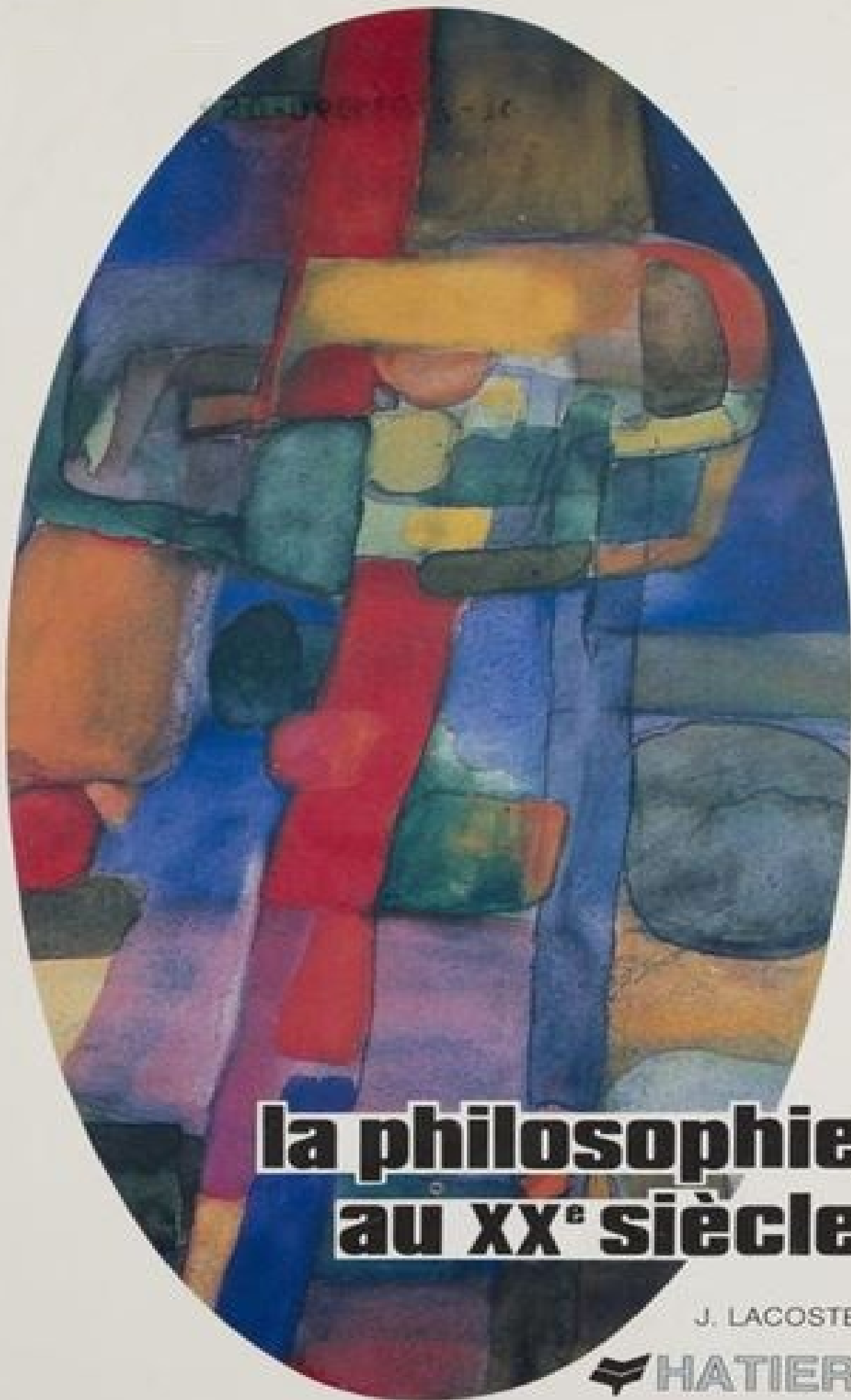


PHILOSOPHER AU PRÉSENT



la philosophie au XX^e siècle

J. LAGOSTE

 HATIER

Jean Lacoste

La philosophie au XX^e siècle

Introduction à la pensée philosophique contemporaine



PhiloSophie, © janvier 2019

Avertissement

Quelle est donc l'ambition d'un livre dont les dimensions sont si modestes et le titre si pompeux ? Celle d'être aussi utile que le plan sommaire que cherche à se procurer le voyageur qui arrive dans une ville inconnue, celle de permettre d'abord au lecteur de s'orienter dans la philosophie de ce siècle. Il va de soi qu'on ne trouvera dans les pages qui suivent ni une description complète des problèmes et des théories philosophiques du XX^e siècle, ni une histoire détaillée des différents courants. Une telle entreprise ne peut se concevoir que sous la forme d'un travail collectif et déboucherait sur une œuvre d'une autre ampleur. Mais il a semblé intéressant de proposer une introduction accessible, pour ne pas dire une initiation, qui offre une perspective sur la philosophie du siècle dans son ensemble, sans se limiter à la seule philosophie française, quelque attachante que soit celle-ci. Concrètement, cela suppose que l'on tente de présenter ensemble la philosophie « continentale » issue de Husserl et la philosophie anglo-saxonne d'inspiration empiriste, c'est-à-dire des traditions philosophiques dont les méthodes et les préoccupations ont longtemps paru divergentes et même franchement opposées. Aujourd'hui, cependant, certains signes indiquent que les barrières commencent à se lever, que les fenêtres s'ouvrent, et que la philosophie, cessant d'être liée à une langue particulière, redevient ce qu'elle est de temps en temps, c'est-à-dire une sorte de dialogue universel. Le présent ouvrage s'efforce aussi de rendre compte de cette évolution, à laquelle il espère très modestement contribuer, en offrant un point de vue qui n'est pas toujours familier au lecteur français, même averti. Les omissions et les raccourcis sont, dans ces conditions, le prix qu'il faut payer pour une perspective, schématique sans doute, mais nouvelle. Pour le reste, disons comme Leibniz que « si quelque erreur s'est glissée dans les sentiments, l'auteur sera des

premiers à les corriger, après avoir été mieux informé ».

Jean Lacoste

Avant-propos

« *Pécuchet (...) se procura une introduction
à la philosophie hégélienne,
et voulut l'expliquer à Bouvard.* »

G. Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, VIII.

Il n'y a pas d'introduction à un domaine, quel qu'il soit, sans une définition préalable de ce dont on va parler. Une introduction à la numismatique, par exemple, s'attachera d'abord à définir ce que sont les médailles, en quoi ces objets ne se confondent pas avec la simple monnaie, comment cette science se distingue de l'histoire économique, de l'histoire de l'art, etc.

Une introduction à la philosophie, surtout contemporaine, se trouve placée devant des difficultés particulières, parce qu'il est bien connu que l'objet et les méthodes de la philosophie n'ont pas la clarté unanimement reconnue des sciences¹. Certains philosophes, parmi les plus grands, comme Nietzsche, Wittgenstein ou Heidegger, ont même annoncé, sous des formes d'ailleurs très différentes, la mort, prochaine et définitive, de la philosophie. Ces annonces paraissent après coup paradoxales, puisqu'il se trouve toujours un philosophe qui vient ensuite réinterpréter cette fin de la philosophie : je pense au grand livre de Heidegger sur Nietzsche, mais aussi à Wittgenstein se réfutant lui-même quinze ans après le *Tractatus*. Mais elles ont le mérite d'attirer l'attention sur la particularité de la philosophie, qui semble vivre de réfutations, de débats, de querelles.

A défaut de pouvoir montrer l'objet de la philosophie, comme le numismate peut exhiber l'objet de ses études, nous pouvons nous contenter de ce premier critère, assez formel, il est vrai : la philosophie naît, vit et perdure grâce aux débats des philosophes entre eux. Elle est

un perpétuel différend, et ce trait est si frappant, et paraît, à certains égards, si scandaleux, que la plupart des philosophes sont tentés de résoudre ces conflits et d'annoncer, comme Kant, « la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie »². En vain.

Un débat scientifique porte sur des questions de fait qui doivent être tranchées par l'expérience, la démonstration, l'investigation. C'est, par exemple, une observation, si complexe soit-elle, qui prouvera l'existence d'une particule inconnue. La découverte d'un objet au cours d'une fouille tranchera une querelle archéologique. Une démonstration fera, enfin, accepter tel théorème. Certains débats, de nature juridique notamment, sur la responsabilité de tel ou tel individu ou sur le règlement de tel ou tel différend, donnent lieu à des décisions moins tranchées, moins définitives que dans les premiers cas. Ces décisions se fondent sur l'existence de normes reconnues, des lois, une Constitution, une jurisprudence, par exemple. Mais il existe aussi des débats de nature politique ou morale, sur la propriété, les libertés, le suicide, l'avortement, etc., qui ne sont tranchés que par référence à des normes au sujet desquelles les hommes sont libres, ou souhaitent être libres de discuter. Les querelles religieuses, enfin, paraissent d'autant plus passionnées et sanglantes que leur objet est obscur.

Un débat sur les conditions de tout débat

Il est possible, en guise d'introduction, de présenter la philosophie comme une sorte de débat adjacent et implicite sur les conditions de ces différents débats. Si, au cours d'un débat sur l'existence d'un phénomène physique, d'un théorème mathématique, d'un fait historique, les parties en viennent à une controverse sur les méthodes scientifiques, la nature de l'observation, de la démonstration mathématique ou de l'investigation historique, nous avons affaire, comme chacun en a souvent conscience, à un débat philosophique naissant. De même, lorsque les parties s'interrogent sur la validité des normes juridiques, politiques ou morales qui sont applicables à un cas

particulier, on voit surgir, à l'horizon, les débats philosophiques. Enfin, on se souvient du rôle des querelles religieuses sur la liberté, la grâce et le miracle dans le développement de la grande philosophie classique, avec Descartes, Pascal, Leibniz, Hume.

En faisant ainsi de la philosophie un débat sur les conditions de tout débat, nous renonçons sans doute à la définition traditionnelle de la *philosophia* comme « recherche de la sagesse », mais nous retrouvons peut-être certaines préoccupations des premiers philosophes grecs, et notamment d'Aristote, qui a cherché dans ses ouvrages de logique – l'*Organon* – à définir, contre les sophistes et les argumentateurs, les conditions du raisonnement valide sous toutes ses formes.

Quelques conséquences intéressantes découlent de cette définition de la philosophie par le débat sur le débat. On comprend que la philosophie soit liée assez étroitement à la naissance et la formation des sciences, mais qu'elle s'efface lorsque la science, assurée de ses méthodes, peut se consacrer aux débats de fait, aux questions décidables. En attendant la prochaine crise de méthode...

On comprend aussi pourquoi les débats philosophiques ne cessent de renaître, au fur et à mesure que surgissent de nouveaux débats de fait, et pourquoi, en même temps, ils paraissent toujours devoir être réglés par une philosophie nouvelle qui établirait enfin les conditions d'un discours vrai. Toute grande philosophie, en réalité, tente de dire ce qu'il est possible de dire légitimement dans un débat : Aristote avec la logique du syllogisme, Kant avec la critique de la métaphysique, Wittgenstein avec sa théorie de la proposition.

On comprend enfin pourquoi la philosophie comme débat s'inscrit dans une chronologie qui, sans se confondre avec le cours des événements historiques, lui donne une durée propre. Il existe dans la philosophie des dates importantes (un petit nombre), des événements qui font que le débat n'est plus après comme il était avant. Les œuvres de Descartes, de Hume et de Kant ont constitué des tournants de ce genre.

Mais l'on voit tout de suite que le débat philosophique ne se confond pas avec un dialogue ou un colloque réunissant, comme un congrès scientifique, des personnes en chair ou en os, qui échangeraient des idées dans un face à face sans mystère. Le débat philosophique ne se déroule pas dans un parlement distingué ; il passe par de multiples médiations qui lui donnent une durée d'une qualité très particulière, caractérisée par les malentendus, les traductions incertaines, les découvertes tardives, le différé. Nous aurons l'occasion, quand nous parlerons de Heidegger ou de Wittgenstein, de voir à l'œuvre cette longue durée du débat philosophique, ce rythme très lent, cette opacité du langage qui fait obstacle à la compréhension.

Mais, dira-t-on, que peut être la philosophie *contemporaine* si l'on tient compte de cette durée ? « Contemporain » veut dire, selon une des acceptions des dictionnaires, ce « qui est du temps du lecteur ». Or, en matière de philosophie, que peut signifier le « temps du lecteur » ? Ce ne peut être l'équivalent de l'instant présent, du jour même, car on ne lit pas des œuvres philosophiques comme on lit le journal ; il faut un certain temps pour qu'un livre de philosophie acquière assez de présence pour avoir des lecteurs, et plus longtemps encore pour qu'il entre dans le débat philosophique. Nous en aurons un exemple frappant avec l'œuvre de Frege. A cela s'ajoute le problème des traductions, qui, parce qu'elles impliquent bien souvent une interprétation préalable de l'œuvre, viennent ou trop tôt ou trop tard. Mal lues, elles n'assurent pas la présence de l'auteur dans la langue étrangère d'accueil ; trop bien comprises, elles dénaturent sa pensée. Là encore, nous aurons des exemples frappants avec Heidegger en français et Wittgenstein en anglais. Ces malentendus, ces retards, ces incompréhensions – si troublants à l'ère des communications presque instantanées – nous conduisent à prendre « contemporain » dans son premier sens de « qui est du même temps que... ». Mais qui sont les philosophes qui sont du même temps que les autres ? Comment les définir sans les placer dans un même temps vide qui sera celui de la chronologie extérieure, par exemple le découpage des siècles ? Les philosophes contemporains, ce sont, d'abord, les philosophes du XX^e siècle. Le philosophe anglais Alfred Ayer a pu écrire ainsi une fort

intéressante histoire intitulée *Philosophy in the Twentieth Century*³.

La tradition analytique

Ce regroupement se justifie parce que les philosophes qu'il évoque sont pour la plupart engagés dans un même débat, qu'ils ont, dans la tradition analytique, un air de famille. Mais la philosophie contemporaine, pour le lecteur français, qui a sa propre tradition, ne saurait se résumer à la seule philosophie analytique. De fait, la philosophie contemporaine est, aujourd'hui encore, partagée en plusieurs courants – eux-mêmes différenciés – qui ne se comprennent guère : d'un côté, la philosophie analytique de langue anglaise, qui ne se réduit pas, comme on le pense encore parfois en France, au positivisme logique, mais en est issue ; de l'autre, une philosophie continentale de langue allemande et française, qui se réfère à Nietzsche, à Heidegger, à Freud. Pendant longtemps, ces deux courants n'ont pas été contemporains en ce sens qu'ils sont restés étrangers l'un à l'autre, qu'ils n'ont pas été lus ensemble. On a pu voir un exemple de cette incompréhension radicale lors d'un colloque sur la « philosophie analytique⁴ » qui a réuni, en 1962, à l'abbaye de Royaumont des philosophes anglo-saxons de premier plan (Quine, Strawson, Austin, Ryle) et des représentants tout aussi distingués de la phénoménologie et de la philosophie française (Merleau-Ponty, Jean Wahl, etc.).

Cette période d'incompréhension radicale qui interdisait de parler sérieusement d'une philosophie contemporaine, sauf à se contenter d'une chronologie très extérieure, d'une simple juxtaposition, est peut-être heureusement en train de s'achever, en partie parce que, nous le verrons, la philosophie analytique a évolué et découvre qu'elle a elle-même une histoire... On voit s'esquisser aujourd'hui des débats qui ne se déroulent pas seulement au sein d'une seule tradition, dans une seule langue. Ces échanges ont, naturellement, la durée et la qualité propres aux débats philosophiques ; ils se caractérisent toujours par des retards, un certain différé, des malentendus multiples, mais ils

existent.

Quel point de départ choisir pour présenter, dans ces conditions, la philosophie contemporaine, la philosophie du XX^e siècle ? Si l'on s'enferme dans l'une des traditions qui sont restées si longtemps étrangères l'une à l'autre, on choisira un point de départ, un *terminus a quo* différent. Il serait tentant, par exemple, de choisir les premiers travaux de Russell et ceux de Moore, dont la *Réfutation de l'idéalisme* de 1903 inaugure la philosophie analytique⁵. Il serait tentant aussi, dans une autre perspective, de prendre l'œuvre de Nietzsche comme premier exemple de déconstruction de la métaphysique, de « généalogie ». Mais le point de départ que je retiendrai sera l'œuvre de Frege, parce qu'elle se situe, sinon à l'origine commune des deux traditions, anglaise et allemande, du moins très près de ce point imaginaire, comme on le verra. En outre, l'œuvre de Frege est importante parce qu'elle redonne un nouvel élan à la logique héritée d'Aristote grâce à l'invention d'un langage symbolique. Or, j'ai indiqué à quel point la logique avait un rôle décisif, et cela se comprend aisément, dans la philosophie conçue comme débat sur les conditions du débat, et donc sur les façons d'argumenter.

La critique du langage

Tout semble opposer **G. Frege** (*texte 1*) et **F. Nietzsche** (*texte 2*) : l'œuvre du premier, aux marges de la philosophie, se rapproche des mathématiques, alors que l'œuvre du second, aux marges elle aussi, se rapproche de la littérature par les aphorismes, de la poésie et du mythe par la figure de Zarathoustra. Cependant, si l'on tient compte de la postérité de chacun de ces deux penseurs, on peut découvrir une étrange affinité : quel est donc le point commun entre le courant qui part de Frege, avec Wittgenstein, Carnap, Austin, Quine, et celui qui part de Nietzsche et va du côté de Heidegger, Foucault, Derrida ? Malgré des différences, très importantes, peut-être une préoccupation commune : la critique de la métaphysique comme « discours » et donc une critique du langage.

La philosophie classique (en trois noms : Descartes, Hume, Kant) avait placé la question de la connaissance, c'est-à-dire la relation entre la pensée et les choses, au centre de ses préoccupations. Il semble qu'on assiste avec Frege et Nietzsche, et aussi avec le philosophe américain **C. -S. Peirce** (*texte 3*), le fondateur du pragmatisme⁶, à un *texte 3* tournant (on a parlé de *linguistic turn*)⁷, qui met le problème du langage, de la signification, du sens, à la place de la question traditionnelle de la connaissance. La question du langage n'a jamais été absente de la philosophie, en particulier chez les Grecs, mais elle prend une importance toute particulière dans la philosophie contemporaine.

Mais cela ne suffit pas. La critique du langage peut avoir en effet deux dimensions. Elle peut porter d'abord sur le langage comme instrument de connaissance, dans les sciences, et chercher à définir ses possibilités et ses limites, à montrer les erreurs et les illusions qu'il provoque. On rêvera alors d'une langue pure, idéale, dont on cherchera le modèle dans la logique, dans la physique, à moins qu'on ne se contente d'explorer le fonctionnement déjà complexe du langage « ordinaire ».

La critique de la Culture

Le langage, cependant, ne sert pas seulement à la connaissance. C'est un instrument de communication sociale et dans cette perspective, la critique du langage ne portera pas sur le langage des sciences mais sur la dégradation du langage comme signe d'une perversion des relations humaines, comme symptôme d'un rapport de domination et d'oppression. Apparaît alors le thème, si important à Vienne au début du siècle, de la critique du langage comme *Kulturkritik*, comme critique de la civilisation ou de la culture. Dans des perspectives différentes et même contradictoires, Nietzsche, Adorno et l'École de Francfort, Derrida, Foucault, Habermas, ont pratiqué et pratiquent cette critique du langage comme instrument de communication et aussi de domination sociale.

La question qui vient naturellement à l'esprit est la suivante : comment faut-il concevoir la relation entre ces deux types de critique du langage, quel rapport peut-il y avoir entre la question du fonctionnement du langage dans la description vraie du monde et celle de son rôle dans la communication sociale ? Dans les limites très étroites qui sont les siennes, le présent livre tente de répondre à cette question.

1. Les débuts

La renaissance de la logique

L'œuvre de Frege offre un exemple particulièrement frappant de cette durée propre qui caractérise la diffusion des notions philosophiques et qui mêle inextricablement la compréhension et le malentendu, l'influence et la réfutation. La philosophie contemporaine commence en effet, d'une certaine manière, en 1879, avec le livre de logique que publie dans l'indifférence générale un professeur de mathématiques d'Iéna, Gottlob Frege (1848-1925). Le *Begriffsschrift* – l'écriture des idées, l'idéographie – indique clairement son intention dans son sous-titre : « Une langue formulaire de la pensée pure sur le modèle de la langue mathématique ». En fait, avec ce livre, Frege renouvelle la logique qui n'avait guère bougé depuis Aristote, malgré les avancées et les tentatives de Leibniz, Kant et Boole⁸, et il jette les bases de la logique symbolique moderne. Mais l'importance historique de l'œuvre de Frege n'a été que tardivement reconnue. Son premier admirateur, Russell, lui rend hommage dans ses *Principles of Mathematics* de 1903, mais, par ses objections, ruine l'échafaudage de Frege. Corrigé par Carnap et Wittgenstein, oublié et négligé, réhabilité par le logicien Alonzo Church et défendu par Quine, Frege est encore au cœur des débats actuels grâce, en particulier, aux travaux de Michaël Dummett, le principal représentant, aujourd'hui, de la philosophie analytique anglaise (qui est professeur de logique à Oxford). On découvre actuellement que Frege pourrait bien avoir été le Descartes de la philosophie contemporaine, celui à partir duquel tout commence à nouveau.

Le *Begriffsschrift* propose une « idéographie », selon le terme emprunté à Leibniz⁹, c'est-à-dire une langue symbolique de

l'enchaînement des idées, composée de signes écrits ayant une définition stricte et univoque. Frege considère en effet que les mathématiques, même dans la branche la plus ancienne, celle qui traite des nombres entiers naturels, c'est-à-dire l'arithmétique, ne présentent pas une rigueur suffisante. Or la logique classique héritée des Grecs est incapable de remédier à cette situation, car elle ne corrige pas assez les imperfections et les équivoques des langues naturelles comme le grec ou le français. Le problème de Frege est le suivant : comment analyser, et surtout représenter, le raisonnement mathématique, la preuve qui va de vérités évidentes, comme les axiomes, et de vérités démontrées, comme les théorèmes, à d'autres vérités, sans recourir à l'intuition et aux trompeuses évidences du langage ? Pour le résoudre, il invente un système de signes qui met en évidence, de façon pour ainsi dire mécanique, par le jeu de l'écriture, la structure de nos raisonnements.

Cette démarche présente trois aspects. Frege veut d'abord donner un fondement plus assuré aux mathématiques en les faisant reposer sur la logique, alors que Kant s'attachait à distinguer la logique des jugements synthétiques *a priori* qui sont propres aux mathématiques. Kant privilégiait la géométrie, qui semblait étroitement liée à la notion d'espace et donc aux formes de l'intuition, tandis que Frege veut déduire l'arithmétique de la logique. Le livre de 1879 ouvre donc la voie, en purifiant la logique, à ce qu'on appelle le logicisme*, c'est-à-dire le projet de déduire les principes mathématiques de la seule logique. Frege entreprit cette grande œuvre dans les *Lois fondamentales de l'arithmétique (Grundgesetze der Arithmetik)*, publiées en deux volumes en 1893 et 1903. Mais le second volume était déjà sous presse, en juin 1902, lorsque Frege reçut de Russell une lettre qui mettait en évidence une « antinomie », c'est-à-dire une contradiction dans le système qu'il avait mis sur pied. Frege ajouta *in extremis* un appendice pour éviter la contradiction, mais, dès 1906, il ne croyait plus à la solution proposée. Il fut, en fait, si troublé par cette contradiction, écrit Russell, qu'il abandonna sa tentative de déduction de l'arithmétique, à laquelle il avait jusque-là voué sa vie¹⁰. Il était réservé à Russell et au mathématicien Whitehead (1861-1947) de

mener à bien cette entreprise logiciste dans les *Principia mathematica* (1910-1913)¹¹.

Mais cet échec de Frege ne remet pas en cause la validité des critiques qu'il adresse aux langues naturelles. Celles-ci exercent un empire extrême sur nos façons de classer, donc de raisonner, et cette autorité vient de ce qu'elles sont parfaitement adaptées à la description de l'expérience familière. La philosophie qui veut argumenter dans la langue naturelle dispose en fait, dit Frege, « d'un outil mal adapté à ses tâches dont la constitution fut déterminée par des besoins tout à fait étrangers à la philosophie »¹². Bergson avait fait une remarque semblable mais avait espéré pouvoir se fier à l'intuition¹³. Frege, lui, invente une notation symbolique qui dissipe les équivoques du langage ordinaire. Le verbe « est », par exemple, peut avoir trois fonctions distinctes : il peut être la copule qui, dans la conception classique, relie le sujet au prédicat, comme dans « le chat *est* noir » ; il peut exprimer une identité (« 4, *c'est* 2 plus 2 ») ; il peut, enfin, servir à affirmer l'existence de quelque chose (« il *est* des hommes qui... »). Frege a donc recours à trois symbolisations distinctes : le « est » de la copule disparaît, intégré dans le prédicat qui, dans sa conception, est formé par « est noir » ; l'identité est exprimée par le signes ; l'existence est mise en évidence par la quantification (cf. p. 25)¹⁴. C'est seulement, dira Wittgenstein dans le *Tractatus*, en utilisant un langage de signes qu'on peut échapper aux erreurs qui naissent de la confusion entre les significations d'un même mot.

Le projet d'idéographie ne se définit pas seulement par rapport aux mathématiques et aux langues naturelles ; il a aussi une portée philosophique dans la mesure où Frege ne veut pas rendre compte en termes subjectifs de la pensée, du raisonnement, de la connaissance. Une pensée n'est pas à ses yeux un contenu de la conscience ou le fruit d'un processus mental, interne à l'esprit, qu'il appartiendrait à la psychologie de décrire. Toute une tradition qui passe par Locke, Hume et J. -S. Mill a considéré que la pensée devait être assimilée aux

représentations de la conscience, aux « idées » qui forment la vie mentale et qui se combinent et s'associent selon des lois dont la psychologie seule peut rendre compte. Frege, comme Husserl (voir p. 52), en partie sous son influence, rompt avec cette tradition subjectiviste, au moment même, on peut le noter, où Nietzsche la porte à son comble en réduisant toute vérité à une perspective subjective et toute objectivité à un préjugé dont l'homme aurait oublié l'origine. L'importance historique de Frege vient précisément de ce qu'il refuse d'assimiler la pensée à un phénomène historique et subjectif : il considère que « l'humanité possède un trésor commun de pensées qui se transmet d'une génération à l'autre »¹⁵. Ces pensées ont un caractère éternel, objectif et réel qui les oppose aux simples représentations subjectives qui occupent ma conscience. Ce qu'on appelle le « réalisme* » de Frege ne concerne donc pas la perception du monde extérieur ; il revient à croire qu'il existe un monde de pensées ou de propositions qui sont indépendantes du flux de mes représentations et que je découvre dans les sciences, les mathématiques, la physique, l'histoire. « Une proposition, dit-il, ne cesse pas plus d'être vraie quand je n'y pense pas que le soleil n'est anéanti quand je ferme les yeux. »¹⁶

La logique, pour Frege, ne se contente donc pas de mettre en évidence la rigueur formelle de la preuve en indiquant les conditions d'une déduction correcte (ce qu'Aristote avait commencé à faire avec sa théorie du syllogisme). La logique, dit-il dans ses *Recherches logiques*, a affaire avec le vrai comme la physique traite de la chaleur ou de la pesanteur ; elle doit découvrir les lois de la connaissance vraie en étudiant les relations des pensées vraies entre elles. Celles-ci sont indépendantes de mes représentations, et d'autres hommes pourront les saisir comme moi. Car voilà le terme juste : « saisir ». « Penser, dit-il, ce n'est pas produire des pensées mais les saisir (*fassen*). »¹⁷ Selon l'image de M. Dummett, les pensées ne sont pas dans mon esprit, à l'intérieur de ma conscience, sinon à la manière d'une balle de cricket dans la main qui la saisit.

On pourrait dire qu'avec Frege la philosophie se trouve placée devant une alternative : ou bien les vérités scientifiques sont des représentations liées à un sujet, à une société, à une époque, et leur genèse peut faire l'objet d'une analyse psychologique et historique, d'une généalogie, pour reprendre le titre de Nietzsche (*Généalogie de la morale*, 1887) ; ou bien elles ont une valeur objective indépendante de l'histoire et des représentations de celui qui les saisit, et elles échappent à la juridiction de la psychologie pour devenir l'objet d'une logique renouvelée. Cette alternative entre Nietzsche et Frege, si l'on veut une antithèse facile, va dominer la philosophie contemporaine et expliquer – en partie seulement – l'opposition presque irréductible entre un courant analytique qui s'inspire du mathématicien d'Iéna et un mouvement de déconstruction (Heidegger, Derrida, Deleuze, Foucault) qui, par des voies sans doute différentes, revient sans cesse à l'auteur du *Crépuscule des idoles*.

Il ne saurait être question de présenter ici dans le détail la logique de Frege. Mais il est indispensable de marquer en quoi elle se distingue de la logique classique, et d'introduire quelques notions qui, sous une forme ou une autre, ne cessent de revenir dans la philosophie du XX^e siècle.

Première distinction : Frege la formule pour la première fois dans plusieurs articles de 1891-1892 (« Fonction et concept », « Sens et référence », « Concept et objet ») ¹⁸. Elle concerne les expressions en général, et d'abord les termes singuliers, comme « Voltaire », « l'Everest », « New York », qui sont des noms propres, et comme « l'auteur de *Candide* », « le vainqueur du Tour de France en 1957 », qui sont des descriptions définies.

Une expression est un signe qui peut être envisagé de trois façons. Il peut s'accompagner d'un ensemble de représentations subjectives, d'impressions, de sentiments, de souvenirs. Proust a écrit de belles pages sur ce halo d'associations qui entoure un nom propre comme Parme... Mais l'expression a, indépendamment de cela, un sens (en allemand, *Sinn*) qui a, lui, un caractère objectif : tous ceux qui parlent

une langue saisissent le sens de l'expression * le vainqueur du Tour de France en 1957 » sans savoir de qui il s'agit... En même temps le signe – c'est le troisième aspect – désigne ou dénote, ou fait référence à un être individuel, qui existe ou qui a vécu, à un objet bien concret. C'est ce que Frege appelle la *Bedeutung*. Le terme allemand prête à confusion, car on le traduit d'ordinaire par « signification ». Or, il faut bien voir que la *Bedeutung* de l'expression « le vainqueur du Tour de France en 1957 », c'est l'individu en chair et en os qui a gravi les cols. C'est pour cela qu'on a cherché d'autres traductions pour la *Bedeutung* de Frege : référence, dénotation, *nominatum* en anglais, etc.

Ce qui est intéressant dans ces distinctions, c'est la découverte que le sens (*Sinn*), qui n'est pas quelque chose de mental, ne se confond pas avec les représentations subjectives. En même temps ce n'est pas l'objet (*Bedeutung*) lui-même. Le sens peut être comparé à une photographie qui ne se confond pas avec l'objet photographié et qui est pourtant dotée d'une certaine permanence, dans la mesure où elle peut être perçue par plusieurs personnes. En fait, le sens d'une expression, comme une photographie, apporte une information, donne une connaissance, ouvre un point de vue. Frege montre clairement comment le sens ne se confond pas avec la référence réelle de l'expression. Une même montagne, par exemple, peut porter deux noms différents ; c'est ainsi que l'Everest est aussi appelé en Asie le Chomolungma. Si ces deux noms n'ont pas de sens propre et ne servent qu'à désigner une même montagne, on ne comprendra pas pourquoi la phrase « l'Everest est le Chomolungma » apporte une information que ne donne pas la phrase « l'Everest est l'Everest ». Comprendre une expression, dira Frege, ne consiste pas seulement à comprendre de qui ou de quoi l'on parle. Chaque expression que l'on comprend apporte une certaine présentation de l'objet qu'elle désigne sans que cette présentation se réduise à de fugitives visions subjectives. Un même nombre, par exemple, peut être présenté par deux expressions qui ont des sens différents, et il n'est pas indifférent de saisir que « le nombre qui suit 10 » et « le cinquième nombre premier » ont pour référence le même nombre, 11.

La distinction entre sens et référence ne s'applique pas seulement aux expressions comme les noms propres et les descriptions définies. Elle prend même toute sa portée lorsqu'elle sert à décrire ce qui est pour Frege le niveau véritable de l'analyse logique, celui de la phrase authentique, de la phrase qui peut être vraie ou fausse c'est-à-dire l'énoncé (*Satz*). Une phrase, pour Frege, a un sens qui peut être saisi par plusieurs personnes -, ce contenu objectif, Frege l'appelle la « pensée » (*der Gedanke*). C'est ce qu'un logicien appellerait aujourd'hui la proposition. Plusieurs phrases différentes peuvent exprimer la même pensée ou proposition. Par exemple, « l'Everest culmine à 8880 mètres » et « la hauteur de l'Everest est de 8880 mètres » sont deux phrases grammaticalement différentes mais qui expriment une même « pensée ». Mais nous pouvons comprendre le sens de la phrase avant de savoir si elle est vraie ou fausse. La phrase aura donc, en plus de son sens, une référence qui sera sa valeur de vérité, sa vérité ou sa fausseté. Frege a développé en fait une théorie, évoquant le platonisme et rarement reprise par la suite, selon laquelle toutes les phrases vraies ont la même référence, le Vrai, ce qui revient à dire qu'elles ne désignent qu'une seule et même réalité, qu'on pourrait concevoir comme le monde des vérités.

C'est après avoir montré l'unité de la phrase que Frege peut analyser ses composantes et donner ainsi de nouvelles bases à la logique classique, qui restait attachée à la décomposition du jugement en sujet et prédicat. On pensait traditionnellement qu'une phrase susceptible d'être vraie ou fausse attribuait une propriété (« mortel », « noir », « grand ») à un être, à une substance (« Socrate », « le chat »). Frege introduit dans la logique de nouveaux termes empruntés aux mathématiques (argument et fonction) qui la rendent plus souple et plus indépendante de cette façon statique de concevoir la réalité. Prenons une phrase comme « César conquiert la Gaule ». On peut en dégager une fonction « x ; conquiert la Gaule » avec « César » comme argument. On peut aussi en extraire « César conquiert x » avec « la Gaule » comme argument, selon le point de vue choisi. On peut enfin en tirer la fonction « x conquiert y », fonction avec deux variables (x et y), autrement dit avec deux places vides que l'on doit remplir si

l'on veut obtenir une phrase vraie ou fausse. Si l'on remplace les variables x et y par les arguments désignés par les noms « Bonaparte » et « l'Italie », on obtient une nouvelle phrase vraie.

Mais Frege ne s'est pas seulement intéressé aux éléments de la phrase vraie. Il a aussi étudié la façon dont les phrases peuvent, grâce aux mots logiques comme « et », « ou », « non », « si..., alors », les connectifs, se combiner avec d'autres pour former des phrases complexes, dont la vérité ou la fausseté est fonction de la vérité ou de la fausseté des phrases élémentaires. Ainsi, pour prendre un exemple classique, on dira que toute phrase construite sur le modèle de la conjonction « p et q » est vraie si, et seulement si, p et q sont tous les deux vrais, et fausse dans les autres cas.

La « grammaire logique » qui est mise en place de cette façon est remarquablement simple. On peut dire, en suivant le philosophe américain W. -V. -O. Quine¹⁹, qu'elle comprend :

1. des prédicats à une place (« marcher », « être jaune »), à deux places (« conquérir », « aimer », « être plus grand que »), à trois places (« être situé entre... et... »), selon le nombre de variables qu'ils admettent ;

2. des variables x , y , z , qui jouent le rôle de pronoms dans la mesure où elles désignent ou « dénotent » des choses ou des êtres, de manière indéterminée ;

3. une construction – la prédication – qui consiste à associer une ou plusieurs variables à un prédicat pour former une phrase ou proposition ouverte : « x marche », « x conquiert y », « x est situé entre y et z » ;

4. des constructions qui permettent de construire des phrases à partir d'autres phrases, grâce aux connectifs comme la négation (non...), la conjonction (... et...), la disjonction (... ou...), l'implication (si..., alors...)

5. enfin la quantification (« il existe un x ») qui transforme la

phrase ouverte (« x est jaune ») en phrase disant qu'« il existe quelque chose qui est jaune ». La quantification permet donc d'affirmer qu'une chose au moins, dans la réalité, vérifie la proposition en question.

La théorie des descriptions

Ces notions, avec la notation symbolique que leur ont donnée les *Principia mathematica*, sont devenues le bien commun de la logique moderne. Mais, comme bien souvent dans la longue histoire des relations entre la philosophie et la science, les débats qui ont permis de les formuler n'ont pas cessé lorsqu'elles sont devenues les bases d'une nouvelle discipline scientifique. Ainsi, Russell, tout en reconnaissant l'importance des distinctions opérées par Frege, lui reproche dès 1905, dans un article célèbre publié dans la revue *Minci* (« On denoting »), d'avoir trop facilement assimilé aux noms propres du langage ordinaire (« Voltaire », « Washington », etc.) des expressions en apparence équivalentes et qu'il appelle les « descriptions définies » (« l'auteur de *Candide* », « l'assassin de Kennedy », « le vainqueur du Tour de France en 1957 ») ²⁰. Dans le langage naturel qui n'utilise pas les symboles de la logique, ces expressions jouent le rôle de noms propres dans la mesure où elles désignent ou « dénotent » un individu ou un seul. Mais elles le font grâce à l'emploi d'un concept, ou, dans le langage de Frege, d'une fonction (« être l'assassin de... », « être le vainqueur du Tour de France... »). Or, Frege avait pris soin de distinguer très soigneusement le concept, ou fonction exprimée par un prédicat, et l'objet, ou argument désigné par un nom propre. Il avait même fait grief à la logique classique de placer en position de sujet dans le jugement des termes désignant des concepts. La quantification avait servi à corriger cet usage. Une phrase comme « Les mammifères ont le sang rouge » qui prend « mammifères » comme sujet, devenait, une fois traduite dans la notation symbolique, « si x est un mammifère, x a le sang rouge ». Le nom propre et la description définie n'ont donc pas la même structure : dans un cas, nous avons une expression simple qui désigne un individu unique et peut sans ambiguïté être remplacée par

une variable ; dans l'autre, une expression composée qui fait intervenir une fonction, laquelle a toujours une certaine généralité.

Or, il est possible de montrer qu'une description définie ne fonctionne pas comme un vrai nom. Imaginons une phrase vraie comme « Bossuet veut savoir si Pascal est l'auteur des *Provinciales* ». Si deux expressions désignent le même objet, il doit être possible de remplacer dans une phrase la première de ces expressions par la seconde, sans que la phrase cesse d'être vraie. Remplaçons donc la description définie « l'auteur des *Provinciales* » par le nom propre qui, supposons-nous, désigne le même individu. Nous obtenons la phrase « Bossuet veut savoir si Pascal est Pascal ». On perçoit intuitivement que, si la première phrase peut être vraie (puisque *les Provinciales* ont été publiées anonymement), la seconde a peu de chances d'être vraie, car elle n'a même pas de sens.

Voici donc un de ces paradoxes ou *puzzles* logiques où Russell pensait trouver l'équivalent pour la logique des faits en physique. Il montre la contradiction à laquelle on s'expose si on manipule sans précautions les descriptions définies. Le philosophe autrichien Meinong (1853-1920) – un élève de Brentano qui eut une certaine influence sur Russell – avait été conduit, ainsi, à développer une étrange théorie des « objets ». Il avait constaté qu'on pouvait former des jugements non dénués de sens, et même parfois vrais, en plaçant en position de sujet des termes qui désignent des objets inexistantes, par exemple « le monstre du Loch Ness n'existe pas ». En disant cette phrase, je refuse l'existence au monstre du Loch Ness, mais, en même temps, je lui accorde, puisque j'en parle, une certaine manière d'être, une certaine subsistance non matérielle. Meinong est donc obligé d'admettre, dans le cadre d'une psychologie platonicienne, une multiplicité d'« objets » irréels qui ne demandent qu'à proliférer (les montagnes d'or, les licornes, le Père Noël, le cercle rond, etc.) au gré de l'imagination.

On voit sans doute ici clairement comment la solution de Russell – la très fameuse théorie des descriptions, modèle incontesté de philosophie analytique* pendant presque cinquante ans – répond à

une préoccupation nominaliste : il s'agit d'éviter la multiplication des objets au statut incertain, des entités inutiles sans lien direct avec l'expérience sensible. Ce nominalisme* repose sur une analyse de la langue ordinaire qui est considérée comme un instrument commode dans son domaine, mais peu exact. Une confiance excessive dans la forme grammaticale apparente peut même empêcher de percevoir la forme logique authentique de la phrase. La simplicité, bien souvent, n'est qu'une apparence trompeuse lorsqu'elle n'est pas le produit de l'analyse. Ainsi la phrase « Le roi de France est chauve. » peut-elle sembler construite sur le même modèle que, par exemple, « Absalon est chauve », soit un sujet (« Absalon ») et un prédicat (« être chauve »). Ces deux phrases sont fausses. Mais si la contradictoire de la seconde peut être considérée comme vraie (« Absalon n'est pas chauve ») puisqu'il meurt pendu par les cheveux selon la Bible..., la contradictoire de la première (« Le roi de France n'est pas chauve ») n'est pas vraie, puisque, comme chacun sait, il n'y a pas, actuellement, de roi de France. La solution de Russell revient à éliminer les descriptions définies qui ne sont que des paraphrases commodes, mais trompeuses, et à traduire les phrases où elles apparaissent en mettant en évidence les variables et les prédicats. Ainsi, la phrase • Le roi de France est chauve. » doit se développer en trois phrases ou propositions :

1. il y a au moins une personne qui est roi de France,
2. il y a une seule personne qui est roi de France,
3. la personne qui est roi de France est chauve.

De cette façon, la description définie disparaît pour laisser place à deux prédicats (« être roi de France » et « être chauve ») qui entrent dans trois propositions distinctes, lesquelles précisent en fait les conditions auxquelles la phrase initiale pourrait être vraie.

Mais, comme je viens de l'indiquer en parlant d'empirisme et de nominalisme, le souci de la grammaire logique, chez Russell, répond à des préoccupations épistémologiques que n'avait pas Frege. Celui-ci défendait la logique contre les théories empiristes de J. -S. Mill, tandis

que Russell voit en elle un instrument pour résoudre les problèmes philosophiques liées à la théorie de la connaissance. L'analyse qui met en évidence la forme logique et non grammaticale des phrases permet de déterminer plus facilement les réalités individuelles qui existent vraiment, dans le temps et l'espace, et de rejeter les entités abstraites auxquelles le langage ordinaire nous persuade aisément d'attribuer une existence non empirique. Apparaît ainsi avec Russell un thème positiviste qui sera largement développé par le Cercle de Vienne, mais qui n'est pas, chez le philosophe anglais, sans relations avec sa critique de la religion chrétienne, notamment dans son *Histoire de la philosophie occidentale* (1946).

En fait, pour Russell, même les noms propres du langage ordinaire ne sont pas ces symboles simples, désignant directement les individus, que l'analyse doit dégager grâce à la quantification. Ces noms ne sont en réalité que des descriptions définies abrégées et déguisées, des périphrases descriptives qu'il faut également éliminer d'une langue bien construite. « Absalon », par exemple, ne désigne un être réel, un individu, que par l'intermédiaire d'une description définie. Dans la conception de Russell, « Absalon » a pour sens « le fils de David, tué par Joab », et, sans cette information, ne désigne rien. On perçoit sans doute la conséquence de cette théorie : les vrais noms propres, les noms propres logiques qui seront combinés à des prédicats dans les phrases élémentaires, devront désigner uniquement ce dont nous avons une connaissance directe et immédiate, une familiarité (*acquaintance*), dira Russell. Ces noms propres seront donc quelque chose comme les pronoms démonstratifs « ceci » « cela », qui n'ont pas de sens par eux-mêmes et ne servent qu'à désigner les choses individuelles dont nous avons une expérience immédiate.

C'est dans les *Problèmes de la philosophie* publiés en 1912 – petit chef-d'œuvre d'introduction à la philosophie – que Russell oppose la connaissance par description, qui est dérivée et indirecte, à la connaissance immédiate (*knowledge by acquaintance*) de la perception, qui seule peut nous convaincre de l'existence des choses. Si la connaissance par description nous permet d'aller au-delà des limites

étroites de notre expérience privée et nous permet de communiquer, nous devons garder la tête froide et veiller à pouvoir retrouver les réalités particulières dont nous avons une connaissance directe. Telle est la finalité de l'analyse. Mais de quelles réalités avons-nous une connaissance par expérience²¹ ? Des données des sens ? Des lois logiques ? Russell en dresse une liste qui ressemble à une table des matières de la philosophie analytique tout entière : ce sont les données des sens (*sense-data*) comme la couleur, la forme et la dureté (mais pas les objets matériels, la chaise, la table, l'arbre, que je ne connais que par description et construction) ; ce sont les souvenirs du passé et les états mentaux, les pensées, les sentiments, les désirs. En revanche, la connaissance par expérience de mon propre moi est douteuse et celle des autres esprits (*other minds*), c'est-à-dire d'autrui, est impossible. Nous avons également, dit Russell, une connaissance immédiate des universaux, c'est-à-dire des qualités (blancheur, diversité), et des relations spatiotemporelles ou logiques (« être à côté de... », « être plus grand que... »). Mais comme Russell distingue à cette

époque connaissance des choses et connaissance des vérités, il est également amené à admettre une connaissance intuitive et immédiate de certaines vérités, dont les principes évidents de la pensée²². Il s'inspire donc, dans son analyse des sources de la connaissance, à la fois de l'empirisme* sceptique de Hume (« n'existent que les choses dont nous avons une connaissance directe ») et du rationalisme de Leibniz (« il y a des lois *a priori* de la pensée, des principes évidents ») : une synthèse plus admirable que vraiment stable.

La théorie des descriptions – « paradigme » de la philosophie analytique selon F. -P. Ramsey (1903-1930) – pose en fait implicitement le problème épistémologique de la nature et du rôle de l'expérience sensible, et conduit parallèlement à une interrogation sur la nature des propositions logiques. Russell prépare de cette façon la voie à l'empirisme logique (*texte 4*), tout en développant une, et même plusieurs philosophies personnelles, dont on retrouvera les linéaments

dans son *Histoire de mes idées philosophiques*²³. Mais c'est Wittgenstein qui fournit la notion clé de tautologie pour désigner les propositions logiques, notion sans laquelle le Cercle de Vienne n'eût sans doute pas pu donner tant de force à son positivisme.

« Lors d'une soirée, raconte Russell, après une heure ou deux de silence de mort, je lui dis : « Wittgenstein, est-ce à la logique que vous pensez ou à vos péchés ? » « Aux deux », répondit-il, et il retomba dans le silence. »²⁴

Né à Vienne en 1889, dans une riche famille juive, très musicienne – son frère Paul est le dédicataire du *Concerto pour la main gauche* de Ravel –, Ludwig Wittgenstein fit d'abord des études d'ingénieur à Berlin, puis à Manchester. Mais, grâce notamment à la lecture des *Principles of Mathematics* de Russell, il s'intéresse de plus en plus aux fondements des mathématiques et à la logique. En 1911, il rend visite à Frege à Iéna et, en 1912, va étudier la logique à Cambridge, sous la direction de Russell. Pendant la guerre, Wittgenstein sert comme officier dans l'armée autrichienne et commence à écrire les pensées qui vont constituer la substance du *Tractatus*. Fait prisonnier en novembre 1918 sur le front italien, il est libéré quelques mois après l'armistice et, en 1919, rejoint Russell en Hollande. Ensemble, ils mettent au point la version définitive du *Tractatus* qui est publié en 1921 en allemand dans les *Annalen der Naturphilosophie* et, en 1922, dans une traduction anglaise. Wittgenstein se dit dans la préface persuadé que ce livre apporte la solution définitive des problèmes de la philosophie, lesquels naissent, selon lui, d'une mauvaise compréhension de la logique du langage humain. En conséquence de quoi, Wittgenstein abandonne la philosophie pendant dix ans pour devenir instituteur en Basse-Autriche, jardinier dans un monastère, architecte amateur, etc. Quand il recommence à s'intéresser à la philosophie, il est amené à remettre en question certaines thèses fondamentales du *Tractatus*. Il y a donc, si l'on veut, deux philosophies de Wittgenstein : celle de 1921, qui veut tracer des limites à l'expression de la pensée, et celle, plus novatrice encore peut-être, et tout aussi importante, des *Investigations philosophiques*, publiées en

1953, deux ans après sa mort, et qui étudient les emplois du langage ordinaire, dans leur diversité et leurs limites. Wittgenstein est donc à l'origine de deux des courants les plus importants de la philosophie de ce siècle.

Le *Tractatus logico-philosophicus* est un mince volume composé de brefs paragraphes numérotés de telle façon qu'on puisse situer chacun d'eux dans les ramifications du raisonnement. On y retrouve l'influence de l'idéographie de Frege. Le titre et la disposition de l'ouvrage peuvent en outre faire songer à la démarche déductive de Spinoza, au *more geometrico*. Mais ce n'est qu'apparence. L'ordre n'est pas celui de la déduction ; les thèses sur le monde sont placées avant celles sur le langage, alors qu'elles en dépendent. En fait, le raisonnement qui a conduit à ces formules, les exemples qui les illustrent, les conceptions qu'elles expriment ou qu'elles rejettent, sont laissés dans l'ombre. Aussi l'éclat solitaire de ces « pensées » sur la logique, le langage et le monde, leur donne une autorité qui a frappé les contemporains comme Frege, Moore et Russell. Le *Tractatus* appelle le commentaire mais décourage le résumé²⁵.

Je me contenterai de ne retenir qu'un aspect particulier de la philosophie exposée dans le *Tractatus* •. la conception qui fait de la proposition, de la phrase au sens de Frege, une image ou un tableau (*Bild*) du monde. Le langage est constitué, selon Wittgenstein, de propositions qui représentent le monde, en ce sens qu'elles en donnent

une image. Mais un dessin, une photographie, une carte, un plan de ville, un schéma de moteur et même une partition de musique sont aussi des images du monde, et ces formes-là sont peut-être plus faciles à analyser. Prenons l'exemple d'une carte : la disposition des points qui désignent les villes me montre que Nancy est à gauche de Lunéville et à droite de Toul. La présentation de la carte, l'échelle, les symboles qui désignent les villes peuvent varier selon les conventions retenues, mais la disposition spatiale des éléments de la carte, c'est-à-dire des noms, correspond, si la carte est correcte, à la disposition des villes dans la réalité. La réalité et sa représentation cartographique ont donc

en commun une certaine façon de mettre en place spatialement des éléments. Cette forme commune à la carte et au réel, cette structure identique, c'est ce que Wittgenstein appelle la « forme logique ». De la même façon, des notes de musique écrites de gauche à droite sur la partition, les sillons des disques et les sons qui se succèdent dans l'air ont en commun une « forme logique ». Les propositions du langage ne sont qu'une espèce, parmi d'autres, d'image du monde.

Comme Frege et Russell l'ont montré, les propositions complexes du langage doivent faire l'objet d'une analyse qui, grâce au symbolisme de la logique, les réduit à des propositions élémentaires. Mais chaque proposition élémentaire est à son tour analysée comme la connexion de deux éléments, ce qui revient à privilégier les prédicats à deux places. Une proposition élémentaire comme « x rencontre y » est, en réalité, l'image ou le tableau d'un fait possible, d'un état de choses (*Sachverhalt*) qui existe ou n'existe pas. Le monde, tel qu'il est défini au tout début du *Tractatus*, est donc l'ensemble des faits élémentaires, des « états de choses » qui correspondent aux propositions élémentaires. Ni les propositions ni les faits qui leur correspondent ne sont pourtant à proprement parler « élémentaires » ; la correspondance qu'il est possible d'établir entre elles et eux repose même sur une commune façon d'agencer les éléments.

Pour Frege, les phrases, comme les noms, avaient à la fois un sens et une référence. Pour Wittgenstein, la référence d'une proposition est le fait qui lui correspond et la rend vraie ou fausse. Mais on peut comprendre le sens d'une proposition avant de savoir si elle est vraie ou fausse, donc sans connaître sa référence. Une proposition authentique a, en fait, toujours deux pôles, ou deux directions, dans la mesure où, par définition, elle doit pouvoir être ou vraie ou fausse. La vérité ou la fausseté d'une proposition dépend d'une comparaison avec le monde. Mais cette comparaison ne sera possible que si les éléments de la proposition sont combinés dans une connexion possible. Les éléments de la proposition, par eux-mêmes, ne disent rien : je peux prononcer les noms de « Toul », « Lunéville » et « Nancy », mais je ne commence à dire quelque chose que lorsque je combine ces éléments

dans une relation possible qui a un sens, avant même que je puisse vérifier dans le monde ou, si l'on préfère, sur une carte, que « Nancy est entre Toul et Lunéville ». Une proposition n'est vraie que si elle se réfère à un état de choses réel, mais elle ne peut le faire que si elle a d'abord un sens, si elle est l'image d'un état de choses possible, d'une combinaison possible des choses.

L'ancienne conception de la vérité comme adéquation de la chose et de l'intellect (*adaequatio rei et intellectus*), tout en étant préservée dans l'essentiel (la comparaison avec le monde), subit une importante modification : une proposition ne peut être vraie ou fausse que si elle a, antérieurement à toute comparaison, un sens qui lui est donné par sa forme logique. De la même façon qu'un schéma peut représenter une position possible des pièces du jeu d'échecs ou une disposition des troupes sur un champ de bataille, une proposition combine des éléments (des noms qui peuvent être remplacés par des variables) selon une structure qui correspond, ou non, à une combinaison d'éléments – d'« objets », – dans le monde.

Une fois qu'il a défini la proposition comme une image de la réalité, Wittgenstein peut présenter les propositions du langage qui ne représentent rien comme des pseudo-propositions. Il montre ainsi que la logique (6.1 et suivants), les mathématiques (6.2 sqq.), les principes *a priori* des sciences de la nature (6.3 sqq.), l'éthique (6.4 sqq.) et la philosophie (6.5) se composent de pseudo-propositions qui ne peuvent être ni vraies ni fausses, et qui n'ont donc pas de sens.

Aux yeux de Wittgenstein, en effet, et très paradoxalement, une proposition qui ne peut être fausse, une proposition qui est toujours vraie, quel que soit l'état du monde, comme les propositions de la logique, n'est pas une proposition authentique. Loin d'être une vérité *a priori* ou une loi de la pensée à laquelle l'homme aurait accès en dehors de l'expérience, une proposition de la logique n'est qu'une tautologie (du grec *tauto legein*, dire la même chose). Elle dit toujours la même chose, ce qui revient à affirmer qu'elle ne dit rien, en ce sens qu'elle n'apporte aucune information au sujet du monde. Une tautologie comme « il pleut ou il ne pleut pas » est vraie quel que soit

l'état du ciel. Elle n'a donc pas de sens. Mais cette formule surprenante ne doit pas dissimuler le rôle que la logique joue chez Wittgenstein dans la définition de ce que le langage peut dire. En fait, les propositions de la logique en tant que tautologies donnent la structure du langage : elles déterminent ce qui peut être dit au sujet du monde et donc déterminent, en fait, la structure de celui-ci. Elles tracent l'univers des choses qui peuvent être dites et donc des possibles (« il pleut », « il ne pleut pas »), univers dans lequel s'inscrivent les faits du monde, comme les règles des échecs définissent les positions possibles des pièces et interdisent, par exemple, d'imaginer la représentation d'une partie d'échecs sans un roi. Elles sont, si l'on veut, évidentes dans la mesure où elles montrent ce qu'elles sont, des tautologies, mais Wittgenstein prend soin de souligner, contre Russell, que les axiomes ne sont pas plus évidents que les autres propositions de la logique et que la démonstration, loin d'être une preuve appuyée sur des principes, ne sert qu'à mettre en lumière le caractère tautologique de toutes les propositions de la logique.

Les pseudo-propositions tautologiques de la logique, comme d'ailleurs celles des mathématiques, qui ne sont, dit Wittgenstein, qu'« une méthode de logique » (*Tractatus*, 6.2), n'ont pas, manifestement, le même statut que les pseudo-propositions de l'éthique, de l'esthétique et de la philosophie, qui reposent sur une confusion entre la forme grammaticale ordinaire et la forme logique. Il est possible que Wittgenstein, lecteur de Schopenhauer, de Tolstoï et des Évangiles, ait considéré qu'en limitant ce qui pouvait se dire de sensé aux seules propositions des sciences de la nature (6.521) et en imposant un silence ascétique à la spéculation métaphysique, il préservait dans sa pureté la quête du sens de la vie. Mais il est certain que la célèbre invitation au silence qui clôt le *Tractatus* (« Ce dont on ne peut parler, il faut le taire ») a pu être légitimement interprétée, dans un esprit positiviste, comme la condamnation de la métaphysique. Ce malentendu a permis, ou du moins favorisé le développement de l'empirisme logique qui a trouvé avec la notion de tautologie la clé d'un problème ancien. Mais, en même temps, il a laissé ouverte la question du statut des propositions, des phrases de la

philosophie.

Wittgenstein définit la philosophie non comme une doctrine mais comme une « activité », qui a pour but la « clarification logique de la pensée ». Elle doit « délimiter rigoureusement » des pensées qui sont, sans cela, « troubles et floues » (4.112). Mais cette activité de clarification devrait, si les choses se passent bien, n'avoir qu'un temps. Les propositions « élucidantes » du *Tractatus* sont elles-mêmes vouées à la disparition, puisque, quand on les comprend, on les reconnaît pour des non-sens. La philosophie serait donc comparable à un acide qui aurait la propriété de faire apparaître les pseudo-propositions, d'éliminer ces impuretés, et, finalement, de se dissoudre lui-même, en ne laissant plus que le miroir poli des propositions qui donnent une image du monde, le langage idéal des faits qu'on énonce. Malgré tout son appareil de logique symbolique, le *Tractatus* s'achève sur ce paradoxe : les propositions que j'énonce sont des non-sens.

Mais quels sont ces mystérieux « objets » stables et simples (2.00) qui forment la substance du monde (2.021) et qui se combinent pour former des configurations changeantes et instables, les « états de choses » ? Il est probable que, dans l'esprit de Wittgenstein, ces objets étaient déduits, comme une condition nécessaire, de l'existence des faits, des états de choses qui rendent eux-mêmes vraies ou fausses les propositions. Ce sont eux – les « objets » – qui assurent cette stabilité sans laquelle il ne serait pas possible de dire quoi que ce soit du monde. Leur existence est donc appelée par les sciences. Mais quelle peut être leur nature ? Cette question a-t-elle un sens ? Si oui, faut-il chercher la réponse du côté de la psychologie en prenant comme objets primitifs les données sensibles, les couleurs, les sons, etc., ou bien faut-il aller avec confiance du côté de la physique en prenant cette fois les choses matérielles ou les atomes comme éléments ? Peu importe que l'une ou l'autre des hypothèses ne réponde pas vraiment à ce que cherchait Wittgenstein dont la démarche dans le *Tractatus* rappelle par certains aspects celle de Kant, puisqu'il cherche à élucider les conditions de possibilité de la physique. Cette double perspective ouvrirait la voie à une interprétation empiriste du *Tractatus*, et c'est

cela qui est décisif.

2. Positivismisme et phénoménologie

L'orientation de Russell et de Wittgenstein dans le *Tractatus* a trouvé sa manifestation la plus achevée avec le Cercle de Vienne et ce qu'on appelle, d'un terme légèrement plus large, le positivisme logique²⁶. Les thèses du positivisme logique sont au cœur de la philosophie contemporaine, non parce qu'elles en seraient la vérité, le dernier mot – la plupart des pensées importantes depuis la Seconde Guerre se présentent comme des critiques, à un degré ou un autre, du positivisme –, mais parce que ces thèses, dans leur brutalité même, représentent une tentative qu'il fallait avoir faite, une aventure nécessaire. L'échec du positivisme logique* en tant que mouvement n'a pas été vain ; c'est l'exemple même de l'échec utile qui permet de montrer en quoi une position séduisante est intenable. Ce courant est aussi nécessaire à la philosophie contemporaine que le scepticisme à la philosophie classique, car il constitue un défi permanent lancé à la confusion métaphysique et à la facilité rhétorique, au nom même des exigences de la rationalité.

On désigne par Cercle de Vienne le petit groupe de philosophes comme Friedrich Waismann, de physiciens, de mathématiciens comme Hans Hahn et Kurt Gödel, d'économistes comme Otto Neurath, qui se réunirent à partir de 1922 autour de Moritz Schlick. Celui-ci venait d'être nommé professeur de philosophie des sciences inductives à l'Université de Vienne, après avoir travaillé avec le physicien Max Planck. R. Carnap, qui avait, quant à lui, étudié à Iéna avec Frege, se joignit en 1926 à ce groupe dont il devint un des membres principaux. Le Cercle, qui recueille l'héritage d'Ernst Mach (1838-1916), le fondateur de l'« empirio-criticisme », et qui se reconnaît dans la tradition empiriste anglaise reprise par Russell, veut défendre une philosophie antimétaphysique, étroitement liée aux sciences de la nature, à la logique et aux mathématiques. Mais, sous

l'impulsion notamment de Neurath, le Cercle se veut aussi un mouvement militant, qui part en guerre contre l'idéalisme dominant dans la pensée allemande de l'époque. En 1929, Carnap, Hahn et Neurath publient, en hommage à Schlick qui revient de Stanford, un manifeste – *la Conception scientifique du monde* – dans lequel on peut voir le *Discours de la méthode* de l'empirisme moderne. Ce texte ouvre en tout cas une période d'activité intense avec des congrès (Prague en 1929), des publications (la revue *Erkenntnis* à partir de 1930), des débats entre scientifiques et philosophes. Mais le Cercle se désagrège assez rapidement, à mesure que le mouvement s'internationalise : Schlick est assassiné en 1936 ; Carnap, Feigl et Gödel émigrent aux États-Unis ; Waismann se réfugie en Angleterre et Neurath en Hollande, où il tente de mettre sur pied un *Institute for the Unity of Science*. L'abandon de l'allemand pour l'anglais est déjà un symbole.

Le congrès de Cambridge, en 1938, marque la fin du mouvement, mais témoigne de la diffusion de ses thèses dans le milieu anglo-saxon, sous le nom de « positivisme logique ». Cette expression apparaît en 1931 dans un article de Blumberg et Feigl : « Logical Positivism : a New Movement in European Philosophy ».

Le dessein du Cercle de Vienne, clarifié grâce à la lecture du *Tractatus*, est assez simple : il s'agit de rompre avec la métaphysique – Carnap parle en 1931 de « dépassement (*Ueberwindung*) radical de la métaphysique » – en montrant, par l'« analyse logique » au sens de Russell et Frege, que le langage de la tradition spéculative et des conceptions spontanées du monde qui s'en inspirent est dépourvu de sens. Les propositions, les énoncés (*Sätze*) de la métaphysique, dit Carnap, ne sont même pas faux comme peuvent l'être des légendes ; ils n'ont pas de sens parce qu'ils ne peuvent faire l'objet d'une vérification empirique. Waismann formule ainsi ce qu'on appelle le principe de vérification* : « S'il n'existe aucun moyen pour dire quand un énoncé est vrai, alors l'énoncé n'a pas de sens -, car le sens d'un énoncé est la méthode de sa vérification. »²⁷ Or, les énoncés de la métaphysique, comme le montre Carnap en tirant ses exemples du *Qu'est-ce que la*

métaphysique ? de Heidegger, publié en 1929, emploient des termes dépourvus de signification comme « principe » ou « néant », ou violent les règles de la syntaxe logique, qui sont plus sévères, nous l'avons vu avec Russell, que celles de la grammaire du langage naturel. Ces énoncés sont donc de pseudo-énoncés (*Scheinsätze*).

Wittgenstein était parvenu à une conclusion semblable dans le *Tractatus* (4.003), mais le livre s'achevait sur la reconnaissance d'un « inexprimable » de nature « mystique » qui pouvait seulement « se montrer ». L'étonnement devant l'existence du monde dont parle encore Wittgenstein en 1930, dans ses conversations avec Waismann²⁸, pouvait même autoriser un rapprochement avec Heidegger ou, du moins, une comparaison. Tout cela disparaît avec le positivisme militant de Carnap (*texte 5*), qui ne refuse pas, en revanche, de donner à la philosophie une mission d'analyse et de clarification des concepts de la science et du sens commun, avec, comme objectif, la définition d'une méthode propre à l'ensemble de la science.

D'où vient, dira-t-on, la force de l'empirisme du Cercle de Vienne ? Précisément d'une idée qu'il a reprise de Wittgenstein. L'empirisme classique achoppait toujours sur le problème de l'origine et de la validité des énoncés de la logique et des mathématiques²⁹. La solution de J. -S. Mill (1806-1873), qui consistait à ne voir en eux que des généralisations empiriques, les privait en fait de toute nécessité. Le Cercle de Vienne considère, au contraire, que les énoncés logico-mathématiques sont différents par nature des énoncés empiriques ; ce sont des tautologies qui sont vraies par définition et nécessaires par convention, sans qu'il soit utile d'imaginer, comme Kant, des jugements synthétiques *a priori*. Ce sont des énoncés analytiques, mais au sens où la formule « Les célibataires ne sont pas mariés » est analytique : ce sont des conventions de vocabulaire, impeccables de ce fait même, mais qui ne disent rien au sujet du monde et ne donnent pas accès à un autre univers qui serait celui des vérités éternelles. Les « objets » des mathématiques, comme les nombres qui ont fait tant rêver les pythagoriciens et les platoniciens, perdent toute espèce de

réalité pour devenir un système cohérent de formules synonymes soumises à des règles explicites.

Quant aux autres énoncés, ceux qui ne sont ni des énoncés empiriques, susceptibles d'être vrais ou faux, ni des tautologies, ils ne sont que l'expression des sentiments de celui qui parle, la traduction d'une préférence subjective en définitive irrationnelle. Les jugements de valeur en esthétique et en morale ne peuvent être fondés sur des énoncés empiriques car il n'est pas possible de déduire une norme d'un fait, comme Hume, le premier, l'a clairement dit dans le *Traité de la nature humaine*³⁰.

L'importance historique du Cercle de Vienne tient à l'élégance de la solution qu'il apporte au problème classique de l'empirisme*, et à l'emploi particulièrement sévère qu'il fait de cette pierre de touche qu'est la vérification. Kant, bien sûr, avait ouvert la voie lorsqu'il avait montré que la métaphysique ne pouvait être une science de même nature que les mathématiques, mais il avait admis la métaphysique comme un usage inévitable de la raison théorique, une disposition naturelle de l'homme qui, de ce fait, est sans cesse tenté de se laisser entraîner au-delà des limites de l'entendement. Avec Carnap et les membres du Cercle de Vienne, cette relative indulgence n'est plus de mise. Les succès de la science depuis le XVII^e siècle imposent aux philosophes une tâche : celle qui consiste à débarrasser le langage, et donc la pensée, des à-peu-près et des pseudo-énoncés qui peuvent faire croire que l'homme a une connaissance directe de l'essence des choses, des valeurs esthétiques ou morales et des vérités universelles, sans être entravé par les limites de l'expérience. Par son rejet radical des comforts de la tradition métaphysique et des problèmes éternels de la philosophie, le manifeste du Cercle de Vienne a un caractère véritablement révolutionnaire. Il engage une œuvre collective de destruction et de construction, et le philosophe américain H. Putnam n'a pas tort de parler à ce propos d'« une architecture intellectuelle futuriste »³¹. On est tenté, en tout cas, de rapprocher le Carnap du Cercle de Vienne, dont l'œuvre maîtresse est intitulée *Der logische*

Aufbau der Welt (1928), c'est-à-dire *la Construction logique du monde*, et les maîtres de l'architecture moderne comme Gropius, Le Corbusier, Mies van der Rohe. Le Cercle de Vienne et le Bauhaus ont l'un et l'autre le goût de la clarté fonctionnelle, le mépris des consolations de l'ornement et des fausses évidences de la tradition, sans oublier l'idéal utopique de la « Cité radieuse », du langage idéal et du bonheur par la science. Wittgenstein, l'ingénieur-philosophe, dans la période de silence qui suit la publication du *Tractatus*, n'a-t-il pas construit à Vienne une maison moderniste pour sa sœur³² ?

Mais le positivisme logique du Cercle de Vienne dut faire face rapidement à plusieurs difficultés théoriques.

La première objection qui pouvait venir à l'esprit était la suivante : le principe de vérification, qui n'admet que les énoncés empiriques, conduit à rejeter comme dépourvus de sens plusieurs types d'énoncés que l'on retrouve pourtant dans le langage courant de la science, notamment les lois physiques, qui sont universelles, les énoncés sur le passé, et les énoncés qui portent sur les dispositions, c'est-à-dire sur les propriétés comme « soluble », « cassant », « inflammable », qui ne peuvent être décrites qu'à l'aide d'un conditionnel (dans l'eau le sucre se dissoudrait »).

Mais le principe de vérification lui-même, qui n'est ni un énoncé empiriquement vérifiable ni un énoncé analytique, pose un problème. Quelle est sa nature ? Ne serait-il qu'un pseudo-énoncé comme les énoncés de la métaphysique ? Le dépassement de la métaphysique reposerait-il sur un principe lui-même métaphysique ? La réponse du Cercle de Vienne revient à dire que le principe est une recommandation, une simple proposition. Mais personne n'est obligé d'accepter une recommandation. Comment peut-on, dans ces conditions, prétendre « dépasser » la métaphysique ?

La troisième objection est plutôt une constatation : il était paradoxal de vouloir défendre la valeur de la science et de la raison contre les multiples formes d'irrationalisme qui occupaient le devant de la scène philosophique et politique en Autriche et en Allemagne à

cette époque, en présentant une théorie qui réduisait les jugements de valeur à l'« expression du sentiment de la vie ». Malgré ses préoccupations sociales, le Cercle de Vienne défendait une forme excessivement étroite de la rationalité. Un livre comme *Malaise dans la civilisation* de Freud (1929) ou la conférence que Husserl donna à Vienne en 1935, *la Crise de l'humanité européenne et la philosophie*³³ pouvaient en définitive sembler apporter des éclairages plus intéressants, l'un et l'autre cherchant l'origine de la crise de la rationalité et de la civilisation occidentales dans une répression et un oubli du « monde de la vie » (*Lebenswelt*), ou des « pulsions » (*Triebe*).

Se posait enfin une question, concernant la nature et les bases de la vérification, qui allait jouer un rôle décisif dans l'évolution des conceptions des membres du Cercle de Vienne, en particulier de Carnap, et constituer sa principale querelle interne.

Les incertitudes du Cercle de Vienne

Le *Tractatus* de Wittgenstein reposait sur l'idée d'une comparaison entre les faits qui constituent le monde et les propositions-tableaux. Les faits, on s'en souvient, étaient eux-mêmes définis comme un agencement d'objets. Il était tentant pour les empiristes du Cercle de Vienne de chercher dans les données sensibles la base irréductible, élémentaire, de la science. Tel est le sens de l'entreprise de Carnap dans *la Construction logique du monde* de 1928, qui affirme que tous les énoncés portant sur des objets sont transformables et traduisibles, sans perte de signification, ni modification de la valeur de vérité, en énoncés composés de signes logiques et de signes des données sensibles de base. Carnap rapporte ainsi les différents types d'objets – notamment les pensées d'autrui (*das Fremdpsychische*) et les objets physiques – aux objets de l'expérience privée de chaque individu, c'est-à-dire à la multiplicité des données sensibles, selon une démarche qui rappelle Russell dans *Notre connaissance du monde extérieur* (*Our Knowledge of the External World*, 1914). Il justifie le

solipsisme qui semble caractériser cette reconstruction – tout étant rapporté à l'expérience du sujet individuel – en le présentant comme un choix purement méthodologique. Mais il est difficile de fonder l'objectivité scientifique sur les données sensibles propres à l'individu et à lui seul (*solus ipse*) ; il est paradoxal d'asseoir les vérités scientifiques sur des expériences qualitatives, éphémères, fragmentaires et, en fait, incommunicables. Carnap se résout donc à abandonner cette première position – le « phénoménalisme* » – et adopte un « physicalisme* » inspiré par Neurath. Il ne tente plus de rapporter le langage qui décrit des objets physiques (la table, l'arbre, etc.) à des données immédiates de la conscience. Le langage de la physique est d'emblée considéré, et par principe, comme le langage universel de la science, comme le seul langage qui permette aux hommes de communiquer dans la clarté.

Carnap introduit à cette fin la notion d'énoncés protocolaires (*Protokollsätze*) ou énoncés d'observation du type « il y a un cube rouge sur la table », qui ne sont plus vrais au sens où les propositions élémentaires de Wittgenstein l'étaient, c'est-à-dire par correspondance avec les faits, mais qui demeurent « originaires », simples et purs. Ces énoncés servent de support aux autres énoncés de la science, sans véritablement les fonder. Cette conception que Carnap expose en 1932 dans la revue *Erkenntnis* passa déjà aux yeux de Moritz Schlick pour un regrettable abandon du principe empiriste et une dangereuse altération de la notion de vérité. Pourtant, Neurath va encore plus loin que Carnap dans un article publié également en 1932 dans *Erkenntnis*, sous le titre « Énoncés protocolaires », et dans lequel il défend une version radicale du physicalisme*. L'idée d'une langue idéale construite à partir d'énoncés élémentaires purs est une fiction métaphysique, écrit-il, dans la mesure où notre langage ordinaire est truffé d'imprécisions, d'à-peu-près, de termes non analysés (*Ballungen*) et où la langue physicaliste savante se limite à certains domaines particuliers. On ne peut parler de la science dans son ensemble, de la science « unitaire » ou unifiée, qu'en utilisant un jargon (*slang*) universel – c'est le terme de Neurath – qui mêle langue triviale et langue physicaliste. Les sciences ne peuvent, au demeurant,

prendre des énoncés protocolaires comme points de départ ; il n'y a pas de *tabula rasa*, pas de table rase sur laquelle on pourrait inscrire les résultats de l'observation dans leur première pureté. « Nous sommes, dit-il, en faisant une comparaison souvent reprise, tels des navigateurs obligés de reconstruire leur bateau en haute mer, sans jamais pouvoir le démonter dans un dock et le rebâtir à neuf avec de meilleures pièces. »³⁴ Aussi la science, en progressant, doit-elle s'accommoder des imperfections du langage ordinaire, dont elle ne peut faire abstraction.

L'empirisme sceptique d'Ayer

La position de Neurath consiste à définir la vérité non plus comme une correspondance avec les faits, mais comme la cohérence des énoncés scientifiques entre eux. Cette définition de la vérité équivaut peu ou prou à un abandon de l'empirisme, puisqu'elle peut faire préférer la cohésion d'un système de croyances au critère de l'expérience. Mais les thèses du Cercle de Vienne se sont acclimatées à l'atmosphère philosophique anglaise grâce à un philosophe qui se réclame explicitement de l'empirisme* et critique l'idée de la vérité-cohérence. **A. -J. Ayer** (*texte 6*) n'a que 26 ans lorsqu'il publie *Langage, Vérité et logique* (*Language, Truth and Logic*) en 1936. Cet exposé du positivisme logique* est remarquable, aujourd'hui encore, par l'ardeur de l'attaque contre la métaphysique traditionnelle, qui rappelle le Hume de la conclusion de *l'Enquête sur l'entendement humain*³⁵, comme par l'élégance légèrement ironique de l'argumentation. Ayer reprend le principe de vérification (*verifiability*) du Cercle de Vienne, en affirmant que les énoncés (*sentences*) de la métaphysique, sur le monde des valeurs, l'essence des choses ou Dieu, sont dépourvus de sens (*senseless*), pour ne pas dire absurdes (*nonsensical*), parce que ce ne sont ni des énoncés analytiques ni des hypothèses au sujet du monde, susceptibles d'être réfutés ou confirmés par des observations possibles. (Ayer corrige légèrement le principe de vérification* pour ne pas rejeter les lois universelles qui ne

sont jamais complètement vérifiées, ni les énoncés sur le passé dont nous n'avons pas eu une expérience directe.) Mais il donne surtout à cette thèse une allure subtilement britannique³⁶ en soulignant l'origine grammaticale des erreurs de la métaphysique et donc la nature linguistique de sa critique. La métaphysique doit en fait sa naissance à une méconnaissance du fonctionnement du langage³⁷, de sorte que la vraie fonction de la philosophie sera exclusivement critique et « thérapeutique » et consistera à montrer les vrais critères qui sont employés pour déterminer la vérité et la fausseté d'une proposition, à étudier « la façon dont nous parlons des propriétés physiques des choses »³⁸. Cette tâche nouvelle pour la philosophie, c'est l'analyse, qu'il oppose aux prétentions de la métaphysique et qui consiste, en s'appuyant sur les croyances du sens commun, à * définir la connaissance, classer les propositions et mettre en évidence (*display*) la nature des choses matérielles »³⁹.

Cette forme analytique de la philosophie, qui vise à dépasser ou à éliminer la métaphysique dans un sens bien différent de celui que propose Heidegger (voir p. 64) dans les textes de la même époque, se reconnaît cependant des ancêtres : Locke et son *Essai sur l'entendement humain*, Hume et les empiristes anglais en général. Comme Ayer le note lui-même dans sa *Philosophy in the XXth Century*⁴⁰, sa position dans la querelle Schlick-Carnap-Neurath se rapproche du phénoménalisme*, parce qu'il pense que tous les énoncés empiriques peuvent se réduire, au bout du compte, à des énoncés sur les données sensibles (*sense-data*), sur les sensations privées de chacun, à partir desquelles se construisent les objets physiques ou matériels. On traduira donc les énoncés qui portent sur les choses en énoncés sur les données sensibles par une réduction linguistique ou logique dont l'exemple le plus achevé est la théorie des descriptions de Russell.

L'analyse peut en effet avoir deux sens⁴¹ : elle peut être une sorte de « dissection » qui casse les objets en éléments plus simples et qui

considère le monde comme un agrégat de réalités particulières (*particulars*), par exemple d'atomes. Mais cette conception relève de la métaphysique dans la mesure où elle affirme décrire la nature des choses sans qu'il soit possible de le vérifier empiriquement. L'analyse authentique de la philosophie anglaise sera donc, au contraire, une analyse « linguistique » et non « factuelle », qui portera sur les définitions et leurs conséquences et non sur des questions de fait, sur la compatibilité des énoncés et non sur les propriétés empiriques des objets. Sa fonction essentielle consistera à dissiper les sophismes (*fallacies*) métaphysiques grâce à un examen attentif du fonctionnement du langage, comme l'avaient suggéré Moore et Wittgenstein.

L'évolution rapide qui conduit le positivisme logique* vers les deux théories divergentes du « physicalisme* » de Carnap et Neurath, qui veulent décrire la vie psychique en termes objectifs, et de l'empirisme* sceptique d'Ayer, qui demeure attaché au langage des données sensibles, est assez frappante. On peut l'interpréter comme l'apprentissage d'un certain renoncement. On a, au départ, une quête presque cartésienne, comme l'a noté H. Reichenbach⁴², la recherche d'un fondement absolu de la connaissance. Mais, empirisme oblige, le Cercle espère trouver ce socle de vérités dans les énoncés qui expriment des expériences sensibles, les « constatations » de Schlick. Or, cette entreprise s'achève sur un échec relatif : le monde des données sensibles, considérées indépendamment de toute thèse relative à l'existence d'un sujet et d'un objet, est un monde privé. Comment peut-on passer de ce monde de sensations au monde des objets matériels dont il est question si spontanément dans le langage ordinaire et dans la physique ? Va-t-on adopter, par convention, le langage de la physique comme seul langage intersubjectif sensé, et repousser l'idée même d'un langage privé limité aux seules sensations, comme les physicalistes ? Ou bien va-t-on continuer à défendre le langage des données sensibles, comme Ayer, mais en admettant qu'on peut se tromper dans les énoncés de base eux-mêmes – même si nous avons les meilleures raisons de croire qu'ils sont vrais –, et donc en faisant droit aux objections du scepticisme, comme l'a fait

ultérieurement Ayer dans ce qu'il considère son meilleur livre, *le Problème de la connaissance* (*The Problem of Knowledge*, 1956) ? Avant d'examiner comment la philosophie analytique a tenté d'aller au-delà du positivisme logique, il serait opportun de décrire très sommairement l'autre tentative pour trouver, sur le modèle cartésien, un fondement absolu à la connaissance, je veux dire la phénoménologie issue de Husserl, qui est la vraie rivale du positivisme logique.

Husserl et la phénoménologie

Edmund Husserl (1859-1938), le fondateur du mouvement phénoménologique, (*texte 7*) était mathématicien de formation, mais il se tourna vers la philosophie sous l'influence de Franz Brentano (1838-1917). C'est sur les conseils du psychologue autrichien qu'il écrivit son premier travail, *la Philosophie de l'arithmétique* (1891), dans lequel il cherchait à expliquer, à la manière de J. -S. Mill, les notions mathématiques à partir des lois de la psychologie empirique, par exemple le nombre à partir du processus de l'abstraction. Mais, en partie à cause des critiques que lui adressa Frege dans un compte rendu sévère de son livre⁴³, Husserl renonça à publier le second volume prévu et abandonna la « méthode psychologique » qui ne rendait pas justice, comme l'avait noté Frege, à l'objectivité des notions logiques et mathématiques.

Les *Recherches logiques* qu'il publie en 1900-1901, après dix ans de travail inlassable, portent témoignage de cette évolution, puisqu'elles s'ouvrent par une longue réfutation de la conception psychologiste qui avait été la sienne. Husserl souligne, notamment, que les sciences empiriques ne peuvent donner que des généralités seulement probables (« tous les corbeaux sont noirs »), tandis que les sciences idéales comme la logique et les mathématiques (« disciplines sœurs ») donnent des propositions authentiquement universelles. La psychologie comme science empirique ne peut formuler que des lois qui se fondent sur l'induction et qui ne peuvent, de ce fait, qu'être

probables. Or, « rien ne semble plus évident que ce fait que les lois purement logiques dans leur ensemble sont valables *a priori* ». « Ce n'est pas au moyen d'une induction, ajoute-t-il, mais d'une évidence (*Evidenz*) *apodictique* [c'est-à-dire incontestable] qu'elles trouvent leur fondement. »⁴⁴ Cette réfutation du psychologisme et du scepticisme qui en est la conséquence, est considérée par Husserl comme une préparation à l'« idée d'une logique pure » qui aurait pour tâche la détermination des catégories de la science en général, indépendamment des contenus de connaissance particuliers. Alors que le positivisme logique* part des sciences comme d'un modèle de connaissance vraie et laisse dans l'ombre la fonction de la philosophie, vouée à une clarification peut-être superflue, Husserl envisage une « division du travail » entre le mathématicien et le philosophe. Au premier, la construction des théories conçues comme des « chefs-d'œuvre techniques », des « machines » ; au second, l'élucidation de l'essence de la théorie en général et des concepts qui la conditionnent (« chose », « événement », « cause », « effet », « espace », « temps », etc.). « *L'ars inventiva* [technique de découverte] du spécialiste et la critique de la connaissance du philosophe, écrit-il, sont des activités scientifiques complémentaires qui, seules, permettent d'obtenir la pleine évidence intellectuelle théorique s'étendant à toutes les relations d'essence »⁴⁵.

Les six « recherches logiques » qui suivent ces prolégomènes à la logique pure constituent un ensemble d'analyses qui semblent répondre à des préoccupations semblables à celles qui animent à la même époque Frege et Russell. Il s'agit toujours de préserver l'objectivité de la signification contre les réductions empiristes. Husserl distingue ainsi l'énoncé (*Satz*) comme événement singulier et physique que l'on pourrait enregistrer et ce qu'il signifie. Deux énoncés distincts dans le temps, prononcés par deux personnes différentes, peuvent avoir la même signification, le même sens, dirait Frege, et aucune théorie empiriste ne peut rendre compte de ce fait capital pour la naissance de la science. (On pourrait peut-être chercher chez Carnap et Quine une réponse à ce défi de Husserl.) L'expression

animée d'un sens, dit-il dans la première *Recherche logique*, « Expression et signification », « vise toujours quelque chose et se rapporte, en le visant, à quelque chose d'objectif »⁴⁶.

Dans le même esprit, Husserl reprend dans la cinquième recherche la notion d'intentionnalité pour décrire la conscience. Cette notion avait été remise en honneur par le maître de Husserl, Brentano, lequel voulait ainsi rompre avec la conception associationniste héritée de Locke, qui réduisait la vie psychique à des associations d'idées ou de représentations (*Vorstellungen*). Brentano avait défini trois types d'actes psychiques, trois « phénomènes » (avoir une représentation, juger, sentir) qui avaient ceci en commun de comporter un contenu corrélatif, un objet intentionnel distinct de la chose réelle, extra-mentale. Ainsi, la conscience n'est plus définie à partir d'un ensemble de facultés (imagination, etc.) ni en fonction seulement de la conscience de soi ; la conscience, dans la description de Husserl, est un ensemble de vécus (*Erlebnisse*) intentionnels qui visent un objet ; elle se définit par des actes qui ont pour corrélat et vis-à-vis (*Gegenstand*) différents objets visés. Percevoir, imaginer, se souvenir, sont ainsi des actes de la conscience par laquelle celle-ci se réfère à des objets.

Mais Husserl, dans les années qui suivent la publication des *Recherches logiques*, va se détourner de cette attitude platonicienne, proche de celle de Meinong (voir p. 28), dont nous avons parlé à propos de la théorie des descriptions de Russell, et va traverser une période de doute, de découragement, de scepticisme. La quête inlassable de l'évidence et de la clarté indiscutable conduit Husserl, de façon caractéristique, à sans cesse recommencer son entreprise sur de nouvelles bases. Natorp s'était interrogé dans un article des *Kantstudien* de 1901 sur le lien entre le monde des objets, essences, et le monde ordinaire. Selon le philosophe néo-kantien, Husserl était obligé d'adopter une philosophie transcendantale inspirée de Kant⁴⁷. Husserl n'est pas insensible à ces objections. Comment, se demande-t-il, le vécu intentionnel (*Erlebnis*) peut-il sortir de lui-même et atteindre l'objet ? Comment éviter que ne se creuse un hiatus entre la visée et son terme ? Husserl va donc élargir son ambition au-delà de la

logique pure et présenter la phénoménologie transcendantale, notamment dans les conférences de 1907 sur *l'Idée de la phénoménologie*, comme la vraie science, la méthode universelle de description des actes de conscience et de leurs objets. Alors que les *Recherches logiques* semblaient encore se limiter à une « psychologie descriptive », la phénoménologie doit permettre enfin à la philosophie de devenir une « science rigoureuse », selon les termes d'un article célèbre publié en 1910 dans la revue *Logos*. Husserl veut échapper à ce scepticisme qui paraît être la conséquence obligée de toute pensée qui fait dépendre la philosophie des vérités scientifiques (le « naturalisme ») ou de l'évolution des idées dans l'histoire (l'« historicisme » de Dilthey). Mais Husserl ne cherche pas une issue du côté de la logique mathématique comme Frege et Russell. Il veut fonder l'objectivité et la certitude, non sur le calcul symbolique, mais sur l'intentionnalité de la conscience et donc sur le sujet qui pense et qui connaît. Ce faisant, il va se laisser entraîner vers des positions de plus en plus idéalistes et chercher, comme le Descartes des *Méditations*, un fondement absolu dans la relation entre le sujet qui pense et l'objet de sa pensée.

Il est exclu de présenter ici la méthode phénoménologique telle qu'elle est formulée dans les *Idées directrices pour une phénoménologie* de 1913 (*Ideen I*). Disons simplement qu'elle repose sur deux notions. Elle suppose tout d'abord ce que Husserl appelle la réduction transcendantale ou *epochê* – terme grec signifiant la suspension du jugement. Il s'agit de mettre par la pensée entre parenthèses, hors circuit, les croyances spontanées et naturelles concernant l'existence du monde, des choses, des autres personnes et du moi, sur le modèle du doute cartésien. Cette expérience de pensée permet d'éliminer, sans les nier, les différents objets naturels dont nous reconnaissons spontanément l'existence : le monde naturel, les sciences, les vérités de la logique et des mathématiques elles-mêmes. Que reste-t-il ? Un résidu phénoménologique irréductible qu'il n'est pas possible de mettre entre parenthèses, la conscience, mais la conscience dégagée des thèses spontanées et « naïves », la conscience pure ou transcendantale.

Mais cette réduction ne constitue que le préalable à une analyse de la conscience elle-même qui doit, dans l'esprit de Husserl, assurer la constitution de l'objectivité et redonner à la conscience solitaire une ouverture sur le monde. En réfléchissant sur elle-même la conscience découvre en effet qu'elle renvoie à un objet. Elle n'est pas composée uniquement de pensées, ce que Descartes appelait les *cogitationes*. Elle renvoie de façon nécessaire à autre chose qu'elle-même, à un corrélat stable. Husserl introduit pour éclaircir cette structure les deux notions de « noèse » et de « noème ». La noèse est la pensée qui vise l'objet. Le noème est l'objet visé, le sens. L'étymologie de ces deux termes est révélatrice, puisqu'ils viennent tous les deux du grec *nous*, l'esprit.

A partir de cette analyse de la conscience, laquelle apparaît comme essentiellement double (pensée et objet intentionnel), Husserl peut procéder, par un mouvement de retour qui rappelle encore une fois Descartes, à la « constitution », à la fondation des réalités mises initialement en suspens et qui se présentent désormais non plus comme des choses, mais comme des « sens » pour la conscience. Les objets des sciences et du monde naturel retrouvent leur place, mais tels qu'ils sont pour la conscience et non plus dans la naïveté de leur en-soi. L'objectivité que Husserl s'attachait à décrire dans les *Recherches logiques* et qui s'ouvrait à la logique pure ne risque-t-elle pas de se dissoudre dans l'idéalisme et de n'être plus que ce qui est donné à la conscience ? La phénoménologie paraît, en fait, partagée entre deux volontés : elle veut être la description d'un monde d'essences pressenties par une intuition eidétique (de *eidos*, essence en grec), et qui ne se confond pas avec le monde empirique des faits. Mais elle est aussi une entreprise de fondation qui cherche une « source première », originaire, dans le Moi pur qui pense, dans l'« ego comme sujet de connaissances possibles »⁴⁸.

On trouve ainsi dans les *Méditations cartésiennes*, conférences d'introduction à la « phénoménologie transcendantale » que Husserl donna à la Sorbonne en 1929, une véritable proclamation de foi idéaliste : « L'*épochê* est la méthode universelle et radicale par laquelle

je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi. »⁴⁹ Certes, la conscience qui est transcendance renvoie nécessairement à autre chose qu'elle-même, à un corrélat : « L'être du monde, dit-il toujours dans les *Méditations cartésiennes*, est donc nécessairement "transcendant" à la conscience, même dans l'évidence originaire, et y reste nécessairement transcendant. »⁵⁰ Mais, ajoute-t-il, « toute transcendance se constitue uniquement dans la vie de la conscience ».

Il est possible, à partir de ces textes, d'indiquer deux voies possibles pour la phénoménologie. La première, qui sera celle que Heidegger va emprunter dans *Être et temps (Sein und Zeit)*, consistera à reposer le problème en des termes nouveaux qui échappent à cette corrélation contradictoire entre la conscience et le monde, entre la conscience qui vise un monde et un monde qui n'est en fait que le sens que la conscience lui donne. Pour sortir de cette problématique du sujet et de l'objet que Husserl reçoit peut-être trop facilement de la tradition, Heidegger va chercher à retrouver la question du sens de l'être, non plus par une quête vaine et sans cesse recommencée de l'évidence, de la pure vision, mais par une déconstruction de la métaphysique traditionnelle, avec l'espoir, peut-être, d'entendre cette fois la parole de l'être, sous sa forme authentique.

L'autre voie possible est suggérée par Husserl lui-même qui, dans la cinquième et dernière *Méditation*, se tourne vers l'expérience d'autrui, et par Merleau-Ponty (*texte 8*). Il était facile en effet d'objecter à la phénoménologie transcendantale qu'elle se réfugiait dans une forme raffinée de solipsisme qui ramenait toute réalité à la conscience du Moi. Cette critique pourrait se justifier si je ne percevais pas autour de moi les autres – ce que la philosophie analytique appelle les autres esprits (*other minds*) – qui sont d'une certaine manière dans le monde, en tant que choses, en tant que corps, mais que je perçois également comme des sujets qui perçoivent le monde, et moi-même dans le monde, d'une façon qui ressemble à la perception que je peux avoir d'eux. Ce fait de l'existence d'autrui comme *alter ego*, comme

autre moi, me donne accès à un monde qui n'est plus celui de la seule expérience privée purifiée, mais le monde « intersubjectif » qui existe pour chacun. L'expérience d'autrui donne ainsi les assises d'une théorie transcendantale du monde objectif. Par un renversement dont nous montrerons plus tard l'importance, Husserl semble suggérer que le modèle de l'objectivité n'est plus à chercher dans la nature étudiée par la physique et dans le monde des sciences empiriques, mais dans cette intersubjectivité qui met le Moi en présence d'objets – des œuvres, des instruments, des textes, des paroles, l'Esprit (*Geist*), – auxquels il procure un sens sans pouvoir les réduire à sa seule expérience propre.

Ces indications ont trouvé leur expression la plus frappante dans la conférence de 1937 connue sous le nom de *Krisis*, dans laquelle Husserl retrace la genèse de la crise des sciences européennes et plaide pour une science de l'esprit qui ne succombe pas à l'objectivisme naïf et au naturalisme et qui ne refoule pas, comme le rationalisme classique, le monde de la vie (*Lebenswelt*) propre à la conscience⁵¹.

Est-il possible de tracer un parallèle entre la phénoménologie* et le positivisme logique* ? L'un et l'autre mouvement se présentent comme une entreprise collective : l'un se constitue en Cercle, tandis que Husserl rassemble de nombreux disciples : Jaspers, Scheler, le Tchèque Patočka, Heidegger, sans parler de Sartre, Merleau-Ponty, A. de Waelhens... Dans les deux cas, la philosophie doit rompre avec la démarche traditionnelle pour faire œuvre scientifique. Husserl parle volontiers de « recherche » (*Forschung, Untersuchung*) et publie un *Jahrbuch*, une publication annuelle, qui rassemble les travaux du mouvement. On a vu, de la même façon, le rôle de la revue *Erkenntnis* dans l'évolution du Cercle de Vienne. Sur un plan plus profond, on peut retrouver dans ces deux mouvements, qui ont en fait l'un et l'autre Descartes comme lointain ancêtre, un même désir de retrouver la pureté d'une vision originaire : dans un cas, les données sensibles qui servent de base à l'observation ; dans l'autre, l'intuition des essences. Ces deux philosophies mettent en outre au centre de leurs préoccupations l'objectivité de la signification. Husserl défend

l'objectivité de la signification logique et mathématique contre les prétentions de la psychologie, avant de montrer comment elle se fonde sur la subjectivité constituante de la conscience pure. Chez Carnap et les autres, le sens est soigneusement distingué du non-sens grâce au principe de la vérification empirique, mathématiques et logique n'étant que des formules analytiques, des expressions linguistiques. Le Cercle de Vienne sépare donc, ou tente de séparer, comme le montre Neurath, les deux sphères de la perception et du langage, de la présence et de la convention.

Mais le phénoménalisme initial de Carnap, on l'a vu, débouche sur le solipsisme : les données sensibles sont toujours les données incommunicables de quelqu'un et il y a quelque paradoxe à fonder l'objectivité de la science sur une expérience aussi privée. Le physicalisme* de Neurath, qui vise à décrire la vie psychique en termes physiques, par des comportements ou des états du cerveau, résout la contradiction, mais au prix de l'intentionnalité. Est-il même possible de vraiment décrire le comportement, en particulier le comportement verbal, sans l'intentionnalité et sans l'hypothèse d'une vie de la conscience ?

Husserl, quant à lui, réduit la sphère des choses que je rencontre dans le monde à des significations qui tirent leur sens du Moi, avec le danger – inverse – de l'idéalisme et du solipsisme. Husserl, il est vrai, redécouvre dans la *Krisis* le « monde de la vie » qui caractérise la conscience, et l'existence de l'esprit (*Geist*) avec les décisions éthiques qu'elle implique, comme la notion de responsabilité, alors que le positivisme logique paraît incapable de mener à bien sa tâche dans ses aspects sociaux, politiques et éthiques. Car voilà bien la ligne de partage : le Cercle de Vienne réduit la rationalité à la rationalité existante de la science, en particulier de la physique, alors que Husserl tente de penser un autre rationalisme qui ne serait pas fondé sur le refoulement de la vie de la conscience, telle qu'elle se manifeste dans l'intersubjectivité et ses œuvres.

Contre la notion d'esprit

On prendra mieux conscience de l'écart qui peut séparer la philosophie analytique et la phénoménologie en lisant l'œuvre maîtresse de **Gilbert Ryle**, *la Notion d'esprit (The Concept of Mind)*, qui constitue un maillon essentiel entre le positivisme logique et la « philosophie du langage ordinaire » (*texte 10*). Ryle (1900-1976) est un homme d'Oxford où il fit ses études et enseigna, comme *lecturer* de 1924 à la guerre, puis comme *Professor* de 1945 à 1968. Rédacteur en chef de la revue *Mind*, un poste où il avait succédé à Moore, Ryle a occupé une place d'autant plus importante dans la philosophie anglaise qu'il a pris connaissance des travaux de la phénoménologie : on lui doit un compte rendu *d'Être et temps* de Heidegger en 1928 et un article sur Brentano et Husserl en 1932⁵². Mais cette ouverture à la philosophie continentale n'exclut pas une critique extrêmement vigoureuse, comme le virent bien les représentants du mouvement phénoménologique lors du colloque de Royaumont en 1962⁵³.

Un article célèbre sur les « expressions systématiquement trompeuses (*misleading*) » publié en 1932⁵⁴ – l'exposé classique de la philosophie analytique – permet de mieux comprendre cette démarche qui trouve dans la théorie des descriptions de Russell, mais aussi dans la critique de l'argument ontologique par Kant⁵⁵, l'exemple de la bonne méthode qui dissipe les illusions relatives à l'existence des objets grâce à une paraphrase plus correcte des expressions.

Avant de savoir si un énoncé (*statement*) est vrai ou faux, c'est-à-dire s'il rapporte ou non un fait, nous devons le comprendre, et donc savoir ce qui le vérifierait s'il était vrai. Or, certains énoncés à l'indicatif, sans être dépourvus de sens, ni même faux, peuvent être trompeurs. Certes, ils fonctionnent correctement dans le langage de la communication ordinaire et celui qui les utilise dans ce contexte sait ce qu'il veut dire. Mais, dans une analyse philosophique, ils peuvent faire croire à l'existence d'objets irréels, non empiriques, à des réalités mentales notamment. Il convient donc de se méfier des apparences grammaticales. Le sujet grammatical d'une phrase peut n'être pas un vrai « sujet » du point de vue logique, c'est-à-dire un terme qui

désigne un être individuel, et n'être qu'un prédicat caché⁵⁶. La syntaxe du langage ordinaire remplit sa fonction de communication, mais ne donne pas d'indications fiables sur la forme logique des énoncés. On aura reconnu la leçon de Wittgenstein et de Russell. Ainsi, « les licornes n'existent pas » peut faire croire à l'existence paradoxale d'un objet mental (les licornes) qui aurait la propriété paradoxale de ne pas exister. De même, « le vice est toujours puni » est un énoncé trompeur qui contient en fait deux prédicats (« être vicieux » et « être puni ») et qui serait plus logiquement exprimé par « personne n'est à la fois vicieux et impuni ».

Cette démarche montre comment l'on peut éliminer du langage les expressions trompeuses au sens large (mots, descriptions, énoncés), c'est-à-dire les expressions qui peuvent faire croire à l'existence d'« objets » ou d'« essences » distincts des êtres individuels admis par le sens commun. Elle est à l'origine de ce grand livre qu'est *la Notion d'esprit* (1949).

Dans cet ouvrage, Ryle lance une attaque en profondeur contre la conception « cartésienne » des rapports entre l'esprit et le corps et notamment contre le « fantôme dans la machine » (*ghost in the machine*), c'est-à-dire le mythe de la vie mentale intérieure. Il s'en prend au trésor commun de la tradition cartésienne et de la phénoménologie, celui d'une *res cogitans* différente du monde empirique, d'un ensemble d'images, de processus, d'événements mentaux distincts des comportements publics et observables. Au cours d'une analyse d'une extraordinaire richesse, qui est à elle seule une leçon de méthode, Ryle montre qu'il est possible de se passer du langage de la vie mentale et de traduire le discours sur le *minci* (esprit) en termes de *behavior* (comportement). Au terme de cette entreprise hardie, qui vise moins à défendre une thèse matérialiste au sujet de l'esprit, comme le fera plus tard le philosophe australien Armstrong, qu'à éliminer un type de langage métaphorique, toute la vie mentale – la conscience comme intentionnalité de Husserl – se réduit à des capacités, des facultés, des possibilités, des savoir-faire. Qu'est-ce que l'intelligence ? De mystérieux processus qui se dérouleraient « dans la

tête » ou dans l'esprit avant que l'élève ne trouve la solution du problème ? Ryle montre qu'on peut faire l'économie de ce double du corps en considérant cette « faculté » simplement comme un savoir-faire observable, qui est une disposition⁵⁷ du comportement comme savoir nager. Tout le reste est métaphore inutile.

Ryle, de façon assez ambiguë, en définitive, fait confiance au langage ordinaire qui est heureusement exempt de *philosophical nonsense*, mais il souhaite aussi améliorer son expression spontanée par des reformulations qui évitent un certain nombre de chausse-trappes. En fait, le sens commun laissé à lui-même, comme la philosophie qui se prétend d'une qualité supérieure, sont l'un et l'autre victimes de généralisations et de fabrications irréfléchies. Il importe donc de trouver la forme d'expression la moins trompeuse, c'est-à-dire celle qui met le mieux en évidence la forme logique de l'état de fait, ce qui suppose une claire détermination des êtres auxquels il est fait référence. Ryle veut mettre fin à la multiplication inutile des objets et des entités bizarres qui n'existent pas dans le monde de l'expérience empirique, mais qui mènent, grâce au langage, une vie fantomatique. Ryle est ainsi un lointain descendant de Guillaume d'Occam, le moine franciscain du XIV^e siècle qui avait le premier, à Oxford déjà, formulé le principe de parcimonie, appelé le « rasoir d'Occam », selon lequel il faut éviter de multiplier les êtres, les entités, sans nécessité. Si l'on suit Ryle, les « concepts », les « idées », comme les formes substantielles de jadis, retournent à leur néant. Ne restent plus que les êtres individuels observables, les personnes, les choses, les êtres vivants.

C'est donc avec la plus grande lucidité que Ryle fait porter sa critique de la phénoménologie* sur les thèses de l'objet intentionnel et de l'évidence propre à l'introspection comme perception immanente des vécus de la conscience. Comme il dit à Royaumont, devant Merleau-Ponty et Jean Wahl : « Le rêve platonicien d'une science descriptive des essences est anéanti⁵⁸ ».

Heidegger : les malentendus

Comme Carnap et Ayer, M. Heidegger (*texte 11*) veut « dépasser » la métaphysique et, comme Ryle, il veut corriger la phénoménologie husserlienne en la débarrassant de ses mythes cartésiens et platoniciens. Mais ce rapprochement est très superficiel, et l'on peut dire qu'à certains égards Heidegger nous place devant une alternative. Ou bien sa pensée est l'ultime expression d'une métaphysique creuse, purement verbale, comme le pensent encore bon nombre de philosophes d'inspiration analytique, ou bien elle tente vraiment de nous dire quelque chose, qui est présent, mais implicitement, négativement, en creux, dans les métamorphoses de la philosophie analytique. Certaines tentatives aujourd'hui, du côté de l'herméneutique* (de *hermeneuein*, « interpréter »), comme celle de Paul Ricoeur, ou sous le signe du pragmatisme, suggèrent que l'abîme entre le courant analytique de langue anglaise et le courant de la philosophie « continentale » de langue allemande et française, sans être comblé, cesse d'être infranchissable⁵⁹. Mais nous sommes encore loin d'avoir pris l'exacte mesure de la pensée terriblement controversée de l'auteur de *Sein und Zeit*.

Ces controverses viennent en partie de ce que Heidegger est le philosophe ou le penseur du malentendu, et non pas du malentendu comme une simple et contingente perturbation de la communication, comme un accident de la bonne entente, mais du malentendu comme destin de toute pensée.

Malentendu tout d'abord dans les relations avec la phénoménologie. Heidegger lui-même a indiqué l'importance qu'eut pour lui vers 1910 la lecture des *Recherches logiques* de Husserl ; sa première thèse (*Dissertation*) sous la direction du néo-kantien Rickert est une critique de la doctrine psychologisante du jugement (en 1913) et le grand livre de 1927, *Sein und Zeit*, porte une dédicace à Husserl, auquel Heidegger succède à Fribourg en 1928. Pourtant, *Sein und Zeit* indique clairement que la phénoménologie, pour Heidegger, est d'abord une « possibilité » qui reste à exploiter, et non une forme scientifique d'investigation philosophique. Certes les *Recherches logiques* constituent une « percée » mais, comme il le dit dans un petit

texte extrêmement éclairant, *Mon chemin et la phénoménologie (Mein Weg in die Phänomenologie)*, au lieu de constituer un vrai commencement de la philosophie, elles ne font que retrouver, confusément et contradictoirement, le trait fondamental de la pensée grecque⁶⁰. Loin de suivre Husserl dans la voie qui mène à la phénoménologie transcendantale et à l'idéalisme*, Heidegger reproche aux *Recherches logiques* de ne pas s'arracher assez à la psychologie, de s'enfermer dans la description des « actes de conscience » au lieu de conduire vers leur véritable thème, le sens de l'être. « Ontologie et phénoménologie, écrit-il dans *Sein und Zeit*, caractérisent la philosophie elle-même quant à son objet et sa façon d'en traiter. »⁶¹

Autre malentendu, celui qui a accompagné la façon dont Heidegger fut d'abord considéré en France, dans le contexte d'un existentialisme* qu'il ne faut surtout pas limiter à *l'Être et le Néant* de Sartre et qui rassemble plusieurs courants d'inspiration spiritualiste (G. Marcel, K. Jaspers), unis par un même intérêt pour l'œuvre de Kierkegaard, redécouverte grâce aux *Études kierkegaardiennes* (1938) de Jean Wahl. L'interprétation existentialiste de Heidegger n'était pas une simple erreur de lecture et pouvait s'autoriser des pages de *Sein und Zeit* qui font référence au philosophe danois, à saint Augustin et aux thèmes de l'angoisse, du souci, de la mort. Mais il ne s'agissait pas moins d'un malentendu, qui n'avait pas perçu le caractère très particulier des préoccupations ontologiques de Heidegger, lequel cherche à briser la domination de la philosophie du sujet, au point de désigner l'être humain par le terme sans doute intraduisible de *Dasein*, « être-là »⁶². Il fallut attendre la *Lettre sur l'humanisme* adressée à Jean Beaufret en 1946 – un texte capital pour comprendre l'évolution de Heidegger – pour que ce nouvel et inévitable malentendu fût en partie dissipé.

Mais il avait été relégué au second plan par un autre malentendu, beaucoup plus grave, concernant l'attitude de Heidegger au moment des débuts du nazisme. En 1933, Heidegger accepta de devenir recteur

de l'Université de Fribourg et tint en cette qualité un discours connu sous le nom de Discours du Rectorat (mai 1933) dans lequel il défend l'autonomie de l'Université dans des termes ambigus. Est-ce une allégeance de fond, appelée par toute sa pensée, aux principes du « renouveau » nazi ? Ou bien est-ce, au milieu de quelques propos de circonstance et de compromission – mais avec qui ? – la défense de l'autonomie de la pensée contre la politisation de la science ? Heidegger démissionne certes de ses fonctions en février 1934 et se consacre à l'enseignement, notamment, à partir de 1936, à des cours sur Nietzsche qui sont une confrontation avec l'interprétation nazie du « surhomme ». Mais, si l'on peut comparer cette incursion du penseur dans la politique aux déboires de Platon voulant devenir le conseiller du tyran de Syracuse⁶³, on ne peut que s'étonner – pour dire le moins – lorsqu'on lit l'interview que Heidegger donna en 1966 à l'hebdomadaire allemand *der Spiegel* et qui fut publiée après sa mort, en 1976 : une apologie crispée de son attitude pendant cette période, pas la moindre autocritique ; le refus de toute considération éthique, une totale indifférence aux aspects les plus monstrueux du régime nazi.

La compromission jamais reniée de Heidegger avec le nazisme nous semble un scandale à la fois parce qu'elle met en question la philosophie dans son acception traditionnelle, héritée de Socrate et des Lumières – la conjonction du bien et du vrai, l'idéal d'une harmonie entre les voies de la connaissance et les moyens de la politique – et parce qu'elle fait peser un terrible soupçon sur l'idée même de philosophie moderne ; son engagement, peut-être limité dans sa portée réelle mais plus profond qu'on ne l'a longtemps dit, tire en effet son importance de l'ampleur de son travail de « destruction » de la métaphysique. Comme Nietzsche et plus tard Foucault, Heidegger rejette tous les humanismes qui veulent juger ou défendre l'homme au nom de certaines valeurs en oubliant la longue histoire des notions d'« homme » ou de « valeur ». Il récuse le discours moral sous sa forme traditionnelle parce que celui-ci ne peut plus, selon lui, prétendre se fonder sur des évidences, sur une raison éternelle et immuable, sur un enchaînement démonstratif. Or, cette mise en cause

de l'interprétation classique de la Raison n'est pas propre à Heidegger. C'est même une tendance fondamentale de toute la philosophie contemporaine. Est-ce à dire que la pensée qui est contre l'humanisme, demande Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, équivaut à « une défense de l'inhumain et une glorification de la brutalité »⁶⁴ ? Peut-être pas..., pas toujours... Mais le geste de Heidegger, qui peut s'interpréter comme une acceptation du nihilisme, nous met au pied du mur. Existe-t-il une rationalité qui échappe à la critique qu'il fait de la métaphysique traditionnelle et qui soit opposable aux engagements qui furent les siens ? Existe-t-il une rationalité assez souple pour n'être pas une métaphysique dogmatique cachée, et en même temps assez claire, assez nette, pour orienter les choix éthiques ?

On ne peut répondre à Heidegger qu'en prenant la mesure de sa pensée, qu'en le suivant dans le cheminement, à la fois extraordinairement patient et violent, de son interprétation des textes.

Là encore, au demeurant, règne le malentendu, dans la mesure où, depuis *Sein und Zeit*, Heidegger assigne comme tâche à la pensée la « répétition de la question de l'être ». Les sciences particulières ont affaire à des « étants » (*Seiende*), à des objets qu'elles déterminent et décrivent : la biologie étudie la « vie », la physique la « nature », la théologie « Dieu », la psychologie « l'âme », etc. Seule la philosophie est la science de l'être, selon les termes du cours donné à Marbourg en 1927 sur *les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*⁶⁵. Or, cette question propre à la philosophie (« Que veut dire l'être ? ») a été oubliée, négligée, refoulée même, parce que le concept d'« être » est général, indéfinissable, évident⁶⁶. Pour pouvoir reposer cette question à la fois ontologique et phénoménologique (puisqu'il est question du *sens* de l'être), Heidegger va proposer de passer par la médiation de l'analytique d'un étant particulier, l'homme ou plutôt, pour employer le terme qu'il forge, le *Dasein*. Heidegger va donc s'attacher à distinguer les structures de l'expérience la plus quotidienne, la plus banale (*Alltäglichkeit*), en établissant tout un vocabulaire qui lui

permette de se détacher des conceptions trop évidentes que nous avons reçues des Grecs et des Latins (corps/âme, théorie/pratique, action/passion). Ce vocabulaire nouveau, Heidegger va l'emprunter à la langue allemande en métamorphosant certains termes, qui n'en conservent pas moins leur coloration originelle, par exemple *Angst* (angoisse). D'où les ambiguïtés de l'interprétation et de la traduction.

L'existence humaine comme ensemble de projets et de possibilités est définie non à partir de la conscience et de ses actes, mais à partir de l'être au monde (*In-der-Welt-sein*). Cet « être-au-monde » qui est antérieur à toute division entre un sujet et un objet, entre le Moi et le monde, fait lui-même l'objet d'une analyse. Celle-ci met au jour une « constitution existentielle » qui comporte trois dimensions originaires : la « disponibilité », « affection » ou « sentiment de la situation » selon les traductions (*Befindlichkeit*), qui se manifeste, par exemple, dans la peur ; ensuite, la « compréhension » ou l'« entendre » (*Verstehen*) ; enfin, la « parole » ou « discours » (*Rede*). Heidegger peut ainsi décrire les formes « inauthentiques » de l'existence quotidienne, sans, dit-il, avoir d'intention moralisatrice : ce sont le « bavardage » ou le « on-dit » (*das Gerede*), la « curiosité » (*Neugier*), l'« équivoque » (*Zweideutigkeit*), la « déchéance » ou « dévalement » (*Verfallen*) et l'« être-jeté » ou « déréliction » (*Geworfenheit*). Il conclut sa première section en montrant que le « souci » (*Sorge*) – une notion qui échappe à la dichotomie de la théorie et de la pratique et qui rassemble les trois dimensions dont nous venons de parler – est l'être du *Dasein*, de cet être humain qui n'est plus défini par sa conscience, sa raison ou ses pulsions, mais par une sorte de présence active et « préoccupée » dans le monde qui rappelle le divertissement de Pascal.

La clé du souci apparaît dans la deuxième section (« *Dasein* et temporalité ») – longtemps restée non traduite en français – qui décrit cette fois les formes « authentiques » de l'existence à la lumière d'une analyse de la temporalité (*Zeitlichkeit*). Rien ne montre mieux la puissance impressionnante de la construction de Heidegger que le § 68 de cette deuxième section qui reprend les trois dimensions de la

« constitution existentielle » en les réinterprétant sur un plan plus authentique en fonction de cette « temporalité » définie comme « sens ontologique » (§ 65).

Sein und Zeit, ce livre si riche et si obscur, est voué aux malentendus, disions-nous, parce qu'il veut retrouver une question oubliée (qu'est-ce que l'être ?), mais risque, chemin faisant, de passer pour une description pure et simple de l'existence humaine dans ce qu'elle a de plus général et de plus profond, et l'on peut trouver dans cette analyse des formes inauthentiques et des formes authentiques de l'existence des accents qui rappellent Pascal ou Kierkegaard. Les hommes ne sont-ils pas tous occupés à des quêtes diverses et à un divertissement universel en raison d'une préoccupation fondamentale liée à leur finitude ? Mais cette interprétation-là de *Sein und Zeit*, Heidegger va la refuser parce qu'elle dissimule la véritable interrogation sur le sens de l'être. La percée des *Recherches logiques* de Husserl n'avait pas abouti parce que ce dernier était retombé victime de la psychologie des actes de conscience. Heidegger allait-il suivre le même chemin, victime d'une interprétation anthropologique, chrétienne, existentialiste, qui, répétons-le, avait toutes les raisons de naître ?

L'élaboration de la question de l'être à laquelle Heidegger voulait parvenir dans son traité impliquait que celui-ci fût divisé en deux parties : d'une part, IV interprétation du *Dasein* axée sur la temporalité et l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être » ; d'autre part, une « destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie », notamment de Kant, Descartes et Aristote, en se guidant sur la problématique de la temporalité. La première partie elle-même devait se diviser en trois sections : l'analyse du *Dasein*, « *Dasein* et temporalité » et « Temps et être ». Or *Sein und Zeit*, tel qu'il fut publié en 1927, ne comprend que les deux premières sections de la première partie. Le reste ne fut pas publié sous cette forme et l'on peut considérer que toute l'œuvre ultérieure, en particulier les cours qui commencent à être publiés, sont une lente et interminable reprise critique de ces parties non publiées.

Comme le note la *Lettre sur l'humanisme*, c'est le langage reçu de la tradition métaphysique qui a empêché Heidegger de mener à bien cette entreprise⁶⁷.

C'est par un véritable renversement (*Kehre*) de sa pensée vers 1930 avec la conférence sur *l'Essence de la vérité* que Heidegger va renoncer à l'analyse de l'existence humaine pour chercher la parole oubliée, la « vérité » de l'être, dans une destruction de la métaphysique et de son langage. Cette démarche, qui engage Heidegger dans une interprétation de tous les grands textes de la métaphysique, contraste avec celle de Husserl qui voulait repartir seul sur de nouvelles bases, dans une vision claire et oubliée. Mais comment la caractériser par rapport à son contraire absolu, le positivisme logique ?

La critique de la métaphysique par Carnap et les membres du Cercle de Vienne se traduit par un rejet sans phrases. On se souvient du traitement que Carnap fait subir à quelques propositions de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* la première conférence de Heidegger à Fribourg. Heidegger préfère l'inlassable commentaire, dont la violence secrète n'est pas négligeable, mais qui tend toujours vers un impensé que la tradition a oublié, par un oubli nécessaire. Un fil directeur : la parenté des Allemands et des Grecs, de Hölderlin et des penseurs présocratiques, parenté privilégiée qui contraste avec l'universelle traductibilité qui doit caractériser le langage de la science selon le positivisme logique.

D'une certaine manière, on pourrait dire que, comme Frege et les logiciens, Heidegger est insatisfait de la logique classique, fondée sur le jugement qui combine un sujet et un prédicat. Mais, alors que Frege, Russell et Wittgenstein transforment la logique en clarifiant notamment le rôle de la copule « est » (voir p. 26), Heidegger prend un tout autre départ au début de *Sein und Zeit*. Un logicien pourrait peut-être dire que Heidegger spéculer sur des notions de logique confuses, mais celui-ci pourrait peut-être répondre que la logique doit son existence à Aristote, qu'elle est chez celui-ci étroitement liée à

l'ontologie et que l'empirisme logique est une façon de nommer le problème, et non de le résoudre.

Il est clair cependant que, si le positivisme logique veut corriger le langage de la métaphysique et, dans une moindre mesure, le langage ordinaire, Heidegger cherche à subvertir, à déconstruire le langage de la métaphysique, d'abord par une reprise créatrice du langage quotidien (quand il parle du « bavardage », de la « curiosité », ou du « souci »), puis, dans les textes qui suivent la *Lettre sur l'humanisme (Essais et conférences...)*, par une forme plus poétique de langage, qui tend vers l'écoute, débouche sur le silence.

Mais la véritable opposition réside dans sa conception de la science. A l'idéal d'une science unitaire correspond chez Heidegger la constatation d'une pluralité de sciences et d'objets (les « étants ») qui ne pourraient trouver leur unité que dans une science de l'être encore introuvable. Mieux, alors que le positivisme logique ne dit rien de la technique, Heidegger renverse la conception courante qui voit la technique comme quelque chose de dérivé et de dépendant du savoir, et suggère que le phénomène caractéristique de ce siècle n'est pas l'avancement du savoir, le développement de la science, mais la mainmise croissante de la technique. Or, l'essence de la technique peut être interprétée comme l'abolition de cette mystérieuse différence entre les étants et l'être que les présocratiques avaient entr'aperçue. La technique dans son empire réduit tout à une fonction instrumentale ; l'obscur et le mystérieux disparaissent pour ne plus laisser subsister que la connaissance impersonnelle de la Science.

L'interview du *Spiegel*, après d'autres textes, décrit la grandeur terrifiante d'une technique « planétaire » qui arrache l'homme à la terre, à la tradition, à sa patrie (*Heimat*). Mais s'agit-il seulement chez Heidegger d'une nostalgie agraire des champs et des forêts, des paysans et des artisans ? Une idéologie *völkisch* (de *das Volk*, le peuple) comme celles qui fleurissaient en Allemagne avant-guerre ? Les choses sont plus complexes.

Heidegger, avec le thème de la technique, constate la fin d'un

certain rationalisme qui est celui de la métaphysique – l’homme comme animal rationnel – et qui trouve assez paradoxalement son achèvement avec Nietzsche, penseur de la volonté de puissance, de la vie irrationnelle et de l’art, pourrait-on croire. Les deux volumes du grand livre sur Nietzsche, peut-être son chef-d’œuvre après *Sein und Zeit*, tendent à montrer la superfluité de la philosophie à l’âge des sciences. Est-ce à dire qu’il faut se résigner à un univers qui serait dominé par une technique destructrice de la vraie vie ?

On voit apparaître chez Heidegger, de façon il est vrai assez mystérieuse, une autre idée : celle d’une possibilité indéterminée de véritable dépassement de la métaphysique, d’une autre forme de pensée occidentale, qui serait enfin la négation de l’opposition immémoriale de la théorie et de la pratique, de la connaissance et de l’action. Dans ses commentaires des poèmes de Hölderlin, Heidegger rappelle souvent la formule de l’élégie *Brot und Wein* : nous vivons une époque d’indigence, de détresse (*dürftige Zeit*). Mais, comme le poète allemand, Heidegger semble se préparer à l’arrivée d’autre chose – un dieu, des dieux, dit-il parfois – par lequel viendrait le salut. Aussi bien l’essence de la technique n’est-elle pas un malheur qui se serait abattu sur le monde, mais une « tâche pour la pensée ».

A partir de ce point, la pensée de Heidegger peut avoir des destins différents, tous fondés, on s’en doute, sur des malentendus féconds. On peut voir dans cet Être mystérieux et ineffable qui échappe à toutes les déterminations un objet monstrueux qui se soustrait à la réflexion et la raison humaine, comme le pense Adorno, critique impitoyable de l’idéologie réactionnaire que cacherait le jargon de l’authenticité⁶⁸. A l’inverse, certains philosophes américains, comme R. Rorty (*texte 33*), croient apercevoir dans la critique de la métaphysique et des notions de vérité, de fondement, de principe, une affinité étonnante avec le pragmatisme optimiste d’un John Dewey⁶⁹ et la dernière philosophie de Wittgenstein, dont nous parlerons plus tard. H. -G. Gadamer⁷⁰ a tiré des dernières œuvres de Heidegger les éléments d’une philosophie herméneutique du langage et de la tradition. Emmanuel Lévinas (*texte*

9) enfin, traducteur des *Méditations cartésiennes* de Husserl, a cherché, en s'inspirant de la pensée juive traditionnelle, à dépasser l'ontologie « païenne » de Heidegger, l'idolâtrie de l'Être, le culte de la Terre maternelle, pour découvrir grâce à la méthode phénoménologique l'Autre de l'éthique, « l'homme dans la nudité de son visage »⁷¹. Ces trop brèves indications suffisent à montrer que Heidegger pourrait bien avoir ouvert des voies nouvelles, au moment même où il constate l'achèvement de la métaphysique avec Nietzsche.

3. Au-delà du positivisme

Les philosophes les plus importants de l'après-guerre, du moins dans le monde anglo-saxon, ont tous cherché, nous l'avons dit, à dépasser l'horizon positiviste, à corriger ce qu'avait d'abrupt et en fait de forcé, donc de faux, le principe de vérification, tout en préservant l'héritage empiriste. Mais, comme bien souvent, la chronologie et donc la durée propre au débat philosophique sont beaucoup plus complexes que ne le suggère pareille présentation. Le temps ici fait son œuvre lentement. C'est en 1934 que Karl Popper publie la *Logik der Forschung*, mais la traduction anglaise, *The Logic of Scientific Discovery*, ne fut publiée qu'en 1959. W. -V. Quine critique, dès 1936, dans son article « Truth by convention » (la vérité par convention), l'idée que les lois logiques sont vraies par convention, mais son article dévastateur sur les « Deux dogmes de l'empirisme* »⁷² date de 1951. Wittgenstein se détache dès les années trente des thèses du positivisme logique*, à la naissance desquelles il a si fortement contribué, mais ses travaux de cette époque ne seront connus qu'après sa mort en 1951. Les *Investigations philosophiques* ne sont publiées qu'en 1953 et le *Cahier brun* en 1958.

Il est intéressant de constater que Carnap (*texte 12*) lui-même, sans rien renier de sa méfiance envers les querelles métaphysiques, a cherché à faire évoluer le positivisme logique* en tenant compte, avec une ouverture sans équivalent, des objections qui lui furent faites. Dans l'article important dont nous donnons un extrait (« Empirisme, sémantique et ontologie »), et qui est une réponse au compte rendu sévère que Ryle avait consacré à son précédent livre, *Signification et nécessité (Meaning and Necessity, 1947)*⁷³, Carnap tente de montrer comment un empiriste fidèle à ses principes peut surmonter ses scrupules nominalistes et accepter un langage – celui de la

sémantique* – qui se réfère à des entités abstraites comme les propriétés, les classes, les relations, les nombres, les propositions. Carnap demande pour cela que l'on distingue les questions internes, qui portent sur l'existence de certaines entités à l'intérieur d'un cadre de référence, et les questions externes, qui portent sur l'existence, sur la réalité même du système d'entités considéré comme un tout, c'est-à-dire sur le cadre de référence lui-même. Les questions internes sont des questions scientifiques qui, une fois qu'on a accepté le langage de référence, peuvent être tranchées par l'observation et l'investigation empiriques (« Les cygnes noirs existent-ils ? », « Charlemagne a-t-il existé vraiment ? ») ou l'analyse mathématique ou logique (« Y a-t-il un nombre premier plus grand que cent ? »). En revanche, les questions externes comme « Les nombres existent-ils ? » ou « Le monde des choses est-il réel ? », n'ont pas de réponse – c'est toujours la position positiviste – et donnent lieu à d'interminables controverses spécifiquement philosophiques : réalistes contre idéalistes, réalistes contre nominalistes, etc. Les réponses à ces questions sur la réalité du monde des choses, des universaux ou des nombres, sont en fait pour Carnap des réponses d'ordre pratique ; elles se réduisent à une « décision pratique concernant la structure de notre langage », donc au choix d'un langage et de ses conséquences. Cela vaut même pour le langage avec lequel nous parlons des choses perçues, qui est pour nous si naturel en apparence, mais dont l'adoption s'explique par des raisons pratiques comme la facilité de la communication. Cela vaut aussi pour le langage des nombres comme, à plus forte raison, pour les autres langages plus contestés. L'introduction d'un cadre linguistique nouveau, c'est-à-dire de formes d'expression nouvelles, permet de formuler des questions internes inédites mais n'implique, dit Carnap, aucune croyance métaphysique. Nous nous contentons d'introduire une variable (x est un nombre, il y a quelque chose qui a la propriété d'être un nombre) et les valeurs de x seront les entités que l'on admettra. Dire, par exemple, qu'il y a des nombres imaginaires ou irrationnels revient simplement à dire qu'il y a quelque chose qui a les propriétés attribuées à ces nombres.

Problèmes de sémantique

Il s'agit d'une ontologie, mais d'une ontologie paradoxale, sans mystère, une ontologie qui n'est pas une étude de l'être, des types d'être ou du sens de l'être, mais l'acceptation d'un cadre linguistique, de nouvelles expressions utiles, de « nouvelles façons de parler »⁷⁴.

Le problème qui se posait à Carnap était le suivant : grâce au logicien polonais A. Tarski (1901-1983), il avait découvert les possibilités de la sémantique comme théorie de la signification et de la vérité, ce qui le contraignait à admettre des expressions désignant des entités abstraites, comme « "rouge" désigne une propriété des choses », « "cinq" désigne un nombre ». Or, certains empiristes avaient soulevé des objections contre cette multiplication des entités. Ryle avait dénoncé le principe « grotesque » du « "Fido" – Fido », qui revient à dire que, puisque le nom « Fido » désigne mon chien, chaque nom et chaque expression dotés d'un sens désigneraient une entité. Ces objections sont, comme le reconnaît Carnap, dans une certaine mesure conformes à l'esprit nominaliste du Cercle de Vienne. Or, dans l'article que nous citons, Carnap renvoie dos à dos nominalistes et réalistes, ceux qui rejettent l'existence d'entités abstraites et ceux qui l'admettent, en affirmant qu'il s'agit de questions externes, de questions métaphysiques sans solution théorique. La sémantique ne décrit pas un monde peuplé d'entités douteuses comme les centaures et les elfes ; ce n'est pas un langage mythique et superstitieux, mais « l'analyse, l'interprétation, la clarification, la construction de langages de communication, spécialement des langages de science »⁷⁵. Or, la sémantique moderne qui est née avec Frege et Peirce ne peut se passer des entités abstraites. Si la prudence à leur égard s'impose, la tolérance est aussi de rigueur. Par cet aveu Carnap dépasse l'empirisme simple, qu'il enrichit, mais il fait perdre au positivisme logique* une bonne part de son tranchant, qui faisait toute sa valeur historique. Avec la sémantique, Carnap progresse dans la compréhension de la pensée, mais s'engage aussi encore plus dans une voie relativiste qui est étrangère à l'inspiration première de

l'empirisme, puisqu'elle réduit le « langage des choses » au choix, toujours déjà fait, d'un cadre linguistique.

Popper et la pensée ouverte

Plus audacieuse et plus significative encore est l'évolution de la pensée de **Karl Popper** (*texte 13*) Né à Vienne en 1902, il a publié sa *Logik der Forschung* (*la Logique de la découverte scientifique*) en 1934, dans une collection inspirée par la « conception scientifique du monde » du Cercle de Vienne et où l'on retrouve des membres comme Schlick et Carnap. Mais sa démarche est toute différente et, dans sa remarquable autobiographie intellectuelle (*la Quête inachevée*), Popper se vante presque d'avoir « tué » le positivisme logique*. A l'origine, en effet, Popper cherche un critère permettant de distinguer la science authentique, la physique de Newton corrigée par Einstein, des théories à prétention scientifique qui occupent le devant de la scène en Autriche dans les années vingt : le marxisme, la psychanalyse, la psychologie d'Adler. Il pose ainsi la question de la démarcation entre la science et les « pseudo-sciences » que l'expérience semble toujours confirmer, quels que soient les événements. La conception empiriste de la science exposée au début du XVII^e siècle par Francis Bacon (1561-1626), reprise par Ernst Mach et ses disciples du Cercle de Vienne, voulait que la seule méthode scientifique fût inductive, donc qu'elle allât des faits à la loi par une généralisation. Une théorie ne devait son existence et sa validité qu'à des expériences répétées. Or, l'astrologie, fausse science par excellence, s'arrange toujours pour être confirmée par les faits, et ses prédictions semblent à ceux qui y prêtent foi des prophéties en chaque occasion vérifiées.

Inversement, et de façon plus troublante, c'est en s'inspirant de la tradition astrologique de l'influence des planètes que Newton a été conduit à la théorie de la gravité. Popper va donc proposer une conception nouvelle de la démarche scientifique qui va rendre moins stricte et moins brutale la séparation entre les énoncés scientifiques et

les énoncés métaphysiques, tout en traçant une ligne de démarcation bien nette entre les vraies sciences, faites de conjectures hardies soumises délibérément à la réfutation éventuelle des faits, et les fausses sciences « infalsifiables » (du verbe *to falsify*, réfuter, que Popper oppose au principe de vérification). Ces fausses sciences sont, en effet, des doctrines qui, parce qu'elles prétendent détenir la vérité nue, n'acceptent pas d'être un jour « falsifiées », c'est-à-dire réfutées par l'expérience.

Difficile sans doute de comprendre comment la vérité scientifique peut se définir par son caractère faillible ! Dans la conception de Popper, tout ce que nous croyons savoir sur l'ADN ou l'évolution sera un jour réfuté ou rectifié comme la physique de Newton a été rectifiée et complétée par les théories de la relativité. Pourtant, ces connaissances sont les seules connaissances vraies que nous pouvons obtenir. La thèse de Popper n'est donc ni triviale ni sceptique : elle consiste à dire que toute connaissance est à la fois vraie, objectivement, et conjecturale, donc réfutable. Alors que le sceptique suspend son jugement devant deux théories d'égale valeur, de même force, Popper affirme qu'une théorie peut être plus vraie qu'une autre sans que jamais l'on puisse affirmer contempler la vérité enfin dévoilée. Les empiristes veulent qu'une théorie ait une probabilité accrue quand elle s'appuie sur la répétition des expériences. Popper introduit la notion tout à fait différente de *vérisimilarité* (*verisimilitude*) pour désigner ce degré de proximité avec la vérité. Or, l'hypothèse qui est la plus proche de la vérité en ce sens-là, est justement celle qui est la moins probable, la plus audacieuse, la moins vraisemblable pour le sens commun. Que l'on songe aux thèses présocratiques sur l'atomisme, l'héliocentrisme, etc.

Avec Popper, la science redevient une aventure intellectuelle qui pose des problèmes métaphysiques sans cesse nouveaux, tout en demeurant soumise au contrôle de l'expérience. La « falsification » se substitue donc à la vérification positiviste. Nous ne disposons pas des critères de la vérité et cette situation nous incite au pessimisme. Mais nous possédons bien des critères qui, la chance aidant, peuvent nous

permettre de reconnaître l'erreur de la fausseté⁷⁶.

Cette conception ouverte et pluraliste de la connaissance a des prolongements intéressants avec la thèse des trois mondes, que Popper expose dans les trois volumes du *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, dont le second a été traduit en français sous le titre *l'Univers irrésolu*⁷⁷. Trois mondes, en effet, composeraient l'univers, trois mondes relativement autonomes mais en interaction. Le monde 1 serait le monde de la physique, de la matière, c'est-à-dire un monde déjà complexe de forces. Le monde 2 commencerait avec les sensations animales. C'est le monde des états de conscience et des processus subconscients, domaine de la psychologie. Enfin, le monde 3 rassemblerait les productions de l'esprit humain, les problèmes, les théories et les argumentations. Ce monde acquiert grâce au langage une réalité objective ; il a ses propres lois, que ne peuvent expliquer ni les forces de la nature ni les processus subjectifs de la conscience. Nous retrouvons ici, contrebalançant le scepticisme, ce « trésor de pensées objectives » dont parlait Frege.

Quine et la traduction

W. -V. Quine (*texte 14*), né en 1908 dans l'Ohio, est, de par sa formation, un philosophe qui s'intéresse d'abord aux problèmes de logique mathématique dans l'esprit de Russell et de Whitehead, avec lequel il travailla à Harvard dans les années trente. Des voyages en Europe, à Vienne, à Prague, à Varsovie, lui permirent d'entrer en contact avec le Cercle de Vienne et de découvrir la pensée de Carnap, à laquelle il resta en partie fidèle, notamment en ce qui concerne le rejet de la métaphysique, tout en soumettant le positivisme logique à une critique décisive. Quine, qui a enseigné à Harvard à partir de 1934, est, aujourd'hui encore, sans doute le plus important des philosophes américains. Il accomplit et dépasse de façon presque définitive le positivisme, dans une conception originale où l'on retrouve la marque spécifique du pragmatisme américain, en particulier de John Dewey dont il a suivi les conférences à Harvard, en 1931, et de C. -I. Lewis

(1883-1964).

La rupture avec les thèses du Cercle de Vienne remonte en fait à 1936, date à laquelle Quine publie sa critique de la notion de « vérité par convention » et met en doute ce qui était, on l'a vu, la pièce essentielle du positivisme logique*, le caractère conventionnel des propositions de la logique⁷⁸. L'argumentation de Quine peut se résumer ainsi : on ne peut formuler des règles conventionnelles sans un langage pour les communiquer. Or, il ne peut y avoir un langage sans les mots logiques comme « tous », « quelque », « non », « et », « si... alors », « ou » employés à bon escient, de sorte que tout langage présuppose la logique, laquelle ne peut être fondée sur des conventions linguistiques. La notion de « vérité par convention », pour la logique, est circulaire.

La critique du positivisme* va prendre une tout autre ampleur, cependant, avec le grand article de 1951 sur les « Deux dogmes de l'empirisme* » dans lequel le philosophe américain s'attache à réfuter deux thèses considérées comme fondamentales par l'empirisme* : d'une part, la distinction entre vérités analytiques et vérités synthétiques ; d'autre part, le réductionnisme appliqué à la perception, notamment la théorie des « données sensibles » propre au phénoménalisme*.

Un énoncé analytique est un énoncé toujours vrai, en vertu de sa seule signification. On rencontre en fait deux types d'énoncés analytiques : les énoncés logiquement vrais comme « aucun homme non marié n'est marié » et les énoncés de nature plus proprement linguistique comme « aucun célibataire n'est marié ». Mais Quine montre que tout énoncé comporte deux composantes qu'il est vain de vouloir séparer, une composante linguistique et une composante « factuelle » ou empirique. Sans nier totalement la possibilité d'énoncés purement analytiques, Quine met en doute l'utilité de cette distinction qui était essentielle pour la sémantique de Carnap, mais qui n'est à ses yeux qu'un dogme « métaphysique » des empiristes.

Autre dogme mis à mal dans cet article par celui qui est pourtant

l'héritier de Carnap : la théorie positiviste de la signification, selon laquelle la signification d'un énoncé est la méthode par laquelle ce dernier est empiriquement confirmé ou infirmé. Selon cette conception, les énoncés analytiques sont ceux qui sont confirmés en toutes circonstances, qui sont toujours vrais, « quoi qu'il arrive », dit Putnam. Or, Quine s'interroge sur la relation qui peut exister entre un énoncé et les expériences qui le confirment, parfois ou toujours.

Le réductionnisme radical, qui est qualifié de « naïf » – mais c'est la conception de Carnap dans *la Construction logique du monde* ! – prétend traduire tout énoncé ayant une signification dans une langue dont le vocabulaire est composé de données sensibles, avec la syntaxe logique comme charpente. Locke et Hume avaient, on le sait, présenté une théorie semblable, qui est le bien commun des empiristes et selon laquelle toutes les *ideas* provenaient directement de l'expérience sensible ou étaient composées d'idées dérivées d'elle. Certes, nous l'avons vu, Carnap a abandonné le phénoménalisme* et a adopté la position physicaliste de Neurath, que Quine partage. Mais le « dogme du « réductionnisme » survivrait selon Quine dans l'idée qu'un énoncé peut être confirmé ou infirmé pour ainsi dire individuellement par l'expérience.

Or, Quine présente un tableau tout différent des rapports entre le savoir et l'expérience, un tableau qui doit beaucoup aux vues de Duhem (1861-1916), l'historien français des sciences. Cette présentation met en évidence le caractère global du savoir : « La totalité de ce qu'il est convenu d'appeler notre savoir ou nos croyances, des faits les plus anecdotiques de l'histoire ou de la géographie aux lois les plus profondes de la physique atomique ou même des mathématiques pures et de la logique, est une étoffe tissée par l'homme et dont le contact avec l'expérience ne se fait qu'aux contours. » L'expérience peut remplir cette fonction négative à laquelle Popper attache l'importance que l'on sait, mais elle ne « falsifie » pas un énoncé particulier. C'est l'ensemble du système, le * tissu des croyances »⁷⁹, pour reprendre un titre de Quine, qui s'adapte à l'expérience. « On peut toujours préserver la vérité de n'importe quel

énoncé, quelles que soient les circonstances »⁸⁰, en modifiant d'autres énoncés, ailleurs dans le système. On voit maintenant le lien qui peut exister entre la critique du dogme de l'analcité et la critique du réductionnisme : il n'y a pas d'énoncés dont on peut être certain qu'ils sont vrais en toutes circonstances, donc pas d'énoncés analytiques, parce que tous les énoncés peuvent être corrigés et révisés. La révision peut « frapper » n'importe où : les lois des mathématiques et de la logique, qui nous semblent si certaines parce qu'elles sont au centre de l'étoffe du savoir, ne sont pas elles-mêmes à l'abri de certaines révisions, de certaines « révolutions », pour emprunter le terme de Kuhn. A l'inverse, les énoncés d'observation qui sont à la périphérie du savoir, ne sont pas la transcription pure de l'expérience ; ils sont également révisables, par exemple lorsqu'on découvre que l'on est le jouet d'une illusion d'optique ou d'une hallucination, et ils sont étroitement mêlés aux autres énoncés plus théoriques de notre savoir, avec lesquels ils forment un tout cohérent, solide, mais non immuable, un tissu vivant plus qu'une architecture, sans principes *a priori* et sans énoncés empiriques de base. Le rationalisme de Quine ne doit plus rien à Kant.

Quine se reconnaît, nous l'avons dit, dans le physicalisme et rejette la théorie des données sensibles. Mais il admet les objets physiques parce que ce sont des entités que nous postulons par notre langage, de la même façon que la langue d'Homère postule l'existence des dieux⁸¹. La réfutation de l'empirisme* dogmatique conduit donc Quine à une réflexion sur « ce qu'il y a », ce qui existe (« *On what there is* »), selon le titre d'un article de 1948. Cette question appelle une ontologie qui est sans rapport avec l'ontologie d'Aristote ou de Heidegger, dans la mesure où elle ne tire pas parti des ressources et des catégories des langues naturelles et s'appuie, au contraire, sur la technique de la logique symbolique.

« Être, dit Quine, c'est être la valeur d'une variable. » Cette formule obscure et provocante, provocante parce qu'obscure, alors qu'il s'agit du concept le plus simple en apparence, le concept d'être, cette formule, donc, ne fait qu'exprimer sous une forme radicale ce qui est

impliqué par la théorie des descriptions de Russell. Celle-ci consistait, je le rappelle, à traduire en prédicats certaines expressions qui avaient en apparence la fonction de nom propre et donc de sujet logique. « Le roi de France est chauve » apparaissait à l'analyse contenir deux prédicats et un sujet désigné par une variable x . L'énoncé équivalait à « il y a un x , quelque chose, qui est roi de France et qui est chauve ». La description définie a disparu. Quine poursuit dans cette voie en éliminant les termes singuliers dans leur ensemble (les noms propres, les pronoms, les démonstratifs) pour ne laisser que les prédicats et les variables x qui admettent des valeurs : les entités que l'on accepte. Ce processus d'élimination, Quine l'appelle dans *le Mot et la Chose*, – le classique de la philosophie américaine moderne, – l'« embrigadement » (*regimentation*), c'est-à-dire la paraphrase du langage ordinaire dans une langue soumise à la notation canonique, universelle mais artificielle, de la logique.

Ce procédé n'est pas une traduction dans un langage supposé plus vrai que le langage ordinaire. Le langage de la logique est, pratiquement, équivalent au langage ordinaire, avec cet avantage qu'il met clairement en évidence les entités dont on postule l'existence dans notre langage. Ces entités sont plus nombreuses que ne le pense et ne le souhaite l'empiriste classique, qui ne veut croire qu'aux données sensibles. Il y a aussi des objets naturels (la chaise, etc.), des objets microscopiques (électrons), des forces, des entités abstraites. Ainsi, le pragmatisme que nous avons aperçu dans le texte de Carnap sur les questions externes devient-il un pragmatisme* généralisé : les entités, quelles qu'elles soient, font toujours l'objet d'un « engagement ontologique ».

Mais la tolérance pragmatique qui conduit Quine à accepter plus facilement que les nominalistes les entités abstraites, ne doit pas faire oublier son rejet de tout le domaine des « intensions ». Dans une certaine mesure, c'est l'héritage de Frege et de Husserl qui est remis en question, autrement dit l'idée que les énoncés en tant qu'énonciations concrètes, en tant que phrases, expriment des « propositions », des « pensées », un « sens » objectif, indépendant, transmissible. Quine

prend ici le contre-pied de la conception la plus commune : quand je traduis *my cat is black* par « mon chat est noir », n'y a-t-il pas quelque chose qui passe d'une langue à l'autre, un sens distinct des mots en anglais et en français ? De même, si j'explique « oculiste » par « médecin qui soigne les troubles de la vision », les deux expressions synonymes n'ont-elles pas quelque chose en commun qui est leur sens ? Enfin, les attitudes propositionnelles (croire que..., dire que..., imaginer que...) semblent bien avoir pour objet intentionnel, selon l'expression de Husserl, des propositions. « Paul croit que le Père Noël existe » a pour objet une proposition (« le Père Noël existe ») qu'on peut retrouver dans des phrases comme « Jacques affirme que le Père Noël existe » ou « Christophe espère que le Père Noël existe ». La tâche de Quine, qui refuse également la logique modale et les termes désignant des dispositions (« soluble », « inflammable »), est ardue ; sa thèse va à rencontre de tout ce qui s'est dit depuis que Frege a parlé de « pensée » et de « sens » ; elle remet en question la réalité de ce monde quasi platonicien des pensées objectives, le troisième monde que Popper voit s'édifier au-dessus du monde de la physique et du monde des sensations subjectives.

Le nerf de l'argumentation de Quine, dont il faut souligner l'importance pour notre propos, est exposé dans *le Mot et la Chose* au chapitre intitulé « Traduction et signification »⁸². Il repose en effet sur une analyse de la traduction et de la compréhension qui formule très paradoxalement, dans le langage du béhaviorisme*, des questions qui se retrouvent dans la réflexion herméneutique moderne. Imaginons, comme Quine, un anthropologue qui veuille traduire la langue totalement inconnue d'une tribu qu'on vient de découvrir. Pas d'interprète, pas de médiateur. C'est ce que Quine appelle une traduction « radicale ». Que peut faire l'explorateur ? Noter tout d'abord que dans certaines circonstances, quand la lune brille, par exemple, l'indigène qui l'informe émet le son *xyz* (j'adapte l'exemple de Quine, « gagavai ») et conjecturer que *xyz* est l'équivalent de « lune » ou « tiens, la lune ». Peu à peu les phrases occasionnelles (*occasion sentences*) qui sont liées à la présence effective du stimulus (le spectacle de la lune) vont, soumises à l'assentiment ou au

dissentiment de l'indigène (*xyz ? xyz !*), permettre de former des phrases observationnelles (« la lune brille ») et des phrases perdurables (*standing sentences*) formulées en l'absence du stimulus. Mais, avant de traduire en français des phrases perdurables de la langue indigène comme « la lune est blanche », l'explorateur linguiste doit formuler un certain nombre d'hypothèses au sujet de la langue indigène, par exemple quant au découpage des mots et à la syntaxe. Quels seront les verbes, les sujets ? A la place de la signification qu'on possède en commun et qui n'est qu'un mythe, Quine admet seulement une signification-stimulus, qui est davantage un stimulus appelant une réponse qu'une vraie signification. Placés dans la même situation, l'indigène dit « *xyz* » et l'explorateur « lune », sans qu'il y ait une signification partagée. « *Xyz* » ne veut pas dire « lune » ; le terme peut s'appliquer à des phases de la lune ou à des faces de la lune, à des quartiers de lune, sinon même à l'apparition de la déesse de la lune (*Xyz*), sans que la signification-stimulus en soit affectée.

Est-il possible de choisir entre ces différentes traductions de *xyz* ? Oui, mais en fonction des hypothèses que l'explorateur a dû faire au sujet du langage indigène, et rien n'empêche d'imaginer une autre interprétation, parfaitement conforme également aux significations-stimuli, et qui recueillerait l'assentiment des indigènes. Il est donc possible d'affirmer que la traduction est indéterminée, qu'elle ne fait pas passer d'une langue à l'autre une signification indépendante, « désengagée » et neutre. Une traduction, dit Quine, suppose toujours quelque appartenance à un « fonds commun d'évolution culturelle ».

Les phrases qui s'appliquent directement aux stimuli non verbaux sont celles qui posent le moins de problèmes, et la traduction de *xyz* par « lune » ou « quartier de lune » ne porte pas à conséquence dans le comportement effectif. Mais ces phrases-là sont enchâssées dans de nombreuses autres qui se rattachent moins directement aux stimuli et pour lesquelles le principe de l'indétermination de la traduction joue à plein. Dans les mythes indigènes, *xyz* désignera indissociablement la lune et la déesse.

Mais Quine ne tire pas des conséquences relativistes* de ce que la

traduction est, dans son principe, et pour la plupart des phrases, indéterminée. Il semble plutôt considérer, dans une approche à la fois réaliste et pragmatiste, que, si la traduction ne transmet pas une signification neutre et objective, l'acte même de la traduction réussie, même imparfaite, prouve l'existence d'un arrière-plan commun, d'un cadre de références partagé. Ce cadre de références n'est pas le « vrai » cadre, la véritable image du monde. Qu'est-ce qui permettrait d'ailleurs de dire qu'il est vrai ? Par quelle comparaison ? Mais Quine refuse de considérer, comme Cassirer⁸³ (1874-1945) et le linguiste américain Benjamin Whorf, que les différences entre les langues correspondent à des différences entre les conceptions du monde. Ce cadre est le seul qui existe. Aussi Quine peut-il écrire : « Plus sont absurdes ou exotiques les croyances imputées à un peuple, plus nous avons le droit de soupçonner les traductions ; le mythe d'un peuple prélogique marque simplement le cas extrême. »⁸⁴ Un peuple prélogique serait absolument intraduisible, ce qui est contradictoire.

L'élimination de tout ce qui ressemble à une objectivité mentale qui ne serait pas réductible au comportement, peut rappeler Ryle. Mais celui-ci considérait que la philosophie n'était qu'un *know-how*, un savoir-faire et qu'elle ne pouvait être une science. Quine refuse, lui aussi, l'idée d'une philosophie première, mais c'est pour défendre une « épistémologie naturalisée », c'est-à-dire une philosophie considérée comme une science empirique qui n'ignore pas les travaux des psychologues, des linguistes, des anthropologues. La philosophie, selon Quine, ne cherche plus à fonder la science sur l'expérience du sujet ; elle est une science de la nature parmi d'autres, et même une branche de la psychologie. (Mais la psychologie est elle-même dépendante de l'épistémologie.) En même temps, elle ne renonce pas à réviser les concepts et à reconstruire les discours en les purifiant. Le débat avec Strawson, qui oppose quant à lui révision et métaphysique descriptive, porte en partie sur ce point.

La philosophie telle que l'entend Quine, enfin, porte non sur le langage lui-même mais sur les objets ou entités que nous devons admettre. Il est cependant difficile de ne pas poser en termes

linguistiques les questions relatives à l'existence des significations, des classes ou des propositions. Quine décrit la méthode qu'il emploie dans les questions philosophiques en parlant d'« escalade sémantique » (*semantic ascent*)⁸⁵. Cette escalade intellectuelle fait passer d'un discours où l'on s'exprime avec certains termes à un discours où l'on parle de ces termes. Elle fait aller, selon les expressions de Carnap dans *la Syntaxe logique du langage*⁸⁶, du « mode matériel » au « mode formel ». Mais il s'agit d'une méthode de clarification dont on trouve des exemples dans les sciences de la nature, et non d'un principe idéaliste selon lequel les questions d'existence se réduiraient à des questions de vocabulaire. Comme la botanique, la physique ou les mathématiques, la philosophie cherche à répondre à la question : « Qu'est-ce qui existe ? » On a vu comment Heidegger retrouvait la question du sens de l'être par une sorte d'élimination. Tout ce qui existe, au sens le plus large possible, est rassemblé sous le nom d'« étants », de façon indifférenciée. (Dieu lui-même est un « étant » chez Heidegger, ce qui est significatif.) L'être, si l'on peut dire, est ce qui reste quand il n'y a plus rien. La philosophie de type analytique, au contraire, se méfie de ce geste synthétique qui rassemble toutes les entités sous le nom d'« étants ». Elle analyse l'ensemble des entités en mettant de côté les entités irréelles, douteuses ou incertaines. Elle opère une sélection. On pourrait dire ainsi que l'ontologie de Quine n'est pas une pensée de l'être, mais une analyse des étants. Elle examine les termes qui les désignent et s'efforce de résoudre les paradoxes liés à l'admission de certains d'entre eux, sans prétendre occuper un point d'observation privilégié situé à l'extérieur de la science⁸⁷. Ce n'est pas un hasard si Quine, pour illustrer sa version pragmatiste du positivisme, reprend l'image de Neurath, celle du navire qu'on est obligé de réparer en voyage⁸⁸.

Comment sont les émeraudes ?

Que le choix des entités de base n'ait aucune nécessité dans l'ordre des choses sans être pourtant arbitraire, c'est précisément ce que

révèle le paradoxe aussi célèbre que difficile des émeraudes, tel qu'il est présenté par le philosophe américain **Nelson Goodman** (né en 1906) dans « La nouvelle énigme de l'induction », la deuxième des conférences données à Londres en 1953 et publiées sous le titre *Faits, fictions et prédictions*⁸⁹. Pourquoi « nouvelle » ? Parce que l'ancienne énigme, celle révélée par Hume, a cessé de faire problème : l'induction qui nous conduit à former des énoncés sur le futur à partir de notre expérience passée ne peut pas avoir la même validité qu'une inférence déductive qui va d'une proposition nécessaire à l'autre, parce qu'il n'existe aucune liaison nécessaire entre les faits. Rien ne peut justifier et garantir cette extrapolation qu'est l'induction, en dehors de l'habitude que fait naître la répétition des événements. Chercher, au-delà de cette explication psychologique, dans une régularité et un ordre de la nature elle-même le fondement de l'intuition, serait une tâche vaine.

En revanche, la définition de ce qu'est un fait qui confirme une hypothèse et surtout de ce qu'est une hypothèse susceptible d'être confirmée par un fait, a un sens⁹⁰. Goodman voit, en effet, apparaître une « nouvelle » énigme de l'induction lorsqu'il tente de déterminer quelles sont les hypothèses susceptibles d'être confirmées par des faits. Le fait qu'un morceau de cuivre particulier soit bon conducteur d'électricité confirme l'hypothèse que tout morceau de cuivre est bon conducteur d'électricité. En revanche, le fait qu'un auditeur présent dans la salle soit fils unique ne confirme pas l'hypothèse que tous les auditeurs présents sont fils uniques. Les deux hypothèses en présence sont des généralisations, mais l'une est un énoncé « nomologique » (de *nomos*, la loi) ayant la forme d'une loi (*law-like*), tandis que l'autre est une généralité accidentelle. Seuls les énoncés ayant la forme d'une loi peuvent recevoir une confirmation par les faits. Comment les distinguer des énoncés accidentels ?

« Les émeraudes sont vertes » : cette hypothèse générale est confirmée, jusqu'à aujourd'hui, par tous les énoncés relatant des observations (les *evidence-statements*). Mais introduisons, suggère Goodman, un prédicat moins banal que « vert », le prédicat « vleur »

(*grue*, néologisme fabriqué à partir de *green* et *blue*) qui s'applique à toutes les choses vertes et examinées avant l'instant présent et à toutes les choses bleues observées après l'instant présent. Aujourd'hui, à l'instant présent, les énoncés d'observation affirment que les émeraudes sont vertes mais constatent aussi qu'elles sont « vleues » (sic). Ils confirment ainsi l'hypothèse que « toutes les émeraudes sont vleues » comme l'hypothèse que « toutes les émeraudes sont vertes ». Ils justifient donc les deux prévisions ou conjectures suivantes : « les émeraudes examinées à l'avenir seront vertes » et « les émeraudes examinées à l'avenir sont vleues ». Or, si une émeraude examinée après l'instant présent est vleue, elle sera bleue, par définition. Elle ne sera donc pas verte, comme le donne à penser l'autre prévision. Les deux prévisions, qui sont toutes les deux acceptables au vu des observations présentes, sont incompatibles.

Comment résoudre ce paradoxe ? Sans doute en limitant notre vocabulaire, comme Russell l'avait demandé pour résoudre le paradoxe des classes, et en éliminant les prédicats bizarres comme « vleu » (Goodman forge aussi le prédicat « blert » qui s'applique aux choses examinées avant *t* et bleues et aux choses examinées après *t* et vertes !). Mais le critère qui permet de distinguer les bons prédicats et les autres n'est pas aisé à définir. La solution de Goodman équivaut à revenir à la conception descriptive de Hume en la modifiant. Les régularités qui engendrent des habitudes et qui donnent naissance à des anticipations par projection font l'objet d'un choix ; nous retenons certaines régularités en fonction de certains prédicats (vert et non pas « vleu »), sans qu'il puisse être fait référence, on le notera, à la nature propre des émeraudes et à leurs propriétés objectives. Seul compte ce que Goodman appelle l'enracinement ou l'implantation (*entrenchment*) des prédicats, qui doivent avoir fait leurs preuves dans d'autres hypothèses confirmées. Or, cet enracinement des prédicats, qui comporte des degrés différents, vient naturellement de nos usages linguistiques, ce qui revient à dire que les prédictions valides dépendent de la façon dont les mots et les catégories qui sont les nôtres découpent et organisent le monde. On notera, en passant, que Goodman résout l'énigme de l'induction en faisant appel à l'habitude,

tandis que Popper montrait que l'induction n'était pas la méthode de la recherche scientifique parce que celle-ci a besoin de conjectures audacieuses.

En tout cas, comme le note Ayer avec pertinence, la conception de Goodman se rapproche en définitive de celle de Hume⁹¹, avec cette différence significative que l'habitude est définie ici par les pratiques linguistiques. L'ordre et les régularités du monde ont leur origine, non plus dans la psychologie du sujet, mais dans le fonctionnement du langage considéré comme un système de symboles (*texte 15*).

4. Le langage ordinaire

L'ordre de l'exposition du débat philosophique ne peut pas se confondre avec la chronologie, et il est nécessaire de faire ici un nouveau retour en arrière pour retrouver les débuts d'un courant de la philosophie contemporaine qui, au rebours de Carnap ou de Quine, ne souhaite pas d'emblée corriger le langage ordinaire en fonction du langage idéal de la logique symbolique.

Le retour de Wittgenstein

A vrai dire, ces débuts sont obscurs et modestes. Russell a même porté un jugement très défavorable sur les *Investigations philosophiques* de Wittgenstein, dont la méthode et les thèmes rompent avec la tradition dominante de la théorie de connaissance. Ingénieur, officier dans l'armée austro-hongroise, instituteur, aide-jardinier dans un monastère, architecte aussi, avant d'enseigner à Cambridge, Wittgenstein ne fut pas un intellectuel et il ne publia de son vivant que deux ouvrages, un petit dictionnaire d'allemand pour les classes primaires (1926) et le *Tractatus*, dont nous avons dit l'importance. En outre, les recueils de notes fort nombreux que ses exécuteurs testamentaires publièrent après sa mort (les *Investigations philosophiques* (1953), les *Cahiers bleu et brun* (1958)) constituent moins l'exposé d'une doctrine que les exemples d'une démarche d'autant plus déconcertante qu'elle est la réfutation d'une partie des thèses exposées dans le *Tractatus* et reprises par le Cercle de Vienne. Le silence de dix ans qui sépare la mise au point du *Tractatus* et le retour de Wittgenstein à la philosophie vers 1929 n'a pas qu'un intérêt biographique. Il prépare l'émergence, quelques années plus tard, d'une nouvelle philosophie dont on perçoit les prémices dans le *Cahier brun* avec l'introduction de la notion de « jeu de langage » et la remise en

cause du privilège accordé au langage idéal de la logique.

Dans les *Investigations*, Wittgenstein entreprend de critiquer dans le détail une conception du langage qu'il illustre avec une citation des *Confessions* de saint Augustin mais qui domine les réflexions de Frege et de Russell, comme celles de Wittgenstein lui-même dans le *Tractatus*, sur le rapport entre le langage et la signification. Saint Augustin, décrivant la façon dont il a appris, enfant, le langage, privilégie en effet le nom (commun ou propre) et, dans l'apprentissage du nom, le rôle de la définition ostensive, par le geste : « Quand on nommait un objet (...) je retenais qu'à cet objet correspondait le son qu'on faisait entendre quand on voulait le désigner. »⁹² C'est oublier, selon Wittgenstein, la diversité des types de mots et des types de langage. Trompés par la ressemblance des mots entre eux – après tout, ce sont des sons articulés – nous oublions qu'ils ne servent pas seulement à désigner de façon ostensive un objet présent ou dissimulé, et qu'ils sont aussi employés – et combien fréquemment ! – pour commander, rapporter un événement, faire des conjectures et des hypothèses, et les examiner, inventer une histoire, jouer au théâtre, inventer ou résoudre des énigmes, traduire, solliciter, maudire, saluer, prier⁹³.

Il est vain, dans ces exemples, de chercher la « signification » des mots dans l'objet qu'ils désignent, selon le modèle en définitive trop simple du nom propre qui se réfère à une réalité individuelle et une seule. Le langage, selon une comparaison célèbre de Wittgenstein, est comme une boîte à outils⁹⁴ : on ne peut comprendre la signification d'un outil sans donner sa fonction et rattacher celle-ci à une activité humaine. On dira, par exemple, que l'alêne « sert à couper le cuir ». De même, la signification des mots apparaît avec l'usage (*Gebrauch*) qu'on en fait, l'emploi (*Anwendung*) qu'on leur donne dans le contexte d'une activité collective.

Pour désigner l'ensemble composé par le mot et l'activité humaine dans laquelle il est employé, Wittgenstein introduit la notion de « jeu de langage » (*Sprachspiel*). Un jeu de langage peut prendre la forme

d'un ensemble d'instructions, d'ordres, de réponses et de gestes, par exemple sur la passerelle d'un navire. Mais pourquoi parler de jeu à propos du langage ?

Par analogie, tout d'abord, dans la mesure où les différents jeux (le tennis, les échecs, la marelle) n'ont entre eux que des affinités, des ressemblances, un air de famille, sans avoir une essence commune⁹⁵, Cette irréductible diversité, tempérée par les similitudes, se retrouve dans les fonctions du langage. En disant cela, Wittgenstein renonce au projet même du *Tractatus* : trouver la forme générale de la proposition, la fonction du langage. D'autre part, il n'est pas de jeu sans un ensemble de gestes soumis à des règles, qui sont arbitraires mais qui sont acceptées comme des nécessités naturelles par ceux qui le pratiquent. De même, chaque type de langage, en tant que jeu collectif, suppose des règles, une grammaire implicite.

Mais la formule de « jeu de langage » garde une certaine ambiguïté. Un jeu n'est pas sérieux, dit-on, alors que le langage a affaire aux choses et à la vérité. N'est-ce pas une façon de mettre entre parenthèses ce qui fait tout le problème du langage, le fait qu'il puisse aller, croit-on, au-delà de lui-même ? Chez Wittgenstein, les jeux de langage désignent d'abord des langages simplifiés et imaginés, mais en eux-mêmes complets, qui permettent de comprendre et de critiquer certaines conceptions philosophiques, comme la théorie des descriptions de Russell⁹⁶. Mais, en même temps, on a le sentiment que chaque langage naturel est composé de plusieurs jeux de langage enchevêtrés qu'il est possible de décrire empiriquement dans une perspective sociologique et anthropologique.

C'est en ce sens, en particulier, que Wittgenstein peut dire que les jeux de langage représentent des « formes de vie naturelles », des pratiques collectives quotidiennes auxquelles nous ne prêtons pas attention, surtout, ajouterait Wittgenstein, lorsque nous faisons de la philosophie en plaquant partout le modèle simplifié et simpliste de la définition ostensive. « Nous demeurons inconscients de la diversité prodigieuse de tous nos jeux de langage quotidiens parce que

l'habillement de notre langage rend tout semblable. »⁹⁷

En tant que formes de vie naturelles qui combinent termes linguistiques et actions collectives, les jeux de langage reposent sur des règles qui ne font pas l'objet d'une convention explicite et qui ont le caractère de faits sociaux : « Obéir à une règle, faire une communication, donner un ordre, faire une partie d'échecs, sont des habitudes (usages, institutions). »⁹⁸ C'est à partir de là que l'on peut comprendre l'argumentation qui soutient une des thèses les plus surprenantes de Wittgenstein, l'impossibilité de tout langage privé.

Cette critique du « langage privé » – par opposition aux jeux de langage qui suivent des règles respectées de tous – vise tout aussi bien les spéculations idéalistes de type cartésien ou husserlien, qui décrivent et classent les actes de conscience après la mise entre parenthèses du monde extérieur, que les analyses de type empiriste (Hume, Ayer, le premier Carnap) qui veulent s'appuyer sur les données sensibles⁹⁹. Un langage privé, au sens de Wittgenstein, est un langage qui se rapporterait à des expériences, à des états uniquement connus de la personne qui parle, à des sensations internes et immédiates comme la douleur, à des données sensibles comme telle nuance de rouge, à des processus mentaux comme une décision¹⁰⁰. Si l'on admet la possibilité d'un langage privé, si le langage est d'abord un langage privé qui traduit les « idées qui sont dans l'esprit », selon l'expression de Locke¹⁰¹, on est conduit, comme la plupart des empiristes, à des conclusions sceptiques. Si, par exemple, la signification du mot « amarante » repose sur mon expérience intime de la sensation « amarante », rien ne garantit l'efficacité de la communication, dans la mesure où rien ne peut prouver qu'autrui distingue comme moi telle sensation qu'il appelle « amarante » d'une autre sensation « carmin », ou « vermillon ». La réfutation de la thèse du langage privé se rattache explicitement, chez Wittgenstein, à la critique de la définition ostensive qui n'a, selon lui, qu'un rôle secondaire d'explication, une fonction pédagogique limitée dans la mesure où elle suppose toujours l'existence d'un langage. C'est par une

définition ostensive qu'on apprendra des mots étrangers, au début (on expliquera *red* en montrant du rouge), parce que l'élève maîtrise déjà un langage. Mais la dénomination ne saurait servir à expliquer le langage tout entier et il convient de distinguer très soigneusement la « signification » d'un mot de l'objet qu'il désigne. Après tout, l'objet peut disparaître sans que le mot perde sa signification.

Mais la polémique contre la notion de langage privé vise aussi à réfuter le scepticisme et se rattache par là au thème général de cet ouvrage. Les dernières notes que Wittgenstein a écrites, peu de temps avant sa mort, et qui furent publiées en 1969 sous le titre *De la certitude*, traitent précisément de la question du doute et du scepticisme (*texte 16*). L'occasion en fut la lecture des articles de G. -E. Moore dans lesquels le philosophe de Cambridge (1873-1958) affirme pouvoir prouver de façon conclusive l'existence du monde extérieur et réfuter ainsi l'idéalisme et le scepticisme (*A Défense of Common Sense* (1925) ; *Proof of an External World* (1939) ¹⁰². Moore pensait que certaines propositions empiriques du sens commun sont vraies totalement et suffisent à prouver de façon certaine l'existence en général du monde extérieur. Il suffit de lever la main droite et dire « voici une main », puis de faire la même chose avec l'autre pour montrer qu'au moins deux choses matérielles existent dans le monde extérieur et donc pour réfuter Berkeley ¹⁰³. On peut interpréter cette démonstration dans un sens empiriste : je sais que la proposition est vraie sans pouvoir la démontrer, en vertu de la perception et de la mémoire immédiate seules (« je sais que j'ai montré les mains »). Aucune démonstration sceptique ne peut donner à ses conclusions la force de cette « monstration » : « Si les principes de Hume étaient vrais, écrit-il, je ne pourrais pas savoir que ce crayon existe : ce fait, je pense, est une *reductio ad absurdum* [réfutation par l'absurde] de ces principes. » ¹⁰⁴

Mais comment déterminer sans une analyse préalable si ce savoir du sens commun répond bien aux interrogations sceptiques ? Wittgenstein, dans une polémique serrée avec Moore, réinterprète la

réfutation du scepticisme en montrant que le doute universel de type sceptique ou cartésien est en fait impossible. Il est certes raisonnable de douter de la vérité d'un énoncé particulier, autrement dit d'imaginer sa négation. Mais la généralisation du doute à l'ensemble de ce que nous savons et croyons, fût-ce sous la forme méthodique et provisoire que lui ont donnée Descartes et Husserl, fait partie de ces illusions qu'un usage irréfléchi du langage fait naître en philosophie. Peut-on, par exemple, douter sans formuler son doute, donc sans utiliser des mots auxquels s'attachent des significations qu'on ne peut pas révoquer en doute ? Descartes doute de tout de façon hyperbolique, sauf peut-être du sens des mots « tromper quelqu'un » dans l'énoncé : « Un certain mauvais génie... qui a employé toute son industrie à me tromper. »¹⁰⁵ Cela revient à dire que le doute suppose toujours l'existence d'un « jeu de langage ». En fait, de même qu'on ne peut rien apprendre en histoire ou en mathématiques si l'on commence par douter de tout ce qui est enseigné, on ne peut douter sans se référer à quelque autorité incontestée et implicite. Le jeu du doute présuppose la certitude et n'a de sens que rapporté à des actions concrètes. Wittgenstein va donc au-delà de l'empirisme de Moore, mais aussi au-delà du rationalisme de Descartes et de Husserl, dans la mesure où il considère que la généralisation du doute, loin de me permettre de découvrir le résidu irréductible du Moi, de l'Ego pur, n'est qu'une perversion illusoire du langage, une rodomontade philosophique. Un jeu de langage suppose des interlocuteurs engagés dans une action, fût-ce un mauvais génie occupé à les tromper ; la certitude n'est plus une propriété de la connaissance théorique, une caractéristique des idées claires et distinctes, une valeur absolue découverte par un Ego solitaire qui aurait su se purifier par le doute. La certitude est attachée à une forme de vie qu'on ne peut dépasser ou modifier totalement qu'en paroles, par des énoncés sans portée pratique. On ne révoque pas en doute les formes de la pensée, les lois de la logique, non parce qu'elles sont des vérités indubitables au sens classique et dogmatique, mais parce que nous ne pouvons vivre sans elles, ni même imaginer que nous puissions le faire.

Peut-on vraiment croire, par exemple, que l'on peut rencontrer des

êtres humains que nous serions radicalement incapables de comprendre ? Non. Mais ce n'est pas parce qu'il y a une raison universelle, présente en chaque homme, avec ses lois. Il est simplement impossible d'interpréter un comportement humain sans supposer un système commun de référence, un jeu de langage partagé qui permet de déterminer les différences. Avant de dire qu'on ne comprend pas ce que dit un homme qui parle une autre langue que vous, il faut reconnaître qu'il parle, que les sons qu'il émet constituent un langage. Et cela contient en puissance la possibilité d'une traduction.

Cette idée qu'on a déjà rencontrée chez Quine dans un autre contexte, trouve une explication intéressante dans les *Remarques sur « le Rameau d'or »* dans lesquelles on voit Wittgenstein dénoncer le rationalisme un peu étroit, ethnocentrique, de Frazer, le grand anthropologue et folkloriste victorien, qui explique les mythes et les rites des primitifs par des « croyances scientifiques erronées ».

Wittgenstein remet en cause cette interprétation intellectualiste qui cherche la raison de pratiques étranges dans de simples erreurs. Le primitif qui danse pour faire venir la pluie ne croit pas que la danse fait pleuvoir ; en tout cas, une croyance de ce genre n'explique pas le rite : « On ne peut ici que décrire et dire : ainsi est la vie humaine. »¹⁰⁶ La même critique vaut pour les explications de la théorie psychanalytique. Wittgenstein esquisse ainsi pour l'anthropologie et la psychologie, mais aussi pour la philosophie, le projet d'une grammaire, entendue non comme une explication qui donnerait les vraies raisons, mais comme une description non normative des jeux de langage dans leur diversité et leurs ressemblances. D'une manière générale, « le jeu de langage ne repose sur aucun fondement. Il n'est pas raisonnable (ni non plus non raisonnable). Il est là comme notre vie ».¹⁰⁷

Cette conception peut évidemment faire l'objet de deux interprétations divergentes. On peut considérer qu'elle conduit à une sorte de relativisme culturel qui s'incline devant la diversité des jeux

de langage, des rites, des mythologies, des cultures, sans jamais chercher à les juger, ni même à les expliquer. N'est-ce pas Wittgenstein lui-même qui souligne l'irréductible diversité des « formes de vie » ?

Mais il est tentant aussi de songer à la possibilité d'une grammaire profonde et universelle – selon l'expression de Chomsky – qui décrirait les règles de fonctionnement de tout langage humain en tant qu'il suppose une logique¹⁰⁸. Cette interprétation conduirait ainsi à l'idée d'une « analyse transcendantale » indiquant les conditions de possibilité des divers actes du langage, et notamment de la référence à des objets, de l'attribution à ceux-ci de certaines caractéristiques par les prédicats et de l'argumentation. C'est la voie choisie par exemple par le philosophe anglais P. -F. Strawson dont nous parlerons plus loin.

Wittgenstein lui-même aurait sans doute refusé de s'engager dans cette voie transcendantale qui fait peut-être bon marché d'aspects essentiels de la pensée qui s'exprime dans les *Investigations*, notamment l'idée pragmatique que la signification des mots et des phrases est liée aux activités qui leur servent de contexte, et l'idée analytique selon laquelle la philosophie doit avoir une fonction thérapeutique. Comment la philosophie peut-elle chercher des conditions transcendantales, valables dans tous les cas, non empiriques, si sa vraie tâche est de résoudre les problèmes et de dissiper définitivement les confusions qui surgissent lorsque le « langage tourne à vide » au lieu de travailler, dans différents contextes d'action ?

Ce que l'on dit à Oxford

Lorsqu'on quitte Cambridge pour aller à Oxford, l'atmosphère change. Alors que Russell, Wittgenstein, F. -P. Ramsey s'intéressent d'abord à la logique mathématique et aux fondements des mathématiques, les philosophes d'Oxford comme Ryle, Austin et Strawson ont fait leurs humanités ; ils ont été comme Heidegger à la

sobre école de la pensée aristotélicienne mais leur attention se porte de préférence sur le langage ordinaire, lequel s'oppose à la fois au langage symbolique des logiciens et au langage plus discuté des métaphysiciens. Pourtant le projet de **J. -L. Austin** (1911-1960), fellow, puis, à partir de 1952, professeur à Oxford, n'est pas sans parenté avec celui de Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques* et, à la conception pragmatique des jeux de langage, fait écho la notion capitale d'acte de langage (*speech-act*). Les deux philosophes élargissent de façon décisive l'étendue des problèmes philosophiques liés au langage, en remplaçant la fonction cognitive du langage – dire ce qui est, décrire et représenter le monde – dans le cadre plus large de la communication entre plusieurs personnes et des contextes d'action.

Les conférences qu'Austin a données à Harvard en 1955 et qui furent publiées après sa mort sous le titre frappant de *How to Do Things with Words* (« Comment faire des choses avec des mots ») (*Quand dire, c'est faire*), remettent en question, en effet, le préjugé séculaire qui réduit nos énonciations dotées de sens (*utterances*), nos phrases, au seul modèle des énoncés ou affirmations (*statements*) qui prétendent décrire un état de fait et qui sont, dès lors, ou vrais ou faux. On a vu le rôle que ce modèle a joué dans le positivisme logique. Or, Austin fait observer, dans une analyse qui préfigure selon lui une « vraie science du langage », que, dans le fonctionnement réel du langage ordinaire, nous prononçons un grand nombre de phrases qui ne peuvent être vérifiées parce qu'elles ne rapportent pas des faits, bien qu'elles ne soient pas pour autant dépourvues de sens. Ce sont les phrases à l'impératif (« Fermez la porte »), les souhaits (« Plût au ciel que ce fût le dernier de ses crimes ! »), les exclamations (« Quelle joie ! »), etc. Il existe donc différents emplois du langage et ceux-ci ne sont peut-être pas en nombre infini, comme semble le penser Wittgenstein. Il est peut-être même possible d'en dresser un tableau raisonnablement systématique.

Austin prend tout d'abord comme exemple de ces fonctions du langage un certain type de phrases : des phrases qui ressemblent à des

affirmations sans être ni vraies ni fausses. « Je prends cette femme comme épouse », « Je m'excuse », « Je baptise ce navire France », « Je lègue ma fortune à mon neveu », « Je parie que Bruxelles va gagner » : ces phrases avec un verbe à la première personne du présent de l'indicatif ne rapportent pourtant pas un fait, comme le feraient les mêmes phrases à la troisième personne (« Il lègue sa fortune à son neveu », etc.). Ces énonciations, Austin les appelle des énonciations performatives (du verbe *to perform*, accomplir une action) parce que dire ces phrases, c'est déjà faire quelque chose, souvent en s'engageant à faire autre chose (acquitter sa dette si l'on perd, etc.). L'analyse du langage ordinaire montre que les circonstances jouent un rôle considérable dans l'emploi correct de ces phrases ; ce sont les circonstances de renonciation – et non les faits rapportés – qui décident du succès ou de l'échec de ces actes de langage. C'est même plutôt en dressant la liste des échecs ou malheurs (*infelicities*) possibles qu'Austin cherche à comprendre le fonctionnement des énonciations performatives¹⁰⁹ .

Supposons, par exemple, qu'un mariage ne soit valide que si les futurs mariés prononcent une formule consacrée par laquelle ils s'engagent. Qu'est-ce qui peut faire obstacle au bon déroulement de la cérémonie ? Les mariés peuvent oublier de prononcer l'indispensable formule, ou prononcer une formule incorrecte, ou ne pas prononcer la bonne formule intégralement. L'une des personnes impliquées dans cette cérémonie, ce jeu de langage, peut n'être pas habilitée à tenir son rôle, être déjà mariée, par exemple. Les paroles prononcées peuvent aussi n'avoir qu'un caractère purement verbal, si l'un des mariés n'a pas l'intention de tenir sa promesse ou s'il s'agit d'acteurs dans une pièce, etc. Deux choses apparaissent ainsi : les phrases ne constituent une action réussie que si elles sont accompagnées d'un ensemble complexe de circonstances. Mais elles sont déjà par elles-mêmes des actes à la fois physiques et conventionnels, à telle enseigne que ces phrases sont souvent liées à des gestes eux aussi rituels : ainsi lever la main droite pour prêter serment.

Est-il possible cependant de distinguer toujours les énonciations

performatives des énonciations « constatives » (les *statements*) qui décrivent un état de fait ? Les phrases que j'ai citées avaient une certaine forme grammaticale qui mettait en évidence celui qui accomplissait l'action (le « je » qui lègue, etc.) ; mais d'autres énonciations peuvent servir à accomplir des actes sans que la forme grammaticale les distingue des énoncés. « La séance est ouverte » ou « les jeux sont faits » ressemblent tout à fait à des énoncés, mais, dans la bouche du président d'une assemblée ou dans celle d'un croupier, elles servent à faire quelque chose, à ouvrir officiellement la séance ou figer les mises. A l'inverse, une énonciation comme « coupable », dans le contexte d'une cour d'assises, a un caractère performatif marqué, puisqu'elle revient à condamner, mais elle peut aussi être considérée comme un énoncé qui peut être vrai ou faux, si l'accusé n'a pas commis le crime qui lui est reproché. La frontière entre performatif et constatif est donc assez floue.

En fait, ce sont les énonciations constatives et performatives dans leur ensemble qui sont des actes. Telle est la véritable découverte d'Austin, qui distingue trois types d'actes, accomplis par chaque énonciation. Il y a tout d'abord l'acte « locutionnaire » qui est le plus évident : c'est l'acte de dire en associant prédicats et arguments dans un énoncé. Vient ensuite l'acte « illocutionnaire » qui est ce que nous faisons par le fait même que nous parlons, par exemple s'engager, promettre, mais aussi affirmer, déclarer, ordonner, souhaiter. Enfin, mes énonciations peuvent provoquer chez autrui certains effets – la peur, le rire, la sympathie, la joie : ce sont des actes « perlocutoires ».

Dès 1946, dans son article *Other Minds* (Les autres esprits) ¹¹⁰, Austin fait un parallèle entre « je sais » et « je promets ». Les énoncés qui semblent se limiter à la constatation objective des faits impliquent des actes de langage comme « je crois que... », « j'affirme que... », « j'observe que... », « je sais que... ». En énonçant un fait, on ne se contente donc pas de décrire le monde solitairement ; l'on s'engage par rapport aux autres, de la même façon que l'on s'engage lorsqu'on promet de faire quelque chose. On donne sa parole, on met sa réputation en jeu, et les autres acceptent de vous faire confiance. Je

peux certes me tromper de bonne foi, comme je peux ne pas pouvoir tenir ma promesse en raison d'un empêchement majeur, un acte de guerre, mais cela ne change rien au sérieux de l'intention qui doit animer celui qui accomplit un acte de parole responsable au moment où il le fait. Une promesse n'est authentique que si j'ai l'intention de la tenir ; une croyance n'est véritable que si j'y adhère vraiment. C'est pour cette raison qu'il est contradictoire de dire, comme l'avait observé Moore, que « le chat est sur le paillason et je ne le crois pas ».

Austin est le principal représentant de la philosophie du langage ordinaire, mais ce langage ordinaire n'est pas pour lui le juge suprême, l'autorité absolue, le dernier mot en matière de philosophie, même si, comme Ryle, il ne répugne pas à rompre des lances avec les métaphysiciens. Sa méthode est originale puisqu'elle consiste à étudier le fonctionnement réel du langage en prêtant une attention particulière aux nuances de l'expression et aux échecs de la communication, c'est-à-dire aux circonstances diverses qui peuvent faire obstacle au plein accomplissement des actes de langage.

La diversité même de ces circonstances suffit à montrer les limites de la conception strictement logique du langage, selon laquelle chaque énoncé sensé doit être vrai ou faux (*texte 17*). En réalité, avant d'être « vrai », un énoncé peut s'adapter de façon très variée aux faits, comme une carte qui sera, selon les cas, « précise », « détaillée », « fidèle », « grossière », « schématique ». Dans cette approche pragmatique des rapports entre le langage et le monde, la vérité apparaît comme une forme parmi d'autres d'adéquation : dans la plupart des cas, le langage fonctionne correctement et les personnes engagées dans la conversation ont raison de se faire confiance. C'est pour cette raison qu'il est intéressant d'étudier le langage ordinaire avant de faire de la philosophie spéculative : celui-ci comporte une foule de nuances que les hommes ont jugé utiles de faire et que le métaphysicien aurait tort de négliger¹¹¹. Mais la communication a aussi des ratés, des malheurs, des pannes qui éclairent son fonctionnement.

Comme Wittgenstein, par conséquent, mais en suivant des voies différentes, Austin en vient à une réfutation pragmatique du scepticisme. Nous pouvons par exemple nous tromper dans l'interprétation des sentiments et des intentions d'autrui¹¹². Mais ces échecs ne remettent pas en cause notre aptitude générale à comprendre ; ils ne font pas vaciller les bases de notre compréhension d'autrui, c'est-à-dire les procédures établies de communication qui reposent sur la confiance en l'autorité et le témoignage d'autrui. Croire autrui, se fier à lui sont des présupposés essentiels de la communication. Les historiens, les juristes, les psychologues peuvent élaborer les règles d'une critique des témoignages. Rien ne peut vraiment nous inciter à mettre en doute, de façon générale et systématique, les propos d'autrui¹¹³.

La métaphysique descriptive

La méfiance envers le caractère formel de la logique symbolique, impuissante à rendre compte des usages du langage ordinaire, a pris une forme très argumentée avec un philosophe d'Oxford, dont l'œuvre offre un intéressant exemple de philosophie analytique ambitieuse. P.-F. Strawson (*texte 18*), qui a succédé en 1968 à Ryle comme professeur de métaphysique, a commencé par se rattacher à la philosophie du langage ordinaire, notamment dans l'article célèbre qu'il a consacré à la théorie des descriptions de Russell (« Sur l'acte de référence »). Mais il s'est consacré ensuite à une tâche qui, dans le contexte de la philosophie anglaise de l'époque, paraît plus originale, l'élaboration d'une « métaphysique descriptive » qui met à nu les « traits généraux de notre structure conceptuelle »¹¹⁴, ce qui équivaut, comme il l'a vu lui-même par la suite en étudiant Kant dans *The Bounds of Sense (les Limites de la Sensibilité, 1966)*, à une forme atténuée de kantisme. Avec Strawson comme avec Searle et Davidson, dans un autre contexte, la philosophie du langage se transforme en philosophie de l'esprit (*mind*), malgré la critique par Ryle du « fantôme dans la machine ».

Quand Strawson engage une polémique avec Russell en dénonçant certaines insuffisances de la sacro-sainte théorie des descriptions qui était pour Ramsey et Ryle le modèle même de l'analyse philosophique, il le fait au nom de la langue ordinaire qui n'a pas une logique exacte et comporte une grande diversité d'usages (*uses*) négligés par Russell¹¹⁵. Comme Austin et Wittgenstein, Strawson attire l'attention sur la dimension pragmatique du langage, c'est-à-dire sur le rôle que joue le contexte dans la signification de la phrase, autrement dit la situation des personnes qui parlent, les actions qu'elles accomplissent, les règles et conventions qu'elles suivent.

Cette conception, qui met en évidence le rôle du contexte dans l'emploi réussi des phrases et donc la part de présuppositions liée à l'acte de communiquer, a pris toute son ampleur avec *les Individus*. Le sous-titre, « Essai de métaphysique analytique », attire déjà l'attention quand on songe que la philosophie analytique doit en partie sa naissance, avec Moore et Russell, au rejet des questions trop ambitieuses et des solutions confuses de la métaphysique. Strawson ne rejette pas l'analyse comme méthode, comme « examen minutieux de l'emploi effectif des mots », mais semble considérer qu'elle a besoin d'une métaphysique de description, laquelle, cependant, « se contente de décrire la structure effective de notre pensée au sujet du monde ». Aristote et Kant donnent les deux exemples principaux de cette métaphysique qui s'attache à découvrir les catégories de la pensée ordinaire, par opposition à la métaphysique de révision, comme celle de Descartes et Leibniz, qui veut corriger nos façons de penser. En un sens, les philosophes comme Frege, Russell, Carnap et Quine, qui invoquent la logique formelle contre les langues naturelles, pratiquent une « métaphysique de révision ». Strawson, lui, veut, selon la formule de Wittgenstein, « laisser les choses en l'état ». La distinction entre les sujets logiques (« Socrate », « il », « le maître de Platon ») et les prédicats (« est chauve », « dort », « parle avec Hippias »), qui est liée au fonctionnement même de notre langage, a des conséquences ontologiques : les expressions qui servent de sujet logique, dit Strawson, ont un caractère complet, autonome, suffisant, qui manque aux expressions prédicats. Des expressions comme « Socrate » ou

« maître de Platon » n'affirment rien, mais elles impliquent l'existence des êtres auxquels elles font référence et dont on va parler. Elles ont une sorte de poids empirique qui manque aux termes généraux, aux prédicats qui sont, eux, incomplets, « non saturés », disait Frege. En suivant la pente du discours et en cherchant les termes qui peuvent être sujets, ou « arguments » dans le langage de Frege, on découvrira les êtres particuliers (*the particulars*) qui sont les objets de référence fondamentaux, les choses, au sens le plus général, auxquelles il est impossible de ne pas faire référence quand on parle. Ainsi, les qualités, les propriétés, les nombres, les espèces ne sont que des « particuliers » secondaires et dérivés. Les vrais particuliers, selon Strawson, ce sont les corps matériels dans le temps et l'espace – et non les données sensibles – et les personnes. L'idée surtout que la notion de personne est « logiquement primitive » a particulièrement surpris, parce qu'elle équivalait à une réfutation du scepticisme qui s'exprimait ici ou là au sujet de la connaissance des autres esprits. Ryle, par exemple, avait adopté une position proche du béhaviorisme*. Wittgenstein avait nié la possibilité d'un langage privé qui serait la description personnelle des états de conscience, ouvrant la voie à une forme de « physicalisme* » qui décrit ceux-ci comme des états physiques du cerveau. La solution de Strawson consiste à dire que la * personne » est un particulier auquel nous attribuons des prédicats « matériels » (« est dans la pièce », « pèse 70 kg ») et des prédicats « personnels » (« croit en Dieu », « souffre », « va faire une promenade »), en nous fondant à la fois sur le comportement des autres et ce que j'éprouve ou ce que j'ai déjà éprouvé. Ces prédicats personnels ont donc un usage à la troisième personne (l'observation) et à la première personne (l'introspection).

Cette solution ¹¹⁶ ne cherche pas à combler le fossé entre mon esprit et les autres esprits, ni à décrire les relations entre le corps et l'esprit. Elle consiste à rappeler au nom du bon sens, comme Moore (cf. p. 84) et en partant de l'analyse du langage ordinaire, comme le dernier Wittgenstein et Austin, que nous ne pouvons parler du monde sans présupposer l'existence de choses matérielles et de personnes.

On se rappelle peut-être que Quine (cf. p. 73) invoque les procédures de la logique symbolique, et d'abord la quantification, pour chasser les « particuliers » comme les choses et les personnes, pour ne laisser que des relations spatio-temporelles, sur le modèle du langage de la physique. Son débat avec Strawson a donné lieu à une polémique retentissante, dont *le Mot et la Chose* porte la marque, puisqu'il est une sorte de réplique au livre de Strawson. Ce dernier rejette le langage idéal que propose la logique et se refuse à corriger le langage ordinaire avant d'en avoir exploré les présuppositions et le fonctionnement. Or, du point de vue de Quine, admettre que le langage ordinaire – c'est-à-dire le langage qui n'est ni scientifique ni métaphysique – révèle quelque chose de « notre pensée au sujet du monde » est une idée assez paradoxale. Détaché de la logique mathématique, qui peut seule prétendre à l'universalité, le langage est-il autre chose qu'un phénomène culturel et historique ? Strawson est totalement étranger, à la différence de Quine, aux considérations anthropologiques, et l'anglais parlé à Oxford devient, à la place de la logique, la norme de la pensée... E. Cassirer, à l'inverse, avait tenté de tracer dans sa grande synthèse de *la Philosophie des formes symboliques* la formation de la notion de personne¹¹⁷. Quant à Heidegger, radicalement opposé à la philosophie d'inspiration néo-kantienne de Cassirer, il est particulièrement attentif, comme on peut le voir dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*¹¹⁸, au caractère historique de notions supposées primitives comme « chose » ou « personne », au poids de la tradition métaphysique, aux pièges du vocabulaire.

Nous pouvons ainsi percevoir une nouvelle fois le contraste saisissant qu'il y a entre, d'une part, une attitude de relative confiance envers le langage, une attitude qui cherche à retrouver les notions impliquées du bon sens, et, d'autre part, une attitude de soupçon, qui prend en considération la dimension historique, la diversité des cultures, la nécessité d'une interprétation, d'une déconstruction.

5. Du langage à l'esprit

L'esprit et le cerveau

Nous venons de voir comment une étude du langage dans sa dimension pragmatique peut conduire à une philosophie de l'esprit (*mind*), malgré les critiques de Ryle¹¹⁹. Comment concevoir, dans ces conditions, les relations entre le corps, et en particulier le cerveau, dont parle la science, et l'esprit auquel le langage ordinaire persiste à croire ? La première conception – le parallélisme – consisterait à dire que chaque substance mène sa vie propre, sans aucune interaction de l'une sur l'autre. Mais cette position est extraordinairement contraire à l'expérience courante : je sens une douleur si je me brûle ; je peux penser à un geste avant de le faire, par exemple en conduisant.

Une conception plus classique revient à dire que les phénomènes mentaux sont des épiphénomènes, c'est-à-dire des manifestations secondaires de l'activité du corps. Loin d'être la cause de quoi que ce soit, la pensée consciente, malgré l'illusion du vouloir, ne ferait donc qu'accompagner les mouvements du corps, comme l'écume sur la mer. Cette conception repose sur des faits empiriques, comme l'ivresse, le vertige, les réflexes, mais privilégie les cas anormaux, les troubles du comportement, sans rendre compte des cas simples d'action de la pensée sur le corps. Après tout, on peut décider d'arrêter de fumer.

Il peut sembler plus simple, pour concilier les exigences de la théorie scientifique et le langage ordinaire, d'adopter une conception matérialiste qui admet la causalité de l'esprit sur le corps, leur interaction, mais qui considère que l'esprit est une chose, laquelle se trouve avoir de façon contingente deux aspects distincts, l'un subjectif et conscient, l'autre objectif et matériel. Cette théorie dite de l'identité, défendue notamment par le philosophe australien David

Armstrong¹²⁰, affirme donc que l'esprit *est* le cerveau, comme on peut dire que l'eau est de l'oxygène et de l'hydrogène (H₂O) ou que la chaleur *est* le mouvement des molécules. Cette identification matérialiste entre le cerveau et l'esprit peut, on le voit tout de suite, prendre deux aspects. Elle peut impliquer que telle sensation ou telle douleur correspond à un état précis du cerveau, en tel endroit précis. Cette identification est expérimentale. Mais on peut impliquer également, de façon plus radicale, qu'il existe une corrélation entre telle pensée et tel état du cerveau. Mais cette pensée que je formule ici et qui se forme, si elle est comprise, dans l'esprit du lecteur, a-t-elle la même traduction matérielle dans mon cerveau et le sien ? Comment croire, et surtout comment prouver que tous les phénomènes mentaux qui peuvent accompagner chez quelqu'un l'audition de la plus simple des musiques, la lecture d'un roman ou la résolution d'un problème d'échecs, équivalent à des phénomènes matériels (électriques, chimiques) dans son cerveau qui se retrouveraient dans le cerveau d'un autre ? Il est presque impossible, dans une expérience subjective comme l'audition de la musique, de faire le départ entre les aspects sensoriels, les habitudes acquises, les connaissances, les préjugés, les souvenirs personnels, la perception du contexte. Bref, il est impossible de dire quels sont en fait les événements et les états mentaux dont on devrait retrouver l'équivalent neurologique, si l'on veut que l'esprit soit le cerveau.

Le philosophe américain **D. Davidson** (*texte 20*) a défendu avec subtilité une version atténuée de cette théorie de l'identité, notamment dans un article intitulé « Événements mentaux » (*Mental Events*) qui ouvre d'intéressantes perspectives sur la notion de compréhension. Il admet tout d'abord que des événements mentaux peuvent être la cause d'événements physiques. Cette thèse de l'interaction a pour elle, il est vrai, l'expérience spontanée : il suffit de songer à une personne qui tape à la machine... Davidson suppose également que toute liaison causale entre deux événements peut être décrite sous la forme d'une loi, par un énoncé « nomologique », selon une expression qui vient de Goodman. Mais Davidson affirme, contre les théories classiques de

l'identité entre l'esprit et le cerveau, qu'il ne peut y avoir de lois de type déterministe, grâce auxquelles on pourrait prévoir et expliquer les événements mentaux. Cette position, que Davidson appelle le « monisme anomal » (« monisme » par opposition au dualisme qui admet deux substances, l'esprit et le corps, et « anomal » (de *a*, préfixe privatif, et *nomos*, la loi) parce qu'il n'y a pas de lois psychophysiques), ressemble au matérialisme classique dans la mesure où il affirme que tous les événements sont physiques, mais rejette la thèse, d'ordinaire considérée comme essentielle pour le matérialisme, selon laquelle les phénomènes mentaux peuvent recevoir une explication purement physique¹²¹.

La contradiction apparente est évitée parce qu'en fait, pour Davidson, les événements ne sont mentaux que par l'intermédiaire d'une description. Ce sont des événements physiques – quelque chose se passe dans le cerveau, à coup sûr, quand je pense, quand j'éprouve quelque chose – mais ceux-ci sont décrits en termes mentaux, donc globaux, ce qui revient à dire qu'on ne peut s'attendre à trouver des lois psychophysiques qui mettraient en corrélation stricte le mental et le physique. Quand on décrit des événements en termes mentaux, ce qu'on fait sans cesse dans le langage ordinaire, dans la littérature, l'histoire et le droit, on peut tout au plus espérer des généralisations qui ne sont que globalement vraies, avec des exceptions nombreuses. La physique, elle, a affaire à des « objets » rigides et distincts qui entrent dans des relations transitives et asymétriques : « *a* est plus grand que *b* qui est plus grand que *c*. » En revanche, le comportement d'un homme, ses propos, ses actions, ses intentions, ses craintes et ses désirs, forment un tout que l'on est obligé de considérer comme cohérent, non par charité¹²², mais par une nécessité de l'interprétation. Davidson fonde donc sa thèse très paradoxale de l'impossibilité des lois psychophysiques sur le mouvement même de l'interprétation du comportement d'autrui et sur l'indétermination de la traduction définie par Quine. Le comportement verbal explicite, par exemple, que le béhaviorisme* voulait prendre comme base indiscutable, ne peut être compris que par référence à l'attitude du

locuteur envers les phrases qu'il prononce. Les considère-t-il comme vraies ? Croit-il à ce qu'il dit ? Est-ce ironique ou métaphorique ? Le locuteur pense-t-il que toutes ses phrases sont compatibles entre elles ? Imaginons, comme Wittgenstein lisant Frazer¹²³, un indigène qui a recours à des pratiques magiques pour tuer ses ennemis mais qui construit sa hutte et taille ses flèches selon des techniques pour nous « réelles ». Comment comprendre cela ?

Nous sommes forcés de trouver une explication générale qui donne un sens à tout ce qui est dit et fait, de forger une théorie qui rende compte de la totalité du comportement et des paroles prononcées en supposant un certain idéal de rationalité, c'est-à-dire une certaine cohérence. Il s'agit là, au cœur de la philosophie d'inspiration et de style analytique, d'une préoccupation herméneutique (de *hermeneuein*, interpréter) comme celle qu'on trouve chez Dilthey, Max Weber, **H. -G. Gadamer** (*texte 31*). On ne peut juger qu'une action particulière est irrationnelle que par rapport à un arrière-fond de rationalité supposée. Il suffit, pour s'en convaincre, de chercher ce qui nous fait croire qu'un propos est une plaisanterie : c'est uniquement parce qu'il se détache de l'arrière-plan de rationalité dont on crédite chaque individu. On pourrait même prolonger la pensée de Davidson, peut-être, en disant que la psychiatrie et la psychanalyse relèvent de la même entreprise, qui consiste à reconstruire le sens global de comportements et de propos en apparence incohérents, à présupposer que rien d'humain n'est irrationnel.

Ainsi, c'est parce que le langage ordinaire attribue une cohérence aux hommes que nous observons et rencontrons, qu'on ne peut espérer soumettre les événements mentaux à des lois physiques. L'interprétation « mentaliste » est une reconstruction qui se veut la plus raisonnable, donc la plus rationnelle possible. Mais cette cohérence de l'« arrière-plan », qui nous permet de comprendre le comportement des hommes, n'est plus, selon Davidson, la manifestation d'une nature humaine qui serait commune à tous les hommes malgré la diversité des cultures, ou d'une Raison métaphysique, mais, tout bonnement, une exigence du langage

ordinaire. C'est vaincre le sceptique avec ses propres armes.

L'ordinateur ?

Il est peut-être vain dans ces conditions de chercher à déterminer si l'esprit est une substance distincte du corps, ou s'il est le cerveau, sous une autre forme. La « matière » du mental, si l'on peut risquer cette formule, n'est pas une hypothèse utile, malgré les controverses si anciennes pour ou contre le matérialisme. Il vaut mieux comprendre que le langage mentaliste, quand il parle de phénomènes mentaux, souhaite d'abord préserver l'« autonomie de la vie mentale » et rendre compte de ce que **Thomas Nagel** appelle (*texte 19*) l'« expérience subjective »¹²⁴. Or, selon le philosophe américain H. Putnam, il est une notion qui permet de sauvegarder cette autonomie contre le matérialisme mécaniste sans devoir invoquer un agent fantôme ou un élan vital, c'est la notion d'organisation fonctionnelle. D'où le nom de fonctionnalisme donné à cette théorie originale des rapports entre l'esprit et le corps.

Les machines et notamment les ordinateurs nous ont appris, dit Putnam, à distinguer plus rigoureusement les fonctions d'un système et sa constitution matérielle. Deux machines peuvent avoir des constituants différents et remplir la même fonction, en vertu d'un même « programme » au sens large. Différents mécanismes, par exemple – horloge à poids, montre à quartz, clepsydre, cadran solaire – peuvent avoir une fonction identique qui est de dire l'heure. Mais la même analogie qui vaut entre les machines qui ont une même organisation fonctionnelle « réalisée » dans des matières différentes, vaut entre l'esprit et la machine qui sont capables tous les deux de calculer. Les opérations que désignent des termes comme « penser », « se souvenir de », « voir » et qui servent à décrire, à expliquer et prévoir le comportement humain et parfois animal, ne sont donc pas nécessairement liées, comme les « pensées » de Descartes, à une substance spirituelle. L'analogie avec l'ordinateur, surtout, nous fait comprendre que ce qui importe dans l'activité mentale, c'est, pour

reprendre les termes aristotéliens auxquels Putnam fait allusion, la forme et non la matière, ou, si l'on veut, le programme, le logiciel (*software*) et non le matériel (*hardware*) avec ses pièces. La question de la nature de l'esprit ne se pose plus, au niveau du langage ordinaire, si l'on admet que les mêmes fonctions sont remplies par ce qu'on décrit indifféremment en termes d'états mentaux et ce qu'on décrit en termes d'états cérébraux.

Alors que Davidson restait attaché à une certaine forme de matérialisme, la thèse de Putnam relève, semble-t-il, du pragmatisme : on se désintéresse des questions métaphysiques relatives à la substance de l'esprit, parce qu'elles n'ont aucune utilité pour la compréhension et la description du comportement. Pour prendre une analogie : la constitution matérielle des clés, au niveau microscopique, n'explique pas comment telle clé précise peut ouvrir telle serrure. En revanche, la forme de la clé, qui est dans certaines limites indépendante de sa matière, suffit à expliquer de façon satisfaisante pourquoi elle fait fonctionner le mécanisme. De la même façon, l'analyse neurologique du cerveau ne peut expliquer les opérations globales que l'on peut attribuer à l'esprit et qui s'effectuent en fonction d'un programme, sans qu'il soit nécessaire de supposer l'existence d'une chose pensante à part.

Ce qu'est l'esprit humain

On trouve cependant dans le livre de J. -R. Searle sur l'intentionnalité et dans une série de conférences à la B. B. C., en 1984, une théorie séduisante qui met en lumière la dimension pragmatique de la signification et qui a le mérite, en tout cas, d'illustrer parfaitement le thème de ce chapitre : la métamorphose de la philosophie du langage en une philosophie de l'esprit (*texte 21*). Searle, qui adopte malgré tout un point de vue naturaliste, considère qu'on ne peut nier l'existence d'états mentaux conscients et subjectifs (les croyances, les désirs, les craintes, etc.), mais que ceux-ci sont des phénomènes biologiques comme la photosynthèse ou la digestion :

« L'existence de la subjectivité est un fait biologique objectif. »¹²⁵
Cependant, certains états mentaux ont la propriété particulière de renvoyer à un objet – ce que Searle appelle l'intentionnalité, sans se soucier en apparence de la riche histoire de ce terme avec Brentano et Husserl. L'intentionnalité n'est pas une propriété de tous les états mentaux, car certains états d'inquiétude diffuse comme, peut-être, cette angoisse devant le monde en tant que tel dont parlent Heidegger et Wittgenstein¹²⁶, ne renvoient pas à un objet déterminé. En revanche, « croire que le Père Noël existe », « avoir peur de prendre l'avion », « espérer gagner aux courses », « désirer entrer à l'Académie française » et « avoir l'intention d'aller à Rome » sont des états intentionnels qui « représentent » des objets et des événements avant de se traduire, le cas échéant, par des actions et des gestes appropriés. Au sens strict, l'intention de faire quelque chose n'est qu'un cas particulier de l'intentionnalité qui est à l'œuvre dans presque toute la vie mentale, comme dans la perception et dans l'action elle-même.

Or, pour analyser ces états intentionnels, Searle s'inspire de la description des actes de langage qu'il a donnée dans ses premiers travaux¹²⁷. Après Austin dont il systématise le propos et modifie la terminologie, le philosophe distingue différents actes de langage, différentes façons de faire quelque chose en parlant : affirmer, ordonner, promettre, déclarer, déplorer, se réjouir de, etc. Chaque acte de langage est composé de deux éléments : le contenu propositionnel (« la séance est ouverte ») et la force illocutoire (« je déclare... »). Par analogie, en remontant des actes du langage à la vie mentale qu'ils traduisent, on peut distinguer dans les états mentaux intentionnels, d'une part, un contenu intentionnel (« aller à Rome ») et, de l'autre, un mode psychologique (« j'espère », « je veux », « je pense ») qui vient donner une certaine coloration au contenu.

Un même contenu peut naturellement être accompagné de différents modes psychologiques : je peux aimer, craindre, souhaiter, vouloir ou même croire prendre l'avion. Chaque état intentionnel suppose une direction d'ajustement (*direction of fit*) qui détermine ses

conditions de satisfaction ou de réalisation. Ainsi une croyance, quand elle est vraie, traduit un ajustement de l'esprit au monde, tandis qu'un désir, quand il est satisfait, traduit un ajustement du monde à l'esprit. A cette description des états intentionnels en termes de satisfaction et de réussite, ou d'échec, Searle ajoute deux compléments importants : chaque état intentionnel suppose ce que Searle appelle un réseau (*network*) d'autres états intentionnels (par exemple, pour désirer entrer à l'Académie française, il faut savoir qu'elle existe, croire qu'elle a une valeur sociale, penser qu'on remplit les conditions, etc.) et s'appuie sur un socle de capacités, de pratiques acquises, de compétences – le *know-how* de Ryle – qui constituent les conditions de possibilité de notre activité intentionnelle : pour vouloir fabriquer un meuble, je dois savoir utiliser certains outils, avoir un tour de main, etc.

Cette analyse de l'état mental autorise une intéressante analogie entre la perception et l'action, entre faire et voir, deux notions pourtant opposées en apparence. Je perçois autour de moi des objets qui me semblent réels. Comment répondre aux objections classiques de l'hallucination, du trompe-l'œil, du rêve ? En comparant la perception à l'état intentionnel qui s'exprime par un ordre. Si l'adjudant dit « Sortez » à un soldat, il ne suffit pas que l'homme du rang sorte pour que l'ordre soit vraiment exécuté et que l'intention qu'il exprime sous une forme resserrée soit satisfaite. L'ordre n'est pleinement exécuté que si l'action ordonnée est accomplie à cause de cet ordre, et non, par exemple, en raison d'une envie de promenade. Or, il en va de même avec la perception qui exige, pour être réussie et donc vraie, non seulement que cette chose que je vois existe (même quand je ferme les yeux) mais encore que sa présence effective *cause* l'expérience visuelle. Dans un mirage, j'ai bien une expérience visuelle d'un objet qui existe, mais ce n'est pas la présence effective de l'objet, de l'oasis, qui cause l'expérience visuelle. Il y a donc entre la perception d'un objet réel et l'hallucination la même différence qu'entre une action intentionnelle réussie et une tentative infructueuse.

En fait, pour Searle, les choses sont la plupart du temps ce que nous croyons voir qu'elles sont, et les expériences invoquées par les sceptiques, les échecs de la perception, les illusions, ne parviennent pas à remettre en cause la cohérence globale du réseau des états intentionnels et de l'arrière-plan qui le supporte. « Le fait même d'avoir une représentation – donc des états intentionnels –, écrit-il, n'est possible que sur un arrière-plan conférant aux représentations la propriété d'être "représentation de quelque chose". »¹²⁸. Nous retrouvons là un argument contre le scepticisme que nous avons déjà aperçu chez Wittgenstein et Austin.

Comment cette théorie importante de l'intentionnalité permet-elle de réfuter les conceptions réductionnistes courantes au sujet des relations du cerveau et de l'esprit ? Contre la théorie de l'identité qui revient à dire que l'esprit est le cerveau comme l'eau est H₂O, Searle fait observer que les propriétés macrophysiques de l'eau – comme celle de passer de l'état liquide à l'état solide ou à l'état gazeux en fonction de sa température – s'expliquent par le mouvement des molécules d'hydrogène et d'oxygène, mais ne s'y réduisent pas. « Les propriétés liquides de l'eau sont causées par le comportement moléculaire et [en même temps] réalisées dans l'ensemble des molécules. »¹²⁹ Cela ne veut pas dire que les molécules soient elles-mêmes liquides, ni que l'état liquide en soit tant que tel, à son échelle, soit une illusion. De même, les états intentionnels conscients s'expliquent par les mécanismes chimiques et électriques du cerveau, au niveau microscopique, sans cesser d'exister en tant que tels à leur niveau.

Cette distinction entre deux niveaux de propriétés peut faire songer au fonctionnalisme qui s'appuie sur l'analogie entre l'ordinateur et le cerveau. Mais Searle réserve ses coups les plus rudes à cette analogie et à l'idée d'« intelligence artificielle », notamment dans sa deuxième conférence intitulée « Les ordinateurs peuvent-ils penser ? ». Que dit-il ? Que le « fonctionnement de l'esprit humain ne se résume pas à des processus formels ou syntaxiques », car l'esprit humain a un contenu

sémantique – je pense à quelque chose, je désire ou crains quelque chose – et donc un sens. L'ordinateur manipule des symboles sans en comprendre le sens. Pour comprendre comment il fonctionne en réalité, Searle propose une petite expérience de pensée : imaginons une personne enfermée dans une pièce avec un manuel indiquant comment manipuler et assembler certains symboles – un code, par exemple, comportant des caractères chinois – sans qu'elle puisse leur donner un sens. Maintenant cette personne reçoit des séries de symboles sans signification pour elle et en fait sortir d'autres, en suivant exactement les instructions du manuel perfectionné qu'on lui a donné. Les séries de signes qu'elle reçoit sont, sans qu'elle le sache, des questions en bon chinois et celles qu'elle renvoie des réponses correctes dans la même langue. Peut-on dire que cette personne (complaisante) comprenne le chinois ? Non, sans doute. Or, comme les ordinateurs ne font eux aussi que manipuler des symboles sans leur donner un sens, on ne peut pas dire qu'ils comprennent ni qu'ils pensent. Ils n'ont qu'une syntaxe sans sémantique, ce qui revient à dire que la pensée ne se limite pas à la logique symbolique, qu'elle ne commence que lorsqu'on est capable d'interpréter les symboles qu'on manipule, donc de leur donner un sens par lequel ils se rapportent au monde extérieur.

L'analyse des actes de langage chez Searle sert à éclairer l'intentionnalité de l'esprit, mais cette propriété « sémantique » se définit en retour par une relation au monde extérieur qui passe par le sens associé aux mots du langage. Il n'est pas possible de décrire le langage sans faire appel à l'esprit (*mind*). Mais ce dernier ne se distingue du corps que par la propriété qu'il a de se référer au monde extérieur, par l'intermédiaire du langage.

6. Réalisme et historicisme

Il est significatif que la question du réalisme* ait resurgi dans la philosophie anglo-saxonne par le biais d'une interrogation sur les noms propres. L'ancienne question du réalisme, relative à la connaissance des choses extérieures par la pensée, se trouve transformée et réactualisée en question sur le sens des mots et sur les possibilités du langage.

Les noms propres

Une révolution : c'est ainsi qu'a été perçue au sein de la philosophie analytique la thèse développée par le logicien Saul Kripke (*texte 22*) dans les conférences qu'il a données à Princeton en 1970-1972 : *Naming and Necessity (la Logique des noms propres)*. Kripke a commencé par étudier la logique modale qui, au lieu de se contenter de la seule nécessité, introduit, dans le raisonnement déductif, les notions de « possible » et de « réel », et il a contribué au développement de la « sémantique des mondes possibles ».

L'expression de * monde possible » évoque naturellement Leibniz¹³⁰ mais désigne moins quelque double complet du monde réel qu'un état possible du monde, une situation « contrefactuelle » comme celle que nous décrivons au conditionnel (« si j'étais riche, j'aurais une petite maison rustique »). Pour reprendre une comparaison de Kripke lui-même, si je lance deux dés, je peux envisager trente-six résultats possibles, donc trente-six « mondes possibles », avant de connaître le résultat réel dont la probabilité dépend d'ailleurs de ces possibles, puisqu'on dira que le double six n'a qu'une chance sur trente-six de sortir. La logique modale invite donc à réfléchir sur les propriétés contingentes du monde réel, celles qui pourraient ne pas être, et les propriétés nécessaires, s'il y en a, c'est-à-dire celles qui ne peuvent pas

ne pas être.

Kripke aborde ce problème dans ses conférences, de façon caractéristique, par une analyse en apparence limitée du rôle des noms propres dans le langage ordinaire. Les noms propres comme « César », « Moïse », ou « Jonas » ont pour réfèrent l'individu qu'ils nomment. Ce sont ce qu'on appelle des « désignateurs », au même titre que les descriptions définies comme « l'auteur de *la Guerre des Gaules* », « le dernier des Mohicans », etc. Ont-ils la même fonction ? A ce sujet deux conceptions s'affrontent. L'une, défendue jadis par J. -S. Mill dans son *System of Logic*¹³¹, affirme que les noms propres n'ont pas de sens, ou dans le langage de Mill, pas de « connotation ». Ils n'auraient qu'une « dénotation » ; ce seraient de simples marques qui ne serviraient qu'à désigner un individu précis, à l'inverse des descriptions qui décrivent un aspect de celui-ci. A l'opposé, Russell suppose, dans sa théorie des descriptions, à laquelle il faut toujours revenir, que les noms propres du langage ordinaire sont en réalité des descriptions définies abrégées et déguisées, donc qu'ils ont un sens qui est donné par la description. Qui est César ? Le vainqueur de la bataille de Pharsale, l'auteur de *la Guerre des Gaules*, le rival de Pompée. Comme dit Russell, un objet n'est qu'une collection de propriétés. Faute de pouvoir montrer du doigt l'objet qu'on désigne par une définition ostensive, on est contraint de recourir à ces définitions singularisantes. Pour Russell, en fait, comme nous l'avons vu, les vrais noms propres, du point de vue de la logique, seraient les démonstratifs par lesquels celui qui parle fait référence aux objets avec lesquels il est en contact à l'instant (c'est la connaissance par « familiarité », *acquaintance*). Ces noms propres n'ont pas de sens, de contenu descriptif, mais ce ne sont pas les noms propres tels que nous les connaissons.

La théorie de Russell était exposée à une objection évidente : un même individu peut être désigné par plusieurs descriptions singularisantes. On peut faire référence à César en parlant de l'auteur de *la Guerre des Gaules*, du vainqueur de Vercingétorix, de l'homme assassiné par Brutus. Comment s'assurer que l'on parle de la même personne, comment garantir la continuité de la référence ? L'élève qui

traduit le *De Bello Gallico* peut savoir que César en est l'auteur sans savoir qu'il fut aussi le vainqueur de la bataille de Pharsale. Et le nom propre perd-il son sens si la description est fausse, par exemple si l'on apprend que *la Guerre des Gaules* a été écrite non par César mais par un écrivain latin anonyme ?

Searle a proposé de considérer comme le sens d'un nom propre, non plus une seule description définie, mais un faisceau (*cluster*) de descriptions définies qui forment un ensemble de caractéristiques contingentes. Cet ensemble est ce que les logiciens appellent une disjonction : elle est vraie si au moins une de ces descriptions est vraie¹³². Le nom propre César garderait donc son sens, même si l'on apprenait qu'il n'est pas l'auteur de *la Guerre des Gaules* ou qu'il n'est pas mort sous les coups de Brutus, etc. L'imprécision qui s'attache au sens des noms propres, dans ces conditions, n'est pas fortuite, car elle est liée à la dimension pragmatique du langage ; elle permet à la communication de jouer, dit Searle, en distinguant l'acte de référence (« de qui parlez-vous ? ») et l'acte de prédication (« qu'en dites-vous ? »). César, que je crois être l'auteur du *De Bello Gallico*, est aussi le vainqueur de Pharsale...

Cette conception si raisonnable de Searle n'est pourtant pas acceptée par Kripke, qui n'hésite pas à rejeter totalement la thèse de Russell que Searle s'était contenté d'aménager. Pour Kripke, les noms propres sont ce qu'on appelle en logique modale des désignateurs rigides, c'est-à-dire des termes qui désignent le même individu dans tous les mondes possibles, qui se réfèrent au même objet dans tous les états possibles du monde. Mais cela veut dire que le nom ne se confond pas avec les descriptions définies qui servent à identifier la personne en question. Comme il est facile d'imaginer, par exemple, que César n'a pas écrit *la Guerre des Gaules*, qu'il a été battu à Pharsale, qu'il a survécu aux coups de Brutus, ces descriptions mettent en évidence des caractéristiques de César qui sont contingentes. On peut également imaginer un état du monde où César n'aurait pas existé : son existence aussi est contingente. En revanche, le nom désigne de façon rigide l'individu César qui a existé, celui dont on dit

qu'il aurait pu ne pas être tué aux ides de mars. Car César n'aurait pas pu ne pas être César. Il aurait pu, sans doute, mener une vie obscure, ne pas conquérir la Gaule. Mais l'individu dont on parle en disant « César » sera toujours le même. Cela peut paraître étrange. Prenons l'exemple du prophète Jonas dont la Bible rapporte les tribulations. Dans la conception de Russell améliorée par Searle, le sens du nom « Jonas » est donné par un ensemble de descriptions comme « le prophète qui a séjourné dans le ventre de la baleine », « le prophète qui a prêché à Ninive », « le prophète qui a écrit le livre de *Jonas* ». Or, l'on peut imaginer que chacune de ces descriptions soit fautive, sans que, pour autant, le nom « Jonas » soit dépourvu de référent. Il a bien existé un homme du nom de Jonas dont on a dit, par la suite, de façon erronée, qu'il avait prêché à Ninive, etc. Le nom désigne de façon rigide un être qui a existé, celui dont on parle, même si tout ce qu'on sait de lui est faux.

Cette thèse revient à distinguer les propriétés descriptives ou « phénoménologiques », qui servent à fixer la référence en décrivant la référence dont on parle, et qui sont contingentes – comme « être l'auteur du *De Bello Gallico* –, et l'existence même de la personne à laquelle ce nom est attaché et qui est indépendante des descriptions ultérieures. L'utilisation d'un nom propre, pourrait-on dire, n'apporte aucune information, mais sert à faire référence à une personne qui existe ou a existé, et à laquelle celui qui parle est relié par une « chaîne de communication » en vertu de son appartenance à une communauté de langage¹³³. Ainsi, ce qui compte dans la référence ne dépend pas de ce que nous savons au sujet de la personne et de ce que nous pensons, mais « des autres gens de la communauté, de l'histoire du chemin suivi par le nom pour nous atteindre », de la tradition.

Qu'est-ce que l'or ?

Mais l'analyse de Kripke ne se limite pas aux seuls noms propres et s'élargit aux termes d'espèces naturelles (*natural kind terms*), c'est-à-dire aux termes qui désignent des substances (l'eau, l'or, le cuivre), des

espèces animales et des grandeurs physiques (chaleur, électricité).

Qu'est-ce que l'or ? Il est possible de répondre à cette question en donnant une propriété qualitative comme « métal jaune », qui permet d'identifier et de reconnaître l'or¹³⁴. Mais il est possible d'imaginer des circonstances où l'or cesse d'être un métal jaune tout en gardant sa nature physique propre d'élément chimique ayant 79 pour nombre atomique¹³⁵. « Être jaune » est, pour l'or, une propriété contingente qui peut servir à fixer la référence mais ne peut remplacer le nom d'or qui est attaché de façon nécessaire à ce métal. Imaginons à l'inverse que nous nous trouvions devant un métal qui ait les propriétés qualitatives de l'or sans en avoir la constitution : dira-t-on que ce métal – la pyrite de fer par exemple, ou « pyrite jaune » – est de l'or ? Non, bien sûr. La conséquence est que l'or ne peut pas ne pas être de l'or, en raison de sa structure moléculaire que l'investigation scientifique découvre empiriquement. En d'autres termes, le fait que l'or ait 79 pour nombre atomique, ou que l'eau soit composée de molécules d'H₂O, est une vérité nécessaire – vraie dans tous les « mondes possibles » – mais découverte *a posteriori*, grâce à l'expérience.

L'emploi de termes comme « or », « tigre » ou « chaleur », s'appuie au départ sur certains exemples de base, sur des paradigmes qui manifestent les caractères « normaux » de la chose ou les stéréotypes, comme dit **H. Putnam** (*texte 23*) qui a, lui aussi, critiqué dans un esprit réaliste l'idée que les significations sont « dans la tête »¹³⁶.

On expliquera par exemple à un enfant, par une définition ostensive, que ce métal jaune, dur et brillant qu'on lui présente est de l'or. Mais vient ensuite l'analyse scientifique qui détermine la composition objective de la substance, telle qu'elle est fixée par le monde, dit Putnam, et non par les critères relativement contingents de notre expérience sensible organisée par le langage ordinaire. C'est cette analyse qui nous permet de considérer comme de l'or quelque chose qui n'aurait pas les propriétés apparentes du paradigme initial, mais en aurait la composition. Autre exemple : les propriétés de l'eau à

l'état liquide ne se retrouvent pas dans l'eau à l'état solide de neige ou de glace, sans que pour autant le nom cesse de désigner la même chose. En fait, écrit Putnam, l'extension [l'ensemble des choses auxquelles il est vrai que le terme s'applique] de nos termes dépend de la nature effective des choses particulières qui servent de paradigmes et cette nature effective n'est pas, en général, totalement connue du locuteur. Elle n'est découverte que par la science¹³⁷.

Kripke et Putnam, en défendant la thèse que les noms propres et les termes désignant des espèces naturelles sont des désignateurs rigides qui sont rattachés objectivement à des choses et à des êtres réels, soit par la tradition historique, soit par l'investigation scientifique, veulent faire admettre que l'homme peut découvrir des vérités nécessaires empiriquement. Quelques éclaircissements et quelques rappels sont utiles pour comprendre la portée de cette thèse qui tourne en fait le dos à cinquante ans de philosophie analytique*.

Kant, comme on le sait, avait tenté de présenter les vérités nécessaires des mathématiques comme des jugements synthétiques *a priori*, autrement dit comme des connaissances véritables mais antérieures à l'expérience sensible. Les empiristes du Cercle de Vienne avaient cru réfuter Kant sur ce point en affirmant que toutes les vérités nécessaires des mathématiques et de la logique étaient analytiques, ce qui revenait à en faire de simples conventions de langage. Les autres vérités, celles de la physique, de l'histoire, de la géographie, etc., étaient à la fois contingentes, synthétiques et *a posteriori*. Kripke lance avec Putnam un véritable défi à l'empirisme* en suggérant que l'homme peut découvrir des vérités nécessaires, vraies dans tous les mondes possibles, mais *a posteriori*, en se fiant aux progrès de l'expérience. On se rappelle peut-être la critique dévastatrice que Quine (cf. p. 70) avait adressée à la distinction entre analytique et synthétique. Dans l'esprit de ce dernier, il s'agissait de montrer que toute vérité, fût-elle de logique, était révisable, et qu'aucune vérité n'était purement empirique. Le savoir scientifique constituait ainsi un ensemble cohérent et résistant, mais aménageable et révisable, un langage en évolution, et non un tableau de la réalité. Le réalisme de

Kripke et de Putnam, qui dégagent des vérités stables mais particulières, constitue ainsi un correctif aux tentations sceptiques et relativistes qui peuvent surgir si l'on accepte l'empirisme modifié de Quine et de Goodman¹³⁸.

Pour prendre la vraie mesure de ce retour au réalisme*, on peut interpréter la description initiale du paradigme comme une simple norme qui varie selon les cultures et les époques de l'histoire. Dans notre culture, à notre époque, nous appelons « or » ce qui a la propriété descriptive d'être jaune. Si cette propriété descriptive est absente, cette chose est-elle encore de l'or à nos yeux ? Si l'on refuse le critère objectif proposé par Kripke et Putnam, cette substance aux propriétés nouvelles n'est pas de l'or, même si la constitution atomique est la même.

A l'inverse, une autre substance qui correspondra à cette norme linguistique et sociale que nous avons posée – l'or, métal jaune – sera acceptée comme de l'or, alors que sa constitution atomique est différente.

En assimilant ainsi la description identifiante à une norme, donc à une règle de comportement, nous découvrons un autre débat plus large encore, celui qui naît de la relativité des normes sociales et qui porte sur la possibilité d'une norme rationnelle¹³⁹.

Les révolutions scientifiques

Thomas S. Kuhn (*texte 24*) a mis en évidence dans *la Structure des révolutions scientifiques* (1962) le caractère discontinu de l'histoire des sciences de la nature (astronomie, physique, chimie, biologie). La distinction, capitale pour le positivisme logique*, entre la vérité scientifique et l'erreur, la superstition et le mythe, perd de sa netteté lorsqu'on considère la genèse et la mort des théories scientifiques. Loin de constater un paisible processus d'accumulation des connaissances et une progressive élimination des conceptions erronées, on observe que des conceptions opposées de la nature,

toutes compatibles en fait avec une méthode d'observation, mais « incommensurables » entre elles, se font concurrence à l'origine de chaque science et se succèdent dans l'histoire. Kuhn, décrit tout d'abord ce qu'il appelle la « science normale ». Cette science normale est consignée dans les manuels et les livres de cours ; elle se caractérise par l'existence d'une communauté de chercheurs qui travaillent sur un ensemble de problèmes ayant entre eux un « air de famille » selon l'expression de Wittgenstein, et pouvant recevoir une solution. Les théories et les méthodes exposées dans les textes classiques (*l'Optique* de Newton au XVII^e siècle, par exemple) et les manuels servent de paradigmes à l'activité scientifique, c'est-à-dire d'« exemples reconnus de travail scientifique réel », et donnent naissance à des traditions scientifiques qui stimulent et entravent en même temps la réflexion des chercheurs. Mais ces traditions scientifiques paradigmatiques se succèdent dans l'histoire en se réfutant les unes les autres ¹⁴⁰ .

La science normale apparaît, en effet, à certaines époques incapable de résoudre les anomalies et les énigmes qui se présentent. La communauté scientifique tout entière ne trouve pas dans le paradigme dominant les réponses aux questions qui peuvent surgir. La science normale entre donc dans une crise lorsqu'elle se trouve placée devant l'obligation de renouveler ses outils, de remplacer certaines croyances et certains procédés. Mais, et c'est là que Kuhn se sépare de Popper et de sa théorie de la falsification, une théorie qui a rang de paradigme n'est remplacée que par une autre théorie de même rang, de même importance. Les faits à eux seuls ne suffisent pas à réfuter une théorie si celle-ci est installée en position dominante. « Rejeter un paradigme est toujours simultanément décider d'en accepter un autre. » ¹⁴¹ En attendant la nouvelle théorie qui servira de paradigme, la communauté scientifique se contente de théories *ad hoc*, adaptées au seul cas en question, et multipliera les aménagements de plus en plus complexes de la théorie en déclin. En fait, la science normale, qui est une tradition, ne peut à elle seule corriger le paradigme dont elle dépend ; le nouveau paradigme ne peut donc s'imposer qu'à l'occasion

d'une crise souvent douloureuse. L'innovation théorique qui vient résoudre provisoirement cette crise ne vient pas compléter l'édifice déjà construit de la discipline en ajoutant un étage. Elle détruit et rase bien plutôt des pans entiers avant de reconstruire selon un autre style et un autre plan. Après la découverte de l'oxygène, en 1777 environ, Lavoisier (1743-1794) a travaillé, dit Kuhn, dans un monde nouveau, différent de celui que pouvaient voir les chimistes qui cherchaient encore le mythique « phlogistique » (en grec : inflammable) issu de la combustion des métaux, le « feu » comme élément des corps. Par un renversement complet de perspective, Lavoisier voit désormais dans la combustion un phénomène apparenté à l'oxydation – donc un apport d'oxygène – et non plus la perte d'une substance mystérieuse. Le savant anglais Joseph Priestley (1733-1804) a certes été le premier à isoler le gaz libéré par l'oxyde de mercure exposé à la chaleur. Mais il n'y vit que de l'air ayant perdu une partie de son « phlogistique », et ne voulut jamais admettre que ce gaz était un corps chimique distinct, et l'un des deux composants de l'air¹⁴².

En découvrant la présence de l'oxygène dans l'air, Lavoisier donne naissance à un nouveau paradigme – celui de la chimie moderne, distincte de l'alchimie –, donc à une nouvelle façon de voir le monde, puisqu'il n'y a pas de vision pure des données. Mais, ajoute Kuhn, qui recule devant l'interprétation subjectiviste et irrationaliste qu'on peut donner de sa théorie des paradigmes successifs, « quoi que voie l'homme de science après une révolution, il regarde malgré tout le même monde » et « la plus grande partie des termes de son langage et des instruments de son laboratoire restent les mêmes »¹⁴³.

De la même façon, Kuhn semble hésiter entre deux conceptions : une vision complètement discontinuiste de l'histoire des sciences, qui efface même la coupure que certains épistémologues comme Bachelard en France ont voulu observer entre démarche préscientifique et science authentique, et une conception moins radicale qui admet un progrès de la connaissance scientifique et donc une accumulation rationnelle des connaissances. Dans une postface de 1969, Kuhn énonce, par exemple, un certain nombre de critères qui

permettent de dire qu'une théorie est meilleure qu'une autre (l'exactitude des prédictions, le nombre de problèmes résolus, la simplicité) et il ajoute : « Le développement scientifique est comme le développement biologique, un processus unidirectionnel [qui va dans le même sens] et irréversible. »¹⁴⁴

La prudence de Kuhn en ce qui concerne la vraie nature du progrès dans les sciences de la nature – mais cette prudence-là remet déjà en question la frontière que trace dogmatiquement le positiviste entre « vérités » scientifiques d'aujourd'hui et « erreurs » du passé – contraste singulièrement avec la radicalité de la démarche de Michel Foucault face aux sciences de l'homme. Pourtant un rapprochement est possible.

L'archéologie des sciences humaines

Chez **Michel Foucault** (*texte 26*), la critique de l'illusion positiviste de la continuité dans l'histoire prend une forme beaucoup plus radicale, qui s'inspire directement de la notion nietzschéenne de « généalogie ». Le premier livre de Foucault fut une *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). En 1963, *la Naissance de la clinique* porte comme sous-titre « une archéologie du regard médical ».

De même, le livre capital de 1966, *les Mots et les Choses*, est présenté comme « Une archéologie des sciences humaines ». Enfin, en 1969, *l'Archéologie du savoir* proposa une réflexion théorique et méthodologique sur cette notion d'histoire archéologique. Mais, dans sa sécheresse même, qui contrastait singulièrement avec l'ampleur et le souffle des précédents livres, ce discours de la méthode annonçait d'autres projets, d'autres explorations dont les « œuvres » ultérieures ne donnent qu'une image fragmentaire¹⁴⁵. « Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil. »¹⁴⁶

Au demeurant, c'est de l'idée même d'œuvre et d'auteur que Foucault veut se détacher ; à la fin de *l'Histoire de la folie*, il présente la folie à laquelle il a voulu rendre la parole comme « absolue rupture de l'œuvre », comme absence d'œuvre¹⁴⁷. Pourquoi ? Parce que l'œuvre institue, crée, impose une identité et donc une continuité superficielles. Foucault s'oppose ainsi à ce qu'il appelle l'anthropologie, aux synthèses « irréfléchies » qui se réfèrent à l'individu parlant, au sujet du discours, à l'auteur du texte, à la nature humaine une et éternelle. De fait, Foucault refuse explicitement la « loi de cohérence » comme principe d'interprétation et d'explication¹⁴⁸. Au lieu, par conséquent, de se représenter l'histoire des sciences et des idées comme une progression continue qui, par l'accumulation des connaissances, nous fait accéder à une conscience plus claire et plus maîtrisée du monde, Foucault s'intéresse aux ruptures, aux discontinuités, aux contradictions, aux mutations qui viennent briser de longues périodes presque immobiles. Cette conception se rapproche des « paradigmes » de Kuhn, avec cette différence importante que Foucault ne décrit pas les discontinuités qui peuvent surgir au niveau des sciences elles-mêmes. Dans la préface qui accompagne *les Mots et les Choses*, Foucault définit en effet le niveau où il se place : celui de l'« expérience nue de l'ordre » et de ses modes d'être¹⁴⁹. Il y a, dit-il, entre les codes fondamentaux d'une culture qui régissent son langage, sa perception, ses échanges, ses techniques, ses pratiques, et les sciences qui les décrivent, une région « médiane » et plus fondamentale, plus archaïque aussi, un « espace d'ordre », un découpage premier du monde et des êtres qu'il contient, à partir duquel sciences et connaissances sont possibles. Cette recherche des « conditions de possibilité » des sciences ne se confond pas, naturellement, avec une démarche transcendantale de type kantien ou husserlien, qui veut mettre au jour les conditions de possibilité éternelles, *a priori*, de la connaissance en général, et qui les trouve dans un sujet conscient. Il s'agit ici, au contraire, de modes d'être de l'expérience de l'ordre, modes d'être, horizons qui se modifient dans l'histoire ou, plus exactement, dont les permanences et les ruptures

font l'histoire. Foucault se veut donc l'historien de ces « espaces d'ordre », de ces différentes configurations ou dispositions du savoir, de ces figures différentes de *l'épistémè* (de savoir, en grec) qui sont le sol « positif » et changeant des sciences particulières et, en particulier, des sciences de l'homme.

En fait, l'attention de Foucault se concentre sur deux discontinuités particulières, sur deux événements qui ont inauguré deux types d'ordre particuliers qu'on ne peut réunir et intégrer dans une vision unifiée des progrès de la conscience et de la raison. (Si l'on veut, en fait, avoir un exemple de la conception anthropologique que Foucault récuse, il faut peut-être se reporter à la philosophie des formes symboliques de Cassirer.) La première de ces deux ruptures se traduit par la naissance de l'Age classique, au milieu du XVII^e siècle, avec la fondation, à Paris, de l'Hôpital général et ce que Foucault appelle « le grand renfermement » par lequel la folie est réduite au silence : « Si l'homme peut toujours être fou, la pensée, comme exercice de la souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensée. »¹⁵⁰

L'autre rupture, plus importante encore aux yeux de Foucault, est celle qui marque la naissance, au seuil du XIX^e siècle, de notre modernité et notamment l'apparition ambiguë de l'Homme comme objet de savoir dans les sciences de l'homme. A cette époque, on voit surgir un « nouvel esprit médical », avec Bichat, et une nouvelle conception de la folie comme aliénation, avec Pinel. La grammaire générale de l'Age classique devient philologie, l'histoire naturelle devient biologie, l'analyse des richesses devient l'économie politique. Cette mutation de la fin du XVII^e siècle et des débuts du XIX^e siècle frappe les façons de « représenter », de « parler », de « classer », d'« échanger », les façons dont on organise ce qui est visible et invisible, le « tableau » des choses avec leurs parentés et leurs ressemblances.

Résumant son projet à la fois dans *l'Histoire de la folie* et *les Mots et les Choses*, Foucault écrit : « L'histoire de la folie serait l'histoire de

l'Autre – de ce qui, pour une culture, est à la fois intérieur et étranger, donc à exclure (pour en conjurer le péril intérieur) mais en l'enfermant pour en réduire l'altérité ; l'histoire de l'ordre des choses serait l'histoire du Même – de ce qui pour une culture est à la fois dispersé et apparenté, donc à distinguer par des marques et à recueillir dans des identités¹⁵¹ ».

Je ne peux résumer ici comment Foucault explique, grâce à cette nouvelle configuration du savoir, la naissance des sciences humaines. L'objet ambigu de ces sciences, l'homme, est défini de façon provocante par Foucault comme « une invention récente », « un simple pli dans notre savoir », « une certaine déchirure dans l'ordre des choses »¹⁵². Il y a dans ces formules une part de polémique contre les différentes formes d'humanisme, notamment l'existentialisme*, contre l'anthropologie, comme le positivisme latent des sciences de l'homme. Mais derrière tout cela, il y a la grande idée nietzschéenne selon laquelle tout discours qui se dissimule derrière l'objectivité apparente de la science est en fait le discours de quelqu'un¹⁵³. Or, celui qui tient le discours est celui qui détient la parole et le pouvoir. Ainsi l'étude des configurations du savoir et des sciences qui en dépendent débouche-t-elle aussi sur une description et une analyse des pratiques, des institutions, des formes de coercition et de domination qui les accompagnent. *La Naissance de la clinique* décrit non seulement un nouveau regard qui réorganise les limites du visible et de l'invisible, mais également la réorganisation concomitante de l'hôpital. De la même façon, *l'Histoire de la folie* ne se contente pas de décrire les révolutions dans les conceptions de la folie ; elle retrace les pratiques nouvelles qui les traduisent : le grand enfermement de l'Hôpital général, la naissance de l'asile. *Surveiller et punir*, en 1975, décrira de la même façon la « naissance de la prison » comme pièce essentielle d'une société disciplinaire qui, grâce aux sciences de l'homme, à la psychologie, à la psychiatrie, à la criminologie, apprend à connaître les hommes pour mieux les discipliner, les objective dans un savoir pour les assujettir dans un pouvoir.

La pensée de Foucault a été la mauvaise conscience des sciences de l'homme, qui ont perdu leur naïveté positiviste ; mais elle s'est exposée à des objections qui sont peut-être des malentendus, à cette question en particulier : cette pensée n'est-elle pas une forme subtile d'historicisme ? * En refusant le « réconfort » de toute anthropologie universelle, Foucault ne s'enferme-t-il pas dans un relativisme qui ne voit plus que des configurations particulières, des paradigmes étanches se succédant sans raison les uns les autres, des cultures hétérogènes ? Car rien n'explique, ni de l'intérieur, ni de l'extérieur, les mutations brusques qui font époque, comme celle du début du XIX^e siècle. Une fois écartés les déterminismes sociaux et politiques (la lutte des classes, la victoire de la bourgeoisie) et les constructions idéalistes globales (l'histoire des progrès de la raison), on ne voit pas quel facteur peut expliquer une aussi radicale transformation de l'épistémè. Pas plus qu'on ne voit au profit de qui s'exerce ce pouvoir anonyme et omniprésent qui se diffuse dans la société disciplinaire. Et surtout, comme le remarque Habermas, ouvrant un débat décisif, on ne voit pas comment cette généalogie des savoirs et des pouvoirs, qui démasque les réformes humanitaires, en matière pénale notamment, comme des stratégies et des ruses de la société disciplinaire, peut se présenter comme une dissidence libératrice en dehors de toute référence à des normes universelles. Habermas a-t-il vraiment raison d'écrire que la « généalogie » de la morale moderne et l'« archéologie » des sciences humaines impliquent, tout en le repoussant, « un jeu de langage normatif » et que « Foucault aussi trouve scandaleux la relation asymétrique entre les puissants et les opprimés et l'effet aliénant de technologies de pouvoir qui blessent l'intégrité morale et physique de sujets capables de parler et d'agir » ¹⁵⁴ ?

Contre l'historicisme

A l'historicisme qui considère que toutes nos croyances et toutes nos normes, y compris l'idée de rationalité comme norme, sont déterminées par l'histoire et donc contingentes, Putnam oppose une argumentation intéressante. Dans un article intitulé « Les philosophes

et la compréhension humaine » (*Philosophers and Human Understanding*)¹⁵⁵, qui reprend le texte de conférences données à Oxford en 1981, Putnam défend la double thèse selon laquelle le positivisme logique* et l'« anarchisme » de Kuhn et de Feyerabend – et, implicitement, de Foucault – se réfutent eux-mêmes. Le positivisme logique se réfute lui-même parce que, pour lui, ne sont rationnels et sensés que les énoncés qui sont empiriquement vérifiables. Mais cette vérification, en définitive, fait moins appel à l'expérience sensible qu'à des normes publiques et institutionnalisées qui définissent ce qui est raisonnable dans une société et une culture données. Or, les débats philosophiques, comme la plupart des débats de la politique, de la religion, de l'histoire, de la sociologie, reposent davantage sur l'argumentation que la vérification et présupposent une idée de la justification rationnelle qui est plus large que la seule rationalité des normes publiques. Ces débats n'admettent peut-être pas des réponses théoriques nettes – le vrai « péché » métaphysique pour Carnap ; ils ne se déroulent pourtant pas en dehors de toute référence à une norme rationnelle de l'argumentation¹⁵⁶.

De la même façon, l'anarchisme de Kuhn (tel qu'on l'a lu) et de **P. - K. Feyerabend**, qui met l'accent dans *Contre la méthode* (1975) sur les aspects irrationnels de la théorie scientifique (*texte 25*), se réfute lui-même, selon Putnam, en particulier à cause des conséquences de la thèse de l'« incommensurabilité ».

La question est assez simple : le terme de « température », tel que pouvait l'employer un savant du XVII^e siècle, a-t-il, peut-il avoir le même sens et la même référence que le terme tel qu'il est employé dans un laboratoire de la fin du XX^e siècle ? Si les paradigmes sont des mondes distincts, comme le dit parfois Kuhn, ce terme n'a pas le même sens. Mais si les paradigmes sont totalement différents, étanches, incommensurables, c'est-à-dire dépourvus de référence commune, il devient impossible de seulement traduire dans le vocabulaire du paradigme dominant, actuel, les conceptions des paradigmes anciens. Sans doute est-il presque impossible d'interpréter

dans le langage de la chimie actuelle les procédés imaginaires de l'alchimie¹⁵⁷ ou dans le langage de l'astronomie moderne les spéculations cosmogoniques du *Timée* de Platon. Les mots n'ont pas le même sens. Les croyances au sujet des choses qu'ils désignent ne sont pas les mêmes. Mais il ne s'agit pas, quand on traduit au sens large, c'est-à-dire quand on explicite la compréhension qu'on peut avoir d'une phrase, d'un texte, d'un système de pensées, de montrer que les croyances que ceux-ci impliquent sont les mêmes que les nôtres ; il s'agit de les rendre intelligibles en supposant qu'elles sont raisonnables, donc cohérentes. Il n'est pas de texte si étrange, pourrait dire Putnam, après Davidson, qui ne puisse devenir intelligible, ne serait-ce que parce qu'il est reconnu comme un texte, donc comme quelque chose d'humain. L'étrangeté même ne peut surgir que sur le fond d'une familiarité. Inversement, peut-on imaginer, la familiarité ne va jamais sans quelque étrangeté.

Nous avons vu avec Putnam comment on se sert, pour apprendre le bon usage des termes désignant des espèces naturelles dans une culture donnée, d'exemples paradigmatiques – « voici de l'or » – dont les propriétés qualitatives sont contingentes et peuvent ne pas se retrouver dans ce qui reste pourtant la même substance. L'investigation scientifique substitue très souvent d'autres propriétés objectives – concernant la constitution interne – aux propriétés apparentes initiales de l'objet, sans que le terme cesse de s'appliquer aux mêmes objets, de l'espèce. L'« intension » (sic) (les propriétés) varie mais l'extension demeure (voir p. 77). Il faudrait dire sinon que, puisque nous avons une conception de la nature de l'or et des métaux différente, par exemple, de celle de Pline l'Ancien, puisque le mot n'est pas défini par les mêmes normes sociales et linguistiques que dans l'Antiquité, l'« or » du savant romain et celui du chimiste d'aujourd'hui sont « incommensurables ».

Or, le fait que nous puissions donner des traductions intelligibles, quoique non définitives, des textes scientifiques anciens et que nous puissions les situer par rapport à nos théories, fût-ce par le biais, comme le faisait Bachelard, d'« une psychanalyse »¹⁵⁸, suffit à

montrer que nous parlons de la même chose. Si le « mercure volatil » des alchimistes dont parle Bachelard est d'abord « un cœur humain chargé de passions »¹⁵⁹, il est aussi, en même temps, le mercure du baromètre de Pascal et le métal liquide que le chimiste définit par son nombre atomique, 80.

On pourrait procéder de même, peut-être, avec la raison. Les exemples paradigmatiques de rationalité – par exemple, la philosophie d'Aristote – peuvent être abandonnés au cours de l'histoire parce qu'ils semblent liés à une culture, à des normes sociales, à une langue naturelle contingentes, sans que ce qu'ils servaient à désigner disparaisse avec eux. Il ne s'agit pas d'un dogme rationaliste, mais d'une conclusion que l'on tire du fait même de la traduction et d'une analyse de la compréhension et de l'interprétation. On ne peut pas dire d'un texte au sens large (un terme dans une phrase, une phrase dans un texte, un texte dans une culture) qu'il est inintelligible en raison d'un changement de paradigme sans supposer en même temps une intelligibilité potentielle. Un texte, une théorie, une croyance ne sont obscurs que parce qu'ils ont en puissance au moins un sens. Si l'on n'admet pas cette thèse, on ne peut même pas *dire* en quoi la théorie aristotélicienne de la chute des corps diffère de la théorie de Galilée, Newton et Einstein, en quoi la folie de l'âge classique diffère de l'expérience de la folie dans la poésie romantique¹⁶⁰.

7. Action et communication

Le langage comme action

Les empiristes, depuis Locke, et les rationalistes, de Descartes à Husserl, privilégient la connaissance théorique, la relation entre un sujet qui voit et une chose vue, un objet qui est vis-à-vis. Le terme même de « théorie » ne vient-il pas de la *theoria* grecque qui a, dans son étymologie, le sens de « vision », « contemplation » ? Or, en retraçant le destin du positivisme logique*, ce mouvement qui a eu le mérite de vouloir tirer toutes les conséquences du développement et de la diffusion des sciences au XX^e siècle, nous avons assisté à ce qu'on pourrait appeler un changement de paradigme en philosophie, dont la renaissance du pragmatisme* n'est qu'un aspect. Ce changement a consisté, tout d'abord, à poser la question de la connaissance théorique en termes de langage, de signification : seule l'analyse du langage peut nous permettre de comprendre comment nous connaissons le monde. Ce thème « linguistique » ou sémantique*, nous l'avons trouvé chez Frege, Wittgenstein, Carnap, Cassirer, chez Heidegger aussi, sous une autre forme.

Mais, au lieu de conduire à une sorte d'idéalisme linguistique qui ferait s'évanouir la réalité pour ne laisser que des mots, dans une fuite perpétuelle des significations, ce thème est devenu peu à peu avec Wittgenstein, Austin, Searle, celui de l'action, dans une analyse de la dimension pragmatique du langage.

En quel sens le langage relève-t-il de l'action ? On peut tout d'abord considérer, à la suite de Benveniste et de P. Ricœur (*texte 35*)¹⁶¹ que le langage ne se réduit pas à ce que Ferdinand de Saussure appelle la « langue », c'est-à-dire à un code, au système des signes

phonologiques et lexicaux. Le système de la langue, que l'on peut comparer à un vocabulaire, est virtuel et étranger au temps. Au contraire, le discours, c'est-à-dire la « parole », renonciation qui utilise concrètement les signes du code, est un événement situé dans le temps. On peut enregistrer cette énonciation, en faire un document, la dater, etc. En disant quelque chose, nous passons à l'acte.

Le discours, d'autre part, renvoie au locuteur, à celui qui parle grâce à tout un ensemble de mots comme les pronoms personnels, les adjectifs possessifs (« *je vois mon chat* »), etc. Le discours, dira-t-on, est « auto-référentiel » ; il se rapporte à lui-même.

En outre, alors que le système de la langue est composé uniquement de signes qui se rapportent les uns aux autres comme dans un dictionnaire, le discours prétend toujours se référer à quelque chose d'autre : il affirme décrire un monde extérieur, désigner des objets, les caractériser, etc.

Enfin, si la langue est la condition de la communication, qui suppose un code, seul l'événement du discours permet de communiquer réellement, dans la mesure où la parole s'adresse à un interlocuteur ou plusieurs.

Tels sont, très rapidement, les traits qui distinguent le discours comme événement de la « langue » comme code ¹⁶².

Mais cette description n'est qu'une étape. Austin et Searle ont montré avec la théorie des actes de langage à quel point l'événement qu'est le discours ne peut réussir que si un certain nombre de conditions non verbales, de circonstances, sont réunies. Ainsi, le discours qu'est renonciation « *je lègue ma fortune à mon neveu* » – événement daté, archivé, enregistré – ne peut être un acte de langage réussi que si je l'écris de ma main ou si je le dicte à un notaire, officier public qui seul peut donner à l'acte un caractère d'authenticité. Des formes sont à respecter, et cette énonciation testamentaire ne peut avoir les effets désirés que si, autour du « locuteur », les autres personnes garantissent une certaine stabilité, s'engagent à respecter

les volontés du défunt. Toutes les énonciations n'ont pas ce caractère solennel et rituel, n'ont pas la même importance sociale, ne sont pas entourées du même formalisme. Mais toutes ont cette « force illocutoire » qui en fait des actes plus ou moins réussis, et qui engage le locuteur.

De plus, le discours comme événement situé et daté n'est pas seulement un acte de langage par lequel je m'engage auprès des autres ; il s'insère dans ce que

Wittgenstein a appelé un « jeu de langage », autrement dit dans un ensemble qui comporte aussi des actions collectives. Le discours ne prend, en fait, son sens que lorsqu'il est enchâssé dans une situation où plusieurs personnes agissent et parlent entre elles. Toutes nos énonciations sont ainsi formulées dans un contexte d'action, en dehors duquel elles perdent toute substance, et la philosophie – c'est un des enseignements de Wittgenstein et de Strawson – a souvent tort de considérer les énonciations de façon abstraite, c'est-à-dire en les détachant du jeu de langage dans lequel elles s'insèrent. Lorsque je sépare l'énonciation du contexte d'action qui la rend effective, autrement dit lorsque je la cite ou lorsque j'invente un exemple – comme, à l'instant, « je lègue... » –, je substitue en fait un jeu de langage à un autre, j'insère l'énonciation dans un autre contexte d'action : j'explique à un élève, j'écris un chapitre pour un lecteur, je dirige le jeu d'un acteur, ou je joue moi-même la comédie, etc. Un discours qui n'est pas en situation dans un jeu de langage, c'est-à-dire dans un complexe d'actions, est une abstraction. Ce n'est plus un événement au sens de Benveniste, ce n'est plus un discours.

Cela vaut pour les discours qui prétendent décrire le monde et donner une représentation vraie de celui-ci. Lorsque l'on prend en compte la dimension pragmatique du discours, comme acte de parole toujours lié à des actions collectives, intersubjectives, on cesse de considérer la connaissance scientifique, que le positivisme, dans un souci légitime de rationalité, avait prise comme modèle, comme une simple théorie, une contemplation ; mieux vaut parler de la science comme « jeu de langage », c'est-à-dire comme institution qui mêle

inextricablement discours et pratiques, actes de langage et actions, dans les laboratoires, les salles de cours, les colloques, les publications. Il n'est plus possible de faire abstraction de cette dimension pragmatique de la vérité scientifique qui est très imparfaitement comprise quand on veut voir dans la technique une simple application de la connaissance théorique. Même si l'on ne veut pas suivre Heidegger dans son renversement, qui consiste à faire de la technique, dans son essence, quelque chose d'aujourd'hui plus primordial, plus fondamental que la théorie scientifique, il est légitime de dire que le problème purement épistémologique de la connaissance vraie est trop étroit pour faire face aux questions que pose le développement de la science.

Le positivisme logique*, ainsi qu'Heidegger, avait vu quelque chose d'important : le développement de la science pose avec acuité des problèmes que les premiers positivistes comme Auguste Comte avaient commencé à apercevoir¹⁶³. Heidegger avait tenté d'expliquer ce phénomène nouveau par l'essence de la technique¹⁶⁴. Le positiviste logique était resté, lui, prisonnier d'une conception qui réduisait la connaissance à une observation de l'expérience et l'action à un comportement observable. Il se révéla incapable de remplir sa tâche (défendre la rationalité, expliquer le développement actuel de la science et de la technique, promouvoir socialement, politiquement, la conception scientifique du monde) en partie à cause de cette interprétation étroite qui ne pouvait rendre compte ni de la démarche scientifique, comme le montrent Quine, Kuhn, Popper, ni de l'action humaine, comme le montrent Davidson et tous les critiques du béhaviorisme*. Manifestement, il faut reprendre les choses au départ et tenter maintenant de comprendre ce qu'est une action¹⁶⁵.

Quand un comportement devient-il une action ? Un comportement peut être observé et décrit de l'extérieur : je trébuche, je tombe. Il devient une action lorsque je peux l'expliquer par des intentions qui me sont propres, par des buts que je poursuis, par des mobiles dont j'ai conscience. Je tombe, parce que je joue dans un film, ou parce que

j'ai voulu attraper une balle. Ainsi le comportement devient-il une action lorsque je peux répondre aux questions qu'on me pose à son sujet, lorsque je peux *en répondre*. L'action suppose toujours un certain degré de « responsabilité ».

Les degrés de la liberté

J. -P. Sartre a développé dans *l'Être et le néant* l'idée • accablante » et « orgueilleuse », selon ses propres termes, d'une absolue responsabilité de l'individu, et ce en conclusion d'une longue analyse de la « réalité humaine ». L'expression est une traduction du *Dasein* de Heidegger¹⁶⁶, mais Sartre reproche à Heidegger de décrire cette « réalité humaine » à partir de l'être-dans-le-monde, au milieu des choses, des ustensiles, et de la décrire « en des termes positifs qui masquent toutes les négations implicites »¹⁶⁷. La recherche de l'être, chez Sartre, passe par une analyse de la conscience comme ce qui n'est pas le monde, comme ce qui nie, dépasse, transcende ce qui est, les choses, les institutions, les réalités pesantes, immobiles, opaques, qui l'entourent et qui sont, elles, « en soi ». Heidegger, dans la *Lettre sur l'Humanisme* qu'il adressera à Jean Beaufret en 1946, refusera de se reconnaître dans cet existentialisme* du néant et de la « néantisation » qui, dit-il, se contente de renverser une proposition métaphysique héritée de la tradition sans s'interroger sur le langage de cette tradition. Or, « le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique », qui, selon Heidegger, « persiste dans l'oubli de la vérité de l'être »¹⁶⁸. De fait, Sartre reste relativement indifférent au problème central de la philosophie moderne, celui du langage. Ce qui l'intéresse manifestement, même dans son œuvre de romancier (*les Chemins de la liberté*), c'est le problème de la liberté humaine dans des situations concrètes, la critique des conceptions déterministes de la psychologie et, plus tard, dans la *Critique de la raison dialectique*, du marxisme. L'être de l'homme, dit-il, c'est la liberté, mais cette liberté, inspirée de Descartes et des stoïciens, n'est pas « une propriété qui appartiendrait, entre autres, à l'essence de

l'être humain ». « La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être est en suspens dans sa liberté »¹⁶⁹. Cette liberté par laquelle l'homme se dégage du monde, de son propre passé, de sa personnalité figée, est saisie dans l'angoisse, un terme qui doit autant à Kierkegaard qu'à Heidegger lui-même¹⁷⁰. L'angoisse n'est plus un sentiment psychologique parmi d'autres, mais la prise de conscience de la condition humaine comme essentielle liberté. Pour fuir cette angoisse, l'être humain peut se réfugier dans des conduites de « mauvaise foi », terme technique qui s'oppose à l'inconscient que la psychanalyse, aux yeux de Sartre, a tendance à présenter comme une chose.

Mais dire que l'être de l'homme est la liberté conçue comme une perpétuelle négation de l'opacité, de la pesanteur et de la viscosité des choses, revient à fonder la morale sur l'action, le « faire », et Sartre, après avoir décrit l'être-pour-soi, les structures de la conscience et le « pour-autrui », c'est-à-dire les relations avec autrui, entreprend dans une dernière partie une analyse de l'action dans son caractère intentionnel. Après avoir dégagé les différents aspects de l'action (visée, but, conséquences), Sartre ajoute qu'il n'y a pas d'action sans la reconnaissance d'un manque, sans une « néantisation ». Le projet de faire quelque chose s'interprète toujours négativement comme la constatation d'un « néant secret ». Mais ce manque, ce néant qui creuse la réalité des choses, il est vain d'espérer le combler. « Je suis, dit-il dans une formule frappante, condamné à être libre, c'est-à-dire à exister pour toujours par-delà mon essence »¹⁷¹, donc condamné à agir. Les motifs rationnels d'agir comme les mobiles subjectifs ne sont jamais déterminants par eux-mêmes. La liberté n'est que superficiellement un choix et un calcul dans une délibération. En fait, cette liberté antérieure aux raisons d'agir se retrouve dans la totalité du comportement humain. La fatigue qui vous empêche de marcher plus longtemps, l'impulsion irrationnelle qui vous pousse à tuer, le pouvoir coercitif d'un régime policier qui vous fait peur, ne sont jamais par eux-mêmes des motifs ou des mobiles déterminants ; ils ne deviennent des raisons d'agir ou de ne pas agir que par un choix qui

n'est pas limité à ceci ou cela, et qui est le choix de soi-même et du monde : « une découverte du monde du monde », dit Sartre¹⁷².

Sartre appelle « facticité » le fait qu'on soit condamné à la liberté, qu'on ne puisse pas ne pas être libre, donc que la passivité de l'abandon et de la résignation soit, en réalité, une action et un choix secret. C'est cette facticité qui me rend responsable de ce qui arrive dans le monde et du monde tel qu'il est pour moi. Être responsable, dit Sartre, dans une définition où l'on perçoit le germe de l'étrange et paradoxal idéalisme* auquel il est conduit à la fin de *l'Être et le Néant*, c'est avoir conscience d'être l'auteur d'un fait ou d'un événement. Mais comme un fait n'arrive toujours que dans le monde d'un individu qui le perçoit, qui en a conscience, je puis effectivement dire que je suis responsable du monde, dans la perspective qui est la mienne, telle que la définit ma situation¹⁷³.

En fait, la responsabilité absolue dont parle Sartre et qui fait de moi l'auteur de tous les événements dont je suis conscient, a deux significations. Cette responsabilité infinie peut s'interpréter comme un stoïcisme adapté aux temps de guerre (*l'Être et le Néant* date de 1943) : il est insensé de songer à se plaindre, tout ce qui m'arrive est mien, aucune situation n'est inhumaine. Devant un état de choses comme l'occupation allemande avec son cortège de souffrances et d'horreurs, plusieurs attitudes sont possibles : la révolte, la peur muette, la résignation, l'acceptation complice, et tous les comportements « magiques » que Sartre décrit dans son *Esquisse d'une théorie des émotions*¹⁷⁴. Même un événement dont l'ampleur semble aller bien au-delà du champ limité des actions concrètes dont je suis responsable, même un fait aussi énorme que la guerre ne m'imposent pas une contrainte absolue. Je puis toujours, rappelle Sartre, m'y soustraire par le suicide ou la désertion, ou, pourrait-on ajouter en souvenir de Russell, par l'action pacifiste. D'où le mot, terrible, de Jules Romains : « A la guerre il n'y a pas de victimes innocentes. »¹⁷⁵ Les faits objectifs qu'on invoque pour expliquer un geste, pour disculper, pour excuser, ne sont donc jamais décisifs ; ils

s'insèrent dans une situation qui est la mienne, que j'accepte par un choix continu de chaque instant et dont je porte l'entière responsabilité. « Le propre de la réalité humaine, c'est qu'elle est sans excuse. »

Mais cette responsabilité n'est pas elle-même un choix. Je suis, dit Sartre, « contraint d'être responsable ». Je suis délaissé dans le monde, non au sens où je demeurerais abandonné et passif dans un univers hostile, mais au sens où je me trouve « seul et sans aide », « engagé dans un monde dont je porte l'entière responsabilité »¹⁷⁶. Or, cette formule est assez étrange. Elle revient en effet à placer la responsabilité humaine si profond chez l'homme qu'elle perd toute signification morale, et devient un caractère de la condition humaine en général, une définition de l'existence.

Cependant, le langage ordinaire, le langage sur l'homme qui ne se constitue pas en science, en psychologie behavioriste, en psychanalyse, en anthropologie, le langage de la littérature, de l'histoire ou de l'analyse juridique par exemple, ne peut pas décrire le comportement humain sans le présenter comme une action intentionnelle, qui suppose la représentation d'un but. Mais cette présentation implique un commencement d'évaluation dans la mesure où l'on distingue, ce faisant, entre le but et les conséquences, entre ce qu'on a voulu faire et ce qu'on a effectivement fait. Dans ce langage, la notion de responsabilité sert à faire le départ entre les conséquences raisonnablement prévisibles et les autres. Le langage du droit s'attachera, par exemple, non seulement à distinguer l'homicide volontaire (le meurtre avec ou sans préméditation) et l'homicide involontaire, mais, à l'intérieur de cette dernière catégorie, différenciera, comme l'article 319 du Code pénal, la « maladresse », l'« imprudence », « l'inattention », la « négligence », l'« inobservation des règlements ». Il considérera en outre que l'homicide n'est ni un délit ni un crime lorsqu'il est « commandé par l'autorité légitime » ou commandé « par la nécessité actuelle de la légitime défense de soi-même ou d'autrui » (articles 327 et 328). Sartre objecterait sans doute que la notion d'« autorité légitime » – surtout en France en 1943 – n'a

aucune nécessité naturelle, qu'elle suppose elle-même un choix, celui d'obéir. Mais le problème n'est pas là. Il est que la responsabilité sartrienne est si absolue qu'elle perd toute signification morale et toute utilité. Si l'on fait entrer dans l'action dont je suis l'auteur toutes ses conséquences et si l'on considère que toutes les formes de passivité sont en réalité des choix déguisés, on élargit l'action jusqu'à en faire le synonyme d'une attitude globale devant la vie, et tel est bien le sens du terme « existence ». Mais il s'agit là d'une forme extrême d'idéalisme qui rend l'individu « auteur » de tout ce qui est présent dans son monde.

Je suis responsable des événements les plus lointains comme des plus proches, des actions que j'ai faites individuellement comme des drames collectifs face auxquels je suis sommé de prendre une attitude. Mais que se passe-t-il si j'accepte de les assumer ? Rien. Il est curieux de constater que ce que Sartre reproche implicitement aux jeunes fascistes qu'il décrit dans la fascinante nouvelle du *Mur* intitulée « L'Enfance d'un chef », c'est d'abord de croire à des réalités objectives, à des valeurs naturelles, la patrie, le sang, le chef, donc d'être de mauvaise foi, de vouloir échapper à l'angoisse dans laquelle la conscience saisit sa liberté. Mais l'on pourrait imaginer quelque officier nazi lecteur de Nietzsche qui, sans chercher d'excuses dans les contraintes de l'époque, sans se référer non plus à des « valeurs naturelles », objectives, accepterait sans « mauvaise foi », en toute liberté, le monde dont il est, au sens de Sartre, responsable.

Nous voyons bien que la théorie de l'action impliquée par le langage ordinaire ne peut conduire à l'évaluation éthique qu'elle préfigure que si la responsabilité n'est pas absolue, ce qui revient à dire qu'il faut admettre des degrés de responsabilité. Pour ce faire, il est important de distinguer entre les conséquences raisonnablement prévisibles de l'action individuelle concrète et les autres, comme entre le comportement délibéré et le comportement contraint susceptible d'une explication causale. La responsabilité n'est une notion métaphysique que parce qu'elle surgit d'abord à l'intérieur d'un jeu de langage, par exemple, celui du droit, de l'histoire ou de la politique,

qui mêle explication déterministe et compréhension en termes d'intention¹⁷⁷. Si vous retracez la vie d'un officier nazi, plus de cinquante ans après, il n'est pas très intéressant de le créditer d'une responsabilité absolue au sens de Sartre, parce que c'est un trait universel de la condition humaine et que Sartre ne fournit aucune norme à l'aune de laquelle on pourrait juger ses actes. Inutile de convoquer un tribunal pour incriminer sa « mauvaise foi ». Il est plus intéressant, dans ce contexte-là, de déterminer les actions qu'il a faites, les buts qu'il a poursuivis, les conséquences qu'il a imaginées, celles qu'il aurait dû humainement prévoir et qu'il n'a pas voulu voir, ce qu'il savait, etc.

Nous voyons à ce point qu'on ne peut juger quelqu'un qu'en tenant compte de la compréhension qu'il a lui-même de ses actes, de ses croyances et de ses raisonnements, de la façon dont il s'est représenté les conséquences de ses actes. Mais cela suppose qu'on définisse peu à peu les règles, les normes, les principes qu'il a mis en œuvre, les calculs qu'il a suivis. Un général, par exemple, mettra en balance la valeur d'un objectif militaire et le prix probable en vies humaines pour l'atteindre. Si, après la guerre, on lui reproche d'avoir inutilement sacrifié des vies, dans une boucherie comme celles décrites par Jules Romains, il faudra bien dégager les raisons de son comportement, les normes implicites qu'il a suivies, le contraste entre ses prévisions et les conséquences. Dans ces circonstances-là, où la part du hasard et du désordre est importante, la légèreté est un crime. Ou bien encore on distinguera entre les ruses de guerre admissibles, les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité, qui sont imprescriptibles.

Mais le débat sur la responsabilité et ses degrés fera nécessairement surgir la question, négligée par Sartre et pourtant décisive, de la nature des normes suivies dans l'action, de leur compatibilité et de leur validité.

L'idée de norme

Quand le problème des normes et des valeurs a-t-il vraiment

resurgi au sein de la philosophie analytique ?

Moore a bien donné un premier exemple de philosophie analytique dans le domaine de l'éthique avec ses *Principia ethica* de 1903, dans lesquels il affirme que les propositions éthiques ne sont pas susceptibles d'être prouvées ou réfutées, qu'elles sont donc des intuitions¹⁷⁸. Les propositions éthiques, selon lui, consistent à attribuer à différentes choses le concept de « bon » (*good*) ou de « bien » moral. Moore ne cherche pas cependant à définir, comme l'éthique traditionnelle, les choses qui sont bonnes (le plaisir, les vertus, etc.), mais à définir « bon », préalablement. Or, pour Moore, « bon » est une notion simple, indécomposable, comme « jaune ». Pas plus qu'on ne saurait expliquer ce qu'est le jaune à quelqu'un qui ne connaît pas cette couleur, il n'est possible d'expliquer ce qui est « bon ». Croire que l'on peut substituer à cette notion simple un équivalent, une propriété que l'objet « bon » ou « bien » aurait également, c'est commettre ce que Moore appelle le « sophisme naturaliste » (*naturalistic fallacy*)¹⁷⁹. De la même façon, on peut essayer de définir le jaune par son équivalent physique (telle longueur d'ondes). Mais, dit Moore, ces vibrations lumineuses ne sont pas ce que nous entendons par « jaune », car le jaune est une notion simple. Le sophisme naturaliste repose en fait sur une confusion entre le « est » de l'attribution d'un prédicat (« le plaisir est bien ») et le « est » de l'identité (« le plaisir est identique au bien »). Le « bon » ne peut donc être défini ; il appartient aux choses comme une propriété simple, une qualité inanalysable, qui se distingue des propriétés matérielles auxquelles elle ne peut se réduire, mais qui est objective.

Le trait le plus frappant de cette démarche d'analyse dans l'éthique est qu'elle écarte toute considération sur le devoir et les contraintes éthiques. Un certain nombre de choses comme les sentiments artistiques ou l'amitié ont, à l'évidence, dit Moore, cette propriété intrinsèque d'être des « biens », et la vie privée comme l'activité publique doivent tendre à la réalisation de ces biens. Mais cette conception, qui pouvait paraître libératrice au sortir de l'ère victorienne, trouve vite ses limites : elle n'a rien à dire, par exemple,

sur l'interdiction du meurtre, sur l'oppression, la torture, la trahison, et le racisme¹⁸⁰.

Le positivisme logique*, quant à lui, avait peu à dire au sujet des questions éthiques malgré les implications sociales et politiques du Manifeste de 1929, puisque les jugements de valeur, soigneusement distingués des jugements de fait, selon la recommandation de Hume dans le *Traité de la nature humaine*, n'étaient que l'expression de sentiments subjectifs. Moore affirmait encore que le « bien » était quelque chose qui appartenait aux choses comme une qualité objective, fût-elle non naturelle et indéfinissable. Mais la théorie « émotiviste » (en anglais, *emotion* signifie sentiment) des positivistes ne cherche pas de normes objectives et se contente de dire, comme Ayer dans *Langage, Vérité et Logique*, que les jugements éthiques, parce qu'ils sont normatifs, ne peuvent être ni vrais ni faux, et que leur validité ne peut faire l'objet d'une argumentation¹⁸¹.

C'est seulement avec **R. -M. Hare** (*texte 27*) dans *le Langage de la morale (The Language of Morals)*, en 1952¹⁸², que la théorie éthique a pu avancer dans une perspective analytique, grâce à la théorie des actes de langage d'Austin. Hare, qui est aussi un philosophe d'Oxford, adopte encore un point de vue formel, puisque l'éthique est pour lui « l'étude du langage de la morale », indépendamment de tout contenu et de toute valeur. Mais le langage de la morale sert à guider la conduite ; c'est donc un langage prescriptif qui dit ce qu'il faut faire. Or, le langage prescriptif peut prendre d'autres formes que les jugements moraux. Les impératifs aussi nous disent de faire quelque chose. Hare entreprend donc, pour éclairer le langage de la morale, d'analyser les phrases à l'impératif en montrant – contre le critère positiviste de la vérification – que celles-ci ont un sens propre et qu'elles ne sont pas réductibles aux phrases à l'indicatif. L'ordre « Fermez la porte » a bien quelque chose en commun avec l'énoncé (*statement*) « La porte est fermée », mais il en diffère par un aspect particulier, sa force prescriptive par laquelle il m'enjoint de faire quelque chose.

Aussi les principes de conduite qui servent dans nos raisonnements pratiques pour répondre à la question « Que dois-je faire ? » ne peuvent-ils être des énoncés indiquant des faits. Ce sont des habitudes transmises et apprises (dans l'enfance notamment) qui doivent faire l'objet d'une perpétuelle adaptation aux circonstances, par une série de décisions. Les principes transmis par la tradition doivent être à la fois acceptés et modifiés, dans un processus qui mêle continuité et rupture, sans qu'il ne puisse jamais être fait référence à des évidences ou à des faits objectifs. Dans les termes de Hare : aucune description des faits ne peut donner une prescription. On voit peut-être la différence entre le prescriptivisme de Hare et la conception de Sartre : si, dans l'un et l'autre cas, la morale ne peut reposer sur des valeurs objectives, des principes évidents, la décision chez Sartre est un choix absolu, qui relève uniquement de la liberté individuelle (comme dans la pièce *le Diable et le Bon Dieu*), alors que Hare décrit une dialectique entre les principes appris, reçus, et les décisions concrètes qui les font vivre en les modifiant. C'est, si l'on veut une image sommaire, toute l'opposition entre la violence révolutionnaire qui donne naissance à un nouveau droit et la jurisprudence anglo-saxonne qui s'établit par référence aux précédents ¹⁸³ .

Hare peut ainsi aborder l'étude des mots de valeur (*value-words*) comme « bon » à la fois dans leur usage non moral (par exemple, « un bon chronomètre ») et moral. Les mots de valeur, selon lui, servent en fait à recommander, ou à déconseiller, c'est-à-dire à guider le choix d'autrui. Aussi impliquent-ils des impératifs. Si je dis « c'est un bon chronomètre », je ne me contente pas de décrire les qualités objectives de l'objet en question (précis, lisible, solide) ; je fais quelque chose en parlant, dans la mesure où je vous recommande de choisir ce type de chronomètre. Ce qui revient à dire que tout jugement de valeur implique (*entails*) une phrase à l'impératif (« Prenez celui-là ») ¹⁸⁴ .

Est-ce à dire qu'on confond les jugements d'évaluation, notamment moraux, avec les impératifs ? Non, car un impératif a toujours un domaine limité, en tant qu'il s'adresse à une personne précise (« Ne fumez pas »), alors qu'un jugement du type « Vous ne devriez pas

fumer », tout en impliquant « Ne fumez pas », a le caractère universel d'un principe (« On ne devrait pas fumer »). C'est cet aspect – le critère de l'universalisation – qui met à part le langage de la morale. Des conséquences importantes découlent en effet de cette définition. Un jugement de type moral ne se contente pas de prescrire une action

à quelqu'un comme un impératif ; il la prescrit à tous, y compris à celui qui parle, et traduit donc une sorte d'engagement de sa part. Si je dis que Pierre a eu tort de tricher aux cartes, je forme une évaluation morale ayant la forme d'une injonction (« On ne doit pas tricher aux cartes ») qui ne s'adresse pas seulement à Pierre, mais à tout le monde, y compris moi-même. On peut, dans ces conditions, examiner les principes généraux qui guident l'action des hommes et voir s'ils sont en accord avec ce critère formel de l'universabilité. Ce critère, qui rappelle naturellement la « loi fondamentale de la raison pure pratique » de Kant (« Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle »)¹⁸⁵ conduit Hare vers une forme originale d'utilitarisme qui est au cœur du débat avec Rawls¹⁸⁶.

Qu'est-ce que la justice ?

La *Théorie de la justice* (1970) de **John Rawls** (*texte 28*) représente en effet une rupture dans la philosophie analytique, parce que ce livre monumental ne se préoccupe guère du langage ordinaire et du sens qu'on peut donner au mot « justice », et viole franchement le principe imposé par Hume (cf. p. 39) de la stricte séparation entre faits et valeurs. Ce qui demeure de la philosophie analytique, c'est l'effort inlassable d'argumentation et de distinction pour parvenir à une définition autonome, réelle et non verbale, de la justice, une définition qui permette d'éclaircir et de résoudre certains problèmes politiques et sociaux. Mais Rawls va au-delà de cette méthode d'analyse en retrouvant, de son propre aveu, la grande tradition du contrat social, notamment dans sa formulation rousseauiste et kantienne, dont il veut donner une interprétation « naturelle et

procédurale » ¹⁸⁷ .

Au-delà de la simple légalité ou autorité de la loi (*rule of law*), justice formelle qui n'est que la conformité au droit existant, se pose le problème de la justice des institutions sociales. Ces structures de base sont définies par la présence de règles publiques et contraignantes – jeux, rites, procès, parlements, marchés, régimes de propriété, les jeux de langage comme formes de vie de Wittgenstein – qui font d'une « société bien ordonnée » un système de coopération stable. Or, pour juger de la justice d'une institution sociale, il faut disposer d'une définition ou d'une « théorie » de la justice. Laquelle est la bonne ?

Pour répondre à cette question, qui est, comme on sait, le thème premier de *la République* de Platon, Rawls imagine une situation hypothétique, sans réalité historique mais, dit-il, que nous pouvons retrouver à chaque instant en pensée, et dans laquelle des personnes libres et rationnelles devraient choisir les règles permanentes et contraignantes de leur association, les principes généraux, publics, simples et universels selon lesquels elles répartiront les biens essentiels et trancheront des différends qui ne manqueront pas de naître.

On remarquera que, dans cette formulation nouvelle du contrat social, les partenaires ne doivent pas faire un choix politique mais plutôt décider d'une question philosophique : quelle est la meilleure conception de la justice ? Les personnes libres et égales qui doivent définir les termes de la charte fondatrice de leur association en tenant compte de la rareté des biens et des revendications concurrentes ne sont animées les unes envers les autres ni par la sympathie ni par la haine. Elles sont indifférentes les unes aux autres (*mutually desinterested*). Mais le trait essentiel qui caractérise cette situation imaginaire, c'est que les partenaires ne connaissent pas leur place dans l'association future (maître ou esclave ? riche ou pauvre ?), ignorent même jusqu'à leurs dons naturels, leurs préférences, leur conception de l'existence. C'est ce que Rawls appelle le « voile de l'ignorance ». Quelle conception de la justice ces personnes soucieuses

de défendre leurs intérêts essentiels sans les connaître par avance¹⁸⁸, retiendraient-elles ? Rawls affirme qu'elles éliraient ce qu'il appelle la « théorie de la justice comme équité », de préférence à toute autre conception, en particulier l'utilitarisme.

L'utilitarisme, qui apparaît au XVII^e siècle avec Helvétius¹⁸⁹ et Hume, mais a trouvé sa formulation classique au XIX^e siècle avec Jeremy Bentham (1748-1832) et J. -S. Mill (1806-1876), repose sur l'idée qu'une société est bien ordonnée et donc juste, lorsque ses institutions de base sont organisées de manière à apporter la plus grande somme totale de satisfactions à l'ensemble de ses membres. Cette théorie imagine donc une sorte de spectateur impartial qui, parce qu'il dispose de toutes les informations, serait capable de déterminer, par un bilan des gains et des pertes, quelle est la règle qui apporte la plus grande utilité – totale ou moyenne – au plus grand nombre. Il est clair que l'utilitarisme peut servir à justifier – au nom de la justice et par une sorte de ruse du « bien-être général » – n'importe quel système d'oppression : « tous comptes faits », l'esclavage de quelques-uns est juste parce qu'il permet de maximiser les avantages des autres, par exemple en favorisant la naissance d'une classe aisée qui pourra se consacrer utilement à la science, à l'art ou à la politique¹⁹⁰.

A cet utilitarisme qui étend à la société le raisonnement qui anime les choix économiques individuels (un sacrifice pour un gain plus grand ultérieurement), Rawls oppose donc la théorie de la justice comme équité (*fairness*), qui repose sur deux principes.

Le premier affirme le droit égal de chacun aux libertés de base¹⁹¹, comme les libertés politiques, la liberté d'expression et de conscience, l'intégrité de la personne, etc. Le second stipule que les inégalités sociales sont acceptables, à condition qu'elles soient « organisées » à l'avantage de chacun, notamment les plus défavorisés. Ces deux principes sont hiérarchisés selon un ordre de priorité : pour Rawls, il n'y a pas d'injustice dans le fait qu'un petit nombre obtienne des

avantages supérieurs à la moyenne, à condition que soit par là même améliorée – mais comment peut-on le savoir ? – la situation des plus défavorisés. L'égalitarisme du premier principe est donc tempéré par une sorte de réalisme utilitariste. Mais cette concession est strictement limitée dans la mesure où le premier principe, de nature politique, interdit de justifier la perte de liberté de certains par la quantité plus grande de biens, de « plaisirs » que les autres se partageraient. Bref, Rawls, comme Rousseau dans le *Discours sur les sciences et les arts*, souligne le prix politique de l'accumulation excessive des richesses.

Une fois posés ces principes et défini l'ordre de priorité, Rawls s'attache à décrire, idéalement, les institutions qui peuvent faire de la société un système juste et stable, stable parce que juste.

A la Constitution, au sens politique, sont réservées les dispositions qui garantissent à chacun les libertés essentielles, tandis que la législation, exclusivement sociale et économique, doit avoir pour finalité la « maximisation des attentes à long terme des plus désavantagés »¹⁹². Je ne peux entrer dans les détails de ces analyses. Il importe seulement de remarquer que Rawls se détache de la tradition grecque en disjoignant le bien et le juste. Sa critique de l'utilitarisme s'inscrit dans une critique plus générale des théories « téléologiques » (de *telos*, le but, la fin) de la justice qui définissent celle-ci à partir d'un bien suprême, d'une fin dominante, qu'il s'agisse du plaisir, de l'utilité ou de l'excellence (Nietzsche, selon Rawls¹⁹³). La justice ne consiste pas à imposer un idéal de la personne humaine auquel il faudrait tout sacrifier ; elle doit permettre à chacun de mener à bien son « projet de vie » dans le cadre de multiples associations qui donnent à chacun le premier des biens, le respect de soi. La priorité de la justice sur le bien est une façon de défendre la richesse de la société civile, la diversité des personnalités, la liberté, contre les contraintes des principes moraux.

Ce livre a donné lieu à de nombreux débats. Hare a défendu l'utilitarisme¹⁹⁴. Robert Nozick dans *Anarchie, État et Utopie* (*Anarchy, State and Utopia*), tout en reprenant l'idée libérale d'un

État minimal occupé uniquement à protéger les citoyens de la force, a défendu contre Rawls la possession légitime (*entitlement*), la juste acquisition et la juste transmission des biens¹⁹⁵. On pourrait cependant essayer de faire une comparaison entre les conceptions de Rawls et une œuvre de Sartre en définitive méconnue, mais tout aussi imposante que la *Théorie de la justice*. D'une certaine manière, en effet, la *Critique de la raison dialectique*, en se plaçant à l'intérieur de la philosophie marxiste, « horizon indépassable » Selon Sartre, cherche à décrire la formation de la société injuste à partir des relations humaines individuelles, dans un univers de rareté des biens¹⁹⁶.

On peut dire ainsi que Rawls, par la modification qu'il apporte à l'utilitarisme et Sartre, en se battant pour concilier marxisme et existentialisme*, mettent tous les deux au cœur du problème de la justice et de l'action (Sartre parle alors de *praxis*) la notion de communication. Pour Rawls, la chose est claire dans la mesure où la définition de la justice passe par un débat où chacun doit imaginer, « sous le voile de l'ignorance », la conception la plus juste, celle qui assure à chacun, quel qu'il soit, les biens essentiels. Mais l'expérience de pensée qu'il imagine n'est possible que si chaque participant peut concevoir ce que serait sa situation, abstraction faite de ses particularités sociales, psychologiques, physiques, etc. Cet effort de compréhension n'est à son tour possible que dans ce que Habermas appelle une « situation idéale de parole »¹⁹⁷, à l'abri des pressions, des manipulations, des peurs et des influences. Chacun, dans cette discussion « constitutionnelle », est placé dans une situation d'égalité antérieure à l'égalité d'ailleurs aménageable qui peut venir de la distribution des biens matériels. L'égalité première est celle de la discussion sans laquelle les autres revendications à l'égalité distribution des biens et à la justice ne peuvent s'exprimer.

Sartre montre, avec l'exemple du langage, comment les relations humaines se matérialisent, se figent, se transforment en « totalité inerte » inscrite dans l'histoire ; mais en même temps le langage,

comme interaction entre des sujets qui parlent, ne se réduit pas à cette totalité inerte de la langue ; il est une parole, une « totalisation organique » perpétuellement en cours, qui dépasse sans cesse, par ses projets, la réalité matérielle figée de la dispersion (*texte 29*). « Sans doute, écrit-il, la parole sépare autant qu'elle unit, sans doute les clivages, les strates, les inerties du groupe s'y reflètent, sans doute les dialogues sont-ils en partie des dialogues de sourds (...). Seulement cette incommunicabilité (...) ne peut avoir de sens que si elle se fonde sur une communication fondamentale, c'est-à-dire sur une reconnaissance réciproque et sur un projet permanent de communiquer. »¹⁹⁸

Nous avons donc abouti par des voies différentes, la philosophie analytique* et la « raison dialectique », à une même notion fondamentale : celle de communication libre. La justice dans sa définition dépend, chez Rawls, d'une libre expérience de pensée, donc d'un débat qui ne rencontre pas d'entraves. Il y a, de même, chez Sartre l'idée d'une *praxis* collective qui surmonte la dispersion des hommes et dont la première forme est sans doute le langage : que l'on songe, par exemple, au serment qui scelle un groupe révolutionnaire¹⁹⁹. Même si le contraste est grand entre le philosophe américain qui cherche les conditions d'une société stable parce que juste, et le philosophe français qui décrit la naissance de l'action révolutionnaire, on peut considérer que la réponse au problème de la justice, c'est-à-dire des relations entre l'action humaine et ses normes, passe désormais par une réflexion sur la façon dont ces normes sont établies, sur le rôle que joue la libre discussion à cette occasion, sur les entraves qu'elle peut subir. De même que les lois de la nature ont perdu de leur réalité absolue pour devenir dépendantes de l'activité communicationnelle de la science, sans devenir pour autant de simples représentations subjectives, de même, on peut penser que les normes éthiques, sociales et politiques qui ne sont plus considérées comme des lois intangibles de la nature humaine tirent leur validité et leur objectivité relatives de la qualité de la discussion qui leur a donné naissance, sans pour autant devenir des maximes arbitraires.

Le libre débat

Jürgen Habermas (*texte 32*) a été dans les années cinquante l'assistant d'Adorno et a occupé en 1964 la chaire Le libre de Horkheimer à Francfort, mais ce serait s'interdire de débat comprendre l'originalité de sa démarche que de l'assimiler à l'École de Francfort²⁰⁰. La Théorie critique d'Adorno et Horkheimer, notamment dans *la Dialectique de la Raison*, s'attachait à analyser, de la façon la plus lucide possible, tous les mécanismes d'aliénation et de domination de la société occidentale, en particulier les mécanismes psychologiques et culturels. Finalement, c'était la Raison du siècle des Lumières elle-même qui était jugée pervertie en instrument de domination, en raison purement instrumentale et calculatrice. Habermas cherche plutôt, sans renier cette dimension ultracritique, à retrouver une théorie de l'émancipation humaine par la libre discussion qui peut apparaître comme une réactivation de la pensée kantienne.

Il s'agit, comme on l'a dit, de « prendre au sérieux les potentialités de la démocratie bourgeoise »²⁰¹ sans négliger ses manipulations actuelles et sans renoncer à la notion d'idéologie. Cet ambitieux projet de défense de la modernité (*die Moderne*) des Lumières a été amorcé par

la critique du positivisme dans *Connaissance et intérêt* (1968), une archéologie du savoir qui est à l'opposé de celle de Foucault, puisqu'elle vise à « reconstruire la préhistoire du positivisme moderne » et du scientisme en les présentant comme la négation et l'oubli de la réflexion et de sa dimension critique²⁰².

Habermas envisage alors une autoréflexion critique qui « change la vie », tant au plan individuel que collectif, puisqu'il écrit, à cette époque, dans un esprit anarchisant : « On est ainsi amené à comparer le processus de socialisation dans l'histoire humaine à celui de l'individu (...) ce sont les mêmes forces qui poussent l'individu à la

névrose et qui amènent la société à établir des institutions. »²⁰³

Or, Habermas, à partir des années 1970, va changer de perspective grâce à la découverte des travaux d'Austin, de Searle, de Strawson, de H. -P. Grice, et découvrir un potentiel critique au sein du langage ordinaire et de la communication intersubjective. La théorie des actes de langage présentée comme une « pragmatique* universelle »²⁰⁴ va donc représenter pour Habermas – qui donne ainsi un exemple assez rare d'ouverture réelle à une autre tradition de pensée – un vrai changement de paradigme, une révolution dans les façons d'aborder les relations entre l'action et la théorie : avec eux nous passons en effet d'une philosophie de la conscience qui n'envisage qu'une argumentation « monologique », menée en pensée dans le for intérieur, selon le type de la méditation cartésienne, à une philosophie pragmatique du langage qui tient compte de la dimension irréductible de la communication et de la discussion dans un espace public, lesquelles constituent une activité, l'agir communicationnel (*das kommunikative Handeln*), distincte de l'activité instrumentale.

Cette conception nouvelle trouve sa traduction provisoire dans les deux volumes de l'ambitieuse *Théorie de l'agir communicationnel* (1981) et les textes qui l'accompagnent²⁰⁵.

La théorie de l'« agir communicationnel » ne relève à proprement parler ni de la philosophie ni de la sociologie empirique : le débat porte sur les fondements théoriques des sciences sociales et notamment de la sociologie – « théorie globale de la société »²⁰⁶ – que Habermas veut arracher au positivisme. Au lieu d'être une description neutre des faits sociaux, des comportements, la sociologie, par l'usage qu'elle fait de la notion de rationalité, est fondée sur une compréhension (*Verstehen*) qui engage l'observateur, au moins virtuellement, dans un processus d'intercompréhension (*Vertändigung*). On ne peut décrire un comportement sans montrer sa rationalité propre, donc sans prendre parti devant une « prétention à la validité » (*Geltungsanspruch*).

Mais il existe pour Habermas deux types de rationalité : la rationalité instrumentale et stratégique qui est dirigée vers un objectif (*zielgerichtet*), qui recherche le succès par l'emploi de moyens appropriés, et la rationalité communicationnelle qui recherche au contraire l'entente et l'assentiment entre des sujets capables d'agir et de parler, en vue d'une action commune. « Un accord obtenu par la communication, écrit Habermas, a un fondement rationnel, il ne peut être imposé », et il ajoute que « l'intercompréhension (*Verständigung*) est inhérente au langage humain »²⁰⁷. Cette rationalité communicationnelle s'appuie sur « la force sans violence du discours argumentatif »²⁰⁸. Dans ce cas, je ne cherche pas à agir sur le monde des objets, ni à manipuler les autres, par quelque ruse ; chacun cherche, en reconnaissant les prétentions de l'autre et en les critiquant, à parvenir à cette « intercompréhension » ou entente sans laquelle il n'est pas d'action collective.

C'est à ce point de sa démarche que Habermas fait œuvre originale en faisant intervenir les philosophes anglo-saxons. La voie dans cette direction a été ouverte par Karl Otto Apel, (*texte 30*) qui, dans sa tentative de fondation rationnelle de l'éthique à partir de l'argumentation logique, s'est inspiré du, dernier Wittgenstein, de Searle et de Peirce (*Transformation der Philosophie*, 1973)²⁰⁹. Austin, puis de façon plus systématique, Searle ont mis en effet en évidence, je le rappelle, l'aspect performatif du langage qui ne se réduit pas à des énoncés vrais ou faux sur les choses, comme le pense la tradition empiriste, et repose au contraire sur des « actes de langage » (*speech acts*, « actions langagières » (*Sprechhandlungen*) chez Habermas) par lesquels j'ordonne, j'affirme, je promets, j'exprime, etc. Chaque énonciation, fût-ce la plus neutre, la plus objective en apparence, s'insère dans une action, établit une communication intersubjective, élève une prétention à la validité (à la vérité, à la justesse sociale, à l'authenticité subjective) qui rappelle une critique ; surtout, chaque énonciation fait appel à un « arrière-plan » (Searle), à un contexte, à un monde vécu commun aux interlocuteurs²¹⁰.

La découverte de cette rationalité communicationnelle négligée par la sociologie antérieure²¹¹ correspond, pour Habermas et pour Apel, à un changement de paradigme dans la philosophie, à un tournant. A la place de la tradition cartésienne apparaît depuis Peirce, dit Apel, une conception nouvelle fondée sur la communication, la relation intersubjective qu’instaurent « des sujets capables de parler et d’agir lorsqu’ils s’entendent entre eux sur quelque chose »²¹². Apel cherche en partant de cette révolution à fonder une éthique sur les normes que présupposent l’argumentation logique et la communication en tant que telle : « Tout être capable de communication linguistique doit être reconnu comme une personne... »²¹³.

Habermas ne va pas aussi loin que Karl-Otto Apel, dans la mesure où il ne prétend pas redonner vie à une philosophie transcendantale de type kantien. Sa perspective demeure sociologique ou, plutôt, il ne conçoit la réflexion philosophique que dans une coopération avec les sciences sociales, pour autant que celles-ci « se rattachent au savoir pré-théorique de sujets parlant et agissant »²¹⁴ et renoncent à l’objectivisme positiviste. Mais il est clair que la découverte de la rationalité communicationnelle donne à Habermas une sorte d’étalon à l’aune duquel il peut juger les distorsions et les dysfonctionnements de la communication dans les sociétés occidentales, dans les médias, dans l’enseignement, dans la vie quotidienne, dans le travail. Cette description critique de la « colonisation du monde vécu » lui permet de se référer à l’idéal d’une communication transparente, sans manipulation, sans arrière-pensées, sans embrigadement²¹⁵. Ce critère prend toute sa valeur à une époque où, comme Habermas le note dans un entretien²¹⁶, les domaines spécifiques du monde vécu – le monde scolaire, familial, la culture, la vie quotidienne – sont de façon croissante soumis à des impératifs administratifs, à la manipulation des médias et à la puissance de l’argent.

Habermas envisage ainsi, mais uniquement sous la forme d’un projet²¹⁷, de fonder rationnellement (*begründen*) une éthique de la

discussion. Contre les différentes conceptions selon lesquelles on ne peut décider rationnellement des questions pratiques ni fonder les normes qui nous régissent, Habermas s'appuie, comme Strawson, sur le témoignage des pratiques du langage ordinaire. Celles-ci montrent qu'à côté des prétentions à la vérité, il existe des prétentions pratiques à la justesse qui se réfèrent à des normes. Nous élevons des prétentions tant à la vérité de nos énoncés qu'à la justesse de nos règles d'action. Dans les deux cas, nous pensons implicitement que nous avons de bonnes raisons de dire ce que nous faisons et de faire ce que nous disons et que nous pouvons donner ces raisons.

Les sceptiques, depuis Hume, négligent ces prétentions à la validité, car ils estiment qu'elles ne peuvent être fondées. Habermas se demande donc à quelle condition une norme qui dit ce que nous devons faire peut être considérée comme valide. J. Rawls, après Kant, a affirmé qu'une norme est valide lorsqu'elle est universalisable, lorsqu'elle exprime une volonté générale, un intérêt commun. Ce principe de l'universalisation est pour Habermas un « principe-passerelle » qui permet de passer du monde des valeurs concrètes – nécessairement diverses – à celui des normes justes valables pour tous. Mais il s'agit d'une première étape et Habermas va poser une question beaucoup plus neuve : en quoi l'universalisation possible d'une norme en fait-elle une norme morale ?

Pour justifier le principe kantien d'universalisation sans avoir à se référer à une Raison humaine, pour montrer que ce principe a lui-même une valeur universelle qui dépasse la seule culture « occidentale », Habermas, à la suite de K. -O. Apel et de Wittgenstein, va mettre au jour les « présuppositions » de toute argumentation, lesquelles ne sont ni des conventions arbitraires, ni des règles explicites (comme des règles du jeu). Par exemple, l'idée d'impartialité est enracinée dans les structures de l'argumentation²¹⁸. Nous savons d'un savoir implicite à quelles conditions on peut se forger à bon droit une conviction : dans un libre débat au sein de l'espace public (*Offentlichkeit*), sans intervention extérieure ni pression ni violence. Une norme éthique n'est valide que si elle est universalisable et elle ne

peut l'être que si elle fait l'objet d'une libre discussion, dans le cadre de l'agir communicationnel qui tend à l'entente entre les acteurs, par opposition à l'activité stratégique dans laquelle chacun ne cherche que le succès. Habermas ne propose pas de normes effectives ; il ne défend pas de valeurs. Il formule un principe formel qui ne définit aucune morale concrète, mais résiste au scepticisme : « Ne peuvent prétendre à la validité que les normes qui sont acceptées (ou pourraient l'être) par toutes les personnes concernées en tant qu'elles participent à la discussion. »

Peut-être est-ce cela qui fait la difficulté particulière de la pensée d'Habermas : la réunion paradoxale d'une utopie et d'une méthode, la tension entre un idéal toujours présent et les délais de la discussion, la différence entre la compréhension et le débat. L'utopie, il la définit lui-même en lui assignant une origine religieuse, sinon mystique : le désir d'une « vie commune fondée sur l'amitié » (Brecht), la réconciliation de la modernité déchirée avec elle-même, l'idéal d'une « interaction réussie ». La méthode, elle, repose sur la « synthèse argumentative » qui s'approprie inlassablement la langue des autres, qui avance pas à pas, de résumés en schémas, dans un « travail de puzzle en construction ». L'idée même d'œuvre commence à disparaître : « Plus ça va, dit-il, et plus je m'accommode [...] d'une langue brute, même s'il n'en résulte aucun texte. » ²¹⁹

Le mythe de la communication ?

Aussi ambitieuse que celle de Habermas, mais exactement contraire, la démarche de **Jacques Derrida** (*texte 34*), qui affirme en 1967 avec *l'Écriture et la différence* et *la Grammatologie*, peut être considérée comme une radicalisation de la critique de la métaphysique engagée par Heidegger. Comme celui-ci, Derrida commence par mettre en question dans *la Voix et le phénomène*, de 1967 également (un commentaire de la première *Recherche logique*, « Expression et signification »), les présupposés de la phénoménologie husserlienne, et tout particulièrement le privilège que celle-ci accorde à l'intuition,

comme présence pleine et entière de l'objet devant le sujet conscient²²⁰. Mais Derrida vise quelque chose de plus large qu'il appelle le logocentrisme, la « métaphysique de l'écriture phonétique »²²¹, c'est-à-dire la métaphysique des présocratiques à Heidegger (et Habermas), qui se définirait par la domination de la parole, de la voix, de la « raison » (*logos*), et donc par le refoulement de l'écriture. Derrida en vient ainsi à esquisser, du moins dans ses premiers livres, une « science de l'écriture » ou « grammatologie »²²² qui, loin de se confondre avec la linguistique générale de Saussure et le structuralisme²²³, en est plutôt la contestation.

Derrida est ainsi placé à une croisée des chemins : il se rattache, fût-ce de façon critique, à la phénoménologie* de Husserl et à la « pensée » de Heidegger, dont il conteste les interprétations anthropologiques et humanistes – celle de Sartre surtout²²⁴ –, mais, par l'attention qu'il porte aux rapports entre langage naturel et écriture, il peut paraître s'engager dans les débats de la philosophie analytique*. Celle-ci, en effet, n'a-t-elle pas reçu, avec l'invention d'une écriture symbolique, avec Peirce et Frege, une impulsion décisive ? N'est-elle pas, elle aussi, une destruction de la métaphysique à partir du langage ?

Mais la position de Derrida ne se laisse pas définir dans des termes classiques, elle est insaisissable, parce qu'elle revient, précisément, à remettre en question les oppositions les plus communément admises entre la nature et la culture, l'animalité et l'humanité, la lettre et l'esprit, le sens propre et le sens figuré, le corps et l'esprit, le naturel et l'artificiel, le réel et la fiction... Alors que la philosophie analytique s'attache à résoudre des problèmes précis par un surcroît de distinctions et de différences, Derrida – dans son projet de « déconstruction » – brouille ces oppositions, montre qu'elles sont indécidables, réversibles, paradoxales, instables, qu'elles n'ont rien de fondamental. Projet sceptique, si l'on veut, mais qui revient, aussi, dans une certaine mesure, à résoudre, ou à dissoudre les problèmes classiques, en opérant de l'intérieur, en commentant les textes qui les

posent.

Quelle est la conception traditionnelle que, sous le nom de « métaphysique », Derrida veut « déconstruire », « subvertir », ou « ébranler » ? Elle trouve, avec la condamnation de l'écriture dans le *Phèdre* de Platon, son paradigme, son geste par excellence. De Platon à Rousseau, Saussure et même Husserl, l'écriture est considérée en effet comme quelque chose de second, comme un accident et un « supplément » par rapport à la parole vivante, immédiate, essentielle. L'écriture qui transcrit est pensée comme une perte, comme une déchéance. Ses traces inscrites composent des signes qui sont à la place de la chose même, qui la représentent, qui s'y substituent. A cette absence qui caractérise l'écriture et lui permet de survivre à la disparition de celui qui écrit et de celui qui reçoit le message, la tradition oppose la présence vivante de la parole, dans l'instant présent, la présence de la chose même dans sa clarté, telle qu'elle est donnée à l'intuition, la présence à soi du sujet conscient qui sait ce qu'il veut dire. L'écriture, par rapport à cette triple présence vivante, est un pis-aller, un expédient, un substitut, qui ne sauve la parole de l'oubli qu'en oubliant tout ce qui fait sa spontanéité ; bref, c'est une mortelle dégradation.

Mais pour Derrida le couple parole-écriture s'enracine dans un phénomène plus mystérieux, qu'il ne faut pas transformer en chose, comme on l'a fait pour l'inconscient freudien, avec lequel il n'est pas sans affinités, et ce phénomène, Derrida l'appelle la *différance*, ou encore la trace²²⁵. Cette différence n'existe pas au sens où un objet existe devant nous ; elle est avant tout mouvement, opération, jeu, et elle n'est, en fait, perceptible que par ce qu'elle produit, par les différences qu'elle engendre. La différence est donc antérieure à la différence entre le signifiant et le signifié, entre le sens et sa traduction, entre le contenu et son expression. C'est la condition de tout système linguistique et, partant, de toute pensée.

Or cette différence productive, comme le nom le suggère à dessein, se caractérise par une temporalisation particulière, par un différé, un

retard, un délai : le langage, pour autant qu'il est l'œuvre de la différence, loin de donner la chose même par une pure référence (– que l'on songe à l'importance des noms propres dans la réflexion empiriste, depuis Russell –), est travaillé, animé, creusé par l'absence, l'espace, le retard, le déplacement. Il est donc vain d'essayer de mettre au point un langage transparent qui nous donnerait la possibilité de désigner les choses elles-mêmes et les personnes, dans leur vérité. Il y a, dans le langage, une altérité constitutive qui rend impossible aussi bien l'appropriation des choses telles qu'elles sont que l'appropriation de la pensée par elle-même dans la réflexion.

Ce que Derrida contesterait dans l'empirisme serait probablement l'idée qu'il y a un dehors de la pensée et du langage qui serait donné dans l'expérience, et auquel le langage se rapporterait, ou s'accrocherait (selon une expression de Putnam). Chez lui, la phénoménologie de la perception cède la place à la lecture des textes : un texte ne renvoie pas à des réalités historiques ou concrètes, à des choses ou des événements, mais à d'autres textes par un jeu infini de citations ; rien n'est donné comme présence brute, rien n'est identique à soi, nommable, repérable, comme le montre peut-être la quête impossible des « données des sens » jamais définissables...

A l'instar de la « grammaire » de Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques*, la grammatologie cherche, dans une certaine mesure, à dénouer les problèmes philosophiques, à les résoudre non par une solution définitive, par une thèse nouvelle, par une argumentation affinée, mais en montrant comment ils sont liés à une mécompréhension du langage dans son fonctionnement. Les grandes alternatives comme le corps et l'esprit, le réel et la fiction, etc. naissent d'une immobilisation induite du mouvement du langage qui est sans cesse renvoyé de l'un à l'autre terme. Mais alors que Wittgenstein se contente de répondre aux doutes sceptiques par la mise en évidence de jeux de langage qui relèvent autant de l'action que du langage proprement dit, et donc par la constatation que les choses dans la vie quotidienne se passent ainsi, que les hommes parlent et communiquent malgré tout, Derrida ne renonce pas à un projet de

subversion : c'est à l'Occident et à sa « mythologie blanche », à son ethnocentrisme, en effet, que, dans les textes des années soixante (par exemple, « Les fins de l'homme » daté de mai 1968), la déconstruction doit s'attaquer, même si on voit mal quelle politique « inspirée de l'Écriture » pourrait être dégagée de ces commentaires.

L'altérité de la différence peut-elle, en quelque manière que ce soit, donner naissance à une norme ? Cela paraît difficile. Chez Lévinas, la critique de Heidegger et de son néo-paganisme (le culte de l'être, de la terre, du destin) s'effectue grâce à l'altérité de l'Autre, au visage de l'Autre et s'accomplit dans une éthique nourrie de la tradition talmudique²²⁶. Tout en se référant, et maintes fois, à Lévinas, notamment dans « Violence et métaphysique »²²⁷, Derrida semble concevoir cette « altérité impensable » non comme une expérience éthique, mais comme « rapport à la présence impossible », « perte irréparable » et même, par allusion au Freud *d'Au-delà du principe de plaisir*, comme une « pulsion de mort » qui viendrait hanter la parole vive, la présence vivante.

Aussi est-il très significatif que Derrida ait senti le besoin d'engager un débat (posthume) avec le premier représentant de la philosophie du langage ordinaire,

Austin, comme avec J. -R. Searle, au sujet des « actes de langage »²²⁸. On devine que ce que le penseur de la « différence » conteste dans cette théorie dont nous avons dit l'importance, c'est la distinction entre l'usage sérieux, intentionnel, réussi, des actes de langage et ses usages fictifs, parasites, malheureux, incomplets. Derrida présente cette distinction entre les usages du langage comme une discrimination semblable à celle qui frappe l'écriture. Austin, selon lui, refoule, repousse en dehors du langage ordinaire dans sa pureté illusoire, toutes sortes de phénomènes qui en font, en réalité, partie, comme la citation²²⁹.

Mais on peut se demander – et nous retrouverions une dernière fois ce malentendu qui est inséparable du débat philosophique – si

Derrida rend vraiment justice à l'intention d'Austin, de Searle et du dernier Wittgenstein. Soucieux d'abord de mettre en évidence la productivité anonyme de l'écriture, détachée de tout contexte pragmatique, indépendante des sujets qui entendent et qui parlent, comme le note Habermas dans *le Discours philosophique de la modernité*²³⁰, il ne s'attarde pas à montrer que la subversion de la différance a besoin d'un ordre à subvertir, que l'écriture a besoin d'un contexte dont elle se détachera, que la déconstruction a besoin d'une construction, que, si le sens propre est indissociable de la métaphore, la métaphore appelle le sens propre. Les penseurs anglo-saxons évoquent souvent la confiance et les certitudes, modestes, limitées, sans fondement, qui sont supposées par tout acte de communication, fût-ce le plus simple. L'entreprise de Derrida, qui doit davantage à la psychanalyse et à Nietzsche, est plus soupçonneuse, plus méfiante, envers ce qu'elle considère être en fait la domination d'une métaphysique cachée mais omniprésente. Est-ce bien cependant Derrida qui écrit, en défendant Descartes contre l'interprétation historiciste de Foucault dans *l'Histoire de la folie* •. « Le discours et la communication philosophiques (c'est-à-dire le langage lui-même), s'ils doivent avoir un sens intelligible (...) doivent échapper en fait et simultanément en droit à la folie. Ils doivent porter en eux-mêmes la normalité (...) : c'est une nécessité d'essence universelle à laquelle aucun discours ne peut échapper parce qu'elle appartient au sens du sens »²³¹ ?

Mais nous voilà revenus, l'a-t-on remarqué ? à notre point de départ. Pécuchet qui s'est procuré une introduction à la philosophie de Hegel, veut et doit l'expliquer à Bouvard. Nous en sommes tous là, car aucune introduction n'est à elle seule en mesure de remplir sa tâche. La philosophie qui naît avec la réflexion sur les conditions, notamment logiques, de l'argumentation et les présupposés de tout débat, est partagée entre un idéal et une expérience. L'idéal, qui est au cœur de la pensée d'Habermas, de Rousseau, de Socrate, est celui de la communication entre esprits libres, du débat sans entraves ni pressions extérieures, avec un triple objectif : la compréhension

complète de ce dont il est question, l'entente entre les participants, l'heureuse conclusion d'une décision. Mais il est impossible de ne pas faire l'expérience de ce que Derrida associe à l'écriture et qui a trouvé son expression pseudo-mythologique avec la solitude du Zarathoustra de Nietzsche : l'expérience de l'incompréhension, du malentendu, du différend, de la querelle, de l'explication, du retard, du différé, de l'interminable « différance ». Il est illusoire d'espérer mettre fin à ce différend. Mais il est contradictoire – c'est un des thèmes de cette introduction – d'imaginer une explication sans compréhension, un malentendu sans entente, un différend sans assentiment.

Textes

1. G. FREGE, *les Fondements de l'arithmétique*

Concepts et objets^{232*}

Qu'on ne prenne pas la description de l'origine d'une représentation pour une définition. Et qu'on ne tienne pas les conditions psychologiques et corporelles de la conscience d'une proposition [*Satz*] pour une preuve, qu'on ne confonde pas la conscience d'une proposition avec sa vérité. On ne doit jamais oublier qu'une proposition ne cesse pas plus d'être vraie quand je n'y pense pas, que le soleil n'est anéanti quand je ferme les yeux. Sinon on se verra obligé de faire entrer en ligne de compte la teneur en phosphore du cerveau dans la preuve du théorème de Pythagore. (...) La méthode historique qui veut surprendre la genèse des choses et connaître l'essence par la genèse a sans doute une vaste juridiction ; elle a aussi ses limites. Si, dans le flux perpétuel qui emporte tout, rien ne demeurerait fixe ni ne gardait éternellement son être, le monde cesserait d'être connaissable et tout se perdrait dans la confusion. On semble croire que les concepts poussent dans l'âme individuelle comme les feuilles poussent aux arbres, et on pense connaître leur essence en examinant leur genèse, en cherchant à définir leur être par des voies psychologiques, à partir de la nature de l'âme humaine. Or, cette conception tire tout vers la subjectivité et, si l'on va jusqu'au bout, supprime la vérité. Ce que l'on appelle histoire des concepts, c'est en réalité ou bien l'histoire de notre connaissance des concepts, ou bien celle de la signification des mots. Souvent il fallut un immense travail intellectuel, qui dura des siècles, avant qu'on ne parvienne à connaître un concept dans toute sa pureté, à le dépouiller de toutes les

enveloppes qui le dérobaient au regard de l'intellect. Que dire quand, au lieu de poursuivre ce travail là où il ne semble pas achevé, on le méprise, quand on s'adresse à l'école maternelle, quand on se tourne vers les plus anciennes étapes de l'évolution de l'humanité que l'on puisse imaginer, pour découvrir, comme John Stuart Mill, une arithmétique de nonnettes ou de cailloux ?

Trad. de l'allemand par C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1969, p. 119.

2. F. NIETZSCHE, le Crépuscule des idoles

Les sens ne mentent pas

Je mets à part avec un profond respect le nom d'Héraclite. Si le peuple des autres philosophes rejetait le témoignage des sens parce que les sens sont multiples et variables, il en rejetait le témoignage parce qu'ils présentent les choses comme si elles avaient de la durée et de l'unité. Héraclite, lui aussi, fit tort aux sens. Ceux-ci ne mentent ni à la façon qu'imaginent les Éléates [Parménide, Zenon], ni comme il se le figurait, lui, – en général ils ne mentent pas. C'est ce que nous faisons de leur témoignage qui y met le mensonge, par exemple le mensonge de l'unité, le mensonge de la réalité, de la substance, de la durée... Si nous faussons le témoignage des sens, c'est la « raison » qui en est la cause. Les sens ne mentent pas en tant qu'ils montrent le devenir, la disparition, le changement... Mais dans son affirmation que l'être est une fiction Héraclite gardera éternellement raison. Le « monde des apparences » est le seul réel : le « monde-vérité » est seulement ajouté par le mensonge...

(...) Aujourd'hui nous ne possédons de science qu'en tant que nous sommes décidés à accepter le témoignage des sens, – qu'en tant que nous armons et aiguïsons nos sens, leur apprenant à penser jusqu'au bout. Le reste n'est qu'avorton et non encore de la science : je veux dire que c'est métaphysique, théologie, psychologie, ou théorie de la connaissance. Ou bien encore science de la forme, théorie des signes : comme la logique, ou bien cette logique appliquée, la mathématique.

Ici la réalité ne paraît pas du tout, pas même comme problème : tout aussi peu que la question de savoir quelle valeur a en général une convention de signes, telle que l'est la logique.

Trad. de l'allemand par H. Albert, Paris, Mercure de France, 1970,
p. 103.

3. C. -S. PEIRCE, Textes anticartésiens

L'état de croyance

7. Les principes exposés dans notre première partie conduisent immédiatement à une méthode qui fait atteindre une clarté d'idées bien supérieure à « l'idée distincte* des logiciens. Nous avons reconnu que la pensée est excitée à l'action par l'irritation du doute, et cesse quand on atteint la croyance : produire la croyance est donc la seule fonction de la pensée. Ce sont là toutefois de bien grands mots pour ce que je veux dire ; il semble que je décrive ces phénomènes comme s'ils étaient vus à l'aide d'un microscope moral. Les mots doute et croyance, comme on les emploie d'ordinaire, sont usités quand il est question de religion ou d'autres matières importantes. Je les emploie ici pour désigner la position de toute question grande ou petite et sa solution. (...) Quelle que soit son origine, le doute stimule l'esprit à une activité faible ou énergétique, calme ou violente. La conscience voit passer rapidement des idées qui se fondent incessamment l'une dans l'autre, – cela peut durer une fraction de seconde, une heure ou des années, – jusqu'à ce qu'enfin, tout étant terminé, nous ayons décidé comment nous agissons en des circonstances semblables à celles qui ont causé chez nous l'hésitation, le doute. En d'autres termes, nous avons atteint l'état de croyance.

Trad de l'américain par J. Chenu, Paris, Aubier, 1984, p. 291.

4. B. RUSSELL, Histoire de mes idées philosophiques

La forme d'une proposition vraie peut-elle seulement être montrée ?

La doctrine fondamentale de la philosophie du *Tractatus* réside peut-être en ceci, qu'une proposition est la représentation des faits qu'elle affirme. Il est clair qu'une carte fournit des informations, correctes ou incorrectes ; et quand l'information est correcte, c'est parce qu'il y a similitude de structure entre la carte et la région qu'elle représente. Wittgenstein soutenait que cela est également vrai de l'assertion linguistique d'un fait. Il disait, par exemple, que si vous employez le symbole « aRb » pour représenter le fait qu' a a la relation R avec b , votre symbole peut le faire parce qu'il établit une relation entre « a » et « b » qui représente la relation entre a et b . Cette théorie mettait donc l'accent sur l'importance de la structure. (...)

Je pense encore qu'il avait raison de mettre l'accent sur l'importance de la structure ; quant à la théorie selon laquelle une proposition doit reproduire la structure des faits qu'elle concerne, je suis aujourd'hui très sceptique si, à l'époque, je l'ai acceptée. En tout cas, je ne pense pas que, même si elle est vraie dans un certain sens, elle soit d'une grande importance. Pour Wittgenstein, elle était fondamentale. Il en fit la base d'une curieuse sorte de mysticisme logique. Il soutenait que la *forme* qu'une proposition vraie partage avec le fait correspondant peut seulement être montrée, et non pas dite, puisqu'elle ne consiste pas en un autre mot mais en un arrangement de mots ou de choses correspondantes. (...)

C'est là le seul point sur lequel, à l'époque où j'étais presque entièrement d'accord avec Wittgenstein, je demeurais encore sceptique. Dans mon introduction au *Tractatus*, j'avais que, si dans toute langue il y a des choses qu'elle ne peut pas exprimer, il est toujours possible de construire une langue d'un ordre supérieur qui permettra de dire ces choses. Il restera des choses qui ne pourront pas se dire dans la nouvelle langue mais que la langue suivante permettra d'exprimer, et ainsi *ad infinitum*. Cette suggestion, qui était alors nouvelle, est, depuis, devenue un lieu commun de la logique.

5. R. CARNAP, le Dépassement de la métaphysique

Des énoncés dénués de sens

On peut ranger les énoncés (doués de sens) de la manière suivante : en premier lieu, ceux qui sont vrais en vertu de leur seule forme (ou « tautologies » d'après Wittgenstein. Ils correspondent à peu près aux « jugements analytiques » kantien). Ils ne disent rien sur le réel. A cette espèce appartiennent les formules de la logique et de la mathématique ; elles ne sont pas elles-mêmes des énoncés sur le réel, mais servent à leur transformation. En second, viennent les négations des premiers (ou *contradictions*) qui sont contradictoires, c'est-à-dire fausses en vertu de leur forme. Pour décider de la vérité ou fausseté de tous les autres énoncés, il faut s'en remettre aux énoncés protocolaires, lesquels (vrais ou faux) sont par là même des énoncés d'expérience (*Erfahrungssätze*) et relèvent de la science empirique. Si l'on veut construire un énoncé qui n'appartient pas à l'une de ces espèces, cet énoncé sera automatiquement dénué de sens.

Et puisque la métaphysique ne veut ni formuler d'énoncés analytiques ni se couler dans le domaine de la science empirique, elle est contrainte d'employer des mots en l'absence de tout critère, des mots qui sont de ce fait privés de signification, ou bien de combiner des mots doués de sens de sorte qu'il n'en résulte ni énoncés analytiques (éventuellement contradictoires), ni énoncés empiriques. Dans un cas comme dans l'autre, on obtient inévitablement des simili-énoncés. (...)

Mais que reste-t-il alors finalement à la *philosophie*, si tous les énoncés qui disent quelque chose sont de nature empirique et appartiennent à la science du réel ? Ce qui reste, ce n'est ni des énoncés, ni une théorie, ni un système, mais seulement une *méthode* •. la méthode de l'analyse logique. Nous avons montré dans ce qui

précède comment appliquer cette méthode dans son usage négatif : elle sert en ce cas à éradiquer les mots dépourvus de signification, les simili-énoncés dépourvus de sens. Dans son usage positif, elle sert à clarifier les concepts et les énoncés doués de sens, pour fonder logiquement la science du réel et la mathématique. L'application négative de la méthode est, dans la situation historique présente, nécessaire et importante.

Trad. de l'allemand, in A. Soulez, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, « Le dépassement de la métaphysique », Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 172.

6. A. -J. AYER, Langage, Vérité et Logique

Le critère de vérifiabilité

La stérilité de la tentative pour transcender les limites de l'expérience sensible sera déduite non d'une hypothèse psychologique concernant la constitution réelle de l'esprit humain, mais de la règle qui détermine la signification littérale du langage. Notre charge contre le métaphysicien n'est pas qu'il essaie d'user de l'entendement dans un domaine où il ne peut profitablement s'aventurer, mais qu'il produit des énonciations (*sentences*) qui ne sont pas conformes aux conditions sous lesquelles seule une énonciation peut avoir un sens littéral. Et nous ne sommes pas obligés nous-mêmes de dire des non-sens (*to talk nonsense*) pour montrer que toutes les énonciations d'un certain type sont nécessairement dépourvues de sens. Nous n'avons besoin que de formuler le critère qui nous rend capables d'affirmer si une phrase (*sentence*) exprime une proposition authentique au sujet d'une matière de fait (*matter of fact*) et de montrer que les énoncés considérés n'y satisfont pas. (...)

Le critère que nous emploierons pour éprouver l'authenticité des affirmations factuelles apparentes est le critère de vérifiabilité. Nous disons qu'une énonciation a effectivement un sens pour une personne donnée si et seulement si elle sait comment vérifier la proposition

qu'elle vise à exprimer, c'est-à-dire si elle sait quelles observations la conduiraient, sous certaines conditions, à accepter la proposition comme vraie ou à la rejeter comme fausse. Si, d'un autre côté, la proposition supposée est de telle nature que l'affirmation de sa vérité ou de sa fausseté n'est liée à aucune affirmation quelconque concernant la nature de son expérience future, alors, pour autant qu'il s'agit de cette personne, elle est, si ce n'est pas une tautologie, une pure pseudo-proposition.

L'énonciation qui l'exprime peut avoir un sens émotionnel pour elle, mais elle n'a pas de sens littéral.

Trad. de l'anglais par J. Ohana, Paris, Flammarion, p. 42.

7. E. HUSSERL, Idées directrices pour une phénoménologie

La réduction phénoménologique

Aussi important que soit le rôle méthodologique auquel la phénoménologie doit prétendre à l'égard de la psychologie, aussi essentiels que soient les « fondements » qu'elle lui fournit, elle est - déjà à titre de science des idées - aussi peu une psychologie que la géométrie une science de la nature. La différence se révèle même encore plus radicale que dans cet exemple. Le fait que la phénoménologie s'occupe de la « conscience », en y comprenant tous les modes du vécu, les actes et les corrélats de ses actes, n'y change rien. Il faut un effort sérieux pour comprendre ce point, étant donné les habitudes de pensée qui ont cours. Exclure la totalité des habitudes de pensée qui ont régné jusqu'à ce jour, reconnaître et abattre les barrières spirituelles que ces habitudes dressent autour de l'horizon de notre pensée, pour saisir ensuite avec une entière liberté intellectuelle les véritables problèmes de la philosophie qui demandent à être totalement renouvelés et qu'il sera possible d'atteindre une fois l'horizon débarrassé de tous côtés : ce sont là des prétentions considérables. Le problème n'exige pas moins. (...)

Ce sera la tâche principale de ce premier livre de chercher les voies qui permettront de vaincre, morceau par morceau, si l'on peut dire, les difficultés immenses qui barrent l'accès de ce nouveau monde. Nous partirons du point de vue naturel, c'est-à-dire du monde tel qu'il s'oppose à nous, de la conscience telle qu'elle s'offre dans l'expérience psychologique, et nous en dévoilerons les présuppositions essentielles. Nous élaborerons ensuite une méthode de « réduction phénoménologique » qui nous aidera à triompher des obstacles à la connaissance inhérents à tout mode de recherche tourné vers la nature et à élargir l'étroit champ de vision que comporte ce mode naturel, jusqu'à ce que nous ayons découvert le libre horizon des phénomènes considérés dans leur pureté « transcendantale » et soyons ainsi parvenus dans le domaine de la phénoménologie au sens propre que nous lui donnons.

Trad. de l'allemand par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 4.

8. M. MERLEAU-PONTY, Phénoménologie de la perception

Penser d'après autrui

Ainsi, la parole, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit. A plus forte raison faut-il admettre que celui qui écoute reçoit la pensée de la parole elle-même. A première vue, on croirait que la parole entendue ne peut rien lui apporter : c'est lui qui donne leur sens aux mots, aux phrases, et la combinaison même des mots et des phrases n'est pas un apport étranger, puisqu'elle ne serait pas comprise si elle ne rencontrait pas chez celui qui écoute le pouvoir de la réaliser spontanément. Ici comme partout il paraît d'abord vrai que la conscience ne peut trouver dans son expérience que ce qu'elle y a mis elle-même. Ainsi l'expérience de la communication serait une illusion. Une conscience construit, – pour X, – cette machine de langage qui donnera à une autre conscience l'occasion d'effectuer les mêmes pensées, mais rien ne passe réellement de l'une à l'autre. Cependant le problème étant de savoir comment, selon l'apparence, la

conscience apprend quelque chose, la solution ne peut pas consister à dire qu'elle sait tout d'avance. Le fait est que nous avons le pouvoir de comprendre au-delà de ce que nous pensions spontanément. On ne peut nous parler qu'un langage que nous comprenons déjà, chaque mot d'un texte difficile éveille en nous des pensées qui nous appartenaient auparavant, mais ces significations se nouent parfois en une pensée nouvelle qui les remanie toutes, nous sommes transportés au centre du livre, nous rejoignons la source. Il n'y a là rien de comparable à la résolution d'un problème, où l'on découvre un terme inconnu par son rapport avec des termes connus. Car le problème ne peut être résolu que s'il est déterminé, c'est-à-dire si le recoupement des données assigne à l'inconnue une ou plusieurs valeurs définies. Dans la compréhension d'autrui, le problème est toujours indéterminé, parce que seule la solution du problème fera apparaître rétrospectivement les données comme convergentes, seul le motif central d'une philosophie, une fois compris, donne aux textes du philosophe la valeur de signes adéquats. Il y a donc une reprise de la pensée d'autrui à travers la parole, une réflexion en autrui, un pouvoir de penser *d'après autrui* qui enrichit nos pensées propres.

Paris, Gallimard, 1945, p. 207.

9. E. LÉVINAS, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger

L'événement éthique de la communication

Le langage est-il transmission et écoute des messages qui seraient pensés indépendamment de cette transmission et de cette écoute ; indépendamment de la communication (même si les pensées ont recours à des langues historiquement constituées et se plient aux conditions négatives de la communication, à la logique, aux principes de l'ordre et de l'universalité) ? Ou, au contraire, le langage comporterait-il un événement positif et préalable de la communication qui serait *approche* et *contact* du prochain et où résiderait le secret de la naissance de la pensée elle-même et de l'énoncé verbal qui la porte ?

Sans tenter d'exposer cette naissance latente, la présente étude a consisté à penser ensemble langage et contact, en analysant le contact en dehors des « renseignements » qu'il peut recueillir sur la surface des êtres, en analysant le langage indépendamment de la cohérence et de la vérité des informations transmises – en saisissant en eux l'événement de la *proximité*. Événement évanescant aussitôt submergé par l'afflux des savoirs et des vérités qui se donnent pour l'essence, c'est-à-dire pour la condition de la possibilité de la proximité. Et n'est-ce pas justice ? L'aveuglement, l'erreur, l'absurdité – peuvent-ils rapprocher ?

Mais la pensée et la vérité peuvent-elles forcer Autrui à entrer dans mon discours, à devenir interlocuteur ? L'évanescence de la proximité dans la vérité est son ambiguïté même, son énigme, c'est-à-dire sa transcendance hors l'intentionnalité.

La proximité n'est pas une intentionnalité. Être auprès de quelque chose n'est pas se l'ouvrir et, ainsi dévoilé, le viser, ni même remplir par l'intuition la « pensée signitive » qui le vise et toujours lui prêter un sens que le sujet porte en soi. Approcher, c'est toucher le *prochain*, par-delà les données appréhendées à distance dans la connaissance, c'est approcher Autrui. Ce revirement du donné en prochain et de la représentation en contact, du savoir en éthique, est visage et peau humaine. Dans le contact sensoriel ou verbal sommeille la caresse, en elle la proximité signifie : languir après le prochain comme si sa proximité et son voisinage étaient aussi une absence. Non point un éloignement encore susceptible d'être entendu dans l'intentionnalité, mais une absence démesurée qui ne peut même pas se matérialiser – ou s'incarner – en corrélatif d'un entendement, l'infini, et ainsi, dans un sens absolu, invisible, c'est-à-dire hors toute intentionnalité. Le prochain – ce visage et cette peau dans la trace de cette absence et par conséquent dans leur misère de délaissés et leur irrécusable droit sur moi – m'obsède d'une obsession irréductible à la conscience et qui n'a pas commencé dans ma liberté. Suis-je dans mon égoïsme de moi autre chose qu'un otage ?

Le contact où j'approche le prochain n'est pas manifestation ni

savoir, mais l'événement éthique de la communication que toute transmission de messages suppose, qui instaure l'universalité où mots et propositions vont s'énoncer.

Paris, Vrin, 1982, p. 235.

10. G. RYLE, la Notion d'esprit

Le fantôme dans la machine

Je parlerai souvent de la doctrine reçue que je viens de résumer comme du « dogme du fantôme dans la machine ». L'injure est délibérée. J'espère montrer que cette théorie est complètement fausse, fausse en principe et non en détail car elle n'est pas seulement un assemblage d'erreurs particulières mais une seule grosse erreur d'un genre particulier, à savoir une erreur de catégorie. En effet, cette théorie représente les faits de la vie mentale comme s'ils appartenaient à un type logique ou à une catégorie (ou à une série de types logiques ou de catégories), alors qu'en fait ils appartiennent à une autre catégorie ou à un type logique différent. C'est la raison pour laquelle il s'agit d'un mythe de philosophe. Dans mes efforts pour faire éclater le mythe, on considérera sans doute que je nie des faits bien connus concernant la vie mentale des êtres humains et, si je m'en défends en alléguant que je ne veux que rectifier la logique des concepts de conduite mentale, on rejettera probablement cette excuse comme un simple subterfuge.

Il me faut d'abord expliquer ce que j'entends par l'expression « erreur de catégorie » ; je le ferai en m'aidant d'une série d'exemples.

Un étranger visite pour la première fois Oxford ou Cambridge ; on lui montre des collèges, des bibliothèques, des terrains de sport, des musées, des laboratoires et des bâtiments administratifs. Cet étranger demande alors : « Mais, où est l'Université ? J'ai vu où vivent les membres des collèges, où travaille le Recteur, où les physiciens font leurs expériences et différents autres bâtiments, mais je n'ai pas encore vu l'Université dans laquelle résident et travaillent les membres

de votre Université. » Il faudra alors lui expliquer que l'Université n'est pas une institution supplémentaire, une adjonction aux collègues, laboratoires et bureaux qu'il a pu voir. L'Université n'est que la façon dont tout ce qu'il a vu est organisé. Voir les divers bâtiments et comprendre leur coordination, c'est voir l'Université. L'erreur de cet étranger gît dans la croyance naïve qu'il est correct de parler de Christ Church Collège, de la Bodléienne, du musée Ashmolean *et* de l'Université, comme si cette dernière était un autre membre de la classe dont les institutions déjà mentionnées sont des membres. A tort, il logeait l'Université dans la même catégorie que celle à laquelle appartiennent les autres institutions. (...)

Le propos de ma critique est de montrer qu'une famille d'erreurs de catégories radicales se trouve à l'origine de la théorie de la double vie. La représentation de la personne humaine comme un fantôme ou un esprit mystérieusement niché dans une machine dérive de cette théorie.

Trad. de l'anglais par S. Stern-Gillet, Paris, Payot, 1978, p. 16.

11. M. HEIDEGGER, Essais et conférences

Dépasser la métaphysique

Le dépassement (*Uebervindung*) de la métaphysique est pensé dans son rapport à l'histoire de l'être. Il est un signe précurseur annonçant la com-préhension (*Verwindung*) commençante de l'oubli de l'être. Ce qui se montre dans le signe est antérieur au signe, quoique aussi plus en retrait que lui. C'est l'avènement (*Ereignis*) lui-même. Ce qui, pour la pensée métaphysique, se présente comme le signe précurseur d'autre chose ne compte plus que comme la simple et dernière lueur d'un éclaircissement plus originel. Le dépassement de la métaphysique ne mérite d'être pensé que lorsqu'on pense à l'appropriation (*Verwindung*) qui surmonte l'oubli de l'être. Cette pensée insistante pense encore, en même temps, au dépassement [de la métaphysique]. Une telle pensée perçoit cette aube (*Ereignis*)

unique à laquelle répond l'expropriation de l'étant, où s'éclairent la détresse (*die Not*) de la vérité de l'être et par conséquent les premières émergences de la vérité et où, dans un adieu, elles jettent une lumière sur la condition humaine. Dépasser la métaphysique, c'est la livrer et la remettre à sa propre vérité.

On ne peut tout d'abord se représenter le dépassement de la métaphysique qu'à partir de la métaphysique elle-même : comme si elle se donnait elle-même un nouvel étage. On a le droit dans ce cas de parler encore de « métaphysique de la métaphysique », sujet effleuré dans l'étude, *Kant et le problème de la métaphysique* [publiée en 1929], où nous avons essayé d'interpréter la pensée kantienne, qui procède encore de la critique pure et simple de la métaphysique rationnelle, en la considérant précisément sous cet angle. Par là sans doute on accorde à la pensée de Kant plus que lui-même ne pouvait penser dans les limites de sa philosophie.

Parler du dépassement de la métaphysique peut signifier aussi que « la métaphysique » demeure le nom du platonisme, qui s'offre au monde moderne dans l'interprétation qu'en ont donnée Schopenhauer et Nietzsche. Le renversement du platonisme, renversement suivant lequel les choses sensibles deviennent pour Nietzsche le monde vrai et les choses suprasensibles le monde illusoire, reste entièrement à l'intérieur de la métaphysique. Cette façon de dépasser la métaphysique, que Nietzsche envisage, à savoir dans le sens du positivisme du XIX^e siècle, marque seulement, quoique sous une forme différente et supérieure, que l'on ne peut plus s'arracher à la métaphysique. Il semble certes que le *meta* [dans « métaphysique »], le passage par transcendance au suprasensible, soit ici écarté en faveur d'une installation à demeure dans le côté « élémentaire » de la réalité sensible, alors que l'oubli de l'être est simplement conduit à son achèvement et que le suprasensible, en tant que volonté de puissance, est libéré et mis en action.

Trad. de l'allemand par A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.

12. R. CARNAP, Meaning and Necessity

Questions internes et questions externes

Propriétés, classes, nombres, propositions existent-ils ? Pour mieux comprendre ces problèmes et ceux qui s'y rattachent, il est indispensable de reconnaître la différence fondamentale qu'il y a entre deux types de questions concernant l'existence ou la réalité d'entités. Si quelqu'un souhaite parler dans son langage d'une espèce nouvelle d'entités, il doit introduire un système de nouvelles façons de parler, soumis à de nouvelles règles ; nous appelons cette procédure la construction d'un cadre de référence (*framework*) pour les entités nouvelles dont il est question. Et nous devons distinguer deux types de questions sur l'existence : tout d'abord, les questions relatives à l'existence de certaines entités de l'espèce nouvelle à *l'intérieur du cadre de référence* ; nous les appelons *questions internes* ; et, deuxièmement, les questions concernant l'existence ou la réalité *du système des entités pris comme un tout*, et qui sont appelées *questions externes*. Les questions internes et les réponses qu'elles peuvent recevoir sont formulées à l'aide des formes nouvelles d'expression. Les réponses peuvent être trouvées soit par des méthodes purement logiques, soit par des méthodes empiriques, selon la nature, logique ou factuelle, du cadre de référence. Une question externe, en revanche, a un caractère problématique qu'il faut examiner plus soigneusement.

Le monde des choses. Prenons comme exemple l'espèce la plus simple d'entités à laquelle a affaire le langage quotidien : le système, ordonné dans le temps et l'espace, des choses et des événements observables. Une fois que nous avons accepté le langage des choses avec son cadre de référence, celui des choses, nous pouvons poser des questions internes et y répondre. Par exemple : « Y a-t-il une feuille de papier blanc sur mon bureau ? », « Le roi Arthur a-t-il existé réellement ? », « Les centaures et les licornes sont-ils des êtres réels ou simplement imaginaires ? », ainsi de suite. La réponse à ces questions appelle des recherches empiriques. Les résultats des observations sont évalués selon certaines règles et servent de preuves

confirmant ou infirmant les réponses qu'il est possible de donner (...). Le concept de réalité à l'œuvre dans les questions internes est un concept empirique, scientifique, non-métaphysique. Reconnaître quelque chose comme une chose réelle ou un événement réel signifie réussir à l'incorporer dans le système des choses à une position particulière dans l'espace et le temps, de telle façon que cette chose ou cet événement s'adapte aux autres choses reconnues comme réelles selon les règles du cadre de référence.

Nous devons distinguer de ces questions les questions externes, qui portent sur la réalité du monde des choses lui-même. Ces questions, à la différence des premières, ne sont soulevées ni par l'homme de la rue ni par des savants, mais uniquement par des philosophes. Les réalistes donnent une réponse affirmative [à la question de la réalité du monde des choses], les partisans de l'idéalisme subjectif une réponse négative, et la controverse fait rage depuis des siècles sans jamais recevoir de solution. Et elle ne peut en recevoir parce qu'elle est posée de façon incorrecte. « Être réel », au sens scientifique du terme, signifie « être un élément du système » ; ce concept ne peut donc être appliqué de façon signifiante (*meaningfully*) au système lui-même. Ceux qui soulèvent la question de la réalité du monde des choses lui-même ont peut-être à l'esprit, non pas une question théorique, comme leur façon de s'exprimer semble le suggérer, mais plutôt une question pratique, une affaire relevant d'une décision pratique concernant la structure de notre langage. Nous devons faire un choix, décider d'accepter ou non, d'utiliser ou non, les formes d'expression dans le cadre de référence en question.

Trad. de l'américain par J. Lacoste, Chicago, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1958, p. 206.

13. K. POPPER, la Quête inachevée

Il n'y a pas d'induction

Je ne puis guère faire ici une esquisse de cette esquisse qui devint

mon premier livre publié. Mais il y a un ou deux arguments dont j'aimerais parler. Ce livre devait fournir une théorie de la connaissance et, en même temps, contenir un traité sur la méthode – la méthode de la science. Cette combinaison était possible parce que, d'après moi, la connaissance humaine résultait de nos théories, de nos hypothèses et conjectures ; du *produites* nos activités intellectuelles. Il y a, bien sûr, une autre manière de concevoir la « connaissance » : on peut la représenter comme un *état d'esprit* subjectif, l'état subjectif d'un organisme. Mais je choisis de l'étudier comme un système d'énoncés, comme des théories soumises à discussion. La « connaissance » est dans ce sens *objective* ; et elle est hypothétique ou conjecturale.

Cette manière de considérer la connaissance me donna la possibilité de reformuler *le problème de l'induction* de Hume. Dans cette reformulation objective, le problème de l'induction ne concerne plus nos croyances – ou la rationalité de nos croyances – mais la relation logique entre des énoncés singuliers (des descriptions de faits singuliers « observables •) et des théories universelles.

Sous cette forme, le problème de l'induction devient soluble : il n'y a pas d'induction, parce que les théories universelles ne sont pas déductibles d'énoncés singuliers. Mais on peut les réfuter par des énoncés singuliers, du fait qu'elles peuvent se heurter à des descriptions de faits observables.

De plus, on peut parler de théories « meilleures » ou « pires » dans un sens objectif, même avant que nos théories ne soient éprouvées : les meilleures théories sont celles qui ont le plus riche contenu, et le plus grand pouvoir explicatif (ces deux critères étant relatifs aux problèmes que nous essayons de résoudre). Ce sont aussi, démontrerai-je, les théories les mieux testables ; et – si elles résistent aux tests – celles qui sont les mieux testées.

Cette solution au problème de l'induction donna naissance à une nouvelle théorie de la méthode de la science, à une analyse de la *méthode critique*, la méthode de l'essai et de l'erreur : celle qui propose des hypothèses audacieuses, qui les expose à la critique la plus

sévère, pour déceler l'erreur.

Du point de vue de cette méthodologie, nous commençons notre étude avec *des problèmes*. Nous nous trouvons toujours situés dans une certaine situation de problème (*problem situation*) ; et nous choisissons un problème que nous espérons être apte à résoudre. La solution, toujours une suggestion, consiste en une théorie, une hypothèse, une conjecture. Les diverses théories en conflit sont comparées et soumises à l'examen critique pour déceler leurs défauts - , et les résultats, toujours changeants, jamais concluants, de ces examens critiques constituent ce qu'on peut appeler « la science du jour ».

Ainsi, *il n'y a pas d'induction* : nous n'argumentons jamais des faits aux théories, si ce n'est par le truchement de la réfutation ou de la « falsification ». Cette vue de la science peut être définie comme sélective, ou darwinienne. Par contraste, les théories de la méthode qui affirment que nous procédons par induction ou qui insistent sur la *vérification* plutôt que sur la *falsification* sont typiquement lamarckiennes : elles mettent l'accent sur *Y instruction* plutôt que sur la *sélection* par l'environnement.

Trad. de l'anglais par R. Bouveresse, Paris, Calmann-Lévy, 1981, p.

122.

14. W. -V. -O. QUINE, Relativité de l'ontologie et autres essais

Éclaircir le statut de l'épistémologie

Enchaînons, dans un ordre différent, quelques-unes des idées que je viens de dégager. L'argument essentiel qui est dessous la thèse de l'indétermination de la traduction était qu'un énoncé sur le monde n'a pas toujours, ou bien pas ordinairement, un fonds séparable de conséquences empiriques dont on puisse dire qu'il lui est propre. Cet argument a servi aussi à rendre compte de l'impossibilité du type de réduction épistémologique où chaque phrase serait égalée à une

phrase libellée en termes observationnels et logico-mathématiques. Or, l'impossibilité de ce type de réduction épistémologique a dissipé en fumée le dernier avantage qu'une reconstruction rationnelle faisait mine d'avoir sur la psychologie.

Les philosophes ont à bon droit abandonné l'idée de tout traduire en termes observationnels et logico-mathématiques. Ils en ont abandonné l'idée, même lorsqu'ils n'ont pas reconnu que la raison de cette irréductibilité consiste en ce que les énoncés n'ont pas généralement de paquets de conséquences empiriques qui seraient leurs propriétés privées. Et certains philosophes ont vu dans cette irréductibilité le crépuscule de l'épistémologie. Carnap et les autres positivistes logiques du Cercle de Vienne avaient déjà imprimé au mot « métaphysique » un usage péjoratif en le rendant connotatif de vacuité de sens. Ce fut le tour du mot « épistémologie ». Wittgenstein et ses épigones, principalement à Oxford, se trouvèrent, dans la thérapie, une spécialité philosophique de secours : ils se consacrèrent à guérir les philosophes de l'illusion qu'il existerait des problèmes épistémologiques.

A cet égard, je pense plutôt qu'il vaudrait mieux dire que l'épistémologie continue, quoique dans une présentation nouvelle et avec un statut éclairci. L'épistémologie, ou quelque chose de ressemblant, s'est simplement conquis droit de cité à titre de chapitre de psychologie et donc de science naturelle. Elle étudie un phénomène naturel, à savoir un sujet humain physique. (...)

Il y a néanmoins une différence palpable entre l'ancienne épistémologie et le programme épistémologique nouvelle manière, c'est que nous avons maintenant le droit de recourir librement à la psychologie empirique.

L'ancienne épistémologie aspirait à contenir, en un sens, la science de la nature, qu'elle aurait voulu construire à partir des données sensorielles. Inversement, dans sa nouvelle présentation, la science de la nature contient l'épistémologie, à titre de chapitre de la psychologie. L'ancienne relation de contenant à contenu subsiste tout de même, à

sa façon. Nous cherchons comment le sujet humain, que nous étudions, postule des corps et projette sa physique à partir de ses données, et nous tenons compte que notre situation dans l'univers est juste la même que la sienne. Notre entreprise épistémologique proprement dite, la psychologie dont cette entreprise est un chapitre, l'ensemble de la science de la nature dont la psychologie est un tome, – tout cela est notre propre construction ou notre propre projection à partir de stimulations analogues à celles dont nous faisons les honneurs à notre sujet épistémologique. Il y a donc relation de contenant à contenu, et réciproquement, bien qu'en des acceptions différentes, de l'épistémologie dans la science de la nature, et de la science de la nature dans l'épistémologie.

Ce jeu de rapports nous remet en mémoire le vieux danger de circularité : il n'y a plus de raison de s'en inquiéter, désormais que nous ne méditons plus de déduire la science à partir de données sensorielles. Nous cherchons à comprendre la science en tant qu'institution ou que processus dans le monde, sans prétendre que cette compréhension passe en valeur la science qui en est l'objet. Cette attitude est du reste celle que Neurath préconisait déjà au temps du Cercle de Vienne, par sa comparaison du marin obligé de refaire son bateau alors qu'il est dedans, en train de voguer sur la mer.

Trad. de l'américain par J. Largeault, Paris, Aubier, 1975, p. 96.

15. N. GOODMAN, Ways of Worldmaking

La multiplicité des mondes

D'innombrables mondes fabriqués à partir de rien grâce à l'emploi des symboles : c'est ainsi qu'on pourrait résumer, en les caricaturant, certains des thèmes principaux de l'œuvre d'Ernst Cassirer. Ces thèmes – la multiplicité des mondes, le caractère spécieux du « donné », la force créatrice de l'entendement, la variété et la fonction formatrice des symboles – font partie intégrante de ma propre pensée. J'oublie parfois de quelle façon éloquente ils ont été développés par

Cassirer en partie, peut-être, parce que l'importance qu'il accorde au mythe, l'intérêt qu'il porte à l'étude comparative des cultures, la place qu'il donne à l'« esprit humain » ont été associés, à tort, aux tendances actuelles de l'obscurantisme mystique, de l'intuitionnisme anti-intellectuel ou de l'humanisme anti-scientifique. En réalité, ces attitudes sont aussi étrangères à Cassirer qu'elles le sont à ma propre orientation, qui est constitutionnaliste, analytique et sceptique.

Mon but dans l'étude qui suit est moins de défendre certaines thèses que Cassirer et moi avons en commun, que de jeter un regard lucide sur certaines questions capitales qu'elles soulèvent. En quel sens précisément y a-t-il plusieurs mondes ? Qu'est-ce qui distingue les mondes authentiques et les mondes controuvés ? De quoi les mondes sont-ils faits ? Comment sont-ils faits ? Quel rôle les symboles jouent-ils dans leur fabrication ? Quelle relation y a-t-il entre la fabrication des mondes et la connaissance ? Nous devons regarder en face ces questions, même si elles sont encore loin de recevoir des réponses complètes et définitives.

Traduit de l'américain par J. Lacoste, Indianapolis-Cambridge,
Hackett Publishing Company, 1978, p. 1.

16. L. WITTGENSTEIN, *De la certitude*

Une sorte de mythologie

93. Les propositions qui représentent ce que Moore « sait » sont toutes d'un genre tel que l'on peut difficilement se représenter *pourquoi* quelqu'un irait croire le contraire. Par exemple, la proposition selon laquelle Moore a vécu à proximité immédiate de la terre. – Là encore je peux parler de moi-même au lieu de Moore. (...) Rien dans mon image du monde ne parle pour une vue contraire.

94. Mais cette image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa rectitude ; ni non plus parce que je suis convaincu de sa rectitude. Non, elle est l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux.

95. Les propositions qui décrivent cette image du monde pourraient appartenir à une sorte de mythologie. Et leur rôle est semblable à celui des règles du jeu ; et ce jeu, on peut aussi l'apprendre de façon purement pratique, sans règles explicites.

96. On pourrait se représenter certaines propositions, empiriques de forme, comme solidifiées et fonctionnant tels des conduits pour les propositions empiriques fluides, non solidifiées ; et que cette relation se modifierait avec le temps, des propositions fluides se solidifiant et des propositions durcies se liquéfiant.

97. La mythologie peut se trouver à nouveau prise dans le courant, le lit où coulent les pensées peut se déplacer. Mais je distingue entre le flux de l'eau dans le lit de la rivière et le déplacement de ce dernier ; bien qu'il n'y ait pas entre les deux une division tranchée.

98. Mais si on venait nous dire : « La logique est donc elle aussi une science empirique », on aurait tort. Ce qui est juste, c'est ceci : la même proposition peut être traitée à un moment comme ce qui est à vérifier par l'expérience, à un autre moment comme une règle de la vérification.

99. Et même le bord de cette rivière est fait en partie d'un roc solide qui n'est sujet à aucune modification ou sinon à une modification imperceptible, et il est fait en partie d'un sable que le flot entraîne puis dépose ici et là.

Trad. de l'allemand par J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976, p. 49 sqq.

17. J. AUSTIN, la Philosophie analytique

Les différentes dimensions du vrai

[La question du vrai et du faux paraît] une affaire très simple, du noir et blanc : ou l'énoncé correspond aux faits ou il n'y correspond pas, et voilà tout.

Quant à moi, je ne le crois pas. Même s'il existe une classe bien

définie d'assertions, à laquelle nous pouvons nous borner, cette classe sera toujours assez large. Dans cette classe on trouvera les assertions suivantes :

La France est hexagonale. Lord Raglan a gagné la bataille de l'Aima. Oxford est à 100 km de Londres.

Il est bien vrai que, pour chacune de ces assertions, on peut poser la question, « vraie ou fausse ». Mais ce n'est que dans les cas assez favorables que nous devons attendre une réponse « oui ou non », une fois pour toutes. En posant la question, on comprend que l'énoncé doit être confronté de façon ou d'autre avec les faits. Bien sûr. Confrontons donc « La France est hexagonale » avec la France. Que dire, est-ce vrai ou non ? Question, on le voit, simpliste. Eh bien, si vous voulez jusqu'à un certain point, on peut voir ce que vous voulez dire, oui peut-être dans tel but ou à tel propos, pour les généraux cela pourrait aller, mais pas pour les géographes. Et ainsi de suite. C'est une assertion-ébauche (*rough statement*), que voulez-vous, mais on ne peut pas dire qu'elle soit fausse tout court. Et l'Alma, bataille de simple soldat si jamais il en fut : c'est vrai que Lord Raglan avait le commandement de l'armée alliée, et que cette armée a gagné dans une certaine mesure une espèce confuse de victoire ; oui, cela serait justifié, mérité même, pour les écoliers tout au moins, quoique vraiment un peu exagéré. Et Oxford, oui c'est vrai que cette ville est à 100 km de Londres, si vous ne voulez qu'un certain degré de précision.

Sous le titre du « vrai », ce que nous avons en effet n'est point une simple qualité ni une relation, ni *une* chose quelconque, mais plutôt toute une dimension de critique. On peut se faire une idée, peut-être pas très claire de cette critique : ce qui est clair, c'est qu'il y a un tas de choses à considérer et à peser dans cette seule dimension, – les faits, oui, mais aussi la situation de celui qui a parlé, le but dans lequel il parlait, son auditoire, questions de précision, etc. Si on se contente de se borner à des assertions d'une simplicité idiote ou idéale, on ne réussira jamais à démêler le vrai d'avec le juste, l'équitable, le mérité, le précis, l'exagéré, etc., l'aperçu et le détail, le développé et le concis, et le reste.

Trad. de l'anglais, in *la Philosophie analytique*, Paris, Éditions de Minuit, 1962, p. 279 sqq.

18. P. -F. STRAWSON, Skepticism and Naturalism : Some Varieties

Image du monde et cadre de référence

En d'autres termes quels sont ces traits structurels de notre schème conceptuel, ces traits de notre cadre de pensée (*framework*) qui doivent être considérés à la fois comme impossibles à mettre en doute (*beyond question*) si impossibles à justifier (*beyond validation*) ? Quels sont ces traits qui s'offrent plutôt au genre de traitement philosophique que j'ai suggéré et qui pourrait être appelé l'« analyse connective » ? Hume au livre premier du *Traité de la nature humaine* s'intéresse essentiellement, nous l'avons vu, à deux de ces caractères : l'habitude de l'induction et la croyance en l'existence des corps, du monde physique. Wittgenstein semble offrir ou suggérer une collection plus hétérogène, bien qu'il tempère cette hétérogénéité en introduisant dans son tableau un élément dynamique puisqu'il admet la possibilité du changement ; certaines choses qui, à un certain moment, dans un certain contexte, dans une certaine relation, peuvent avoir le statut de traits fondamentaux, au-delà du doute comme de la vérification, peuvent, à une autre époque, dans un autre contexte, dans une autre relation, être remises en question, et même rejetées ; d'autres sont fixes et inaltérables. (...)

Mais, même si on laisse de côté le problème des systèmes de croyances individuels, l'on fera peut-être remarquer que Wittgenstein, en reconnaissant un élément dynamique dans le système collectif de croyances, remet en question l'idée même qui guide notre démarche. (...) Personne ne peut nier que la conception géocentrique de l'univers – ou du moins de ce que nous appelons aujourd'hui le système solaire – ait fait partie à une certaine époque du cadre de la pensée humaine. Il en va de même pour tel ou tel mythe de la création. Ou pour telle ou telle forme d'animisme. Si notre « cadre de référence », pour employer

la formule de Wittgenstein [*De la certitude*, §83], peut subir des révolutions aussi radicales que la révolution copernicienne (la vraie, pas la « révolution copernicienne » de Kant [*Critique de la raison pure*, p. 740], pourquoi devrions-nous supposer qu'il y a dans ce cadre quoi que ce soit de « fixe et inaltérable » ?

En réalité, il n'y a pas de raison pour que la métaphysique se soumette si humblement à ce genre de pression historiciste. L'image humaine du monde est, bien entendu, sujette au changement. Mais elle demeure une image *humaine* du monde : l'image d'un monde d'objets physiques (les corps) situés dans l'espace et le temps, d'un monde qui comprend des observateurs capables d'agir, ainsi que d'acquérir et de transmettre des connaissances (et des erreurs), au sujet d'eux-mêmes, des autres et de tout ce qui se trouve dans la nature. L'idée même d'une altération historique de la vision humaine du monde implique, en fait, une certaine conception permanente de ce qui n'est, selon la formule de Wittgenstein, « sujet à aucune modification ou sinon à une modification imperceptible » [*De la certitude*, § 99].

Il n'est pas étonnant, étant donné l'aversion extrême dont Wittgenstein fait preuve dans ses dernières œuvres envers tout traitement systématique des problèmes, qu'il n'ait jamais tenté de spécifier les aspects de notre image du monde, de notre cadre de référence, qui ne sont « sujets à aucune modification, ou sinon à une modification imperceptible », c'est-à-dire les aspects auxquels nous sommes attachés par un engagement (*commitment*) humain ou naturel si profond qu'ils résistent, et résisteront, on peut le penser, à toutes les révolutions de la pensée scientifique ou de l'évolution sociale.

Trad. de l'anglais par J. Lacoste, New York, University of Columbia Press, 1985, p. 25.

19. T. NAGEL, Questions mortelles

Le caractère subjectif de l'expérience

C'est la conscience qui fait que le problème corps-esprit est vraiment difficile à résoudre. Peut-être est-ce pour cela que les discussions courantes de ce problème y prêtent peu attention ou se méprennent de manière aussi évidente à son propos. La vague récente d'euphorie réductionniste a produit plusieurs analyses des phénomènes mentaux et des concepts relatifs au domaine mental destinés à expliquer la possibilité d'une variété quelconque de matérialisme, d'identification psychophysique ou de réduction. Mais les problèmes auxquels on s'adresse sont ceux qui sont communs à ce type de réduction et à d'autres, et on ignore ce qui rend le problème de la relation corps-esprit unique et ce qui le distingue du problème de la réduction de l'eau à H₂O, des machines ibm à des machines de Turing, de l'éclair à une décharge électrique, du gène à l'ADN, du chêne à de l'hydrocarbure. (...)

L'expérience consciente est un phénomène répandu. Il survient à de nombreux degrés dans la vie animale, bien que nous ne puissions pas être sûrs de sa présence dans les organismes les plus simples, et qu'il soit très difficile de dire de façon générale ce qui en atteste la présence. (Quelques extrémistes sont prêts à la refuser même aux mammifères autres que l'homme.) Sans doute se trouve-t-elle sous une quantité innombrable de formes qui excèdent la portée de notre imagination, sur d'autres planètes, dans d'autres systèmes solaires à travers l'univers. Mais peu importe la manière dont la forme peut varier, le fait même qu'un organisme possède une expérience consciente, montre que cela fait un certain effet d'être cet organisme (*that there is something it is like to be that organism*). Cela peut impliquer d'autres choses quant à la forme que prend cette expérience, et cela peut même (bien que j'en doute) avoir des implications quant au comportement de l'organisme. Mais fondamentalement un organisme a des états mentaux conscients si cela lui fait un certain effet *d'être* cet organisme -un certain effet *pour* l'organisme.

Nous pouvons appeler cela le caractère subjectif de l'expérience.

Trad. de l'américain par P. Engel, et C. Engel-Tiercelin, Paris,
Presses Universitaires de France, 1983, p. 193.

20. D. DAVIDSON, *Actions and Events*

Un animal rationnel

Attribuer aux hommes un grand degré de cohérence ne saurait être le fait de la simple charité : c'est inévitable si nous voulons être en position de leur reprocher de façon sensée (*meaningfully*) d'avoir commis une erreur et ou d'avoir un comportement dans une certaine mesure irrationnel. Une confusion globale, comme une erreur universelle, sont impensables, non parce que l'imagination s'y refuse, mais parce qu'un excès de confusion ne laisse plus rien à confondre et qu'une erreur massive efface cet arrière-plan de croyances vraies auquel on doit nécessairement se référer si l'on veut mettre en évidence une erreur. Bien mesurer dans quelles limites et en quel sens nous pouvons attribuer de façon intelligible aux autres hommes de grossières erreurs et des raisonnements erronés, c'est voir une fois encore qu'on ne peut séparer la question de savoir quelles sont les notions dont dispose une personne, et la question de savoir ce qu'elle fait de ces notions dans ses croyances, ses désirs et ses intentions. Si nous ne parvenons pas à découvrir un modèle (*pattern*) cohérent et plausible dans les attitudes et les actions des autres, nous renonçons purement et simplement à les traiter comme des personnes. (...)

Le caractère hétéronomique des énoncés généraux qui associent le mental et le physique est lié au rôle central que la traduction joue dans la description des attitudes propositionnelles et au caractère indéterminé de la traduction. Il n'y a pas de lois psychophysiques strictes en raison des engagements (*commitments*) distincts du mental et du physique. La réalité physique se caractérise par le fait que tout changement physique peut être expliqué par des lois qui le rattachent à d'autres changements et à des conditions décrites en termes physiques. Le mental se caractérise par le fait que l'attribution des phénomènes mentaux est nécessairement dépendant de l'arrière-plan

de raisons, de croyances et d'intentions de l'individu. Il ne peut y avoir de connexions étroites entre ces deux domaines si chacun d'entre eux veut rester fidèle à sa source particulière de preuves. (...) Nous devons conclure, je pense, que l'absence de corrélations nomologiques étroites entre le mental et le physique est essentiel aussi longtemps que nous considérons l'homme comme un animal rationnel.

Trad. de l'américain par J. Lacoste, Oxford-New York, Oxford University Press, 1986, p. 221.

21. J. -R. SEARLE, *Du cerveau au savoir*

Les catégories de l'intentionnalité

La notion clef de la structure du comportement est l'intentionnalité. Lorsque nous disons qu'un état mental comporte une intentionnalité, nous voulons dire qu'il porte sur quelque chose. Par exemple, on croit toujours à telle ou telle chose, on désire toujours telle ou telle chose, tel ou tel événement. Le fait d'avoir une intention au sens ordinaire n'a pas de rôle spécifique pour ce qui est de la théorie de l'intentionnalité. Avoir l'intention de faire quelque chose, ce n'est qu'une des catégories de l'intentionnalité, comme la croyance, le désir, l'espoir, la peur, etc.

Un état intentionnel – croyance, désir, intention au sens commun – est caractérisé par deux composantes. Tout d'abord, ce que l'on peut appeler son contenu, qui fait qu'il porte sur quelque chose, puis son « type », ou son « mode psychologique ». Cette distinction est nécessaire, car le même contenu peut se retrouver dans différents types. Par exemple, je peux avoir envie de quitter la pièce, croire que je vais quitter la pièce, avoir l'intention de quitter la pièce. Dans tous les cas, nous avons le même contenu : quitter la pièce ; mais sous différents modes (ou types) psychologiques : croyance, désir et intention respectivement.

De plus, le contenu et le type de l'état vont me servir à lier l'état mental au monde. Car c'est bien la raison pour laquelle nos esprits ont

des états mentaux : pour nous donner une représentation du monde : nous le représenter comme il est fait, comment nous voudrions qu'il soit, comment nous avons peur qu'il se transforme, et ce que nous avons l'intention d'y faire, etc. Par conséquent nos croyances seront vraies si elles cadrent avec la réalité du monde, et fausses si elles ne cadrent pas avec elle ; nos désirs seront exaucés ou déçus, nos intentions concrétisées ou non. Aussi, généralement, les états d'intention ont-ils des « conditions de satisfaction ». Chaque état, en lui-même, détermine les conditions dans lesquelles il est vrai (dans le cas d'une croyance), dans lesquelles il est exaucé (dans le cas d'un désir) ou les conditions dans lesquelles il est concrétisé (dans le cas d'une intention). Dans chaque cas, l'état mental représente ses propres conditions de satisfaction.

Ces états ont une troisième caractéristique : il leur arrive d'engendrer des événements. Par exemple, si je veux aller au cinéma, et si j'y vais, normalement mon désir va représenter l'événement même qu'il représente : le fait que je vais aller au cinéma. Dans ces situations il existe une liaison interne entre la cause et l'effet, car la cause est une représentation de l'état même qu'elle provoque. La cause représente et en même temps provoque l'effet. Je donne à ce genre de cause et d'effet le nom de « causalité intentionnelle ». Comme nous le verrons, la causalité intentionnelle est d'une importance cruciale, aussi bien pour la structure que pour l'explication de l'action humaine. A beaucoup d'égards, elle est bien différente de la façon habituelle dont on décrit la causalité, lorsqu'on parle d'une boule de billard qui en heurte une autre et la fait bouger. Pour ce qui nous occupe, l'élément essentiel de cette notion de causalité intentionnelle est que, dans les cas que nous allons considérer, l'esprit provoque l'état même qu'il a pensé.

Trad. de l'américain par C. Chaleysin, Paris, Hermann, 1985, p.
83.

22. S. KRIPKE, *la Logique des noms propres*

Comment détermine-t-on la référence des noms propres ?

Qu'avons-nous montré jusqu'ici, si tant est que nous ayons montré quoi que ce soit ? Premièrement, j'ai dit qu'il y a une doctrine généralement admise concernant la façon dont la référence des noms est déterminée et que cette doctrine, en général, n'est pas conforme à la réalité. Il n'est pas vrai, en règle générale, que la référence d'un nom soit déterminée par des traits singularisants, des propriétés identifiantes que possède le réfèrent et dont le locuteur sait ou croit que le réfèrent les possède. D'abord, il n'est pas nécessaire que les propriétés auxquelles pense le locuteur soient singularisantes. Ensuite, même si elles le sont, elles peuvent très bien ne pas être vraies du réfèrent que vise effectivement le locuteur, mais de quelque chose d'autre ou de rien du tout. C'est le cas lorsque le locuteur a des croyances erronées au sujet d'une certaine personne. Ce n'est pas qu'il ait des croyances correctes au sujet de quelqu'un d'autre, mais il a des croyances erronées au sujet d'une certaine personne. Dans des cas de ce genre, la référence semble finalement déterminée par le fait que le locuteur fait partie d'une communauté de locuteurs qui utilisent le nom. Le nom lui a été transmis grâce à une tradition, de maillon en maillon.

Deuxièmement, j'ai dit que même si, dans certains cas spéciaux, notamment dans certains cas de baptême initial, un réfèrent est effectivement déterminé par une description, par une propriété singularisante, bien souvent la fonction de la propriété n'est pas de fournir un synonyme, de fournir quelque chose dont le nom est une abréviation. Sa fonction, c'est de fixer la référence. Elle fixe la référence au moyen de certains traits contingents de l'objet. Le nom qui dénote cet objet est alors utilisé pour désigner l'objet en question, même en référence à des situations contrefactuelles dans lesquelles l'objet n'a pas les propriétés en question.

Trad. de l'américain par P. Jacob et F. Recanati, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 95.

23. H. PUTNAM, *Realism and Reason*

Une conception élargie de la rationalité

Je voudrais le souligner une nouvelle fois : je pense effectivement qu'il y a des conceptions rationnellement justifiées et des conceptions rationnellement injustifiées en philosophie. J'ai soutenu par exemple dans toute une série d'articles que le dualisme corps-esprit est une conception qui n'est pas raisonnable, et je reste fidèle à cette argumentation. Celle-ci faisait appel à la grande force explicative du monisme qui n'exige pas l'existence de deux substances séparées : j'essayais en même temps de reconnaître ce qu'il y avait de juste dans le dualisme (par exemple l'idée que l'explication en termes de croyance et de désir ne se laisse pas « réduire » à une explication mécaniste). D'une manière générale, j'ai essayé de rendre compte des intuitions dualistes. Mais le partisan du dualisme peut naturellement rétorquer que ma conception a des conséquences qui vont à rencontre de l'intuition ; et, de même que j'affirme qu'il est plus raisonnable de croire que nous sommes des objets matériels dans un monde physique, il peut affirmer qu'il est plus raisonnable de croire que les événements mentaux ne sont pas identiques à des événements physiques. Il n'y a pas de position neutre, de conception neutre de la rationalité qui permette de dire qui a raison. Même si l'on est neutre dans ce débat – c'est-à-dire même si l'on pense qu'aucun de nous n'a une position plus raisonnable que l'autre. On n'occupe pas non plus, en réalité, une position juste. On ne peut pas vérifier sur la base de critères donnés (*criterially*), en faisant appel à des normes culturelles, que l'un de nous deux n'a pas la raison de son côté : même s'il y avait une conception dominante dans une culture donnée qui apportât son appui à l'un d'entre nous, cela ne suffirait pas à convaincre l'autre. (...)

Les positivistes, me dira-t-on, ont admis que le principe de vérification était « sans signification cognitive » [n'apportait aucune connaissance]. Ils ont affirmé qu'il s'agissait d'une simple proposition (*proposal*) qui ne pouvait être, en tant que telle, ni vraie ni fausse. Mais ils ont argumenté en faveur de leur proposition et, de ce fait,

leurs arguments étaient (inévitavelmente) disqualifiés. Mon objection tient donc toujours.

En résumé, ce que les positivistes et Wittgenstein (et peut-être aussi Quine) ont fait a consisté à produire des philosophies qui ne laissent pas de place pour une activité philosophique rationnelle. C'est pour cette raison que ces conceptions se réfutent elles-mêmes ; et l'objection en apparence trop simple qui fait l'objet de mon exposé repose en réalité sur un argument très important du type que les philosophes appellent un argument transcendantal : discuter de la nature de la rationalité est une activité qui présuppose une notion de justification rationnelle plus large que la notion positiviste et, en fait, plus large que la rationalité qui s'incarne dans des critères institutionnels.

Trad. de l'américain par J. Lacoste, Vol. 3, Cambridge University Press, 1983, p. 190.

24. T. -S. KUHN, *la Structure des révolutions scientifiques*

Comment se produisent les révolutions scientifiques

La science normale, cette activité consistant comme nous venons de le voir à résoudre des énigmes, est une entreprise fortement cumulative qui réussit éminemment à remplir son but : étendre régulièrement, en portée et en précision, la connaissance scientifique. A tous ces points de vue, elle correspond très exactement à l'image la plus courante que l'on se fait du travail scientifique. Nous n'y voyons pourtant pas figurer l'un des éléments habituels de l'entreprise scientifique. La science normale ne se propose pas de découvrir des nouveautés, ni en matière de théorie, ni en ce qui concerne les faits, et, quand elle réussit dans sa recherche, elle n'en découvre pas. Pourtant, la recherche scientifique découvre très souvent des phénomènes nouveaux et insoupçonnés et les savants inventent continuellement des théories radicalement nouvelles. L'étude historique permet même

de supposer que l'entreprise scientifique a mis au point une technique d'une puissance unique pour produire des surprises de ce genre. Si nous voulons que ce trait caractéristique de la science s'accorde avec ce que nous avons dit précédemment, il nous faut admettre que la recherche dans le cadre d'un paradigme doit être une manière particulièrement efficace d'amener ce paradigme à changer. Car c'est bien là le résultat des nouveautés fondamentales dans les faits et dans la théorie : produites par inadvertance, au cours d'un jeu mené avec un certain ensemble de règles, leur assimilation exige l'élaboration d'un autre ensemble de règles. Une fois qu'elles seront devenues parties intégrantes de la science, l'entreprise scientifique ne sera jamais plus exactement la même. (...)

Il nous faut maintenant nous demander comment des changements de ce genre peuvent se produire. (...) La découverte commence avec la conscience d'une anomalie, c'est-à-dire l'impression que la nature, d'une manière ou d'une autre, contredit les résultats attendus dans le cadre du paradigme qui gouverne la science normale. Il y a ensuite une exploration, plus ou moins prolongée, du domaine de l'anomalie. Et l'épisode n'est clos que lorsque la théorie du paradigme est réajustée afin que le phénomène anormal devienne phénomène attendu. L'assimilation d'un nouveau type de faits est donc beaucoup plus qu'un complément qui s'ajouterait simplement à la théorie et, jusqu'à ce que le réajustement qu'elle exige soit achevé – jusqu'à ce que l'homme de science ait appris à voir la nature d'une manière différente –, le fait nouveau n'est pas tout à fait un fait scientifique.

Trad. de l'américain par L Meyer, Paris, Flammarion, 1983, p. 82.

25. P. -K. FEYERABEND, *Contre la méthode*

L'histoire des sciences devient inséparable de la science

La connaissance ainsi conçue n'est pas une série de théories

cohérentes qui convergent vers une conception idéale ; ce n'est pas une marche progressive vers la vérité. C'est plutôt un océan toujours plus vaste d'alternatives mutuellement incompatibles (et peut-être même incommensurables) ; chaque théorie singulière, chaque conte de fées, chaque mythe faisant partie de la collection force les autres à une plus grande souplesse, tous contribuant, par le biais de cette rivalité, au développement de notre conscience. Rien n'est jamais fixé, aucune conception ne peut être omise d'une analyse complète. C'est Plutarque ou Diogène Laërce, et non Dirac ou von Neumann, qui sont exemplaires pour la présentation d'un savoir conçu de la sorte, dans lequel l'histoire des sciences devient inséparable de la science elle-même – ce qui est essentiel pour permettre son développement ultérieur, tout autant que pour donner un contenu aux théories qui sont les siennes à n'importe quel moment. Experts et profanes, professionnels et dilettantes, fanatiques de la vérité et menteurs – tous sont invités à participer au débat et à apporter leur contribution à l'enrichissement de notre culture.

Trad. de l'américain par B. Jurdant et A. Schlumberger, Paris, Le Seuil, 1979, p. 27.

26. M. FOUCAULT, les Mots et les Choses

Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible

En dehors des morales religieuses, l'Occident n'a connu sans doute que deux formes d'éthiques : l'ancienne (sous la forme du stoïcisme ou de l'épicurisme) s'articulait sur l'ordre du monde, et en en découvrant la loi, elle pouvait en déduire le principe d'une sagesse ou une conception de la cité : même la pensée politique du XVIII^e siècle appartient encore à cette forme générale ; la moderne en revanche ne formule aucune morale dans la mesure où tout impératif est logé à l'intérieur de la pensée et de son mouvement pour ressaisir l'impensé ; c'est la réflexion, c'est la prise de conscience, c'est l'élucidation du silencieux, la parole restituée à ce qui est muet, la venue au jour de cette part d'ombre qui retire l'homme à lui-même, c'est la réanimation

de l'inerte, c'est tout cela qui constitue à soi seul le contenu et la forme de l'éthique. La pensée moderne n'a jamais pu, à dire vrai, proposer une morale : mais la raison n'en est pas qu'elle est pure spéculation ; tout au contraire, elle est d'entrée de jeu, et dans sa propre épaisseur, un certain mode d'action. Laissons parler ceux qui incitent la pensée à sortir de sa retraite et à formuler ses choix ; laissons faire ceux qui veulent, hors de toute promesse et en l'absence de vertu, constituer une morale. Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible ; car depuis le XIX^e siècle la pensée est déjà « sortie » d'elle-même en son être propre, elle n'est plus théorie ; dès qu'elle pense, elle blesse ou réconcilie, elle rapproche ou éloigne, elle rompt, elle dissocie, elle noue ou renoue -, elle ne peut s'empêcher de libérer et d'asservir. Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou seulement d'alerter la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, - un acte périlleux. Sade, Nietzsche, Artaud et Bataille l'ont su pour tous ceux qui voulaient l'ignorer ; mais il est certain aussi que Hegel, Marx et Freud le savaient.

Paris, Gallimard, 1966, p. 338.

27. R. -M. HARE, *The Language of Morals*

Les différents impératifs universels

Les impératifs « universels » ordinaires comme « Interdit de fumer » se distinguent des jugements de valeur en ce qu'ils ne sont pas véritablement universels. Nous sommes ainsi en mesure de faire une distinction entre ces deux types d'énoncés sans revenir le moins du monde sur ce que j'ai dit au sujet de la relation entre jugements de valeur et impératifs. Car l'universel complet et l'universel incomplet impliquent l'un et l'autre le singulier : « Ne fumez jamais dans ce compartiment » implique l'impératif « Ne fumez pas (à l'instant présent) dans ce compartiment » ; il en va de même pour « Vous ne devriez pas (*ought not*) fumer dans ce compartiment », s'il s'agit d'un jugement de valeur. Mais la dernière phrase implique également, à

l'inverse de la première, « Personne ne devrait fumer dans un compartiment exactement semblable à celui-ci, quel qu'il soit », et cette formule implique à son tour l'impératif « Ne fumez pas dans un compartiment exactement comme celui-ci, quel qu'il soit ».

Ces considérations ne suffisent pas à elles seules à rendre compte des façons tout à fait différentes dont sont perçus la formule « Vous ne devriez pas... » (*You ought not*) et l'impératif « Ne faites jamais ceci ou cela... ». Deux facteurs supplémentaires interviennent. J'ai déjà fait allusion au premier : l'universalité complète du jugement moral signifie que nous ne pouvons y échapper ; son acceptation est, par conséquent, une affaire beaucoup plus grave que l'acceptation d'un impératif au domaine d'application duquel nous pouvons toujours nous soustraire. Cela expliquerait pourquoi les impératifs comme ceux contenus dans les lois d'un État, qui sont d'une application très générale, et auxquels il est par suite difficile d'échapper, sont perçus comme plus proches des jugements moraux que les règlements des Chemins de fer. Mais surtout les principes moraux, en partie à cause de leur universalité complète, sont devenus si enracinés (*entrenched*) dans nos esprits – selon les voies que j'ai déjà décrites – qu'ils ont acquis un caractère presque factuel et sont parfois même utilisés non comme des jugements de valeur, mais comme de simples énoncés de fait, comme nous l'avons vu. Rien de tout cela n'est vrai des impératifs comme « Ne fumez pas », et cela suffirait à expliquer la différence dans la façon dont sont perçus les deux types d'énoncés. Cependant, comme mon intention n'est pas de nier que les jugements moraux soient utilisés parfois de façon non évaluative, mais seulement d'affirmer qu'il y a des emplois évaluatifs, cette différence dans la façon dont ces deux types sont perçus ne détruit nullement mon argument. Il serait absurde, en effet, d'affirmer que « Interdit de fumer » équivaut à tous égards à « Vous ne devriez pas fumer ». Ce que j'ai affirmé, c'est seulement qu'ils ont ceci en commun qu'ils impliquent tous les deux des impératifs singuliers tels que « Ne fumez pas » (à l'instant présent).

Trad. de l'anglais par J. Lacoste, Oxford, Oxford University Press,

28. J. RAWLS, *Théorie de la justice*

La justice comme équité

Mon but est de présenter une conception de la justice qui généralise et porte à un plus haut niveau d'abstraction la théorie bien connue du contrat social, telle qu'on la trouve, entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant. Pour cela, nous ne devons pas penser que le contrat originel soit conçu pour nous engager à entrer dans une société particulière ou pour établir une forme particulière de gouvernement. L'idée qui nous guidera est plutôt que les principes de la justice valables pour la structure de base de la société sont l'objet de l'accord originel. Ce sont les principes mêmes que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts et placées dans une position initiale d'égalité, accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association. Ces principes doivent servir de règle pour tous les accords ultérieurs ; ils spécifient les formes de la coopération sociale dans lesquelles on peut s'engager et les formes de gouvernement qui peuvent être établies. C'est cette façon de considérer les principes de la justice que j'appellerai la théorie de la justice comme équité (*fairness*).

Par conséquent, nous devons imaginer que ceux qui s'engagent dans la coopération sociale choisissent ensemble, par un seul acte collectif, les principes qui doivent fixer les droits et les devoirs de base et déterminer la répartition des avantages sociaux. Les hommes doivent décider par avance selon quelles règles ils vont arbitrer leurs revendications mutuelles et quelle doit être la charte fondamentale de la société. (...)

Dans la théorie de la justice comme équité, la position originelle d'égalité correspond à l'état de nature dans la théorie traditionnelle du contrat social. Cette position originelle n'est pas conçue, bien sûr, comme étant une situation historique réelle, encore moins une forme

primitive de culture. Il faut la comprendre comme étant une situation purement hypothétique, définie de manière à conduire à une certaine conception de la justice. Parmi les traits essentiels de cette situation, il y a le fait que personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, par exemple l'intelligence, la force, etc. J'irai même jusqu'à poser que les partenaires ignorent leurs propres conceptions du bien ou leurs tendances psychologiques particulières. Les principes de la justice sont choisis derrière un voile d'ignorance.

Traduit de l'américain par C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987, p. 37.

29. J. -P. SARTRE, Critique de la raison dialectique

Une communication fondamentale

Le mot est matière. *En apparence* (une apparence qui en tant que telle a sa vérité), il me frappe matériellement, comme un ébranlement de l'air qui produit certaines réactions dans mon organisme, en particulier certains réflexes conditionnés qui le reproduisent en moi dans sa matérialité (je *l'entends en le parlant* au fond de ma gorge). Cela permet de dire, plus brièvement – c'est aussi faux et aussi juste – qu'il *entre* chez chacun des interlocuteurs comme véhicule de son sens. Il transporte en moi les projets de l'Autre et dans l'Autre mes propres projets. Il n'est pas douteux qu'on pourrait étudier le langage de la même façon que la monnaie : comme matérialité circulante, inerte, unifiant des dispersions ; c'est, en partie, du reste, ce que fait la philologie. Les mots vivent de la mort des hommes, ils s'unissent à travers eux ; chaque phrase que je forme, son sens m'échappe, il m'est volé ; chaque jour et chaque parole altère *pour tous* les significations, les autres viennent les changer jusque dans ma bouche. Nul doute que le langage ne soit *en un sens* une *inerte totalité*. Mais cette matérialité se trouve *en même temps* une *totalisation organique* et perpétuellement en cours. Sans doute la parole sépare autant qu'elle

unit, sans doute les clivages, les strates, les inerties du groupe s'y reflètent, sans doute les dialogues sont-ils en partie des dialogues de sourds : le pessimisme des bourgeois a décidé depuis longtemps de s'en tenir à cette constatation-, le rapport originel des hommes entre eux se réduirait à la pure et simple coïncidence extérieure de substances inaltérables ; dans ces conditions, il va de soi que chaque mot en chacun dépendra, dans sa signification présente, de ses références au système total de l'intériorité et qu'il sera l'objet d'une compréhension incommunicable. Seulement, cette incommunicabilité – dans la mesure où elle existe – ne peut avoir de sens que si elle se fonde sur une communication fondamentale, c'est-à-dire sur une reconnaissance réciproque et sur un projet permanent de communiquer ; mieux encore : sur une communication permanente, collective, institutionnelle de tous les Français, par exemple, par l'intermédiaire constant, même dans le silence de la matérialité verbale, et sur le projet actuel de telle ou telle personne de particulariser cette communication générale. En vérité, chaque mot est *unique*, extérieur à chacun et à tous ; *dehors*, c'est une institution commune ; parler ne consiste pas à faire entrer un vocable dans un cerveau par l'oreille mais à renvoyer par des sons l'interlocuteur à ce vocable, comme propriété commune et extérieure. (...)

Les langues sont le produit de l'Histoire ; en tant que telles, en chacune on retrouve l'extériorité et l'unité de séparation. Mais le langage *ne peut être venu à l'homme* puisqu'il se suppose lui-même : pour qu'un individu puisse découvrir son isolement, son aliénation, pour qu'il puisse souffrir du silence et, tout aussi bien, pour qu'il s'intègre à quelque entreprise collective, il faut que son rapport à autrui, tel qu'il s'exprime par et dans la matérialité du langage, le constitue dans sa réalité même.

Paris, Gallimard, 1960, p. 180.

30. K. -O. APEL, *l'Éthique à l'âge de la science*

Une éthique de la logique

On peut (...) affirmer que la logique -et avec elle simultanément toutes les sciences et les technologies – présuppose une éthique, en tant que condition de possibilité. C'est ce que montrent les réflexions suivantes.

La validité logique des arguments ne peut pas être contrôlée sans présupposer en principe une communauté de penseurs capables de parvenir à une compréhension intersubjective et à la formation d'un consensus. Même le penseur qui, de fait, est solitaire, ne peut expliciter et soumettre son argumentation à l'examen que pour autant qu'il est capable d'intérioriser la discussion d'une communauté potentielle d'argumentation dans le « dialogue – critique – de l'âme avec elle-même » (Platon). Il s'avère ainsi que la validité de la pensée solitaire est principiellement dépendante de la justification des énoncés linguistiques dans la communauté effective d'argumentation. Il n'est pas possible pour un seul être de suivre une règle et de valider sa pensée dans le cadre d'un « langage privé ». La pensée est bien plutôt publique par principe. C'est ainsi que je voudrais interpréter, dans notre contexte, la thèse bien connue du dernier Wittgenstein.

En même temps qu'une communauté effective d'argumentation, la justification logique de notre pensée présuppose cependant aussi l'obéissance à une norme morale fondamentale. Mentir, par exemple, rendrait manifestement impossible le dialogue des sujets argumentants. Mais cela vaut déjà aussi quand on refuse la compréhension critique, ainsi que la justification et l'explication des arguments. En bref, la communauté d'argumentation présuppose la reconnaissance de tous les membres en I tant que partenaires de discussion à l'égalité de droits.

Or, comme toutes les énonciations linguistiques et en outre toutes les actions et expressions corporelles humaines (en tant qu'elles sont verbalisables) peuvent être comprises comme des arguments virtuels, la norme fondamentale de la « reconnaissance » de tous les hommes en tant que « personnes » (au sens de Hegel) est virtuellement

impliquée par la norme de la reconnaissance réciproque des partenaires de la discussion. Autrement dit, tout être capable de communication linguistique doit être reconnu ! comme une personne, du fait que dans toutes ses actions et énonciations il est un partenaire de discussion virtuel et du fait que la justification illimitée de la pensée ne peut renoncer à aucun partenaire de discussion et à aucune de ses contributions virtuelles à la discussion. C'est cette exigence d'une reconnaissance réciproque des personnes en tant que sujets de l'argumentation logique, et non le seul usage logiquement correct de l'entendement de l'individu, qui justifie à mon avis que l'on parle d'une « éthique de la logique ».

Trad. de l'allemand par R. Lellouche, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 90.

31. H. -G. GADAMER, *l'Art de comprendre*

Chaque langue peut tout dire

Comment fait-on l'expérience du monde ? N'est-ce pas toujours par le langage que nous approchons des faits et n'est-ce pas le langage qui préforme toutes les possibilités d'interpréter les résultats de nos observations ? S'il est vrai que le langage est tellement décisif dans notre approche des choses, on trouvera peut-être que cela met en péril la valeur de notre connaissance du monde. Mais je crois qu'on sous-estime en ce cas les possibilités du langage ; le relativisme que l'on soupçonne en considérant la variété et la multiplicité des langues me semble être chose très fictive. Il y a le phénomène de la traduction, on sait apprendre une langue étrangère, l'utiliser, et employer plusieurs schématismes linguistiques, et on ne pense aucunement perdre quelque chose en se plongeant dans une langue nouvelle. Au contraire, on se rend compte que tout devient plus vaste, plus large, que tout est nouveau et c'est pourquoi c'est intéressant et instructif. La théorie qui permet de décrire ce résultat est la théorie de l'herméneutique. Cela veut dire que chaque langue a la possibilité de tout dire. Et c'est pourquoi chaque langue n'est pas du tout une limitation de notre

expérience et qu'elle est seulement un intermédiaire qui nous rapproche des choses. Sans doute, c'est toujours un rapprochement un peu limité, mais on peut changer de vue, on peut se rapprocher d'un autre point de vue, dans une autre langue, etc. C'est pourquoi le cas de l'herméneutique est beaucoup plus fondamental et n'est pas limité à une question de méthodologie des sciences humaines. Car se rapprocher du monde par le langage, ce n'est pas l'affaire propre des sciences humaines mais c'est la situation humaine en général. Pour rendre compte de cette situation, on doit naturellement examiner toutes ces formes, toutes ces possibilités du langage et je crois qu'il y a là un rapprochement très fertile, qui n'est pas encore assez utilisé, entre l'analyse de la langue quotidienne en Angleterre et notre tradition continentale.

Trad. de l'allemand par M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1982,
p. 46.

32. J. HABERMAS, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns²³³

Le concept de rationalité communicationnelle

La théorie de l'agir communicationnel est conçue pour répondre aux besoins de la théorie sociale ; mais, si le programme que j'ai esquissé dans la deuxième Considération intermédiaire peut être mené à bien, cette théorie a des conséquences pour la résolution des problèmes philosophiques. Elle apporte tout d'abord une contribution à la théorie de la signification.

En développant certaines idées de la théorie sémantique de la vérité, la pragmatique formelle rapporte la compréhension d'une énonciation qui s'accomplit selon des règles linguistiques déterminées, à la connaissance des conditions générales qui doivent être remplies pour qu'un auditeur puisse accepter une énonciation. *Nous comprenons un acte de langage lorsque nous savons ce qui le rend*

acceptable. Du point de vue du locuteur, ces conditions d'acceptabilité sont identiques aux conditions de son succès illocutionnaire. L'acceptabilité n'est pas définie dans un sens objectiviste, à partir du point de vue d'un observateur, mais en fonction de la position performative de la personne qui participe à la communication. Un acte de parole sera donc réputé « acceptable » lorsqu'il remplira les conditions qui sont nécessaires pour qu'un auditeur puisse prendre position en disant « oui » à une prétention (*Anspruch*) élevée par le locuteur. Ces conditions ne peuvent être remplies de façon unilatérale, du seul point de vue de l'auditeur ou du seul point de vue du locuteur ; ce sont au contraire les conditions de la reconnaissance intersubjective d'une prétention linguistique qui, dans l'acte de langage, fondent un accord spécifique sur les obligations qui découlent de l'interaction.

La théorie de l'agir communicationnel se propose également de rechercher la raison inhérente à la pratique quotidienne de la communication, et de reconstruire un concept intégral de la raison en partant de la base de validité du discours. Lorsque nous partons de l'emploi non communicationnel du savoir propositionnel dans des actions tournées vers un but, nous effectuons un choix préalable en faveur de ce concept de rationalité instrumentale et cognitive qui, par le biais de l'empirisme, a si fortement marqué l'autocompréhension de la modernité. Ce concept a, dans ses connotations, l'affirmation victorieuse de soi qui est rendue possible grâce à la maîtrise informée des conditions d'un monde contingent et à l'adaptation intelligente à celles-ci. Lorsque nous partons, au contraire, de l'emploi communicationnel du savoir propositionnel dans des actes de langage, nous effectuons un choix préalable en faveur d'un concept de rationalité plus large qui se rattache à d'anciennes représentations du Logos. Ce concept de rationalité communicationnelle a des connotations qui, en définitive, nous ramènent à l'expérience centrale de la force du discours argumentatif. Dans ce discours, qui est facteur d'union sans contrainte et de consensus, les différents participants dépassent leurs conceptions subjectives initiales et, grâce à la communauté des convictions rationnellement motivées, prennent conscience à la fois de l'unité du monde objectif et de

l'intersubjectivité de leur contexte de vie.

(...) Enfin, la théorie de l'agir communicationnel reprend certaines impulsions critiques venues de la philosophie du langage, depuis Humboldt (jusqu'à Austin et Rorty). Celle-ci critique l'attachement unilatéral de la philosophie occidentale au monde de l'étant. A ce privilège de la pensée ontologique correspond le privilège accordé à la connaissance en épistémologie et dans la théorie de la science, comme le sort particulier fait à l'énoncé assertorique dans la sémantique. L'étude de la compréhension en général dans le cadre de la pragmatique formelle peut défaire ces attachements exclusifs. Elle peut faire valoir, contre ces conceptions cognitivistes et ontologiques unilatérales, les droits de cette compréhension décentrée du monde qui fait s'entrecroiser d'emblée le monde objectif et le monde subjectif et social, et qui réclame la prise en compte simultanée des prétentions à la validité de la vérité propositionnelle, de la justesse normative, de la véracité et, selon les cas, de l'authenticité.

Trad. de l'allemand par J. Lacoste ; cf. trad. fr. par R. Rochlitz,
Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 604.

33. R. RORTY, *Conséquences of Pragmatism*

Un nouvel historicisme

Le naturalisme de Dewey, après avoir dominé la scène philosophique américaine pendant une certaine période, en a été chassé pour deux décennies, qui ont été l'âge d'or de l'empirisme logique. Cela s'explique facilement si l'on veut bien admettre que des auteurs comme Russell, Carnap, Ayer (...) parvenaient, mieux que Dewey ne l'avait fait, à montrer le caractère spécieux des « pseudo-problèmes ». Cela, parce qu'ils avaient les vertus de leurs vices. Ce qui, aujourd'hui nous semble (...) dogmatique et artificiel dans le mouvement positiviste fut précisément ce qui lui a permis de critiquer si rudement et si efficacement la tradition. Les tenants de l'empirisme

logique, qui souhaitaient, à l'instar de Kant, placer la philosophie sur le chemin assuré de la science et qui écrivaient comme si Hegel n'avait pas existé, poussèrent jusqu'à leur conclusion logique les présupposés communs de Descartes, Locke et Kant ; ils réduisirent ainsi à l'absurde la problématique traditionnelle de la philosophie. En montrant les implications de la quête de la certitude et le caractère inévitable des conclusions de Hume, une fois qu'on a accepté la conception cartésienne de la connaissance comme vision de ce qu'Austin a appelé « l'ontologie du divers sensible », ils firent clairement voir ce que Dewey avait été incapable de mettre en évidence : pourquoi il fallait abandonner les conceptions communes aux grands philosophes de l'époque moderne. (...)

[Pourquoi, aujourd'hui, un regain d'intérêt pour Dewey ?] Nous trouvons chez des auteurs comme Habermas et Foucault exactement cette attention que

Dewey voulait accorder à la matrice culturelle d'où « l'idée de science sociale » est sortie, et aux problèmes qu'engendre dans les débats politiques et sociaux la douteuse auto-compréhension des sciences sociales. Chez des auteurs comme Derrida (...), on trouve des questions sur la relation entre la philosophie et les romans, la philosophie et le théâtre, la philosophie et le cinéma, qui viennent remplacer les questions traditionnelles de Kant, Husserl et Carnap, sur la relation entre la philosophie d'une part, et la physique mathématique et la psychologie introspective de l'autre. Ce n'est pas la première fois dans l'histoire de la philosophie, assurément, que ces questions sont formulées ; il suffit de songer à Nietzsche, Dilthey et Cassirer. Aussi n'irai-je pas jusqu'à prédire qu'après avoir finalement surmonté l'obsession kantienne d'une philosophie modelée sur les sciences mathématiques et physiques, et avoir renoncé à faire des données et des méthodes de ces sciences les lieux principaux de l'enquête philosophique, nous sommes sur le point d'entrer dans l'âge d'or d'une philosophie placée sous l'égide de l'historicisme hégélien. C'est ce que j'espère, je dois l'avouer, mais cet espoir est peut-être vain. Je me contenterai d'observer, pour l'instant, que Dewey est tout à

fait le philosophe qu'on pourrait avoir envie de relire si l'on abandonnait Kant pour Hegel, la « métaphysique de l'expérience » pour l'étude du développement culturel.

Trad. de l'américain par J. Lacoste, Minneapolis, Brighton, The Harvester Press, 1982, p. 75.

34. J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*

Singularité absolue de la signature

Essayons d'analyser de ce point de vue la signature, son rapport au présent et à la source. Je considère comme désormais impliqué dans cette analyse que tous les prédicats établis vaudront aussi pour cette « signature » orale qu'est, que prétend être la présence de l'« auteur » comme « personne qui énonce », comme « source », à la production de l'énoncé.

Par définition, une signature écrite implique la non-présence actuelle ou empirique du signataire. Mais, dira-t-on, elle marque aussi et retient son avoir-été présent dans un maintenant passé qui restera un maintenant futur, donc un maintenant en général, dans la forme transcendantale de la maintenance. Cette maintenance générale est en quelque sorte inscrite, épinglée dans la ponctualité présente, toujours évidente et toujours singulière, de la forme de signature. C'est là l'originalité énigmatique de tous les paraphes. Pour que le rattachement à la source se produise, il faut donc que soit retenue la singularité absolue d'un événement de signature et d'une forme de signature : la reproductibilité pure d'un événement pur.

Y a-t-il quelque chose de tel ? La singularité absolue d'un événement de signature se produit-elle jamais ? Y a-t-il des signatures ?

Oui, bien sûr, tous les jours. Les effets de signature sont la chose la plus courante du monde. Mais la condition de possibilité de ces effets est simultanément, encore une fois, la condition de leur impossibilité,

de l'impossibilité de leur rigoureuse pureté. Pour fonctionner, c'est-à-dire pour être lisible, une signature doit avoir une forme répétable, itérable, imitable ; elle doit pouvoir se détacher de l'intention présente et singulière de sa production. C'est sa mêmeté qui, altérant son identité et sa singularité, en divise le sceau.

Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 391.

35. P. RICŒUR, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique*

Expliquer et comprendre

Ma conclusion sera double.

Sur le plan épistémologique, d'abord, je dirai qu'il n'y a pas deux méthodes, la méthode explicative et la méthode compréhensive. A parler strictement, seule l'explication est méthodique. La compréhension est plutôt le moment non méthodique qui, dans les sciences de l'interprétation, se compose avec le moment méthodique de l'explication. Ce moment précède, accompagne, clôture et ainsi *enveloppe* l'explication. En retour, l'explication *développe* analytiquement la compréhension. Ce lien dialectique entre expliquer et comprendre a pour conséquence un rapport très complexe et paradoxal entre sciences humaines et sciences de la nature. Ni dualité, ni monisme, dirai-je. En effet, dans la mesure où les procédures explicatives des sciences humaines sont homogènes à celles des sciences de la nature, la continuité des sciences est assurée. Mais, dans la mesure où la compréhension apporte une composante spécifique – sous la forme soit de la compréhension des signes dans la théorie des textes, soit de la compréhension des intentions et des motifs dans la théorie de l'action, soit de la compétence à suivre un récit dans la théorie de l'histoire –, dans cette mesure, la discontinuité est insurmontable entre les deux régions du savoir. Mais discontinuité et continuité se composent entre les sciences comme la compréhension et l'explication dans les sciences.

Deuxième conclusion : la réflexion épistémologique conduit par le mouvement même de l'argument (...) à une réflexion plus fondamentale sur les conditions ontologiques de la dialectique entre expliquer et comprendre. Si la philosophie se soucie du « comprendre », c'est parce qu'il témoigne, au cœur de l'épistémologie, d'une appartenance de notre être à l'être qui précède toute mise en objet, toute opposition d'un sujet à un objet. Si le mot « compréhension » a une telle densité, c'est parce que, à la fois, il désigne le pôle non méthodique, dialectiquement opposé au pôle de l'explication dans toute science interprétative, et constitue l'indice non plus méthodologique mais proprement véridatif [de vérité] de la relation ontologique d'appartenance de notre être aux êtres et à l'Être. C'est là la riche ambiguïté du mot « comprendre », qu'il désigne un moment dans la théorie de la méthode, ce que nous avons appelé le pôle non méthodique, *et* l'appréhension, à un autre niveau que scientifique, de notre appartenance à l'ensemble de ce qui est. Mais nous retomberions à une ruineuse dichotomie si la philosophie, après avoir renoncé à susciter ou à entretenir un schisme méthodologique, reconstituait un règne du pur comprendre à ce nouveau niveau de radicalité. Il me semble que la philosophie n'a pas seulement la tâche de rendre compte dans un autre discours que scientifique de la relation *d'appartenance* entre ce que nous sommes et telle région d'être que telle science élabore en objet par des procédures méthodiques appropriées. Elle doit aussi être capable de rendre compte du mouvement de *distanciation par* lequel cette relation d'appartenance exige la mise en objet, le traitement objectif et objectivant des sciences et donc le mouvement par lequel explication et compréhension s'appellent sur le plan proprement épistémologique.

Paris, Le Seuil, 1986, p. 181.

Bibliographie

T. -W. Adorno et M. Horkheimer, *la Dialectique de la Raison* (*Dialektik der Aufklärung*, 1944), trad. fr. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

K. -O. Apel, *l'Éthique à l'âge de la science* (extrait de *Transformation der Philosophie*, 1973), trad. fr. R. Lellouche, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987.

J. -L. Austin, *le Langage de la perception* [*Sense and Sensibilia*, 1962), trad. fr. de P. Gochet, Paris, Armand Colin, 1971.

J. -L Austin, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, 1961.

J. -L. Austin, *Quand dire, c'est faire* (*How to do Things with Words*, 1962), trad. fr. G. Lane, Paris, Le Seuil, 1970.

A. -J. Ayer, *les Grands Domaines de la philosophie* (*The Central Questions of Philosophy*, 1973), trad. fr. M. Goutailler, Paris, Seghers, 1976.

A. -J. Ayer, *Langage, vérité et logique* (*Language, Truth and Logic*, 1936), trad. fr. J. Ohana, Paris, Flammarion, 1956. a. -j. ayer, *Philosophy in the Twentieth Century* (1982), Londres, Unwin Paperbacks, 1984.

A. -J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (1956), Harmondsworth, Penguin, 1986.

G. Bachelard, *la Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1970.

H. Bergson, *Œuvres*, Paris, P. U. F., 1970.

R. Blanché, *la Logique et son histoire*, Paris, A. Colin, 1970.

J. Bouveresse, *le Mythe de l'intériorité*, Paris, Éditions de Minuit, 1976.

R. Carnap, *Meaning and Necessity (1947)*, Chicago, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1958.

E. Cassirer, *la Philosophie des formes symboliques*, t. I, II, III, trad. fr. O. Hansen-Love, J. Lacoste et C. Fronty, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

N. Chomsky, *la Linguistique cartésienne*, trad. fr. N. Delanoë et D. Sperber, Paris, Le Seuil, 1969.

D. Davidson, *Actions and Events (1980)*, Oxford – New York, Oxford University Press, 1986.

G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P. U. F., 1968.

J. Derrida, *l'Écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967.

J. Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

J. Derrida, *la Voix et le Phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

C. Descamps, *les Idées philosophiques contemporaines*, Paris, Bordas, 1986.

R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

V. Descombes, *Le même et l'autre*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

P. Feyerabend, *Contre la méthode (Against method, 1975)*, trad. fr. B. Jurdant et A. Schlumberger, Paris, Le Seuil, 1979.

M. Foucault, *l'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

M. Foucault, *les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

- M. Foucault, *Histoire de la folie* (1961), Paris, Gallimard, 1972.
- G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. fr. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1971.
- G. Frege, *les Fondements de l'arithmétique (Grundlagen der Arithmetik, 1884)*, trad. fr. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1969.
- H-G. Gadamer, *l'Art de comprendre*, trad. fr. M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.
- H. -G. Gadamer, *Vérité et méthode (Wahrheit und Methode, 1960)*, trad. fr. E. Sacre, Paris, Le Seuil, 1976.
- N. Goodman, *Faits, fictions et prédictions (Fact, Fiction, Forecast, 1954)*, trad. fr. P. Jacob, Paris, Éditions de Minuit, 1984.
- N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 1978.
- J. Habermas, *Connaissance et intérêt (Erkenntnis und Interesse, 1968)*, trad. fr. G. Clemençon et J. -M. Brohm, Paris, Gallimard, 1976.
- J. Habermas, *Morale et communication (Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, 1983)*, trad. fr. C. Bou-chindhomme, Paris, Éd. du Cerf, 1986.
- J. Habermas, *le Discours philosophique de la modernité (Der philosophische Diskurs der Moderne, 1984)*, trad. fr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.
- J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel (Theorie des kommunikativen Handelns, 1981)*, trad. fr. J. -M. Ferry et J. -L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987.
- J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Théorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp, 1984 ; *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. fr. R. Rochlitz, Paris, P. U. F., 1987.
- R. -M. Hare, *The Language of Morals* (1952), Oxford, Oxford

University Press, 1961.

M. Heidegger, *Essais et conférences (Vorträge und Aufsätze, 1954)*, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.

M. Heidegger, *Être et Temps (Sein und Zeit, 1927)*, trad. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

M. Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme (Ueber den Humanismus, 1947)*, trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1964.

M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ? [Die Frage nach dem Ding, 1962]*, trad. fr. J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.

M. Heidegger, « Mon chemin et la phénoménologie » (*Mein Weg in die Phénoménologie, 1963*), *Question 8 IV*, Paris, Gallimard, 1970.

D. Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. fr. A. Leroy, Paris, Aubier, 1968.

E. Husserl, *to Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (Die Krisis der europäischen Wissenschaften, 1936-1954)*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie (Ideen I, 1913)*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

E. Husserl, *Méditations cartésiennes (1929)*, trad. fr. E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1969.

E. Husserl, *Recherches logiques (Logische Untersuchungen, 1900)*, trad. fr. H. Elie, A. Kelkel et R. Schérer, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

P. Jacob, *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1980.

P. Jacob, *l'Empirisme logique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

W. James, *le Pragmatisme (Pragmatism, 1907)*, trad. fr. E. Le Brun, Paris, Flammarion, 1911.

E. Kant, *Œuvres philosophiques*, 1.1, II et III, Paris, Gallimard, 1980-1985. a. kenny, *Wittgenstein* (1973), trad. fr. J. -F. Malherbe, Verviers, Marabout, 1975.

S. Kripke, *la Logique des noms propres (Naming and Necessity*, 1972), trad. fr. P. Jacob et F. Recanati, Paris, Éditions de Minuit, 1982.

T. -S. Kuhn, *la Structure des révolutions scientifiques (The Structure of Scientific Révolutions*, 1962-1970), trad. fr. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983.

E. Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974.

E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982.

A. Macintyre, *Against the Self-Image of the Age*, Duckworth, 1971.

J. -L. Mackie, *Ethics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.

B. Magee, *Modem British Philosophy* (1971), Oxford-New York, Oxford University Press, 1986.

M. Merleau-ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

G. -E. Moore, dans : *G. -E. Moore et la genèse de la philosophie analytique anglaise*, choix de textes, trad. fr. F. Armengaud, Paris, Klincksieck, 1985.

E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, 1962.

T. Nagel, *Questions mortelles (Mortal questions*, 1979), trad. fr. P. Engel et Cl. Engel-Tiercelin, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

F. Nietzsche, *le Crépuscule des idoles*, trad. fr. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1970.

A. O'neil, *What Philosophy is*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985.

J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Londres, Duckworth, 1966.

C. -S. Peirce, *Textes anticartésiens*, trad. fr. J. Chenu, Paris, Aubier, 1984. *La Philosophie analytique*. Cahiers de Royaumont, Paris, Éditions de Minuit, 1962.

K. Popper, *Conjectures et réfutations (Conjectures and Refutations, 1972)*, trad. fr. M. -I. et M. -B. de Launay, Paris, Payot, 1985.

K. Popper, *la Logique de la découverte scientifique (die Logik der Forschung, 1934)*, trad. fr. N. Thyssen-Reuten et Ph. Devaux, Paris, Payot, 1973.

K. Popper, *la Quête inachevée (Unended Quest, 1976)*, trad. fr. R. Bouveresse, Paris, Calmann-Lévy, 1981.

K. Popper, *l'Univers irrésolu (The Postscript to the Logic of Scientific Discovery, II. The Open Universe, 1982)*, trad. fr. R. Bouveresse, Paris, Hermann, 1984.

H. Putnam, *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1975.

H. Putnam, *Raison, vérité et histoire (Reason, Truth and History, 1981)*, trad. fr. A. Gerschenfeld, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

H. Putnam, *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, 1983.

W. -V. -O. Quine, *le Mot et la Chose (Word and Object, 1960)*, trad. fr. J. Dopp et P. Gochet, Paris, Flammarion, 1977.

W. -V. -O. Quine, *la Philosophie de la logique (Philosophy of Logic, 1970)*, trad. fr. J. Largeault, Paris, Aubier, 1975.

W. -V. -O. Quine, *Relativité de l'ontologie (Ontological Relativity,*

1969) trad. fr. J. Largeault, Paris, Aubier, 1975.

W. -V. -O. Quine et J. -S. Ullian, *The Web of Belief*, New York, Random House, 1978.

J. Rawls, *Théorie de la justice (A Theory of Justice, 1971)*, trad. fr. C. Audard, Paris, Le Seuil, 1987. p. ricœur, *Du Texte à l'action Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, 1986.

R. Rorty, *Conséquences of Pragmatism*, Minneapolis, Brighton The Harvester Press, 1982.

R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton (N. -J.), 1979.

R. Rorty, « Habermas, Lyotard et la post-modernité », in *Critique*, Éditions de Minuit, mars 1984.

B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques (My Philosophical Development, 1959)*, trad. fr. G. Auclair, Paris, Gallimard, 1961.

B. Russell, *Logic and Knowledge*, Londres, 1956.

B. Russell, *Problems of Philosophy (1912)*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1980.

B. Russell, *Signification et vérité (An Inquiry into Meaning and Truth, 1940)*, trad. fr. Ph. Devaux, Paris, Flammarion, 1969.

G. Ryle, *la Notion d'esprit (The Concept of Mind, 1949)*, trad. fr. S. Stern-Gillet, Paris, Payot, 1978.

G. Ryle, *Collected Papers*, vol. 1 et 2, Londres, Hutchinson, 1971.

J. -P. Sartre, *l'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

J. -P. Sartre, *la Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

J. -R Searle, *les Actes de langage (Speech Acts, 1969)*, trad. fr. H. Pauchard, Paris, Hermann, 1972.

J. -R Searle, *Du cerveau au savoir (Minds, Brains and Science, 1984)*, trad. fr. C. Chaleyssin, Paris, Hermann, 1985.

J. -R. Searle, *l'Intentionnalité (Intentionality, 1983)*, trad. fr. C. Pichevin, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

A. Soulez, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

P. -F. Strawson, *Analyse et métaphysique*, Paris, Vrin, 1985.

P. -F. Strawson, *Études de logique et de linguistique (Logico-Linguistic Papers, 1971)*, trad. fr. J. Milner, Paris, Le Seuil, 1977.

P. -F. Strawson, *les Individus (Individuals, 1959)*, trad. fr. A. Shalom et P. Drong, Paris, Le Seuil, 1973.

P. -F. Strawson, *Skepticism and Naturalism : Some Varieties*, New York, University of Columbia Press, 1985.

S. Toulmin et A. Janik, *Wittgenstein et la modernité*, trad. fr. J. Bernard, Paris, P. U. F., 1978.

E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1976.

E. Tugendhat, « Langage et éthique », trad. fr. Ph. Constantineau, *Critique*, n°413, Éditions de Minuit, 1981.

G. Vattimo, *les Aventures de la différence*, trad. fr. J. Rolland et alii, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

G. -J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, Oxford University Press (1958), 1969.

L. Wittgenstein, *De la Certitude (Ueber Gewissheit, 1969)*, trad. fr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1976.

L. Wittgenstein. *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer (1979)*, trad. fr. J. Lacoste, Lausanne, L'Age d'homme, 1982.

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus (1921)*, suivi de

Investigations philosophiques (Philosophische Untersuchungen,
1953), trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.

Glossaire

Analytique (philosophie -) : style de philosophie né en Angleterre avec Russell et Moore, hostile aux spéculations métaphysiques et privilégiant l'analyse du langage.

Béhaviorisme : théorie qui fonde la psychologie sur l'observation expérimentale du comportement (en américain : *behavior*) sans faire intervenir l'esprit (*mind*).

Empirisme : doctrine, défendue en particulier par D. Hume, selon laquelle toute connaissance dérive de l'expérience, et d'elle seule.

Existentialisme : philosophies qui, **en** rejetant la notion de nature humaine, mettent l'accent sur l'existence libre et responsable de l'individu dans un monde dépourvu de sens (Sartre, Jaspers).

Herméneutique : initialement, science de l'interprétation des textes, notamment bibliques ; par extension, philosophie qui s'interroge sur la compréhension du sens en général (Gadamer, Ricœur).

Historicisme : théorie selon laquelle les croyances et les valeurs d'une époque n'ont pas de sens en dehors de leur contexte historique.

Idéalisme : théorie qui refuse d'accorder au monde extérieur une réalité objective distincte des idées que nous en avons. S'oppose à **réalisme** au sens 1.

Logicisme : théorie selon laquelle les mathématiques peuvent être entièrement déduites de la logique (Frege, Russell).

Nominalisme : doctrine qui refuse d'accorder aux notions générales une réalité objective en dehors de l'esprit. S'oppose à **réalisme** au sens 2.

Phénoménalisme : doctrine selon laquelle les objets, tels qu'ils sont perçus, peuvent en fait être construits à partir des données sensibles immédiates (en anglais, les *sense-data*). S'oppose à **physicalisme**.

Phénoménologie : courant philosophique né avec Husserl et qui s'attache à décrire dans sa pureté originare l'expérience de la conscience individuelle.

Physicalisme : thèse de Neurath et Carnap selon laquelle seule la physique nous révèle des réalités communicables. S'oppose au **phénoménalisme**.

Positivisme logique : théorie, initialement formulée par le Cercle de Vienne, et qui rejette comme métaphysiques les énoncés qui ne sont ni des énoncés de fait ni des formules logiques. Cf. **vérification**.

Pragmatique : étude de l'interprétation et de l'utilisation des signes dans des situations concrètes, notamment des actions collectives. Complète la **sémantique**.

Pragmatisme : philosophie d'origine américaine (W. James) accordant un rôle déterminant à l'action, à la pratique, dans la définition du vrai.

Réalisme : 1. thèse selon laquelle les choses perçues ou connues ont une existence indépendante de la perception ou de la connaissance que nous en avons. S'oppose en ce sens à **idéalisme** ; 2. doctrine selon laquelle une notion générale se réfère à une réalité objective, non sensible, qui a une existence en dehors de l'esprit (par exemple, l'Idée chez Platon). S'oppose en ce sens à **nominalisme**.

Relativisme : théorie qui considère que la vérité, les valeurs esthétiques et morales varient selon les individus, les cultures. Voir **historicisme**.

Sémantique : étude des relations entre les signes, ce qu'ils signifient et ce qu'ils désignent (C. -S. Peirce, Frege).

Vérification (principe de -) : théorie selon laquelle les énoncés qui ne sont pas des lois logiques n'ont de sens que s'ils sont vérifiables empiriquement.

Repères chronologiques

La philosophie américaine

1907 : James, *le Pragmatisme*

1947 : Carnap, *Signification et nécessité*

1954 : Goodman, *Faits, fictions et prédictions*

1960 : Quine, *le Mot et la Chose*

1962 : Kuhn, *Structure des révolutions scientifiques*

1969 : Searle, *les Actes de langage*

1971 : Rawls, *Théorie de la justice*

1972 : Kripke, *la Logique des noms propres*

1980 : Davidson, *Actions et événements*

1981 : Putnam, *Raison, vérité et histoire*

La tradition analytique

1892 : Frege, *Sens et référence*

1903 : Moore, *la Réfutation de l'idéalisme*

1910 : Russell-Whitehead, *Principia mathematica, I*

1921 : Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*

1929 : Le Cercle de Vienne (Schlick, Neurath, Carnap)

1934 : Popper, *logique de la découverte scientifique*

1936 : Ayer, *Langage, Vérité et Logique*

1949 : Ryle, *la Notion d'esprit*

1953 : Wittgenstein, *Investigations philosophiques*

1955 : Austin, *Quand dire, c'est faire*

1959 : Strawson, *les Individus*

1978 : Dummett, *la Vérité et autres énigmes*

Les philosophies « continentales »

1896 : Bergson, *Matière et mémoire*

1900 : Husserl, *Recherches logiques*

1923 : Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*

1927 : Heidegger, *Être et Temps*

1936 : Husserl, *la Krisis*

1943 : Sartre, *l'Être et le Néant*

1944 : Adorno-Horkheimer, *la Dialectique de la Raison*

1945 : Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*

1960 : Gadamer, *Vérité et Méthode*

1960 : Sartre, *Critique de la raison dialectique*

1966 : Foucault, *les Mots et les Choses*

1967 : Derrida, *l'Écriture et la Différence*

1974 : Lévinas, *Autrement qu'être*

1981 : Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*

1986 : Ricœur, *Du texte à l'action*

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'iPad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais

en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.

Notes

[← 1]

B. Russell définit par exemple la philosophie en partant de ses « problèmes » (cf. *The Problems of Philosophy*, p. 91).

[← 2]

E. Kant, *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, *Œuvres philosophiques*, III, p. 417.

[←3]

A. -J. Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, 1982 ; cf. également l'ouvrage fondamental de J. Passmore, A. *Hundred Year of Philosophy*, et G. -J. Warnock, *English Philosophy since 1900*.

[←4]

Les astérisques renvoient au glossaire en fin d'ouvrage.

[←5]

C. -E. Moore et la genèse de la philosophie analytique anglaise, p. 65.

[← 6]

Il faut distinguer le pragmatisme* comme philosophie et la dimension pragmatique du langage.

La *philosophie pragmatique* est un courant spécifiquement américain qui trouve sa première formulation avec C.-S. Peirce, dans un texte de 1878. Mais c'est seulement W. James qui, en 1898, puis en 1907 (dans sa conférence « Le pragmatisme »), a interprété le pragmatisme comme une théorie de la vérité et des croyances religieuses. On assiste aujourd'hui, avec R. Rorty, à une redécouverte du pragmatisme conçu comme une philosophie sans absolu et une critique de la contemplation. La *pragmatique** est, elle, une des branches de l'étude des signes. Charles W. Morris, sous l'influence de Peirce, a tracé les grandes lignes de la sémiotique comme théorie générale des signes.

[←7]

R. Rorty, *The Linguistic Turn : Récent Essays in Philosophical Method*, 1972. Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 172.

[← 8]

Le mathématicien anglais George Boole (1815-1864) a inventé un système de logique symbolique (« l'algèbre de Boole ») qui est à la base de l'informatique.

[←9]

Cf. R. Blanche, *la Logique et son histoire*, Armand Colin, 1970, p. 201.

[← 10]

B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 95.

[← 11]

Il est difficile de donner une idée intuitive de cette antinomie qui jeta Russell lui-même et Frege dans un trouble que le premier compare au désarroi des mathématiciens pythagoriciens devant la découverte des nombres incommensurables comme racine de 2 ou π [B. Russell, *op. cit.*, p. 95]. Les classes ou ensembles peuvent être de deux types : les classes qui s'incluent elles-mêmes comme membres, et celles qui ne s'incluent pas elles-mêmes comme membres. Imaginons, par exemple, des catalogues qui dressent la liste des livres d'une bibliothèque. Le catalogue d'une bibliothèque peut se mentionner lui-même comme livre ; le catalogue d'une autre bibliothèque peut ne pas se mentionner. Mais que se passera-t-il si quelqu'un, dans un souci d'unification, veut dresser le catalogue des catalogues qui ne se mentionnent pas eux-mêmes (donc la classe des classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes) ? Ce catalogue doit-il se mentionner ? S'il se mentionne, il n'est pas un catalogue, qui ne se mentionne pas, et n'a donc pas sa place ici. Mais, s'il ne se mentionne pas, il doit être inscrit dans ce catalogue des catalogues... [R. Blanche, *op. cit.*, p. 320 ; B. Russell, *op. cit.*, p. 94 ; O'Hear, *What Philosophy is*, p. 49 ; J. Passmore, *op. cit.*, p. 222.]

[← 12]

G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, p. 226.

[← 13]

H. Bergson, *la Pensée et le mouvant*, Œuvres, P. U. F., 1970, p. 1320 sqq.

[← 14]

W. -V. -O. Quine, *la Philosophie de la logique*, 2.

[← 15]

G. Frege, *op. cit.*, p. 156.

[← 16]

G. Frege, *les Fondements de l'arithmétique*, p. 119.

[← 17]

G. Frege, *op. cit.*, p. 191. Cf. M. Dummett, « Frege », *The Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 3, p. 225 sqq.

[← 18]

G. Frege, *op. cit.*, pp. 80,102 et 127.

[← 19]

W. -V. -O. Quine, ta *Philosophie de la logique*, 2.

[← 20]

B. Russell, *Logic and Knowledge*, Londres, 1956. Cf. G. -J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, p. 25 ; B. Magee, *Modern British Philosophy*, pp. 39 et 181 ; J. Passmore, *op. cit.*, p. 228.

[← 21]

B. Russell, *Problems of Philosophy*, pp. 40 et 63.

[← 22]

Idem.

[← 23]

B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, p. 260 sqq.

[← 24]

B. Russell, *Portraits from Memory and Other Essays*, Londres, 1956.

[← 25]

Cf. B. Magee, *op. cit.*, p. 47 ; J. Passmore, *op. cit.*, p. 353 sqq. ; A. Kenny, *Wittgenstein*, p. 45 sqq. ; A. -J. Ayer, *Philosophy in the XXth Century*, p. 108 sqq.

[← 26]

Cf. A. Soulez, *Manifeste du Cercle de Vienne* (choix de textes) ; A. -J. Ayer, *op. cit.*, p. 121 sqq. ; J. Passmore, *op. cit.*, p. 369.

[← 27]

A. Soulez, *op. cit.*, p. 55.

[← 28]

A. Soulez, *op. cit.*, p. 233.

[← 29]

E. Kant, *Critique de la raison pure*, *Œuvres philosophiques*, I, p. 772.

[← 30]

D. Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 1,1. Cf. A. MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, p. 109 sqq.

[← 31]

H. Putnam, *Realism and Reason*, p. 181.

[← 32]

S. Toulmin et A. Janik, *Wittgenstein et la modernité*, p. 177.

[← 33]

E. Husserl, *la Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 347 ; S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, P. U. F., 1971, p. 71.

[← 34]

A. Soulez, *op. cit.*, p. 223.

[← 35]

A. -J. Ayer, *Langage, vérité et logique*, p. 39.

[← 36]

J. Passmore, *op. cit.*, p. 395.

[← 37]

A. -J. Ayer, *op. cit.*, p. 57.

[← 38]

A. -J. Ayer, *op. cit.*, pp. 62 et 74.

[← 39]

A. -J. Ayer, *op. cit.*, p. 68.

[← 40]

A. -J. Ayer, *Philosophy in the XXth Century*, p. 138.

[← 41]

A. -J. Ayer, *Langage, vérité et logique*, p. 73.

[← 42]

H. Reichenbach, « Logistic Empiricism in Germany » (1936), cit. dans J. Passmore, *op. cit.*, p. 395.

[← 43]

G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, p. 142.

[← 44]

E. Husserl, *Recherches logiques*, I, p. 69.

[← 45]

E. Husserl, *Recherches logiques*, I, p. 281.

[← 46]

E. Husserl, « Expression et signification », *Recherches logiques*, II, 1, p. 43.

[← 47]

Une philosophie de type transcendantal dont le modèle a été donné par la *Critique de la raison pure* de Kant s'attache à dégager, en partant de nos connaissances effectives des choses, les conditions de possibilité de ces connaissances et en particulier les conditions *a priori*, c'est-à-dire indépendantes de l'expérience et antérieures à elle. Il ne s'agit donc plus d'accroître le nombre de nos connaissances mais de les justifier et de les fonder — d'où l'aspect critique de toute démarche transcendantale —, notamment en les rapportant à un sujet connaissant pur qui ne se contente pas de recevoir passivement les données de l'expérience sensible, mais qui les organise selon des catégories *a priori*.

[←48]

E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 72.

[← 49]

E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 18.

[←50]

E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 52.

[← 51]

E. Husserl, *la Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 196. Cf. *Méditations cartésiennes*, p. 102.

[← 52]

G. Ryle, *Collected Papers*, I, pp. 167 et 197.

[← 53]

La philosophie analytique, p. 65.

[← 54]

G. Ryle, *Collected Papers*, II, p. 39 sqq.

[← 55]

E. Kant, *Critique de la raison pure*, *Œuvres philosophiques*, I, p. 1210.

[← 56]

G. Ryle « Systematically Mislea-ding Expressions », *Collected Papers*, II, p. 45.

[←57]

G. Ryle, *la Notion d'esprit*, p. 25 sqq. ; *Collected Papers*, II, p. 212 sqq.

[←58]

La Philosophie analytique, p. 75.

[←59]

P. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 183 ; R. Rorty, « Overcoming the Tradition », *Conséquences of Pragmatism*, p. 37.

[← 60]

M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p. 87. *Questions*, IV, p. 165.

[← 61]

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, p. 38.

[← 62]

M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, pp. 61-69.

[← 63]

La comparaison est d'H. Arendt.

[← 64]

M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 121.

[← 65]

M. Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 27.

[← 66]

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 1, p. 2 sqq.

[← 67]

M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 69.

[← 68]

T. -W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1964, p. 44.

[← 69]

R. Rorty, *Conséquences of Pragmatism*, p. 37.

[← 70]

H. -G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 236 sqq.

[← 71]

E. Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, p. 113.

[← 72]

Cf. P. Jacob, *De Vienne à Cambridge*, p. 87.

[← 73]

Carnap introduit dans ce livre une distinction importante entre les deux composantes de la signification (*meaning*) des différents types d'expression : l'extension et l'intension.

Prenons l'exemple d'un prédicat comme « être maréchal d'Empire ». L'extension, comme la référence (*Bedeutung*) de Frege, désigne une classe d'individus ayant le même prédicat : l'ensemble constitué par Masséna, Soult, Berthier, Ney, etc. L'intension, qui correspond au sens (*Sinn*) de Frege, désigne la propriété qu'exprime ce prédicat. Celle-ci a pour Carnap le statut d'une « entité objective ». C'est ce qui permet de dire, par exemple, qu'« être maréchal est une dignité et non un grade ». Cette distinction, comme celle de Frege entre sens et référence, s'applique aux autres types d'expression. Elle vaut pour les expressions individuelles, ou noms propres, qui ont une extension (l'individu qui porte ce nom : Paris) et une intension (le concept individuel d'être la capitale de la France). De même, un énoncé (*sentence*) a une « intension » (la proposition qu'il exprime, ce que Frege appelait la « pensée ») et une extension (sa valeur de vérité). Cette présentation permet d'éviter certaines difficultés auxquelles conduit la conception de Frege, mais elle en est fort proche, comme Carnap le remarque lui-même. La différence vient de ce que l'extension et l'intension ne varient pas avec le contexte, qu'il soit ordinaire (« Ney est un maréchal d'Empire ») ou oblique (« Je crois que Ney est un maréchal d'Empire »).

[← 74]

R. Carnap, *Meaning and Necessity*, p. 214.

[←75]

R. Carnap, *op. cit.*, p. 221.

[← 76]

H. Putnam, *Realism and Reason*, p. 87.

[← 77]

K. Popper, *l'Univers irrésolu*, p. 93.

[← 78]

W. -V. -O. Quine, « Les deux dogmes de l'empirisme » ; P. Jacob, *op. cit.*, p. 108.

[← 79]

W. -V. -O. Quine et J. -S. Ullian, *The Web of Belief* p. 21 sqq.

[← 80]

W. -V. -O. Quine, « Les deux dogmes de l'empirisme », *op. cit.*, p. 109.

[← 81]

Ibid., p. 110.

[← 82]

W. -V. -O. Quine, te *Mot et la Chose*, p. 57.

[← 83]

E. Cassirer, *la Philosophie des formes symboliques*, I, Le langage, II, La pensée mythique, III, La phénoménologie de la connaissance (traduction française : O. Hansen-Love, J. Lacoste, C. Fronty), Éditions de Minuit, 1972.

[← 84]

W. -V. -O. Quine, *op. cit.*, p. 113.

[← 85]

W. -V. -O. Quine, *op. cit.*, p. 371.

[← 86]

R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Vienne, 1934, p. 207.

[←87]

W. -V. -O. Quine, *le Mot et la chose*, p. 378.

[← 88]

W. -V. -O. Quine, *Relativité de l'ontologie*, p. 98 ; cf. H. Putnam, *Realism and Reason*, p. 204.

[← 89]

N. Goodman, *Faits, fictions et prédictions*, p. 54.

[← 90]

N. Goodman, *op. cit.*, p. 81 ; P. Jacob, *De Vienne à Cambridge*, p. 182.

[← 91]

A. -J. Ayer, *Philosophy in the XXth Century*, p. 256.

[← 92]

L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, I, § 1.

[← 93]

L. Wittgenstein, *op. cit.*, I, § 23.

[← 94]

L. Wittgenstein, *op. cit.*, I, § 11.

[← 95]

L. Wittgenstein, *op. cit.*, I, § 66.

[← 96]

L. Wittgenstein, *op. cit.*, I, § 48.

[← 97]

L. Wittgenstein, *op. cit.*, II, p. 357.

[← 98]

L. Wittgenstein, *op. cit.*, I, § 199.

[← 99]

A. Kenny, *Wittgenstein*, pp. 24 et 133 ; A. -J. Ayer, *Philosophy in the XXth Century*, p. 151.

[← 100]

L. Wittgenstein, *op. cit.*, I, § 243 ; J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, p. 325
sqq.

[← 101]

N. Malcolm, « Wittgenstein », *Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 8, p. 338.

[← 102]

G. -E. Moore et la genèse de la philosophie analytique anglaise, pp. 135 et 174.

[← 103]

G. -E. Moore, *op. cit.*, p. 191.

[← 104]

G. -E. Moore, *op. cit.*, p. 135.

[← 105]

Descartes, *Méditations*, p. 75.

[← 106]

L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, p. 15.

[← 107]

L. Wittgenstein, *De la Certitude*.

[← 108]

N. Chomsky, *la Linguistique cartésienne*, pp. 139 et 180.

[← 109]

J. -L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 52.

[← 110]

J. -L. Austin, « Other Minds », *Philosophical Papers*, p. 44.

[← 111]

J. -L. Austin, « A Plea for Excuses », *Philosophical Papers*, p. 130.

[← 112]

J. -L. Austin, « Other Minds », *Philosophical Papers*, p. 83.

[← 113]

La même chose vaut pour la perception : J. -L. Austin, *le Langage de la perception*,
p. 129.

[← 114]

P. -F. Strawson, *les Individus*, p. 9.

[← 115]

P. -F. Strawson, « De l'acte de référence », *Études de logique et de linguistique*, p. 38.

[← 116]

P. -F. Strawson, *les Individus*, p. 114 sqq. ; A. -J. Ayer, *les Grands domaines de la philosophie*, pp. 136-163. Cf. G. -J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, pp. 107-109.

[← 117]

E. Cassirer, *la Philosophie des formes symboliques*, I, p. 185.

[← 118]

M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?* pp. 13-63.

[← 119]

G. -R. Ryle, *la Notion d'esprit*, p. 309.

[← 120]

D. Armstrong, *A Materialist Theory of Mind*, Londres et New York, 1968. Cf. S. Kripke, *la Logique des noms propres*, pp. 135 et 143.

[← 121]

D. Davidson, « Mental Events », *Actions and Events*, p. 213.

[← 122]

D. Davidson, *op. cit.*, p. 221.

[← 123]

L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, p. 16.

[← 124]

H. Putnam, • Philosophy and our Mental Life », *Mind, Language and Reality*, p. 291. T. Nagel, *Questions mortelles*, p. 193 sqq.

[← 125]

J. -R. Searle, *Du cerveau au savoir*, p. 33.

[← 126]

Cf. A. Soûlez, *Manifeste du Cercle de Vienne*, p. 250.

[← 127]

J. -R. Searle, *les Actes de langage* (1969) et *Sens et expression* (1979).

[← 128]

J. -R. Searle, *l'Intentionnalité*, p. 192 sqq.

[← 129]

J. -R. Searle, *l'Intentionnalité*, p. 314 ; *Du cerveau au savoir*, p. 27.

[← 130]

S. Kripke, *la Logique des noms propres*, p. 167.

[← 131]

J. -S. Mill, *System of Logic*, 1843,1, 2, v.

[← 132]

J. -R. Searle, *les Actes de langage*, p. 215.

[← 133]

S. Kripke, *la Logique des noms propres*, p. 79.

[← 134]

Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, III, VI, § 14.

[← 135]

Sous forme amincie, l'or, effectivement, change de couleur. Suivant son épaisseur, il devient bleu-vert, franchement bleu, puis rose violacé.

[← 136]

H. Putnam, « Is Semantics possible ? », *Mind, Language and Reality*, p. 140.

[← 137]

H. Putnam, « The Meaning of Meaning », *Mind, Language and Reality*, p. 245.

[← 138]

Le réalisme* n'est cependant pas, il s'en faut, la conception dominante dans la philosophie analytique. Les thèses de Kripke et de Putnam ont, en particulier, été critiquées par Michaël Dummett, depuis 1978 professeur de logique à Oxford, dans ses études sur la philosophie du langage et la philosophie des mathématiques de Frege, comme dans son recueil d'essais, *la Vérité et autres énigmes (Truth and Other Enigmas)* (1978).

[← 139]

H. Putnam, « Philosophers and Human Understanding », *Realism and Reason*, p.

199

[← 140]

T. -S. Kuhn, *la Structure des révolutions scientifiques*, p. 32.

[← 141]

T. -S. Kuhn, *op. cit.*, p. 115. Cf. H. Putnam, *Realism and Reason*, pp. 191-198.

[← 142]

T. -S. Kuhn, *op. cit.*, p. 84 sqq.

[← 143]

T. -S. Kuhn, *op. cit.*, p. 181.

[← 144]

T. -S. Kuhn, *op. cit.*, p. 279.

[← 145]

A partir de *la Volonté de savoir*, Gallimard, 1976, premier volume d'une *Histoire de la sexualité*.

[← 146]

M. Foucault, *l'Archéologie du savoir*, p. 28.

[← 147]

M. Foucault, *Histoire de la folie*, p. 556.

[← 148]

M. Foucault, *l'Archéologie du savoir*, p. 195.

[← 149]

M. Foucault, *les Mots et les Choses*, p. 13.

[← 150]

M. Foucault, *Histoire de la folie*, p. 58.

[← 151]

M. Foucault, *les Mots et les Choses*, p. 15.

[← 152]

M. Foucault, *les Mots et les Choses*, pp. 15-16 et 398.

[← 153]

M. Foucault, *les Mots et les Choses*, p. 316.

[← 154]

J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 334.

[← 155]

H. Putnam, *Realism and Reason*, pp. 184-204.

[← 156]

H. Putnam, *op. cit.*, p. 189.

[← 157]

G. Bachelard, *la Formation de l'esprit scientifique*, p. 52.

[← 158]

G. Bachelard, *op. cit.*, p. 239.

[← 159]

G. Bachelard, *op. cit.*, p. 189.

[← 160]

M. Foucault, *Histoire de la folie*, p. 537.

[← 161]

Cf. P. Ricœur, *Du Texte à l'action*, p. 184.

[← 162]

Cf. J. Derrida, *Marges*, p. 390.

[← 163]

A. Soulez, *Manifeste du Cercle de Vienne*, p. 109.

[← 164]

M. Heidegger, *Essais et conférences*, p. 9.

[← 165]

P. Ricœur, *Du Texte à l'action*, p. 190.

[← 166]

J.-P Sartre, *l'Être et le Néant*, p. 53.

[← 167]

J. -P. Sartre, *op. cit.*, p. 54.

[← 168]

M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 71.

[← 169]

J. -P. Sartre, *op. cit.*, p. 61

[← 170]

J. -P. Sartre, *op. cit.*, p. 66. La mauvaise foi : p. 82.

[← 171]

J. -P. Sartre, *op. cit.*, p. 515.

[← 172]

J. -P. Sartre, *op. cit.*, p. 639.

[← 173]

J. -P. Sartre, *op. cit.*, p. 568.

[← 174]

J. -P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), Hermann, 1975, p. 59.

[← 175]

J. -P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 640.

[← 176]

J. -P. Sartre, *op. cit.*, p. 641.

[← 177]

P. Ricœur, *Du Texte à l'action*, p. 171.

[← 178]

G. -E. Moore, *op. cit.*, p. 89.

[← 179]

G. -E. Moore, *op. cit.*, p. 102.

[← 180]

S. Hampshire, « Liberator, up to a point », *New York Review of Books*, 26 mars 1987.

[← 181]

A. -J. Ayer, *Langage, vérité et logique*, p. 143 sqq.

[← 182]

R. -M. Hare, *The Language of Morals*, p. 152.

[← 183]

R. -M. Hare, *op. cit.*, p. 77.

[← 184]

R. -M. Hare, *op. cit.*, p. 164.

[← 185]

E. Kant, *Critique de la raison pratique*, *Œuvres philosophiques*, II, p. 643.

[← 186]

R. -M. Hare, *Freedom and Reason*, 1963.

[← 187]

J. Rawls, *Théorie de la justice*, p. 305.

[← 188]

Les partenaires se trouvent dans la situation du « dilemme du prisonnier » dans la théorie des jeux. Deux prisonniers au secret savent que, si ni l'un ni l'autre n'avoue, ils ne seront condamnés qu'à une faible peine (un an de prison chacun). Si l'un d'entre eux avoue et dénonce son complice, il est libéré tandis que l'autre prisonnier est condamné à dix ans de prison. En revanche, si tous les deux avouent sans le savoir et se dénoncent réciproquement, ils seront condamnés l'un et l'autre à cinq ans. On voit que la décision rationnelle du point de vue individuel, celle qui maximise les gains (l'aveu), conduit à une situation où chacun est perdant. La décision la plus sensée et la plus juste, de leur point de vue, est de ne pas avouer.

[← 189]

A. O'Hear, *What Philosophy is ?* p. 267 sqq.

[← 190]

J. Rawls, *op. cit.*, p. 192.

[← 191]

J. Rawls, *op. cit.*, p. 92.

[← 192]

J. Rawls, *op. cit.*, p. 235.

[← 193]

J. Rawls, *op. cit.*, p. 363.

[← 194]

R. -M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford, 1981.

[← 195]

R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 1974.

[← 196]

J. -P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 200.

[← 197]

J. Habermas, *Morale et communication*, p. 110.

[← 198]

J. -P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 180 sqq.

[← 199]

J. -P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 439.

[← 200]

Sur l'École de Francfort, cf. P. -L. Assoun, *l'École de Francfort*, 1987.

[← 201]

C. Bouchindhomme, dans J. Habermas, *Morale et communication*, p. 10.

[← 202]

Cf. P. Ricœur, *Du Texte à l'action*, p. 333.

[← 203]

J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, p. 307.

[← 204]

J. Habermas, « Was heisst Universalpragmatik », *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, p. 353 (traduction française : *Logique des sciences sociales*, p. 329).

[← 205]

J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen* (textes de 1970 à 1982) (traduction française : *Logique des sciences sociales*).

[← 206]

J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, I, p. 21.

[← 207]

J. Habermas, *op. cit.*, I, p. 297.

[← 208]

J. Habermas, *op. cit.*, I, 27.

[← 209]

K. -O. Apel, *l'Éthique à l'âge de la science*, p. 93 sqq.

[← 210]

J. Habermas, *op. cit.*, I, pp. 337 et 345.

[← 211]

J. Habermas, *op. cit.*, I, pp. 159 et 347.

[← 212]

J. Habermas, *op. cit.*, I, p. 95.

[← 213]

K. -O. Apel, *op. cit.*, p. 94.

[← 214]

J. Habermas, *op. cit.*, II, p. 440.

[← 215]

J. Habermas, *op. cit.*, I, p. 395.

[← 216]

« Dialectique de la rationalisation », entretien avec J. Habermas, *les Cahiers de philosophie*, n° 3, Lille, 1987, p. 81.

[← 217]

J. Habermas, *Morale et communication*, p. 63 sqq.

[← 218]

J. Habermas, *op. cit.*, p. 97.

[← 219]

Les Cahiers de philosophie, p. 99.

[← 220]

J. Derrida, *la Voix et le phénomène*, p. 109.

[← 221]

J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 11

[← 222]

J. Derrida, *op. cit.*, p. 13.

[← 223]

J. Derrida, *op. cit.*, p. 42 sqq.

[← 224]

J. Derrida, « Les fins de l'homme », *Marges*, p. 135.

[← 225]

J. Derrida, « La différence », *Marges*, p. 3.

[← 226]

E. Lévinas, « La trace de l'autre », dans *En découvrant l'existence*, p. 187.

[← 227]

J. Derrida, *l'Écriture et la différence*, p. 117.

[← 228]

J. Derrida, *Marges*, p. 367.

[← 229]

J. Derrida, *Marges*, p. 388 sqq.

[← 230]

. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 210. Cf. aussi, G. Vattimo, *les Aventures de la différence*, p. 153.

[← 231]

J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », dans *l'Écriture et la différence*, p. 83.

[← 232]

* Les titres des textes sont de l'éditeur.

[← 233]

« Prolégomènes et compléments à la théorie de l'action communicationnelle ».