

Pensées en première personne et *cogitationes* cartésiennes

La critique wittgensteinienne du *Cogito*, comme la plupart de celles qui l'ont précédée, s'attache à trier le bon grain de l'ivraie dans les résultats affichés par l'argumentaire cartésien. Toutefois, elle se démarque de ses aînées par une radicalité inédite. Tout en accordant que le *Cogito* met le doigt sur la signification centrale et l'irréductibilité du concept de *conscience de soi*, elle ne conteste pas seulement ni même d'abord, au nom même de celles-ci, le « substantialisme » cartésien (c'est-à-dire la thèse que le « moi » est une chose pensante), mais jusqu'à la prétention du *Cogito* à établir l'existence de quelque chose comme le « moi ». On en voudra pour preuve ici que le concept cartésien de *pensée (cogitatio)* qui est le corolaire du *Cogito* y est dénoncé comme rien moins qu'un *faux concept*. À la lueur de la critique wittgensteinienne du *Cogito*, le concept de *pensée* élaboré par Descartes apparaît comme la mutilation d'un concept dont il tire sa crédibilité mais dont il déforme aussi bien l'intension que l'extension, à savoir, le concept de *pensée en première personne*.

I. Qui pense en moi quand je pense ?

Il est bien connu que la formule « *Cogito, ergo sum* » ne figure nulle part dans la *Seconde Méditation*, ni du reste nulle part ailleurs dans le texte des *Méditations Métaphysiques* de Descartes. Ce que la *Seconde Méditation* prouve nommément, c'est l'impossibilité pour la pensée « je suis » d'être (ne serait-ce que) *conçue* sans être vraie¹. Or, cette preuve engage la preuve de l'impossibilité qu'une pensée soit conçue *dans l'esprit* qui l'énonce sans être conçue *par lui*².

Au terme de la *Première Méditation*, le narrateur des *Méditations*³ a résolu de *feindre* – c'est-à-dire de faire passer pour vrai à ses propres yeux – tout scénario dont il ne peut pas exclure qu'il soit vrai ; en particulier, de feindre l'ensemble de *toutes* les négations de *tous* les énoncés existentiels dont la négation est intelligible, c'est-à-dire dont il y a

¹Cf. Harry Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, première édition Princeton, Princeton University Press, 1970, réédition 2007, p. 138 ; Jean-Claude Pariente, « La première personne et sa fonction dans le *cogito* », in Ong-Van-Cung K.S. (éd.), *Descartes et la vie du sujet*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 43.

² Cf. Descartes AT VII p. 24-25 : « Mais d'où sais-je qu'il n'y a pas quelque chose de différent de tout ce que je viens de recenser, quelque chose dont il n'y ait pas même la plus petite occasion de douter ? N'y a-t-il pas quelque Dieu, ou peu importe le nom dont je l'appelle, qui met en moi ces pensées mêmes ? Mais pourquoi le croirais-je, alors que moi-même, peut-être, je pourrais en être l'auteur ? Ne suis-je donc pas, moi, à tout le moins, quelque chose ? Mais j'ai déjà dit n'avoir aucun sens ni aucun corps. J'hésite pourtant, car que s'ensuit-il ? Suis-je tellement attaché au corps et aux sens que je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait absolument rien dans le monde, ni ciel, ni terre, ni esprits, ni corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais pas ? Mais non ! J'étais, moi, en tout cas, si je me suis persuadé quelque chose. Mais il y a je ne sais quel trompeur, souverainement puissant, souverainement rusé, qui de toute son adresse me trompe toujours. Il n'y a donc pas de doute, moi aussi je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe autant qu'il peut, il ne fera pourtant jamais que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose ; de sorte que tout bien pesé et soupesé, il faut finalement poser que cet énoncé « *Moi je suis, moi j'existe* », toutes les fois que je le prononce ou que je le conçois mentalement, est nécessairement vrai. »

³ Le « *Je méditant* » (*meditator*), pour reprendre le terme usité dans les commentaires anglo-saxons. Sur le « *Je méditant* », voir notamment Janet Broughton, *Descartes's Method of Doubt*, Princeton, Princeton University Press, 2002, Chap. 1.

un sens à douter, aussi crédibles soient-ils. À cette fin, le narrateur a feint l'existence d'un être transcendant mettant toute son énergie à lui faire accréditer les énoncés existentiels en question, alors même qu'ils sont faux. En d'autres termes, il a feint l'existence d'un être radicalement extérieur et supérieur (le fameux « malin génie », suprême « *outsider* »⁴) s'employant à le tromper autant que faire se peut et sachant seul ce qu'il en est *vraiment* – c'est-à-dire ce qu'il en est *en dehors* du cercle de la fiction dont le narrateur est l'auteur et où il se trouve confiné en tant qu'il accrédite les énoncés en question⁵.

Dans sa quête d'un énoncé d'existence indubitable, il ne reste plus alors au narrateur qu'à considérer les pensées elles-mêmes par lesquelles il feint de nier tous les énoncés existentiels qui peuvent l'être, au cas où ces pensées témoigneraient d'une existence non recensée qu'il ne pourrait feindre de nier⁶ : il faut bien que ces pensées aient un auteur, puisqu'elles sont pensées ; mais cet auteur, est-ce bien *lui-même* ? Est-il bien *lui-même* l'auteur de la contre-fiction par laquelle il feint que le malin génie s'emploie à l'abuser par sa fiction ?⁷

La question de savoir si j'en suis moi-même l'auteur doit être tranchée directement⁸. Il n'y a qu'un seul moyen de la trancher, c'est à savoir en demandant : puis-je feindre

⁴ Cf. Thompson Clarke, « The Legacy of Skepticism », *The Journal of Philosophy*, 69, 20, 1972 ; Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1979, trad. fr. *Les voix de la raison*, Paris, Seuil, 1989.

⁵ Sur ce concept d'« *outsider* », voir Clarke 1972 p. 766.

La contre-fiction par laquelle le narrateur s'emploie à « se tromper lui-même » en « se persuadant » que tout énoncé dont la négation est intelligible est faux (la fiction *du* malin génie au sens objectif du génitif) est ainsi *adossée* à la fiction par laquelle le malin génie s'emploie à le tromper en le persuadant que tout énoncé dont la négation n'est pas crédible est vrai (la fiction *du* malin génie au sens subjectif du génitif), tandis qu'inversement la fiction dont le malin génie est l'auteur est par construction *enchâssée dans* la contre-fiction dont le narrateur est l'auteur.

⁶ Le passage correspondant du *Discours sur la méthode* confirme que l'argument du narrateur est *amorcé* par un retour réflexif sur *ces pensées mêmes* par lesquelles il est en train de concevoir qu'il est trompé. Cf. Descartes AT VI p. 32 : « Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose : et remarquant que cette vérité, *je pense, donc je suis*, était si ferme et assurée que [...] ». En ce sens, les commentateurs – ils sont nombreux – qui *partent* de la question de savoir si le narrateur peut feindre qu'il n'existe pas, sautent tout bonnement la première étape de l'argument. La lecture du *Cogito* avancée par Etienne Balibar a le grand mérite de restituer l'importance de cette première étape. Cf. Etienne Balibar, Introduction à *John Locke, Identité et différence : L'invention de la conscience*, Paris, Seuil 1998, p. 35.

⁷ Rétrospectivement, dans la *Troisième Méditation*, la difficulté soulevée s'avère d'autant plus aigüe que les pensées même par lesquelles le narrateur feint de nier tout ce qui peut l'être s'avèrent alors impliquer à ses yeux – pour autant qu'elles impliquent son incomplétude – une certaine pensée – à savoir celle d'un être parfait – dont il apparaît qu'elle a nécessairement été *mise en lui* par l'être qui en est l'objet (Dieu), dans la mesure où il est impossible qu'il en soit lui-même la *cause*. « Je doute » implique à la fois que je suis et que je ne suis pas le fondement de mon être. Cf. Descartes AT VII p. 46, p. 51. Voir sur ce point Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 118 ; Etienne Balibar, « *Ego sum, ego existo*: Descartes au point d'hérésie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 86, 1992, repris dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 77-123 ; Balibar 1998 p. 35, note 43.

⁸ Cf. Frankfurt 1970 p. 126-128. La fiction mise en œuvre par le narrateur ne permet pas de trancher la question de savoir s'il en est l'auteur. De cette fiction, il ressort certes que l'homme sous le nom duquel je suis connu (c'est-à-dire, selon le cas, Descartes, *i.e.* l'auteur du paragraphe des *Méditations* cité ci-dessus, ou JPN, *i.e.* l'auteur de ces lignes), et de la bouche duquel sort le mot « je » quand je parle de moi-même, ne peut pas être l'auteur de mes pensées ; en particulier, il ne peut pas être l'auteur des pensées par lesquelles je feins que le malin génie m'abuse. Car, dès lors que je feins qu'il m'abuse autant que faire se peut, je feins que « je n'ai aucun sens » ni aucun corps (je n'ai donc ni yeux ni bouche). Mais

que je ne suis pas l'auteur de la fiction que le malin génie m'abuse, c'est-à-dire que la pensée que « je suis l'auteur de la pensée que le malin génie m'abuse » est une pensée fautive que le malin génie fait en sorte que j'admette, dans le seul but de m'abuser ?⁹ Puis-je feindre que les pensées par lesquelles je décline la fiction que « le malin génie m'abuse » sont à mon insu produites en moi par un autre, telles les phrases qu'un ventriloque feint de placer dans la bouche de sa marionnette ? Il est vrai que rien dans cette fiction de second degré n'exclurait que j'en fusse l'auteur. Mais il est clair que si je peux feindre que je ne suis pas l'auteur de la fiction que le malin génie m'abuse, alors je peux aussi feindre que je ne suis pas l'auteur de la fiction que « je ne suis pas l'auteur de la fiction que le malin génie m'abuse », etc., etc. Si cette série de fictions emboîtées peut commencer, alors elle ne peut pas finir, et le narrateur des *Méditations* n'est qu'un personnage d'une fiction dont le malin génie est l'auteur. Mais cette série peut-elle commencer ? Peut-elle ne pas finir ? Si elle ne peut pas finir, ses membres ont-ils encore un sens ?

L'argument du début de la *Seconde Méditation* tranche négativement ces questions. La question de savoir si je peux feindre que je ne suis pas l'auteur de la fiction que le malin génie m'abuse (*i.e.* feindre que la pensée que j'en suis l'auteur, au moins en tant que je suis en train de feindre, fait elle aussi partie de la fiction par laquelle il est en train de m'abuser) est d'emblée ramenée à la question de savoir si je peux feindre que je ne suis pas (*i.e.* feindre que la pensée que je suis, au moins en tant qu'il est en train de m'abuser, fait elle aussi partie de la fiction par laquelle il m'abuse). Or, c'est ce qui est logiquement impossible : je ne peux pas (ne serait-ce que) concevoir la pensée exprimée par « je suis » sans qu'elle soit vraie. Non certes que l'énoncé « je suis » soit logiquement nécessaire à chaque fois que j'en conçois la pensée ; mais il est logiquement nécessaire que cet énoncé soit vrai à chaque fois que j'en conçois la pensée¹⁰. La pensée « je suis » se singularise par le fait qu'elle est indubitablement vraie dans *n'importe quel contexte* où je la forme¹¹.

L'impossibilité pour moi de conférer un sens à la question de savoir *qui* forme la pensée que le malin génie est en train de m'abuser (y compris ou surtout en me faisant croire que c'est bien moi qui pense la pensée qu'il est en train de m'abuser) est l'expression du fait qu'une telle pensée ne peut exister que comme consciente de soi¹². De fait, hors contexte philosophique, on ne peut guère imaginer de meilleur critère de l'absence de conscience de soi que le fait de *poser* une telle question¹³. Au fond, le non-

si j'en déduisais que *je* ne suis donc pas moi-même l'auteur de ces pensées, je commettrais une pétition de principe, puisque je présumerais *déjà* connaître la signification du mot « je ».

⁹ On ne peut donc pas suivre Jean-Claude Pariente quand il écrit : « Il ne me semble pas que le Malin Génie puisse ici troubler le jeu. Troubler le jeu, ce serait faire en sorte que X produise « J'existe » et que la proposition « Je produis « J'existe » » produite par X soit fautive. Mais le mode d'intervention du Malin Génie ne lui permettrait pas en tout état de cause d'obtenir ce résultat. » (Pariente 1999 p. 42).

¹⁰ Cf. Frankfurt 1970 p. 137-138. Kripke semble avoir en vue la même distinction quand il soutient que « je suis » est un exemple d'énoncé contingent *a priori*. Cf. Saul Kripke, *Philosophical Troubles : Collected Papers, volume 1*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 304. Sartre avait déjà soutenu de son côté que l'épreuve du *cogito* cartésien conjugait contingence ontologique (« facticité ») et nécessité épistémique (« certitude apodictique »). Cf. Sartre 1943 p. 118.

¹¹ Cf. Frankfurt 1970 p. 147. On notera que l'indubitabilité de « je suis » n'est pas ici dérivée de l'indubitabilité de « je pense ». Cf. Frankfurt 1970 p. 150-151 ; Broughton 2002 p. 110 & sq.

¹² Cf. Jean-Philippe Narboux, « Is Self-Consciousness Consciousness of One's Self ? », in Kuusela O., Ometita M., Uçan T. (éds.), *Wittgenstein and the Phenomenological Turn*, New York, Routledge, à paraître en 2017.

¹³ Cf. Elizabeth Anscombe, « The First Person » (1975), in Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind, Collected Philosophical Papers, volume 2*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 36.

sens de la question « est-ce bien moi qui pense ? » est interprété par Descartes comme l'indice de ce qu'il est superflu d'y répondre : il n'y a pas lieu pour moi de me demander *qui* est en train de former cette pensée parce que je ne peux pas méconnaître que c'est moi qui en suis l'auteur, c'est-à-dire moi qui suis en train de la former.

L'argument dit « du *Cogito* » résulte de l'argument de la *Seconde Méditation* par généralisation et par approfondissement. D'une part, je peux conclure à l'indubitabilité de mon existence sur la base de *n'importe quel* acte de penser (*cogitatio*) au sens pertinent. D'autre part, après avoir établi que je suis, il est possible et même nécessaire que j'établisse *qui* (c'est-à-dire *quel genre* de chose) je suis. Ce que « je » signifie, en tant qu'il signifie quelque chose dont l'existence peut être établie comme indubitable, peut être précisé : je suis une chose qui pense (*sum res cogitans*). La plupart des critiques qui ont été avancées de l'argument du *Cogito* visent ce second moment, qu'elles interprètent comme une régression en deçà de la percée accomplie par le premier¹⁴. Le tort de Descartes serait d'avoir « substantialisé » le « moi ». La critique wittgensteinienne, on le verra, est autrement plus radicale.

Cette brève évocation de l'argument célèbre de Descartes appelle deux commentaires liminaires. En premier lieu, l'argument du *Cogito* met en relief l'irréductibilité de la première personne à la troisième personne, dans la mesure où il n'est concluant que formulé à la première personne : pour m'en convaincre, il me faut me l'administrer à moi-même, à la première personne¹⁵. En ce sens, l'argument a partie liée avec une « performance ». L'irréductibilité de la première personne constitue même le premier résultat de l'argument, en ce sens que la conscience de soi se manifeste dans l'usage de « je » et que l'argument établit justement qu'il n'est pas de conscience qui n'enveloppe la conscience de soi.

L'argument « Descartes pense, donc Descartes existe », même produit par Descartes, n'est pas plus concluant que l'argument « Je respire, donc j'existe », quoique pour des raisons différentes. Le second argument n'est pas concluant dans la mesure où je peux fort bien former la pensée « Je respire » (*i.e.* produire mentalement la déclaration « Je respire ») sans qu'il soit vrai que quoi que ce soit respire¹⁶. Le premier ne l'est pas non plus, même produit par Descartes lui-même, dans la mesure où, de ce que Descartes forme la pensée « Descartes pense », il ne s'ensuit pas qu'il soit vrai que Descartes existe. S'il en est ainsi, ce n'est *en aucun cas* du fait qu'il resterait logiquement possible que « Descartes » fût un nom fictionnel, comme l'a cru Jaakko Hintikka¹⁷. Et ce n'est

¹⁴ C'est vrai au premier chef des critiques d'obédience phénoménologique. Cf. Vincent Descombes, *Le parler de soi*, Paris, Gallimard, 2014, p. 54 et *sqq.*

¹⁵ Voir la critique par Anscombe de la reconstruction du *Cogito* par Kripke. Cf. Anscombe 1975 p. 21 ; Descombes 2014 p. 275.

¹⁶ Cf. Descartes AT II p. 37-38. Cf. Pariente 1999 p. 26.

¹⁷ Pour Jaakko Hintikka, en effet, l'argument « NN pense, donc NN existe » n'est pas concluant, même produit par NN, pour la simple raison qu'au vu de l'existence de noms propres fictionnels comme « Hamlet », la vérité de « NN pense » s'avère compatible avec la fausseté de « NN existe » (cf. Jaakko Hintikka, « Cogito, ergo sum : Inference or Performance ? », *Philosophical Review*, 71, 1, 1962, trad. fr. « Cogito, ergo sum : inférence or performance ? », *Philosophie*, 6, 1985). Mais cette explication repose sur une confusion, comme l'ont montré Kenny et Kripke. *Au sens où* il est vrai que Hamlet pense (dans le monde de la pièce de théâtre écrite par Shakespeare, il est vrai de dire d'Hamlet qu'il pense, mais faux de le dire d'un personnage de *The Murder of Gonzago*, la pièce dans la pièce), il est également vrai que Hamlet existe (dans le monde de la pièce de théâtre écrite par Shakespeare, il est vrai de dire d'Hamlet qu'il existe, mais faux de le dire d'un personnage de *The Murder of Gonzago*, la pièce dans la pièce). Voir Anthony Kenny, *Descartes : a Study of his Philosophy*, New York, Random House, 1968, réédition St

pas d'abord parce qu'il reste logiquement possible que celui qui forme la pensée « Descartes pense » ne soit pas identique à celui qui tâche de s'assurer que c'est bel et bien lui qui forme cette pensée¹⁸. Car l'identité entre les deux ne suffit pas à garantir la conclusion. Le hiatus tient au fait que Descartes peut former la pensée que c'est Descartes lui-même qui forme la pensée « Descartes pense » (ou même la pensée « je pense ») sans penser qu'il forme *lui-même* cette pensée. La formulation à la première personne est indispensable.

De fait, l'argument du *Cogito* peut d'autant moins être reformulé à la troisième personne qu'à titre corollaire il vise justement à établir ceci : « Moi, je ne suis pas ce corps qu'on appelle du nom de Descartes » ; autrement dit : « Moi, que vous croyez connaître sous le nom de Descartes, je ne suis pas Descartes »¹⁹. En un mot, le narrateur de la *Seconde Méditation* (mettons ici, pour simplifier, que ce soit Descartes) conclut à la non-identité de lui-même* avec Descartes (*i.e.* celui sous le nom duquel il est connu). Bien entendu, ce qui préserve une telle remarque de l'absurdité, c'est que « lui-même* » y a la valeur de l'indice réfléchi indirect²⁰, de sorte qu'elle n'équivaut pas à la remarque que « Descartes conclut à la non-identité de Descartes avec Descartes »²¹. La question tranchée négativement par le narrateur de la *Seconde Méditation* est évidemment « Suis-je Descartes ? » et non pas « Descartes est-il Descartes ? »²². Et sa conclusion est qu'en tant qu'auteur de ses* méditations, il* n'est pas identique à l'auteur des *Méditations*, c'est-à-dire, en l'occurrence, au dénommé Descartes²³. Au total, l'argument du *Cogito* ne peut tout simplement pas être reformulé à la troisième personne sans avoir recours à l'indice réfléchi indirect, ce qui atteste qu'il est, du point de vue logique, irréductiblement à la première personne²⁴. Notons qu'en ce sens, si le narrateur de la *Seconde Méditation* (mettons, encore une fois, que ce soit Descartes) conclut à la non-identité de lui-même* avec Descartes (*i.e.* celui sous le nom duquel il est connu), ce n'est pas parce qu'il constaterait, suite au

Augustine Press, 2009, p. 61 ; Saul Kripke, *Reference and Existence : The John Locke Lectures*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 58.

¹⁸ Contrairement à ce que suggère par exemple Jean-Claude Pariente. Pariente soutient que l'argument « X forme la pensée « J'existe » & X forme la pensée que c'est bel et bien X qui forme la pensée « J'existe », donc X existe » est concluant, ce qui implique qu'on peut se passer de la première personne pour formuler le raisonnement du *Cogito* (cf. Pariente 1999 p. 41). De fait, Pariente semble voir dans la formulation à la première personne seulement une condition suffisante, et non une condition nécessaire, de la validité du raisonnement de Descartes.

¹⁹ Cf. Anscombe 1975 p. 22 ; Descombes 2014 p. 274-275.

²⁰ Signalé désormais par le symbole « * », selon la convention notationnelle introduite par Hector-Neri Castañeda pour mettre en relief la distinction entre « pronom réfléchi direct » et « indice réfléchi indirect » (c'est-à-dire le réfléchi du discours indirect) dans des langues qui, à l'instar de l'Anglais et du Français, et à la différence du Grec Ancien, ne la marquent pas. On revient sur cette distinction dans la Section 2.

²¹ Cf. Anscombe 1975 p. 22.

²² Cf. Descombes 2014 p. 51, p. 275.

²³ La thèse ultérieure de l'union réelle de l'âme et du corps peut bien faire voir cette conclusion sous un nouveau jour, mais non l'annuler rétrospectivement. En ce sens, Michel Henry a raison de souligner que « *ego* surgit en même temps que *cogito*, au terme de la réduction et par elle, quand il n'y a plus ni individu empirique ni monde. *Ego cogito* veut tout dire sauf l'homme, sauf le sujet 'humain' (...) » (Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 90).

²⁴ En ce sens, Descartes est le premier philosophe à reconnaître le caractère *logiquement* indispensable de la distinction entre réfléchi direct et réfléchi indirect.

doute hyperbolique, qu'aucun faisceau de descriptions vraies de lui-même ne peut donner le sens, ou ne serait-ce que fixer le référent, de « je »²⁵.

En deuxième lieu, l'argument du *Cogito* a pour corollaire immédiat un élargissement inédit du concept de pensée (*cogitatio*)²⁶. Par le terme « pensée » (*cogitatio*), Descartes entend « tout ce qui arrive en nous et dont nous avons conscience, dans la mesure où nous en avons conscience », de sorte que « non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, sont ici la même chose que penser »²⁷. L'emploi ordinaire du verbe latin « cogitare » et du verbe français « penser » est manifestement beaucoup plus restreint que l'emploi qu'en fait Descartes²⁸. Dans leur emploi ordinaire, le verbe latin « cogitare » et le verbe français « penser » ne subsument nullement des sensations de douleur ou de faim. Par contraste, la définition que donne Descartes de la « pensée » (*cogitatio*) implique que même un mal de dent constitue une « pensée », pourvu que « mal de dent » soit compris de telle façon qu'on puisse avoir un mal de dent sans avoir de dent, ou une douleur dans un membre sans que le membre en question existe²⁹.

Le principe de cet élargissement de l'acception du verbe « penser » (*cogitare*) coule de source : signifie une *cogitatio*, au sens instauré par Descartes, tout verbe qui, employé à la première personne du présent de l'indicatif, peut servir à fabriquer une instance de l'argument du *Cogito* en en fournissant la prémisse³⁰. Cela revient à élargir l'acception de « penser » à tout verbe comportant le trait de la *conscience* au sens cartésien³¹. « Moi je vois, donc je suis » et « Moi je me promène, donc je suis », pourvu que les verbes « voir » et « se promener » y soient entendus, non « de la vision ou de la promenade qui s'accomplit du corps », mais « de la sensation elle-même ou bien de la conscience de voir ou de se promener »³², sont des instances de l'argument du *Cogito*.

²⁵ En effet, cette double impossibilité vaut tout autant pour le nom propre « Descartes » (*i.e.* le nom propre sous lequel il est connu) et le démonstratif complexe « ce corps », qui sont eux-mêmes des désignateurs *rigides* (*i.e.* ayant le même référent dans tous les mondes possibles où ils en ont un) à l'instar de l'indexical « je » (cf. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980). Descartes aurait pu ne pas être l'auteur des *Méditations*, l'auteur des *Méditations* ne pas être Descartes, et ce même si (ce qui n'est pas le cas) la description « l'auteur des Méditations » fixait le référent de « Descartes » ; mais là n'est pas la question. L'interprétation de Bernard Williams n'échappe pas tout à fait à cette équivoque (cf. Bernard Williams, « La certitude du *cogito* », in *La philosophie analytique*, Paris, Minuit, 1962, p. 54-56).

²⁶ Cf. Elizabeth Anscombe, « Events in the Mind » (1963), in Elizabeth Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind, Collected Philosophical Papers*, volume 2, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p. 60 ; Anthony Kenny, « Cartesian Privacy », in Pitcher G. (éd.), *Wittgenstein: the Philosophical Investigations: a Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1966, p. 353-354 ; Kenny 1968 p. 44-45 ; Vincent Descombes, *Le complément de sujet : enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, p. 177 ; Vincent Descombes, *Exercices d'humanités*, Paris, Les Petits Platon, 2013, p. 82-83.

²⁷ Descartes AT VIII p. 7. Quelques pages après le passage de la *Seconde Méditation* cité au début de cette section, on peut lire : « Malgré tout, il me semble voir, il me semble entendre, il me semble avoir chaud, cela ne peut pas être faux ; cela est, au sens propre, ce qui s'appelle sentir ; et cela, considéré dans ces limites précises, n'est rien d'autre que penser. » (AT VII p. 29).

²⁸ Cf. Anscombe & Geach, « Translators' Note », in René Descartes, *Philosophical Writings*, Londres, Prentice-Hall, 1971, p. xlvii ; Anscombe 1963 p. 60 ; Kenny 1966 p. 354 ; Kenny 1968 p. 69 ; Descombes 2004 p. 177.

²⁹ Cf. Anscombe 1963 p. 60.

³⁰ Cf. Kenny 1968 p. 45.

³¹ Cf. Kenny 1966 p. 355 ; Kenny 1968 p. 70-71 ; Descombes 2004 p. 178-179 ; Vincent Descombes, *Dernières nouvelles du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 158 ; Descombes 2013 p. 95.

³² Descartes AT VIII p. 7.

La question est de savoir si la modification radicale que Descartes fait subir au concept de pensée rend effectivement justice à l'originalité de la première personne.

II. La transposition grammaticale du *Cogito*

Wittgenstein s'est brièvement prononcé sur l'argument du *Cogito* dans un passage du *Cahier bleu* :

Nous sentons alors que, dans les cas où « je » est utilisé comme sujet, ce n'est pas parce que nous reconnaissons une personne particulière par ses caractéristiques corporelles que nous l'utilisons ; et ceci crée l'illusion que nous utilisons ce mot pour faire référence à quelque chose d'incorporel qui, cependant, a son siège dans notre corps. En fait, il semble que *ceci* soit l'*ego* véritable, celui dont il a été dit « *cogito, ergo sum* ». ³³

Par « emploi de 'je' comme sujet », Wittgenstein entend l'emploi qui en est fait dans des énoncés « psychologiques » (en un sens non exclusif) à la première personne du singulier comme « J'ai mal au poignet », par contraste avec l'emploi (qu'il appelle « l'emploi de 'je' comme objet ») qui en est fait dans des énoncés à la première personne du singulier comme « J'ai le poignet cassé » ou « Je suis né un peu avant minuit », lesquels présupposent l'identification d'une personne particulière et à ce titre ménagent logiquement une place à l'erreur (puisqu'il se peut que j'identifie à tort une personne comme étant identique à la personne que je suis)³⁴. Il est concevable que je dise à tort que « J'ai le poignet cassé » pour avoir pris à tort une radiographie du poignet de quelqu'un d'autre pour une radiographie de *mon* poignet³⁵. En revanche, il n'est pas concevable que je dise à tort que « J'ai mal au poignet ». Il y a bien un sens à m'objecter « Es-tu bien certain que c'est *toi* qui a le poignet cassé (et non ton acolyte) ? », mais pas à m'objecter « Es-tu bien certain que c'est *toi* qui a mal au poignet (et non ton acolyte) ? ». La question « Comment sais-tu que c'est bien *toi* qui...? » possède un sens si et seulement si « je » n'est pas employé « comme sujet » mais « comme objet ». On peut nommer « pensée immédiate » – ou encore « pensée en première personne » ou « pensée égocentrique » (*I-thought*), dans la terminologie d'Anscombe³⁶ – une pensée dont l'expression est un énoncé dans lequel « je » est employé « comme sujet » dans le sens ainsi défini. Toute pensée immédiate a pour expression un énoncé à la première personne, mais l'inverse n'est pas vrai, puisqu'un énoncé employant « je » comme objet n'exprime pas une pensée immédiate. Ainsi, tout énoncé à la première personne n'exprime pas une pensée en première personne au sens défini.

Il convient de souligner d'emblée que là où « je » est employé comme objet, c'est-à-dire là où il y a un sens à demander « Comment sais-tu que c'est bien *toi* qui...? », il n'y a pas pour autant un sens à demander « Comment sais-tu que c'est bien de *toi* que tu parles en employant « je »...? » – sauf à entendre abusivement par là, justement, « Comment sais-tu que la personne dont tu dis qu'elle a le poignet cassé, c'est bien *toi* ? ». En effet, le mot « je » désigne celui qui l'emploie, et je ne choisis pas la bouche

³³ Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1958, réédition New York, Harper and Row, 1965, trad. fr. *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996, p. 69 / p. 128.

³⁴ Cf. Wittgenstein 1958 p. 66 / p. 124.

³⁵ Cf. Wittgenstein 1958 p. 67 / p. 125.

³⁶ Cf. Anscombe 1975 p. 34-35. Descombes emploie le terme « pensée égocentrique » dans le même sens. Cf. par ex. Descombes 2014 p. 284.

qui dit « je » (*i.e. qui* emploie « je ») quand je dis « J'ai le poignet cassé ». Un énoncé à la troisième personne engage une connexion prédicative qui peut être incorrecte du côté du sujet comme du côté du prédicat. Par contraste, *aucun* énoncé à la première personne ne peut être incorrect du côté de son sujet grammatical³⁷.

Si aux yeux de Wittgenstein l'emploi de « je » comme objet ne diffère pas de son emploi comme sujet *par excès*, au sens où il engagerait une identification de soi-même au moyen de « je », il n'en diffère pas non plus *par défaut*, au sens où il ne serait pas une manifestation de la conscience de soi. Tout énoncé à la première personne compte comme une manifestation de la « conscience de soi », au sens minimal où s'y manifeste dans son irréductibilité la « conscience que telle ou telle chose s'applique à soi-même* », où « soi-même* » est l'indice réfléchi indirect, c'est-à-dire l'indice réfléchi employé dans le discours indirect³⁸. Une condition nécessaire et suffisante pour qu'un énoncé à la première personne soit transposé en un énoncé à la troisième personne est que celle-ci y ait valeur de l'indice réfléchi indirect, c'est-à-dire qu'elle y ait logiquement la valeur de la première personne³⁹. Dans « En constatant que l'homme dont il visionne une radiographie a le poignet cassé, NN ne réalise pas qu'il* a le poignet cassé », le réfléchi *indirect* « il* » marque la conscience de soi qui fait défaut à NN, alors même qu'il constate lui-même qu'il (= réfléchi *direct*) a le poignet cassé. On peut qualifier de « pensée *de se* » la pensée qui fait défaut à NN⁴⁰. L'homme qui se désigne lui-même du doigt (à son insu) dans un miroir en disant « Le pantalon de cet homme est en train de prendre feu ») forme une pensée *de re* à propos d'un individu X dont il se trouve qu'il est identique à lui-même, mais non une pensée *de se*, une pensée sur lui-même*. Selon cette terminologie, tout énoncé à la première personne exprime une pensée *de se* (*i.e.* est une manifestation de la conscience de soi), même si tout énoncé exprimant une pensée *de se* n'exprime pas une pensée en première personne au sens défini plus haut, c'est-à-dire une pensée immédiate⁴¹.

³⁷ Cf. Descombes 2004 p.152. Reprenant une anecdote mentionnée par Anscombe, Descombes remarque : « L'évêque qu'on surprend avec la main sur le genou de sa voisine peut prétendre qu'il s'est trompé d'objet (« J'ai pris le genou de la dame pour le mien »), mais il ne saurait prétendre s'être trompé de sujet (« Je me suis moi-même pris pour la dame »). »

En tout état de cause, Wittgenstein ne dit nullement que l'identification enveloppée dans l'emploi de « je » comme objet est une identification du locuteur par lui-même au moyen du mot « je », ni que « je » se comporte comme une expression référentielle quand il est employé comme objet. Si tant est que le contraste entre « emploi comme sujet » et « emploi comme objet » suggère autre chose, alors cette terminologie est malheureuse. Du reste, Wittgenstein devait rapidement abandonner cette terminologie, sans renier la distinction qu'elle aura servi à introduire entre pensées immédiates et pensées médiates.

³⁸ Cf. Anscombe 1975 p. 22. Voir sur ce point Narboux 2017a.

³⁹ Cf. Peter Geach, « Beliefs About Oneself », in *Logic Matters*, Oxford, Blackwell, 1972, trad. fr. « Sur les croyances à soi », *Philosophie*, 2010, 3, 107, p. 128-129.

⁴⁰ Cf. Geach 1972.

⁴¹ Ces distinctions équivalent, au moins du point de vue extensionnel, à celles admises par François Récanati. Cf. François Récanati, *Perspectival Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 191.

La caractérisation ci-dessus du concept de *conscience de soi* reprend celle d'Anscombe et de Descombes. Quand Descombes parle de « la conscience de soi – au sens de ce que j'exprime à la première personne de l'indicatif présent par des verbes psychologiques » (Descombes 2013 p. 116) ou plus généralement au sens où « la *conscience de soi* est dotée de ce qu'on appelle l'autorité de la première personne » (Descombes 2010 p.183), il n'entend nullement réserver le concept de *conscience de soi* aux seules pensées en première personne qui sont significées par des déclarations strictement psychologiques, ni même aux seules pensées en première personne. Un individu manifeste une conscience de soi dès qu'il s'exprime à la première personne (cf. par ex. Descombes 2010 p. 151).

Quoi qu'il en soit, le diagnostic porté par Wittgenstein dans le passage du *Cahier bleu* cité ci-dessus est que l'argument du *Cogito* repose tout entier sur une analyse erronée du concept de pensée immédiate. La question de savoir s'il faut admettre que « je » nomme un « *ego* », d'un côté, et celle de savoir comment il faut comprendre le fait qu'il n'y ait pas de sens à demander « Comment sais-tu que c'est bien *toi* qui...? » en réponse à un énoncé dans lequel « je » est employé comme sujet, d'un autre côté, sont bel et bien deux questions séparées. Mais, à en croire le diagnostic de Wittgenstein, l'argument du *Cogito* préjuge de la réponse à apporter à la première sur la base d'une réponse erronée à la seconde.

Les termes dans lesquels Wittgenstein critique l'argument du *cogito* renvoient à une transposition grammaticale de celui-ci⁴². Cette transposition comporte deux versants. Le premier versant porte spécifiquement sur le concept de *cogitatio*. En ce sens, il porte sur l'argument principal par lequel je conclus que moi, j'existe. Transposé en termes grammaticaux, le concept de *cogitatio* devient celui de « verbe psychologique » et la conclusion principale du *Cogito*, celle que « je », s'il est un nom, n'est pas vide. Le second versant porte spécifiquement sur la prémisse présupposée par l'argument dualiste corollaire par lequel je conclus que « ce moi » n'est pas un corps, à savoir la proposition que mon esprit se connaît lui-même⁴³. Transposée en termes grammaticaux, la proposition que mon esprit se connaît lui-même devient la proposition que « je » est le nom spécial faisant référence à ce que je connais exister quand je pense⁴⁴.

L'argument de Descartes ne met pas seulement en exergue l'irréductibilité de la première personne à la troisième personne mais encore l'asymétrie entre la première personne et la troisième personne du présent de l'indicatif que présentent certains verbes au point de vue de la justification des énoncés dont ils forment les verbes principaux. Wittgenstein appelle « verbes psychologiques » les verbes présentant systématiquement une telle asymétrie, c'est-à-dire dont la grammaire est gouvernée par une telle asymétrie⁴⁵.

Pour l'heure, considérons le contraste entre les deux énoncés en première personne « J'ai le poignet cassé » et « J'ai mal au poignet ». *Je me convaincs* (*i.e.* acquiers la conviction) que j'ai le poignet cassé de la même façon que celle dont je me convaincs que *n'importe qui d'autre* a le poignet cassé (par exemple, en examinant une radiographie du poignet). De même, je me convaincs que c'est moi, JPN, qui ai le poignet cassé de la même façon que celle dont je me convaincs que c'est NN (*i.e.* un tel) qui a le poignet cassé. En revanche, le parallélisme entre la première personne et la troisième personne s'évanouit quand on considère un verbe comme « avoir mal au poignet » (ou « ressentir une douleur au poignet »)⁴⁶. En ce sens, l'asymétrie entre la

⁴² On préfère parler ici de « transposition grammaticale » plutôt que de « transposition linguistique » (comme le fait Descombes) dans la mesure où, comme l'ont noté maints commentateurs, l'argument du *Cogito* comporte déjà chez lui une version langagière, et ce à titre constitutif.

⁴³ Cf. Descombes 2014 p. 271.

⁴⁴ Cf. Descombes 2013 p. 101 ; Descombes 2014 p. 276.

⁴⁵ Cette terminologie soulève la question de savoir si les verbes psychologiques sont seulement de nature à rendre *possible* ou bien encore de nature à rendre *nécessaire* l'asymétrie en question. La Section 4 soutiendra qu'ils sont de nature à l'exiger.

⁴⁶ Cf. Anscombe 1963 p. 60. Je me convaincs qu'autrui a mal au poignet, par exemple, en constatant qu'il se tient le poignet tout en grimaçant de douleur, ou en ajoutant foi à l'énoncé en première personne qu'il m'adresse (« J'ai mal au poignet »), c'est-à-dire dans les deux cas en m'appuyant sur des expressions de douleur de sa part. Il serait aberrant de considérer que je me convaincs que j'ai *mal* au poignet, ou que c'est bien *moi* qui ai mal au poignet, de la sorte. À vrai dire, il ne semble pas qu'il me faille me convaincre de quoi que ce soit pour *pouvoir déclarer* « J'ai mal au poignet ».

première et la troisième personne du présent de l'indicatif témoigne de ce qu'on peut appeler une « autorité spéciale de la première personne ».

Du reste, les deux verbes considérés diffèrent encore à un second titre : il y a un sens à dire « J'avais le poignet cassé, mais je ne le savais pas » ou « Je crois que j'ai le poignet cassé », tout comme il y a un sens à dire « Il avait le poignet cassé, mais il ne le savait pas » ou « Il croit qu'il a le poignet cassé », mais il n'y a pas de sens à dire « J'avais mal au poignet mais je ne le savais pas » ou « Je croyais que j'avais mal au poignet », ni de sens à dire « Il avait mal au poignet, mais il ne le savait pas » ou « Il croyait qu'il avait mal au poignet ».

L'introduction du concept de « verbe psychologique » témoigne du « génie tactique de Wittgenstein philosophe »⁴⁷. Ce concept fournit un instrument pour réévaluer le concept cartésien de pensée (*cogitatio*) sur le terrain qui est le sien – à savoir le terrain de l'asymétrie, eu égard à la justification, entre la première personne et la troisième personne du présent de l'indicatif – sans pour autant endosser le moins du monde le concept en question⁴⁸.

Wittgenstein appelle « déclarations expressives » (« *Äußerungen* »⁴⁹) les actes de langage effectués en employant des verbes psychologiques à la première personne. Ces « déclarations strictement psychologiques » (*i.e. exclusivement* psychologiques), comme on pourrait aussi les appeler, coïncident en extension avec les déclarations de *cogitationes* cartésiennes. Toute déclaration expressive signifie une pensée en première personne ou pensée immédiate, mais l'inverse n'est pas vrai, toute pensée immédiate n'étant pas exprimée par un verbe psychologique au sens de Wittgenstein : il y a place pour des pensées immédiates non strictement psychologiques. La question est ainsi de savoir si l'explication qu'avance Descartes de la non-corrigeabilité par autrui des « déclarations expressives » (« *Äußerungen* ») est la bonne.

Le second versant de la transposition grammaticale de l'argument du *cogito* porte spécifiquement sur la prémisse permettant le passage de la conclusion principale du *cogito* (que « moi, j'existe ») à sa conclusion corollaire (que « ce moi n'est pas un corps »), à savoir la prémisse selon laquelle l'esprit se connaît lui-même, au sens où « il est certain de cela seul, dont il est le seul à être certain » (Augustin). Transposée, cette prémisse devient la proposition selon laquelle « qui dit « je » ou « l'esprit » nomme quelque chose de tel que la connaissance de son existence, en tant qu'elle est une connaissance de soi-même comme pensant selon les différents modes, détermine ce qui est connu exister »⁵⁰. À la première personne, cette prémisse devient donc la proposition selon laquelle « je » est une sorte de nom propre faisant référence à ce que je connais exister quand je pense⁵¹. La certitude attachée à l'argument du *cogito* devient la garantie que le mot « moi » fait inmanquablement référence à ce à quoi il est censé faire référence⁵². La question de savoir s'il faut considérer « je » comme une expression référentielle (donc comme le sujet logique d'un nexus prédicatif) est

⁴⁷ Descombes 2013 p. 85.

⁴⁸ Comme le remarque Descombes, « Grâce au jargon des « verbes psychologiques », le philosophe peut reconnaître, avec Descartes, le phénomène de l'asymétrie, mais sans accorder d'emblée – du simple fait d'employer le mot « état de conscience » ou « acte de conscience » – que ce phénomène s'explique par un privilège épistémique que posséderait le sujet, le privilège d'être en position d'introspecter ses propres états, là où les autres ne peuvent qu'en inspecter les effets extérieurs ou les signes conventionnels. » (Descombes 2004 p. 194).

⁴⁹ Ce terme est généralement traduit en Anglais par le terme « *Avowals* ».

⁵⁰ Cf. Anscombe 1975 p. 21.

⁵¹ Cf. Descombes 2013 p. 101, p. 107 ; Descombes 2014 p. 276.

⁵² Cf. Anscombe 1975 p. 28-31 ; Descombes 2013 p. 102.

identique à la question de savoir si la conscience de soi* enveloppe nécessairement la conscience d'un soi. Elle est tranchée positivement par Descartes et toute la tradition subséquente et négativement par Wittgenstein.

Pour que la conscience de moi-même* implique la conscience d'un moi, il faut et il suffit qu'il y ait un sens à dire que je suis non-accidentellement présenté à moi-même, ou encore que je suis présenté à moi-même non en tant que quelque chose de présenté (*i.e.* objet (patient) de présentation) mais en tant que *ce à quoi* toute chose présentée est présentée (*i.e.* sujet (agent) de toute présentation)⁵³. Bref, il faut et il suffit que je puisse être dit « me représenter moi-même » *autrement* que dans le sens de la diathèse réflexive ordinaire exemplifiée par le fait de « m'arroser moi-même » ou de « me regarder moi-même » dans un miroir⁵⁴. Il faudrait qu'il y ait place pour une diathèse réflexive *subjective*, en sus de la diathèse réflexive ordinaire, laquelle est objective et maintient distincts les deux rôles de sujet (agent) et d'objet (patient), la réflexion consistant dans le fait contingent qu'un seul et même protagoniste joue les deux rôles à la fois⁵⁵. Selon Wittgenstein, non seulement la conscience de soi n'exige pas qu'il puisse exister un tel rapport à soi-même, mais elle l'exclut : prendre acte de la découverte cartésienne de l'irréductibilité de la conscience de soi* manifestée par les énoncés à la première personne, c'est prendre acte du non-sens de toute tentative pour l'asseoir sur quelque chose comme la conscience d'un « soi ». Asseoir la conscience de soi sur la conscience d'un « soi » revient à réaligner la première personne sur la troisième personne⁵⁶. Dans ce qui suit, toutefois, on n'abordera directement que le différend entre les deux auteurs sur la nature de « l'autorité spéciale de la première personne », autrement dit, le litige qui les oppose concernant le concept de pensée en première personne⁵⁷.

III. Éléments d'une critique wittgensteinienne du *Cogito*

Le premier attendu du diagnostic porté par Wittgenstein sur le concept de *cogitatio* est qu'il procède d'une mécompréhension de l'autorité spéciale attachée en général aux énoncés en première personne et en particulier aux énoncés strictement psychologiques ou déclarations expressives (*Äußerungen*). Le fait qu'il soit logiquement superflu de justifier ou vérifier un énoncé en première personne est censé attester qu'un tel énoncé est nécessairement justifié et vérifié. Le fait qu'il soit non seulement logiquement superflu de justifier un énoncé strictement psychologique (une *Äußerung*) mais encore logiquement impossible de le contester est censé attester qu'un tel énoncé est infaillible : en d'autres termes, le fait grammatical négatif que les actes de langage expressifs ne soient pas susceptibles d'être mis en doute ou corrigés

⁵³ Cf. Elizabeth Anscombe, « The Subjectivity of Sensation » (1976), in Elizabeth Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind, Collected Philosophical Papers*, volume 2, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p. 56.

⁵⁴ Le concept philosophique moderne de « sujet » est le concept d'une telle alternative.

⁵⁵ Cf. Descombes 2004 p. 133-134 ; Gnassounou B. et Michon C. (éds), *Vincent Descombes, Questions disputées*, Nantes, Cécile Defaut, 2007, p. 395 ; Vincent Descombes, *Dernières nouvelles du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 86 ; Descombes 2014 II, 6.

⁵⁶ Cf. Descombes 2014 p. 126-127. Voir sur ce point Jean-Philippe Narboux, « First Person Thoughts and the Middle Voice : a Review of Vincent Descombes, *Le parler de soi* », in *European Journal of Philosophy*, à paraître en 2017 (2017b).

⁵⁷ Pour une analyse du second versant du différend, voir Narboux 2017a.

par autrui, au moins quand ils sont pris isolément, est interprété comme l'indice de ce qu'ils signifient des pensées positivement indubitables et incorrigibles. Or, cela revient selon Wittgenstein à prendre un non-sens pour un gage de certitude :

On ne peut pas du tout dire du moi (si ce n'est peut-être à titre de plaisanterie) que je *sais* que j'ai mal.⁵⁸

Il est correct de dire « Je sais ce que vous pensez », et erroné de dire « Je sais ce que je pense » (tout un nuage de philosophie condensé dans une goutte de grammaire).⁵⁹

En effet, là où l'échec n'est pas au moins logiquement possible, le concept de succès ne trouve pas non plus à s'appliquer. Pour qu'il y ait un sens à déclarer « Je *sais* que j'ai mal » (au sens où la connaissance est affaire de certitude), il faudrait qu'une telle déclaration exclue autre chose qu'un simple non-sens, c'est-à-dire qu'elle écarte un état de choses possible : « On dit « Je sais » là où on peut aussi dire « Je crois » ou « Je soupçonne » ; là où on peut se convaincre de quelque chose. »⁶⁰.

L'explication de l'autorité spéciale de la première personne en termes d'indubitabilité, qui est au principe du concept cartésien de pensée (*cogitatio*), repose sur l'idée que je suis le seul à être directement averti de mes propres pensées pour la bonne raison que je suis le seul à en être averti par ces pensées elles-mêmes en tant qu'elles enveloppent la conscience d'elles-mêmes. Par comparaison, autrui ne peut faire mieux que conjecturer quelles sont mes pensées, dans la mesure où il n'en est jamais averti qu'indirectement (si tant est qu'il le soit), par l'intermédiaire d'indices fournis (le cas échéant) par mon comportement. D'après une telle conception, l'impossibilité logique qu'une déclaration expressive (*Äußerung*) soit contestée par autrui est due au fait qu'elle est directement étayée par la reconnaissance de cela même dont elle fait part, à savoir l'épisode, processus, ou état mental sur lequel elle porte (*i.e.* est intentionnellement dirigée).

Tout se passe comme si l'avènement même de la conscience de l'épisode, processus, ou état mental sur lequel la déclaration expressive est censée porter fournissait lui-même le critère à l'aune duquel la déclaration compte pour vraie⁶¹. Conformément au cercle mis en relief par le diagnostic wittgensteinien, la reconnaissance des « pensées » (*cogitationes*) advenant dans mon esprit (*i.e.* l'identification de *cette* douleur, de *cette* intention) passe par la reconnaissance de ces « pensées » (*cogitationes*) comme étant les *miennes* (*i.e.* l'identification de *mon* esprit comme étant *l'auteur* de cette douleur, de cette intention), c'est-à-dire par la reconnaissance de moi-même par moi-même, tandis qu'inversement la seconde reconnaissance (*i.e.* l'identification de *moi-même** comme auteur de cette pensée) passe par la première (*i.e.* par l'identification de *cette* pensée)⁶².

Une analyse grammaticale des déclarations expressives (*Äußerungen*) va pourtant à rebours d'une telle explication. Tantôt, comme dans le cas de « J'ai mal au poignet », il n'y a aucun sens à considérer qu'une déclaration expressive est étayée par une « raison ». Tantôt, cela a un sens, mais précisément dans la mesure où la « raison » en question ne me concerne pas *moi*, mais bien plutôt ce qu'il y a lieu de penser (comme dans le cas de « Je pense que le pneu est crevé ») ou ce qu'il y a lieu de faire (comme

⁵⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953, trad. fr. *Les recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005, § 246.

⁵⁹ Wittgenstein 1953 p. 222 / p. 311.

⁶⁰ Wittgenstein 1953 p. 221 / p. 310.

⁶¹ Cf. Kenny 1966 p. 367 ; Anscombe 1976 p. 51, p. 53.

⁶² Cf. Wittgenstein 1958 p. 68.

dans le cas de « J'ai l'intention de changer le pneu »). Dans aucun de ces deux cas ma déclaration expressive (*Äußerung*) ne porte sur moi-même – soit qu'elle porte sur ce qu'il y a lieu de penser (sans quoi il y aurait un sens à dire « Le pneu est crevé mais je ne le crois pas ») ou sur ce qu'il y a lieu de faire (sans quoi il y aurait un sens à dire « Je changerai le pneu mais je n'en ai pas l'intention »), c'est-à-dire dans les deux cas sur *l'état du monde*, soit que « s'y exprime » bel et bien un épisode, processus, ou état de ma vie mentale, mais sans qu'on puisse dire qu'elle *porte sur* lui, faute qu'elle *fasse part* de quoi que ce soit (tout de même que « Aïe ! » ou « Ouch ! » ne peuvent pas être dits « faire part » (*mitteilen*) de quelque chose). Les déclarations dites « strictement psychologiques » ne *portent* tout bonnement pas *sur* la 'psychologie' de leur auteur.

L'autorité spéciale attachée aux déclarations expressives (*Äußerungen*) ne tient pas au fait que je suis le seul à être bien placé pour parler de ce qui se passe dans mon esprit dans la mesure où je suis le seul à en être directement averti, mais au « fait » grammatical qu'autrui ne peut pas parler pour moi, faire de telles déclarations à ma place⁶³. L'autorité spéciale des actes de langage expressifs (*Äußerungen*) provient de ce que c'est moi-même qui les accomplis, non de ce qu'ils font part de pensées sur moi-même⁶⁴. Elle ne repose pas sur quelque acte d'auto-attribution⁶⁵. Ce qui est vrai, c'est que personne ne peut savoir que j'ai mal à moins que *je* n'accorde une expression (verbale ou non verbale) à ma douleur. Au reste, rien n'est plus tentant que de concevoir la situation où personne ne sait que j'ai mal comme une situation où *moi seul le sais*⁶⁶. Pour autant, une telle équation repose sur une transition subreptice. Loin d'être adossés à quelque « critère interne » (résidant en moi seul), les actes de langage expressifs *sont eux-mêmes* des critères (au moins pour autrui) de ce qu'ils expriment, de la même façon qu'une expression de douleur (par exemple, un cri de douleur) est un critère de douleur. Encore cette « explication », étant purement grammaticale, n'en est-elle pas une, et ne présume-t-elle nullement de l'existence d'un schéma unique d'explication, fût-il de caractère grammatical, tout au contraire⁶⁷.

Il y a un triple contre-sens à concevoir l'autorité attachée à la première personne dans les déclarations expressives et plus généralement dans tous les énoncés où « je » est employé « comme sujet » en termes d'*immunité contre l'erreur d'identification*, qui plus est en invoquant le patronage de Wittgenstein⁶⁸. D'abord, une telle conception encourage l'idée que le trait distinctif des énoncés où « je » est employé « comme sujet » est que « je » n'y sert pas au locuteur à identifier un objet (alors que jamais « je » ne sert au locuteur à « identifier » *quoi que ce soit*, une telle idée n'ayant aucun sens). Ensuite, une telle conception passe pour une explication en bonne et due forme, uniformément applicable. Enfin, elle résulte de toute façon d'un compromis incohérent entre la position cartésienne et celle de Wittgenstein, dans la mesure où, dans le meilleur des cas, elle suggère indûment que de tels énoncés font autorité parce qu'ils sont logiquement garantis contre une erreur d'identification, étant garantis contre un échec de la référence de « je »⁶⁹.

⁶³ Cf. Descombes 2010 p. 93.

⁶⁴ Me fussent-ils « arrachés » à la façon d'un cri de douleur, comme ceux qui sont « expressifs » au sens étroit du terme.

⁶⁵ Cf. Descombes 2014 p. 339.

⁶⁶ Cf. Cavell 1979 p. 330, p. 351.

⁶⁷ Cf. Descombes 2010 p. 165.

⁶⁸ Voir notamment Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1982, Chap. 7 Sect. 2.

⁶⁹ Comme l'écrit Descombes : « Ces analyses de Wittgenstein ont parfois été retraduites dans un idiome néo-cartésien, de façon à les rendre acceptables par une philosophie de la conscience. [...] En vertu de

Le deuxième attendu du diagnostic porté par Wittgenstein sur le concept cartésien de *cogitatio* est que ce concept n'a pas le statut *catégorial* que Descartes lui prête : loin que les verbes psychologiques puissent être dit relever d'une seule et même *catégorie*, ils recouvrent des réalités psychologiques multiples et hétérogènes dans la mesure où ils ressortissent à des catégories grammaticales elles-mêmes multiples et hétérogènes⁷⁰. Pour autant qu'il oblitère des différences de catégories, le nouveau concept de « pensée » (*cogitatio*) introduit par Descartes doit être dénoncé comme un concept mal formé.

La critique de Wittgenstein est la plus radicale qui soit en ce sens qu'elle met en cause jusqu'à la signification que Descartes confère au verbe « penser » (*cogitare*)⁷¹, c'est-à-dire jusqu'au *cadre catégorial* du cartésianisme⁷². Wittgenstein concède que chacun des types de « déclarations strictement psychologiques » (*Äußerungen*) manifeste un certain « rapport à soi », mais il nie qu'il existe un certain « rapport à soi » qui soit manifesté par toutes les déclarations strictement psychologiques⁷³. L'objection de Wittgenstein est double : d'une part, les membres de la classe des verbes psychologiques ne sauraient être assimilés les uns aux autres⁷⁴; d'autre part, on ne saurait les assimiler, en particulier, aux seuls verbes d'« expérience vécue » (*Erlebnis*), comme tend à le faire Descartes⁷⁵. L'expression d'une « pensée soudaine » – qu'il s'agisse d'une connaissance, d'une croyance, ou d'une intention – renvoie bien à un épisode mental, mais elle n'en est pas l'expression. Par exemple, la déclaration « Les lettres doivent être postées avant vingt heures quinze pour attraper la dernière levée de courrier », même dans le cas où elle exprime une pensée soudaine et renvoie à ce titre à un épisode mental (mettons que j'ai eu cette pensée à vingt heures), ne porte pas sur l'épisode en question (en l'occurrence, elle porte sur le postage de lettres). Ce n'est pas l'expression d'une « pensée » au sens cartésien (*i.e.* d'une *cogitatio*), c'est-à-dire au sens où « J'ai horriblement mal au poignet » est l'expression de l'épisode mental consistant à éprouver une douleur au poignet⁷⁶. Quant à l'expression (de la formation) d'une « pensée de » (*thought of*) ou d'une « pensée que » (*thought that*), c'est bien l'expression d'un épisode, mais ce n'est pas l'expression d'une expérience vécue. Aussi peut-on conclure avec Anscombe que « s'il y a bien une chose qui n'est pas une « pensée » au sens que Descartes a donné aux équivalents latin et français du mot « pensée », c'est : une pensée »⁷⁷.

ce caractère immédiat de ses états conscients, le sujet de conscience aurait le bénéfice d'une « immunité contre l'erreur d'identification » quand il emploie les formes de la première personne. Mais parler d'immunité laisse entendre qu'on a identifié un danger ou un mal possible, et qu'on a trouvé un moyen de s'en protéger. [...] Si l'erreur dans la référence à soi est exclue, cela veut dire que l'immunité contre cette erreur n'existe pas non plus, puisqu'on ne peut pas dire contre quoi elle nous protège. L'expression « immunité contre l'erreur d'identification » représente un compromis incohérent entre deux positions incompatibles. » (Descombes 2004 p. 152-153).

⁷⁰ Cf. Descombes 2010 p. 84, p. 90, p. 165 ; Descombes 2013 p. 85.

⁷¹ Cf. Descombes 2010 p. 159 ; Descombes 2013 p. 97.

⁷² Cf. Descombes 2004 p. 194 ; Descombes 2013 p. 98.

⁷³ Cf. Descombes 2010 p. 90.

⁷⁴ Cf. Anscombe 1963 p. 60 ; Descombes 2013 p. 85, p. 92, p. 96.

⁷⁵ Cf. Anscombe 1963 p. 61 ; Descombes 2013 p. 96-97.

⁷⁶ Cf. Anscombe 1963 p. 61.

⁷⁷ Anscombe 1963 p. 63.

La radicalité de la critique menée par Wittgenstein au moyen du concept de « verbe psychologique » est tout bonnement manquée par les commentateurs qui identifient ce concept à une catégorie grammaticale unique dont la définition serait censée prendre le contrepied de la caractérisation cartésienne des *cogitationes*. Sous prétexte que Wittgenstein compte parmi les « déclarations expressives » (« *Äußerungen* », « *Avowals* ») des actes dont il souligne qu'ils ne visent pas plus à

En troisième lieu, l'asymétrie entre la première personne et la troisième personne du présent de l'indicatif du point de vue de la justification s'étend par delà la sphère des verbes de *cogitatio* au sens cartésien. Je suis en effet capable de déclarer (*i.e.* en position de déclarer), sans recourir à une quelconque observation, non seulement que « Je ressens une douleur dans la tête », que « Je crois que mon pneu de vélo est gonflé », que « J'ai l'intention de regonfler mon pneu de vélo » (où « ressentir une douleur », « croire », « avoir l'intention » sont des verbes signifiant des *cogitationes*), mais encore que « Je tressaille », que « Je suis assis », que « J'ai les jambes croisées », que « Je suis en train de peindre un mur en jaune », que « Je suis en train d'écrire 'Je suis un sot' sur le tableau », que « Je suis en train de traîner un bagage », ou même qu'« On est en train de me traîner comme un bagage »⁷⁸. Dans aucun de ces cas, et pas seulement dans les cas de la première classe, n'y a-t-il de sens à me demander « Comment sais-tu que tu...? ». Bien qu'à la différence des énoncés en première personne de la première classe, ceux de la seconde classe ne soient pas des énoncés strictement psychologiques (*i.e.* exclusivement psychologiques), à l'instar des premiers ils n'expriment pas des pensées *médiates*, c'est-à-dire adossées à des critères. La même autorité spéciale y échoit à la première personne. Cette autorité spéciale n'est pas la contrepartie de la possibilité de s'observer soi-même. Elle a partie liée, au contraire, avec la possibilité de se dispenser de toute observation⁷⁹.

Il y a cependant cette différence importante entre les deux classes d'énoncés, que dans le sens où on peut (et même où on ne peut pas ne pas) parler de « connaissance » à propos des énoncés de la seconde classe, on ne peut précisément pas en parler à propos des énoncés de la première⁸⁰. Que je sois en mesure de dire que « Je suis assis » ou que « Je suis en train d'écrire » sans recourir à l'observation ne signifie pas que je ne puisse pas me tromper en le disant. S'il n'y a pas de sens à dire « Il pense qu'il ressent une douleur dans la tête mais ce n'est pas le cas » (ou « Je pensais que je ressentais une douleur dans le genou mais ce n'était pas le cas ») ou encore « Il pense qu'il a l'intention de regonfler son pneu de vélo mais ce n'est pas le cas » (ou « Je pensais que j'avais l'intention de regonfler mon pneu de vélo mais ce n'était pas le cas »), en revanche il peut bel et bien y avoir un sens à dire « Je pensais que mes jambes étaient croisées mais ce n'était pas le cas » ou « Je pensais que j'étais en train d'écrire sur le tableau mais ce n'était pas le cas » *même là où la connaissance putative*

« transmettre une information » (*i.e.* à faire part de (*mitteilen*) quelque chose) sur soi-même que les comportements expressifs dont ils sont en un sens les substituts, et qu'ils sont « arrachés » au locuteur au même titre que ceux-là (ainsi de l'énoncé « J'ai mal au poignet », comme simple substitut à un cri de douleur ou bien au fait de se tenir le poignet en grimaçant de douleur), on a cru pouvoir assimiler tous ces actes à des actes d'« expression » au sens étroit, en les opposant aux actes d'assertion et en réservant à ces derniers la possession d'une valeur de vérité. Or, c'est méconnaître le caractère transversal du concept d'*Außerung*. Voir sur ce point Jean-Jacques Rosat, « Description et expression : comment les descriptions psychologiques en première personne sont-elles possibles ? », in *Dix conférences sur Wittgenstein et la description de l'expérience*, 2004 (2004a), inédit, p. 43-44 ; Jean-Jacques Rosat, « L'expression sans l'expressivisme », in *Dix conférences sur Wittgenstein et la description de l'expérience*, 2004 (2004b), inédit, p. 62-63 ; David Finkelstein, « Expression and Avowal », in Jolley K.D. (éd.), *Wittgenstein: Key Concepts*, Durham, Acumen, 2010 ; Descombes 2010 p. 165.

⁷⁸ Cf. Elizabeth Anscombe, *Intention*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1957, trad. fr. L'intention, Paris, Gallimard, 2002, § 8, § 28 ; Anscombe 1975 p. 33-35 ; Evans 1982 Chap. 7 Sect. 3.

⁷⁹ Selon Cavell, la connaissance de soi enveloppe la possession de critères : quand « Wittgenstein dit que ma connaissance de moi-même procède « sans observation » (§ 357, § 631) (...) [cela] signifie « sans observation de la présence de critères », et non pas « sans connaissance de la présence de critères ». » (Cavell 1979 p. 108 / p. 174). Même dans une telle interprétation, ma connaissance de moi-même n'est pas étayée par la satisfaction de critères ; elle est « immédiate » au sens défini ci-dessus.

⁸⁰ Cf. Anscombe 1957 § 7 ; Anscombe 1976 p. 54.

rétrospectivement invalidée est non-observationnelle⁸¹. En d'autres termes, d'un côté, je n'ai pas seulement la capacité de dire « Je ressens une douleur dans la tête » sans recourir à l'observation, mais encore et surtout celle de dire « Je suis assis », ou même « Je suis en train de peindre un mur en jaune » sans y recourir ; d'un autre côté, dans le second type de cas, il y a en outre un sens à ce que je dise que « Je *sais* que je suis assis » (ou « Je sais que je suis en train de peindre un mur en jaune ») dans la mesure où il est au moins concevable que je sois dans l'erreur en disant être assis (ou être en train de peindre un mur en jaune). Il y a un sens à dire que « je le *sais* » dans la mesure où la possibilité existe que j'aie seulement cru le savoir. Par contraste, il n'y a aucun sens à dire « Je sais que je ressens une douleur dans la tête » parce qu'aucune place n'a été ménagée pour l'erreur. Si la pensée exprimée par « Je ressens une douleur dans la tête » n'est pas tant infaillible que non-faillible (ni 'faillible' ni 'infaillible'⁸²), en revanche, les pensées exprimées par « J'ai les jambes croisées » et « Je suis en train de traîner un bagage » sont bel et bien faillibles⁸³.

Comme la connaissance non-pratique que j'ai ordinairement de la position de mes propres membres, la connaissance pratique que j'ai de mes propres actions intentionnelles (*i.e.* la connaissance pratique que j'ai de mes propres actions sous les descriptions sous lesquelles elles sont intentionnelles), est une connaissance sans observation⁸⁴.

⁸¹ Cf. Anscombe 1957 § 7, § 28 ; Elizabeth Anscombe, « On Sensations of Position » (1962), in Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind, Collected Philosophical Papers*, volume 2, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p.73.

⁸² Ce qui ne veut évidemment pas dire la même chose que « ni faillible ni infaillible ».

⁸³ La distinction requise ici est précisée par Anscombe dans les termes suivants : « Un homme sait d'habitude quelle est la position de ses membres sans observation. Je dis « sans observation », parce que rien ne lui *montre* [shews *him*] la position de ses membres ; ce n'est pas comme si un picotement dans le genou lui signalait que sa jambe n'était pas étendue mais repliée. Là où nous pouvons parler de sensations descriptibles séparément et telles que les avoir nous sert en quelque sens de *critère* pour dire quelque chose, nous pouvons parler de l'observation de cette chose ; or ce n'est généralement pas le cas quand nous savons quelle est la position de nos membres. Pourtant nous *pouvons le dire* [we can say it] sans qu'on nous le souffle. Je dis cependant que nous le *savons* [that we know it] et non pas simplement que nous pouvons le dire [and not merely can say it], parce qu'il existe une possibilité d'avoir raison ou de se tromper [of being right or wrong]: il n'y a d'intérêt à parler de savoir [knowledge] que là où il existe un contraste entre « il *sait* » [he knows] et « il *pense* (simplement) qu'il sait » [he (merely) thinks he knows]. Ainsi, bien qu'il y ait une similitude entre indiquer la position de ses membres et indiquer l'endroit où on a mal, je dirais volontiers que d'ordinaire on *sait* [knows] quelle est la position de ses membres, sans observation, tandis que je ne dirais nullement que la capacité de dire [being able to say] où on ressent une douleur est un cas où quelque chose est su [a case of being known]. » (Anscombe 1957 § 7 p. 13-14 / p. 50-51. Traduction modifiée). Voir aussi Vincent Descombes, « Comment savoir ce que je fais ? », in *Elizabeth Anscombe, Philosophie*, 2002, numéro 76.

⁸⁴ Cf. Anscombe 1957 § 7, § 28.

Objecter, à l'encontre d'une telle comparaison, que la connaissance non-observationnelle de la position de mes propres membres ne saurait constituer un modèle adéquat pour concevoir la connaissance pratique que j'ai de mes propres actions en tant qu'elles sont intentionnelles dans la mesure où, d'une part, c'est une connaissance spéculative et non pratique et, d'autre part, elle ne s'étend *pas au-delà* du corps propre (cf. Richard Moran, « Anscombe on 'Practical Knowledge' », in Hyman J. & Steward H. (éds), *Agency and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004), revient à commettre un double contre-sens sur l'objet de la comparaison. D'une part, en effet, le fait que la connaissance non-observationnelle de la posture ne soit pas pratique n'implique pas qu'elle soit spéculative. Ce qui en fait un terme adéquat de comparaison, c'est justement qu'une telle connaissance non-observationnelle, bien que non spontanée, n'est pas pour autant une connaissance réceptive (cf. John McDowell, « Anscombe on Bodily Self-knowledge », in Ford A., Hornsby J., Stoutland F. (éds.), *Essays on Anscombe's Intention*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2011). D'autre part, le point décisif est que la connaissance non-observationnelle que j'ai de ma posture et de mes mouvements s'étend *jusqu'au*

Or, autant Descartes affirme que l'énoncé « Il me semble que je marche » signifie une *cogitatio* (l'argument « Il me semble que je marche, donc j'existe » étant valide), autant il nie résolument que l'énoncé « Je suis en train de marcher » signifie une *cogitatio*⁸⁵ (la possibilité que je sois seulement en train de rêver que je marche ne pouvant pas être écartée). Si on admet qu'« un *verbe psychologique* est très exactement ce que Descartes appelait *cogitare* »⁸⁶, alors on ne peut pas dire du verbe « marcher » « qu'il s'agit le plus souvent d'un verbe psychologique »⁸⁷, ni inversement du concept cartésien de *cogitatio* qu'il est coextensif au « domaine sur lequel le sujet jouit de l'autorité de la première personne »⁸⁸, sans un risque conséquent de confusion. D'un côté, en effet, toutes les pensées en première personne (*i.e.* immédiates) ne sont pas des *cogitationes*, de sorte que le domaine circonscrit par l'autorité de la première personne outrepassa celui des *cogitationes*. D'un autre côté, « marcher » n'est pas un « verbe psychologique » au sens wittgensteinien, précisément pour cette raison que le concept de verbe psychologique est coextensif à celui de l'expression verbale du *cogitare*. Selon le contexte, l'emploi à la première personne du verbe d'action « marcher » peut ou non manifester l'autorité de la première personne. En revanche, le propre d'un « verbe psychologique » est que son emploi (normal) à la première personne ne peut pas ne pas manifester l'autorité de la première personne. En ce sens, l'application du concept de « verbe psychologique » et celle du concept de « déclaration expressive » (*Äußerung*) qui en est le corollaire sont indépendantes du contexte d'énonciation⁸⁹.

Ne sont admises par Descartes au rang de *cogitationes* que les seules pensées en première personne (*i.e.* immédiates) dont les descriptions *ne sont pas* directement vérifiables ou falsifiables dans des processus ou événements concernant une personne au sens ordinaire, soit que ces pensées en première personnes (*i.e.* immédiates) ne soient qu'indirectement vérifiables ou falsifiables dans des processus ou événements concernant la personne en question (soit, en général, en dehors des cas aberrants (mais néanmoins concevables) de « possession », la personne dont la bouche dit « je »), soit qu'elles ne soient pas du tout vérifiables ou falsifiables⁹⁰. Descartes exclut toutes les pensées immédiates dont les descriptions coïncident avec des descriptions de processus ou événements observables. Il exclut ainsi la pensée immédiate ordinairement signifiée par « Je suis assis », laquelle est vérifiée si le corps humain dont la bouche dit « je » est effectivement « assis », falsifiée sinon⁹¹. De même, il exclut la pensée immédiate ordinairement signifiée par « Je suis en train d'ouvrir la fenêtre », laquelle est vérifiée si « la fenêtre est en train d'être ouverte par le corps de la bouche

corps lui-même. Une telle connaissance atteste la possibilité de connaître *de l'intérieur*, non seulement les arcanes de l'esprit, pour ainsi dire, mais encore la position et les mouvements d'un morceau de réalité *matérielle* (cf. Michael Thompson, « Anscombe's Intention and Practical Knowledge », in Ford A., Hornsby J., Stoutland F. (éds.), *Essays on Anscombe's Intention*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2011; McDowell 2011).

⁸⁵ Cf. Descombes 2013 p. 98.

⁸⁶ Descombes 2013 p. 83. Descombes écrit ailleurs que « les verbes psychologiques de Wittgenstein forment une classe grammaticale qui coïncide exactement avec la classe des actes cogitatifs de Descartes » (Descombes 2004 p. 191).

⁸⁷ Descombes 2013 p. 83.

⁸⁸ Descombes 2004 p. 191.

⁸⁹ Cf. Rosat 2004a p. 47-48.

⁹⁰ Cf. Anscombe 1975 p. 35.

⁹¹ Cf. Anscombe 1975 p. 35.

duquel ces mots émanent», falsifiée sinon⁹². Le concept cartésien de *cogitatio* correspond donc à une amputation du concept de pensée en première personne.

D'après ce qui précède, le concept de *cogitatio*, pour autant qu'il prétend rendre compte de l'autorité attachée à la conscience de soi (c'est-à-dire de l'asymétrie entre la première et la troisième personne du présent de l'indicatif), n'est pas seulement mal conçu (il n'en rend pas compte) et mal formé (il ne correspond à aucune catégorie) mais encore mal délimité (il ne correspond à aucune classe). De là à conclure que c'est un pseudo-concept, par quoi *rien* n'est conçu, il n'y a qu'un pas.

La cohérence même du concept cartésien de *cogitatio* présuppose l'intelligibilité de la possibilité d'un langage privé⁹³. L'identité d'une *cogitatio* n'est hors de doute pour son auteur que pour autant que l'identité de l'auteur de la *cogitatio* en question est pour lui hors de doute (je ne serais pas *certain* que j'ai *mal* au poignet si je n'étais pas certain que c'est *moi* qui ai mal au poignet), mais l'inverse n'est pas moins vrai : l'identité de l'auteur d'une *cogitatio* n'est hors de doute pour son auteur que pour autant que l'identité de la *cogitatio* en question est pour lui hors de doute (je ne serais pas certain que c'est *moi* qui ai mal au poignet si je n'étais pas *certain* que j'ai *mal* au poignet). Tout se passe comme si mon mal de poignet, au sens de la *conscience* que j'ai d'avoir mal au poignet, me disait infailliblement que « j'ai mal au poignet », c'est-à-dire à la fois et indissolublement que c'est un *mal au poignet* (plutôt qu'une sensation d'une autre nature) et qu'il est *mien* (plutôt qu'une sensation de quelqu'un d'autre). S'il n'y a pas de sens à ce qu'on me demande « qu'est-ce qui te dit que...? » ou « comment peux-tu être certain que...? », ce n'est pas tant parce que la question serait inintelligible, que parce qu'il n'y a qu'à *moi* qu'elle soit intelligible. Car pour que je puisse y répondre infailliblement, il faut et il suffit que je sois par principe le seul à pouvoir la poser.

Ce qui me dit que « j'ai mal à mon poignet », et me le dit infailliblement, c'est ma conscience d'avoir mal au poignet *en tant qu'elle* est en même temps ce qui confère leurs *sens* à ces mots⁹⁴. Critère *interne* m'habilitant à *me dire à moi-même* « j'ai mal à mon poignet », et « s'intercalant » entre la douleur et son expression (y compris verbale, *Außerung*)⁹⁵, ma conscience de cette douleur vaut comme critère de l'identité *et de l'existence* de la douleur que je ressens (de « *cette* douleur-ci ») en même temps que comme critère de l'identité et de l'existence de moi-même qui ressens cette douleur (de « *ce* moi-ci »). Le soliloque privé dans lequel ma *cogitatio* exige d'être couchée énonce une *connexion prédicative* entre un prédicat (« avoir mal au poignet ») et un sujet de prédication (« je ») qui ont ceci de commun qu'ils ne peuvent pas être appliqués à mauvais escient parce que les « objets privés » auxquels ils réfèrent sont les paradigmes mêmes de leurs sens. Si je ne peux pas me tromper sur l'auteur et le contenu de ma *cogitatio*, c'est qu'en réalité ils sont définis par la conscience que j'en ai. À suivre Descartes, pour *pouvoir* comprendre les pensées en première personne que je pense, il faut et il suffit d'être moi.

Ainsi le fantasme de l'intelligibilité de quelque chose comme « définition ostensive privée » alimente aussi bien l'idée que « je » est une expression référentielle (*i.e.* est le sujet logique d'une connexion prédicative), c'est-à-dire l'idée que parler de soi-même* c'est parler d'un soi, que l'idée qu'« avoir mal au poignet » est une expression dont le critère d'application réside exclusivement en moi. Il n'y a là que pur fantasme, car un

⁹² Cf. Anscombe 1957 § 28 p. 51 / p. 100. Traduction modifiée.

⁹³ Cf. Kenny 1966 p. 361 sq.

⁹⁴ Cf. Anscombe 1963 p. 60-61 ; Anscombe 1976 p. 51, p. 53.

⁹⁵ Cf. Wittgenstein 1953 § 245. Voir Kenny 1966 p. 366-367 ; Cavell 1979 p. 341.

'critère' qui ne discrimine plus une application correcte de la simple apparence d'une application correcte est un 'critère' qui ne discrimine plus le correct de l'incorrect, bref qui n'a d'un critère que l'apparence. En réalité, les pensées en première personne ne jouissent, en tant que manifestations de la conscience de soi, d'une autorité privilégiée que dans l'exacte mesure où elles n'ont pas de sujet (logique), c'est-à-dire où elles n'enveloppent rien de tel que la conscience d'un soi.

IV. D'un retournement possible de la critique wittgensteinienne du *Cogito*

Pourtant, cette critique du *Cogito* ne saurait être tenue pour définitive. Et pour cause : non seulement aucun des quatre attendus de cette critique du concept cartésien de *cogitatio* n'est par lui-même concluant, mais chacun d'entre eux peut être retourné en un élément de caractérisation positive du concept de *cogitatio* – au moins à titre provisoire.

En premier lieu, faire observer, après Wittgenstein, que je ne saurais *ne serait-ce qu'essayer* de douter que je doute, ou qu'il n'y a *aucun sens* à douter que je doute, bref que l'impossibilité en question est proprement logique, ce n'est pas prendre en défaut l'argumentaire cartésien, mais en prendre enfin la pleine mesure. Car Descartes n'a jamais prétendu autre chose⁹⁶. Au fond, il ne dit rien de plus que ceci :

Ce qui est vrai est qu'il y a du sens à dire des autres qu'ils doutent que j'ai mal, et qu'il n'y en a aucun à le dire de moi-même.⁹⁷

Descartes serait le premier à admettre que les questions « Comment sais-tu que tu as mal au poignet ? » et « Comment sais-tu que c'est bien *toi* qui a mal au poignet ? » n'ont pas de sens. Sa thèse, dans la *Seconde Méditation*, est précisément que la question « quelqu'un pense en moi que... mais qui ? » est dénuée de sens. Mais, inversement, Wittgenstein concède lui-même qu'un énoncé comme « Toi seul pouvais savoir si tu avais cette intention » *peut* avoir un sens, notamment à titre d'énoncé préparatoire pour l'instruction de quelqu'un dans l'usage du langage, dès lors que le mot « savoir » y signifie « que l'expression de l'incertitude est dénuée de sens »⁹⁸ (même si ce n'est pas le cas normal⁹⁹). Si tant est que l'objection wittgensteinienne porte malgré tout, ce ne peut être qu'en un autre point¹⁰⁰.

⁹⁶ Comme l'écrit Stanley Cavell : « Descartes n'en est pas venu à connaître qu'il pensait [*did not come to know that he was thinking*] (bien que nous puissions dire qu'il en est venu à connaître qu'il était une chose qui pense); ce qu'il a découvert, c'était un petit morceau de grammaire [*a piece of grammar*]: à savoir, qu'il ne pouvait même pas essayer de douter qu'il doutait. Mais, dans ce cas, pourquoi ne pourrait-on pas avoir le sentiment qu'il y a là un roc encore plus solide sur lequel fonder la connaissance de mon existence ? » (Cavell 1979 p. 101 / p. 164-165). On ne saurait donc objecter à Descartes que « La certitude attachée à de telles déclarations [= les déclarations strictement psychologiques] ne s'explique pas par le fait psychologique qu'une erreur sur sa conscience est infiniment *probable*, mais sur le fait grammatical qu'une telle erreur est littéralement *inconcevable*. » (Descombes 2010 p. 160). Ni faire comme si Descartes assimilait la conscience qu'a un agent de ce qu'il compte faire à « une observation menée dans des conditions exceptionnellement favorables » (Descombes 2004 p. 173).

⁹⁷ Wittgenstein 1953 § 246.

⁹⁸ Wittgenstein 1953 § 247.

⁹⁹ Cf. Wittgenstein 1953 p. 221.

¹⁰⁰ Cavell continue : « Mais dans ce cas, le roc, ce n'est pas la connaissance de moi-même, et au surplus ce n'est rien qui se passe en moi (comme par exemple l'acte de penser de quelqu'un) ; c'est simplement, pour ainsi dire, l'existence de moi-même. Si bien qu'au lieu de « *Cogito ergo sum* » il aurait simplement dû dire « *Sum* », et partir de là. Ce qu'il fait parfois. » (Cavell 1979 p. 101/ p. 164-165).

En deuxième lieu, que la classe dite des « verbes psychologiques » ne soit réductible à aucune des catégories qu'elle renferme et qu'aucune des catégories qu'elle renferme ne soit réductible aux autres n'implique pas encore qu'aucune catégorie ne lui corresponde. Tout au plus cela implique-t-il que la catégorie des verbes psychologiques est une catégorie *sui generis* et que les diverses catégories grammaticales auxquelles ressortissent les verbes psychologiques n'en sont pas des sous-catégories. En d'autres termes, que les verbes dits « psychologiques » n'aient strictement rien de commun, en dehors du fait de compter pour tels à l'aune du critère de l'asymétrie entre la première et la troisième personne du présent de l'indicatif au point de vue de la justification, ne signifie pas que ces verbes ne forment pas une *catégorie*, mais qu'une telle catégorie, précisément, n'est ni plus ni moins qu'une catégorie *grammaticale*¹⁰¹.

En troisième lieu, il y a bel et bien lieu de tracer une distinction entre, d'un côté, les pensées en première personne (*i.e.* immédiates) exprimées par des énoncés strictement psychologiques à la première personne et, d'un autre côté, le reste des pensées en première personne (*i.e.* immédiates). Car, on l'a vu, les énoncés exprimant les premières ne peuvent pas être dits signifier une « connaissance » *dans le sens* où le peuvent ceux exprimant les secondes.

Pour Descartes, seules les pensées exprimées par les énoncés de la première classe sont dignes d'être tenues pour des *connaissances*. N'étant pas indubitables, les pensées exprimées par les énoncés de la seconde classe, n'en sont nullement dignes. La position de Wittgenstein sur l'application du concept de connaissance à chacune de ces deux classes est strictement inverse. Les deux classes d'énoncés auxquels Descartes et Wittgenstein réservent respectivement l'application du concept de connaissance sont donc complémentaires l'une de l'autre. Elles s'excluent mutuellement. Il semblerait que les deux auteurs invoquent au fond la même explication grammaticale, fondée sur le même critère grammatical (la possibilité que je me trompe est-elle ou non logiquement exclue ?), l'un pour circonscrire la sphère d'applicabilité du concept de connaissance, l'autre pour circonscrire l'extérieur de cette même sphère. Ils marqueraient au fond la même distinction grammaticale dans des termes interchangeables.

La distinction admise par Wittgenstein a été mise en cause. On l'a attribuée à une attitude dogmatique sur l'emploi du verbe « connaître »¹⁰², voire à un cartésianisme

¹⁰¹ De fait, dans son exposé du concept wittgensteinien de « verbe psychologique », Anscombe admet elle-même que « cette asymétrie nous justifie à parler des verbes qui la manifestent comme formant une classe unique » (Anscombe 1963 p. 61). Or, puisque par ailleurs elle a recours à la notion plus générale de « pensée en première personne » (*I-thought*), cela signifie qu'elle admet que Descartes a mis le doigt sur une classe unique d'énoncés en première personne. Le concept anscombien de pensée en première personne est repris par Descombes (cf. Descombes 2014 p. 297). Par ailleurs, Descombes n'admet pas seulement une notion linguistique d'« opération à la première personne » pour désigner les actes de langage expressifs (*Äußerungen*) (cf. Descombes 2010 p.93), mais encore une notion générale de « présence à soi » ou d'« existence pour soi » pour caractériser le sens de n'importe quel acte de langage expressif (cf. Descombes 2010 p. 118, p. 129), quelque irréductible que puisse être la diversité de ses *modes* (qu'on ne confondra pas avec les espèces d'un genre).

¹⁰² Michael Thompson soutient ainsi : « Ce pan particulier du wittgensteinisme grégaire [= l'insistance de Wittgenstein sur l'idée que l'on ne devrait pas dire de moi que je *sais* que je ressens une douleur, ou que je *sais* que j'ai l'intention de faire telle ou telle chose, ou que *sais* que je crois telle ou telle chose] est un bourdonnement qui distraie l'attention du lecteur et a tôt fait de le décourager. Selon moi, c'est une sorte de terminologie nuisible mais superficielle que l'on peut remplacer par celle de son choix, même si cela requiert un peu de travail. » (Thompson 2011 p. 200).

refoulé¹⁰³. Selon Thompson, pour restituer la spécificité de l'autorité de la première personne, il n'est pas nécessaire de nier qu'un énoncé strictement psychologique (*Äußerung*) énonce une connaissance. Mais cette objection repose sur une confusion¹⁰⁴. Car le point décisif n'est pas que la conscience de soi ne peut pas être assimilée à une forme de connaissance, mais qu'il y a le plus grand risque d'équivoque à le faire, dans la mesure où la conscience de soi ne peut pas être tenue pour une forme de connaissance *au sens où* la connaissance non-observationnelle en est une. Il n'y a pas d'objet dont la conscience de moi-même* qui est au principe de ma connaissance non-observationnelle soit la conscience. Inversement, quoique ma connaissance non-observationnelle soit bien la conscience de quelque chose, ce n'est pas la conscience de quelque chose que « moi-même » signifierait, mais la conscience de quelque état, action, mouvement de l'objet que je suis, c'est-à-dire de quelque état, action, mouvement de ce corps que je suis. En un mot, la préposition « de » n'est pas employée de la même façon dans « conscience de soi » et dans « connaissance non-observationnelle de... » :

Ces pensées en première personne [*I-thoughts*] sont des exemples de la conscience réflexive d'états, d'actions, de mouvements, etc., non pas d'un objet que je signifie par « Je », mais de ce corps.

Ces pensées en première personne [*I-thoughts*] (je m'interromps pour en penser quelques unes) sont des conceptions immédiates [*unmediated conceptions*] (une connaissance ou une croyance, vraie ou fausse) d'états, de mouvements, etc., de cet objet ici, à propos duquel je peux trouver (si je ne le sais pas déjà) que c'est E.A. À propos duquel j'ai bel et bien appris que c'était un corps humain.¹⁰⁵

Ainsi la distinction doit-elle être maintenue. Il s'ensuit que non seulement il ne va pas de soi que les caractérisations du concept de pensée en première personne respectivement avancées par Descartes et Wittgenstein soient incompatibles, mais que la possibilité reste ouverte qu'elles soient équivalentes.

Finalement, il est tout sauf absurde de soutenir que la structure fondamentale de la *conscience de soi* mise en relief par l'argument du *Cogito*, loin de pouvoir être assimilée à celle de quelque « regard intérieur »¹⁰⁶, est tout sauf caractérisable comme *intentionnelle*. Il se pourrait bien en effet que la découverte décisive de Descartes soit que la structure de la conscience (de) soi* est rigoureusement incompatible avec la structure de l'être-dirigé-sur qui façonne toute conscience *de* quelque chose¹⁰⁷.

V. Le *Cogito* dans l'impasse

Il y a cependant une troisième leçon à tirer du parallélisme existant entre la connaissance pratique que j'ai de mes propres actions intentionnelles et la connaissance que j'ai de la posture et des mouvements de mon propre corps : non seulement (*i*) la première n'est pas plus une connaissance *réceptive* que la seconde ;

¹⁰³ Cf. Peter Strawson, *Individuals*, Londres, Methuen, 1959, trad. fr. *Les individus*, Paris, Seuil, 1973 ; Evans 1982.

¹⁰⁴ Cf. Narboux 2017a.

¹⁰⁵ Anscombe 1975 p. 34.

¹⁰⁶ Cf. Peter Geach, *Mental Acts*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1957, p. 117 ; Descombes 2010 p. 159 ; Descombes 2013 p. 113, p. 117.

¹⁰⁷ Cf. Sartre 1943 ; Henri 1985.

non seulement (ii) la première ne s'étend pas moins que la seconde jusqu'au monde matériel lui-même ; mais encore et surtout (iii) la première n'admet pas plus que la seconde d'être confinée à la connaissance d'une simple *apparence*.

Si, détrompé sur la couleur du ciel dont j'avais erronément jugé qu'il était bleu, je bats en retraite et déclare avoir « du moins » « eu l'impression d'une étendue bleue », je me rabats sur la description d'une « impression » (*impression*) ou d'un « contenu de sensation » (*sense-content*): je me rabats sur la description d'un « contenu de sensation » (*i.e.* d'un « objet intentionnel) sur la base duquel j'ai jugé que le ciel était bleu mais auquel il s'est avéré qu'une contrepartie matérielle (*i.e.* un « objet matériel ») faisait défaut¹⁰⁸. Ce faisant, je me rabats sur la description d'une « apparence sensible » (*sensible appearance*), c'est-à-dire d'une qualité dont *il se peut* que ce soit un pur contenu de sensation (*a mere sense content*), un pur « objet intentionnel » sans contrepartie¹⁰⁹. Par contraste, on ne peut pas dire que je me rabats sur une apparence sensible si, détrompé sur la position de mes jambes, je déclare « avoir eu l'impression qu'elles étaient croisées » : on ne peut pas alors dire que j'ai pris une apparence sensible pour la réalité. Si la connaissance que j'ai de ma posture mérite d'être qualifiée de « non-observationnelle », c'est justement au sens où la description interne de cette position n'est nullement séparable du fait qui la rend vraie le cas échéant¹¹⁰.

Cela signifie que « J'ai l'impression d'une étendue bleue » n'a pas du tout la même forme logique que « J'ai l'impression d'avoir les jambes croisées » (« Il me semble que j'ai les jambes croisées ») ou que « J'ai l'impression d'être en train de marcher » (« Il me semble que je marche »). Des locutions telles que « Tout s'est passé comme si », « J'ai eu l'impression de » (*It felt as if*) présentent une certaine équivoque, dans la mesure où elles renvoient, tantôt au fait d'éprouver une impression sensorielle (ce qui est littéralement avoir une impression), tantôt au fait d'avoir l'impression *que* (ce qui est seulement avoir une 'impression', *i.e.* une impression en un sens *non littéral*). À la différence d'une description interne de 'sensation' de position, la description interne d'une *sensation*, au sens propre du terme, est essentiellement séparable de la description du fait qui est connu sur la base de cette sensation et qui peut à l'occasion faire défaut (auquel cas la description interne s'avère décrire une pure apparence sensible)¹¹¹.

¹⁰⁸ Cf. Anscombe 1962 p. 73 ; Elizabeth Anscombe, « Substance » (1964), in Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind, Collected Philosophical Papers*, volume 2, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981, p. 39. L'explication qui suit de cette thèse d'Anscombe est tirée dans ses grandes lignes de Aucouturier & Narboux, *Intention, action et raisonnement pratique : un commentaire de L'intention d'Elizabeth Anscombe*, Paris, Vrin, à paraître. Les erreurs qu'elle pourrait comporter dans son détail seraient de mon seul fait.

¹⁰⁹ Cf. Anscombe 1964 p. 39-40.

¹¹⁰ Cf. Anscombe 1957 § 28 p.50 / p. 100 ; 1962 p. 72.

¹¹¹ Anscombe 1957 § 28 note 1 p. 49-50 ; Anscombe 1962 p. 72.

Pour comprendre cette opposition, il convient de revenir sur la distinction entre la description externe (*i.e.* matérielle) et la description interne (*i.e.* intentionnelle) d'une sensation (cf. Elizabeth Anscombe, « The Intentionality of Sensation » (1965), in Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind, Collected Philosophical Papers*, volume 2, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981 ; Anscombe 1972 p. 72-73). Il y va de la distinction entre deux emplois possibles de la préposition « de » (*of*) dans une locution de la forme « sensation de » (*sensation of*), l'emploi matériel et l'emploi intentionnel. L'application matérielle, non-intentionnelle, de la préposition « de » (*of*) est l'application première, au sens où nécessairement les mots qui donnent l'objet d'un verbe de sensation donnent *par défaut* un objet matériel de sensation (cf. Anscombe 1965 p. 13).

L'application intentionnelle de la préposition « de » (*of*) implique une application secondaire de celle-ci et, partant, une application secondaire des verbes de sensation (cf. Anscombe 1965 p. 19). La sensation

La description interne d'une sensation, au sens propre du terme, peut toujours être comprise comme une description purement interne, autrement dit comme la description d'un objet purement intentionnel. En d'autres termes, il y a nécessairement un sens à employer une description comme « odeur de pomme de reinette » comme une description purement intentionnelle. Je peux très bien identifier une odeur comme étant une « odeur de pomme de reinette » sans savoir par quoi elle est occasionnée, ou identifier « ce que j'ai vu » sans savoir que c'était un manteau suspendu à une patère et non un homme¹¹². En revanche, la description interne (*i.e.* intentionnelle) de la « 'sensation' d'avoir la jambe tendue » (*of my leg being stretched out*) n'est pas séparable de la description du fait qui la rend vraie le cas échéant. Autrement dit, une telle description, tout interne qu'elle soit, ne peut pas être dissociée de la description de la configuration matérielle qui la rend vraie le cas échéant.

On a ici affaire à une *extension* de l'application du concept d'impression lui-même (*i.e.* du concept de contenu de sensation lui-même), dont la mise entre guillemets du terme « sensation » vise à exhiber le caractère *non littéral* (cf. Anscombe 1962 : p. 73). La connaissance que j'ai de la position de mes propres membres n'est pas *étayée* par les sensations qui l'accompagnent. Ces sensations n'en sont pas des *critères*. C'est précisément à ce titre qu'une telle connaissance n'est pas observationnelle. Si nous l'imputons à une « sensation de position », c'est uniquement pour en exprimer la familiarité, ainsi que pour faire droit à la faillibilité qu'elle partage avec la connaissance observationnelle (cf. Anscombe 1962 : p. 73). Mais il n'y a dans ce cas aucun sens à parler d'une « apparence sensible » à laquelle une contrepartie matérielle pourrait éventuellement faire défaut.¹¹³

Aussi bien, quoique la position *conjunctiviste* en matière de perception¹¹⁴ ne soit pas moins irrecevable en dernier ressort que la position conjunctiviste en matière d'action intentionnelle, la première n'en possède-t-elle pas moins une double crédibilité phénoménologique et grammaticale qui fait entièrement défaut à la seconde.

On rétorquera que Descartes n'a jamais dit autre chose : « À tout le moins il me semble que je vois (*At certe videre videor*) » ne fait pas plus état d'une pure apparence sensible ou d'un simple objet intentionnel que ne le fait une déclaration expressive

de descendre dans un ascenseur est la sensation occasionnée par le fait de descendre dans un ascenseur. La description « sensation de descendre dans un ascenseur » (*sensation of going down in an lift*) est donc une description externe (*i.e.* matérielle), où la préposition « de » (*of*) est employée pour donner un objet matériel et non un objet intentionnel. Par contraste, la description « sensation d'être en train de voler » (*sensation of flying*) est généralement employée à titre de description purement interne (*i.e.* de description d'un objet purement intentionnel) : généralement, elle n'est pas employée pour décrire la sensation occasionnée par le fait d'être en train de voler, mais pour décrire métaphoriquement un certain contenu de sensation.

¹¹² Cf. Anscombe 1957 § 28 note 1 p. 49-50.

¹¹³ L'application non littérale du concept d'impression lui-même (*i.e.* du concept de contenu de sensation lui-même), par quoi on se réfère à des 'impressions' au lieu de se référer à des impressions au sens propre, ne doit pas être confondue avec l'application secondaire des verbes de sensation, par quoi on se réfère à des impressions (*i.e.* à des contenus de sensation) au lieu de se référer à des objets matériels. Tandis que l'énoncé rétrospectif « J'ai eu l'impression de toucher de la fourrure dans le trou » (*It felt as if there was fur in the hole*) renvoie à un objet tactile purement intentionnel (cf. Anscombe 1964 p. 39-40), l'énoncé rétrospectif « j'ai eu l'impression que ma jambe était tendue » (*It felt as if my leg were stretched out*) ne renvoie ni à un objet tactile ni à un objet purement intentionnel.

¹¹⁴ On entend ici par « conjunctivisme » la position philosophique contre laquelle se définit le « disjonctivisme », d'après laquelle la différence entre un cas 'heureux' et un cas 'malheureux' (illusion, hallucination, etc.) de perception réside tout entière dans l'adjonction, à une composante commune aux deux cas (sorte de « plus petit dénominateur commun »), d'une composante supplémentaire.

(*Äußerung*) de douleur¹¹⁵. Aussi bien l'énoncé de Descartes « ne veut-il pas dire « je pense que je vois », comme si *videre* était le *cogitatum* dont *videor* serait le *cogito* », et comme si la certitude portait sur la corrélation intentionnelle en tant que telle, mais bien plutôt « je me sens voir »¹¹⁶. Si l'impression que j'ai que le mur est jaune est catégorialement homogène, à titre de *cogitatio*, à l'impression que j'ai d'être en train de peindre le mur en jaune (ou à l'impression que j'ai d'être en train de me tenir debout), c'est que l'une et l'autre impression peuvent m'advenir en rêve, où il ne peut être question de « se rabattre sur » une « apparence » et où il n'y a pas de place pour la distinction entre un sentiment illusoire et un sentiment réel¹¹⁷. Ceci confirme, du reste, que la sensation de douleur est au fond le paradigme de la *cogitatio* cartésienne, et que Descartes réserve sciemment les concepts de « connaissance » et de « certitude » à une sphère où ordinairement ils ne trouvent pas à s'appliquer.

Seulement, cela revient à concevoir l'action intentionnelle d'être en train de peindre le mur en jaune comme la simple expression (*Ausdruck*) d'une intention en elle-même exclusivement mentale, au lieu de reconnaître dans la déclaration expressive (*Äußerung*) d'une intention un critère (public) de celle-ci, ni plus ni moins fiable qu'un critère peut jamais l'être, au même titre que celui auquel une déclaration expressive (*Äußerung*) de douleur est, à l'égal d'une expression corporelle (*Ausdruck*) de douleur, un critère (public) de celle-ci, ni plus ni moins fiable qu'un critère peut jamais l'être.

La connaissance qui nous a servi de paradigme pour concevoir la connaissance non-observationnelle que j'ai d'être en train d'accomplir l'action intentionnelle de peindre un mur en jaune est la connaissance non-observationnelle que j'ai de ma propre posture. La posture ou position (*keīsthai*) figure parmi les dix catégories aristotéliennes, où elle fait couple avec la possession (*ékhein*), tout comme font couple les concepts polaires d'action (*poieîn*) et de passion (*páskhein*).¹¹⁸

Les verbes de position admettent uniquement la diathèse du moyen (ce sont des *media tantum*), autrement dit ils n'admettent pas, comme la plupart des verbes, la

¹¹⁵ Cf. Henry 1985 Chap. 1.

¹¹⁶ Henry 1985 p. 28-29.

¹¹⁷ Cf. Henry 1985 p. 95.

¹¹⁸ La posture est typiquement exprimée en Grec grâce à des verbes uniquement moyens sans parfait, comme « *anákeitai* » (« elle est couchée », « *she is lying down* ») ou « *káthetai* » (« elle est assise », « *she is sitting* »), cependant que la possession (*ékhein*) est typiquement exprimée grâce à des verbes moyens au parfait, comme « *hypodedetai* » (« il est chaussé », *i.e.* « il a ses chaussures aux pieds ») ou « *hōplistai* » (« il est armé », *i.e.* « il a ses armes sur lui ») (cf. Emile Benvéniste, « Catégories de pensée et catégories de langue » (1958), in Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, Paris, Gallimard, 1966, p. 69).

Si le couple catégorial de l'action et de la passion renvoie à la bipolarité qui appartient à un procès transitif (*i.e.* allant d'un agent vers un patient) en tant qu'il est réversible, le couple catégorial de la possession et de la position renvoie quant à lui aux deux types de dispositions (ou manières d'être) d'un sujet (*i.e.* protagoniste) relativement à un procès auquel il prend part *autrement qu'à titre transitif* (c'est-à-dire qu'à titre d'agent ou de patient). Comme le souligne Benvéniste, « la transitivité est le produit nécessaire de la conversion du moyen à l'actif » (Emile Benvéniste, « Actif et moyen dans le verbe » (1950), in Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, Paris, Gallimard, 1966, p. 173).

Il a affaire à la catégorie de la possession ou à celle de la position selon que la disposition a ou non valeur d'accomplissement de la part du protagoniste du procès. Dans les termes de Benvéniste, le parfait « est une forme où la notion d'état, associée à celle de possession, est mise au compte de l'auteur de l'action ; le parfait présente l'auteur comme possesseur de l'accomplissement » (Emile Benvéniste, « 'Être' et 'Avoir' dans leurs fonctions linguistiques » (1960), in Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, tome 1, Paris, Gallimard, 1966, p. 200).

double diathèse de l'actif et du moyen¹¹⁹. La diathèse verbale est l'expression de la disposition des protagonistes de l'énoncé par rapport au procès de l'énoncé¹²⁰. En dépit de ce que la terminologie traditionnelle suggère, l'opposition fondamentale gouvernant le système des diathèses verbales n'est pas celle de l'actif et du passif mais celle de l'actif et du moyen¹²¹. La diathèse du moyen s'oppose à celle de l'actif comme une « diathèse interne » à une « diathèse externe ». Tandis que la diathèse de l'actif indique que le sujet de l'énoncé est l'instigateur et non le siège du procès de l'énoncé (qu'il transcende le procès dont il est l'agent), la diathèse du moyen indique qu'il en est le siège et non l'instigateur (qu'il est immanent à un procès dont il n'est pas nécessairement l'agent)¹²². Ainsi, la diathèse est moyenne ou active selon que le sujet (*i.e.* protagoniste) de l'énoncé est ou non directement *impliqué dans* le procès de l'énoncé. La diathèse moyenne peut être dite « subjective », au sens où le sujet (*i.e.* protagoniste) est lui-même affecté par le procès auquel il prend part et peut être dit « s'affecter lui-même »¹²³, « sans toutefois que le sujet se prenne lui-même pour objet »¹²⁴. La diathèse moyenne est ainsi employée pour exprimer des activités par quoi on prend soin de son propre corps¹²⁵. Dès lors que s'y adjoint la valeur aspectuelle du parfait, la diathèse moyenne permet de verser le procès de l'énoncé au compte de son sujet à titre de *condition* (*i.e.* possession : *ékhein*) : le sujet n'en est plus seulement le siège mais le possesseur, la possession d'un équipement (chaussures, armes) étant ici à comprendre à partir de la possession d'une capacité acquise ou disposition (*éxis*) et non l'inverse.

¹¹⁹ Cf. Benvéniste 1958 p. 69.

¹²⁰ Cf. Benvéniste 1950 p. 169-170 ; Roman Jakobson, « Shifters, verbal categories, and the Russian Verb », Cambridge (Mass.), Harvard University, 1950, trad. fr. « Les embrayeurs, les catégories verbales, et le verbe russe », in *Essais de linguistique générale, tome 1, Les fondations du langage*, Paris, Minuit, 1963, p. 183.

¹²¹ Cf. Jean Humbert, *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck, 1945, troisième édition 2004, p. 100 ; Benvéniste 1950 p. 168 ; Benvéniste 1958 p. 68.

Non seulement la diathèse dite « moyenne » n'est pas une diathèse intermédiaire intercalée entre les deux autres, mais ce n'est pas une tierce voix en sus de l'opposition bipolaire et réversible des voix active et passive et situable sur le même plan qu'elles, tout comme ladite « troisième personne » n'est pas une tierce personne en sus de l'opposition bipolaire et réversible des deux personnes « je » et « tu » et situable sur le même plan qu'elles. De même que ladite « troisième personne » est plutôt une non-personne, de même la diathèse dite « moyenne » est plutôt une non-voix. C'est le terme non-marqué de la corrélation de diathèse, de même que ladite « troisième personne » est le terme non-marqué de la corrélation de personnalité (cf. Benvéniste « Structure des relations de personne dans le verbe » (1946), in Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale, tome 1*, Paris, Gallimard, 1966, p. 230-231 ; « La nature des pronoms » (1956), in Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale, tome 1*, Paris, Gallimard, 1966, p. 255). De même que le système apparent des trois personnes est en réalité la résultante de deux corrélations binaires, à savoir celle de la subjectivité (moi vs. toi = non-moi) et de la personnalité (personne vs. il/elle = non-personne) (cf. Lucien Tesnière, *Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Klincksieck, 1959, p. 117), de même le système apparent des trois diathèses est en réalité la résultante de deux corrélations binaires, à savoir celle de la voix au sens étroit (actif vs. passif) et celle de la diathèse (actif vs. moyen).

¹²² Benvéniste écrit : « Dans l'actif, les verbes dénotent un procès qui s'accomplit à partir du sujet et hors de lui. Dans le moyen, qui est la diathèse à définir par opposition, le verbe indique un procès dont le sujet est le siège ; le sujet est intérieur au procès. » (Benvéniste 1950 p. 172). Voir aussi Jean-Philippe Narboux, « Showing, the Middle Voice, and the Unity of Wittgenstein's *Tractatus* », in Minar E. (éd.), *Contemporary Tractatus, Philosophical Topics, 2, 42*, 2014.

¹²³ Cf. Benvéniste 1950 p. 173.

¹²⁴ Cf. Benvéniste 1950 p. 175.

¹²⁵ Cf. Humbert 1945 p. 104. Ce n'est pas seulement « je me lève » qui n'est évidemment pas un exemple de diathèse réflexive, mais encore, ainsi que le note Humbert, « je me baigne ». Sur ce dernier point, la présente approche diverge de celle de Vincent Descombes.

En tant qu'il signifie un état du sujet de l'énoncé résultant de la complétion du procès de l'énoncé, le parfait (au moins en Grec Ancien) constitue le discriminant grammatical de la différence entre les actions dirigées vers une fin ou perfection résidant en dehors d'elles-mêmes, ou *transitions* (*kinéseis*), et les actions qui contiennent en elles-mêmes leur propre fin ou perfection, ou *activités* au sens plein du terme (*enérgeia*)¹²⁶, les premières étant nécessairement transitives, les secondes nécessairement intransitives. « X est en train de construire une maison » implique « X n'a pas construit une maison » et de même « X est en train de traverser la rivière à la nage » implique « X n'a pas traversé la rivière à la nage », tandis que « X est en train de nager » implique « X a nagé »¹²⁷. Un mouvement (*kinésis*) (construire une maison, traverser une rivière à la nage) est fondamentalement inaccompli ou imparfait (*atelés*) dans la mesure où sa complétion n'est rien d'autre que son autodestruction au profit de la fin vers laquelle il est dirigé (la maison construite). Par contraste, une activité au sens propre (*enérgeia*) (nager, voir, méditer) est fondamentalement un accomplissement (*entelécheia*), et même un accomplissement de second degré, dans la mesure où elle constitue et contient en elle-même sa propre fin ou perfection (*entelés*), de sorte qu'elle est d'emblée sa propre complétion¹²⁸. L'exercice d'une capacité acquise est une activité dans ce sens¹²⁹. Finalement, même une action transitive (*kinésis*) peut et doit être conçue comme une activité pour autant que, aussi longtemps qu'elle est en cours (*i.e.* aussi longtemps que « X est en train de construire une maison » est vrai), elle est elle-même l'accomplissement d'une capacité¹³⁰. Pour autant qu'il en est le siège, je puis avoir une connaissance *en première personne*¹³¹ de la posture, condition, ou activité de *ce corps*, que je suis¹³².

Mais, justement, cela ne signifie pas qu'à côté de la diathèse réflexive objective il y ait place pour quelque chose comme une diathèse réflexive subjective, indiquant qu'un agent est non-accidentellement patient de lui-même (un sujet, objet de lui-même en tant que sujet)¹³³ ; ni que « l'auto-affection » indiquée par la diathèse moyenne aurait encore un sens si, sous prétexte qu'elle est connaissable en première personne et donc sans observation, elle était par principe soustraite au milieu de l'observable¹³⁴. La diathèse moyenne n'est *interne* ni au sens où elle indiquerait une relation interne entre l'agent et le patient d'un procès transitif (une telle relation n'ayant de sens qu'à condition d'être contingente) ni au sens où elle indiquerait une relation interne entre

¹²⁶ Cf. Aryeh Kosman, *The Activity of Being: an Essay on Aristotle's Ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2013, p. 40, p. 44.

¹²⁷ Cf. Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge, 1963, p. 172-173. On ne confondra pas les deux aspects parfait et perfectif. À la différence de l'aspect perfectif, l'aspect du parfait n'est nullement incompatible avec l'aspect imperfectif. Voir sur ce point Bernard Comrie, *Aspect*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 62.

¹²⁸ Cf. Kosman 2013 p. 66-67.

¹²⁹ À la différence d'une transition (*kinésis*), l'exercice d'une capacité acquise n'annule pas celle-ci mais au contraire il la porte à sa perfection en lui permettant de s'accomplir au second degré. Une capacité acquise constitue elle-même un accomplissement de premier degré. Elle s'acquiert grâce à des actions entretenant une relation interne avec l'activité dont elle est la capacité.

¹³⁰ Cf. Kosman 2013 p. 73.

¹³¹ À la différence de la personne, ni la diathèse ni l'aspect du procès verbal ne renvoient en tant que tels au procès de l'énonciation. Cf. Jakobson 1950 p. 182-183.

¹³² À noter que l'énoncé « je suis ce corps » n'est pas un énoncé d'identité, puisque « je » n'est pas une expression référentielle.

¹³³ Comme l'écrit Humbert, « le moyen n'a rien à voir avec le réfléchi » (Humbert 1945 p. 102).

¹³⁴ C'est ainsi que Michel Henry conçoit l'« auto-affection » indiquée par des moyens comme « *videor* », « *meditor* ».

le sens et la vérité de la description par un protagoniste d'un procès dont il est le siège (une telle relation n'ayant elle aussi de sens qu'à condition d'être contingente). Tout se passe comme si la notion cartésienne de *cogitatio* était condamnée à un va-et-vient entre ces deux ornières, pour avoir d'emblée compris l'implication du sujet dans le procès comme une implication du procès dans le sujet.

Le fantasme d'un langage privé, qui est à la racine de l'idée que je suis le seul à pouvoir connaître avec certitude l'identité et l'existence de « ce mal de tête » (la conscience que j'en ai imprimant en moi une connexion indéfectible entre le sens que ces mots ont pour moi et leur référent) participe d'un déni de ma part de ma propre implication dans ma connaissance non-observationnelle, bien plutôt que du fantasme d'un « regard intérieur » braqué sur mes états mentaux. Ce n'est pas au départ, mais tout au plus à l'arrivée, que la connaissance non-observationnelle est travestie en une connaissance observationnelle d'un genre inédit.

Le refoulement de mon implication dans ma connaissance non-observationnelle prend notamment la forme d'un refoulement de mon implication dans mon expressivité. Le fantasme d'un langage privé s'intercalant entre ma douleur (interne) et ses critères (externes) procède du fantasme d'une connexion *automatique*, parce qu'indéfectible, entre ma douleur et le langage par lequel je m'y réfère, comme si le seul moyen d'assurer la connexion entre la douleur et ses critères était de remonter à la douleur elle-même, en deçà des expressions corporelles (*Ausdrücke*) et des déclarations expressives (*Äußerungen*) qui servent à autrui de critères¹³⁵ – comme si la connexion devait se faire à la fois en moi et sans moi, comme si le fait qu'autrui ne puisse jamais savoir si j'ai (vraiment) mal à la tête équivalait au fait que je le sache immanquablement (i.e. que je ne puisse pas ne pas le *savoir*)¹³⁶. Le fantasme d'une expressivité illimitée, hors de contrôle (comme si j'étais mon corps et que par suite je ne pouvais pas ne pas être exprimé par lui) et le fantasme d'une expressivité empêchée, d'une voix étouffée (comme si j'étais *dans* mon corps et que par suite je ne pouvais pas être exprimé par lui), sont l'envers et l'endroit d'une seule et même aspiration fantasmatique à contourner ou surmonter la nécessité de l'expression, à en faire l'économie¹³⁷. Ce fantasme d'évitement est au fond un fantasme de désengagement¹³⁸. Derrière la répudiation de nos critères, qui culmine dans le fantasme d'un langage privé, se profile la répudiation de notre implication dans ces critères, soit le fantasme d'après lequel nos critères pourraient fonctionner tout seuls. Si nous répudions nos critères au profit de critères privés chimériques, c'est faute de pouvoir nous résoudre à ce qu'ils aient leur siège dans nos formes de vie.

¹³⁵ Cf. Cavell 1979 p.81, p. 341-342. Sur la lecture cavellienne du *Cogito*, voir Jocelyn Benoist, « Les voix du soliloque: sur quelques lectures récentes du *cogito* », *Les Études philosophiques*, 4, 1997.

¹³⁶ Cf. Cavell 1979 p. 330, p. 351.

¹³⁷ Cf. Cavell 1979 p. 351-352.

La thèse que « je ne suis pas dans mon corps comme un pilote dans son navire » reste elle-même prisonnière de ce fantasme pour autant qu'elle reste prisonnière de l'idée d'une *connexion* entre l'intérieur et l'extérieur : que mon âme et mon corps soient unis en moi, que le fossé entre eux soit pour ainsi dire comblé *en moi* ou que *je sois* ce qui comble le fossé entre eux, ne fait que confirmer qu'en *eux-mêmes* mon âme et mon corps sont séparés par un fossé. Cf. Cavell 1979 p. 398.

¹³⁸ On retrouve ici par une autre voie l'un des éléments du diagnostic de Descombes. Cf. Descombes 2004 p. 173 ; Descombes 2010 p. 76-77.