





Expérience et réflexivité

**© L'Harmattan, 2011**  
**5-7, rue de l'École polytechnique, 75005 Paris**

<http://www.librairieharmattan.com>  
[diffusion.harmattan@wanadoo.fr](mailto:diffusion.harmattan@wanadoo.fr)  
[harmattan1@wanadoo.fr](mailto:harmattan1@wanadoo.fr)

ISBN : 978-2-296-55261-6  
EAN : 9782296552616

# Expérience et réflexivité

Textes réunis et présentés par

Georg W. Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou  
et David Lauer

Ouverture philosophique

L'HARMATTAN

## Ouvrages des mêmes auteurs:

Georg W. Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou et David Lauer (co-éd.) : *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Georg W. Bertram, Stefan Blank, Christophe Laudou et David Lauer (co-éd.) : *Intersubjectivité et pratique. Contributions à l'étude des pragmatismes dans la philosophie contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Georg W. Bertram, *Sprachphilosophie*, Hamburg, Junius, 2011.

Georg W. Bertram, *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*, Weilerswist, Velbrück, 2006.

Georg W. Bertram, David Lauer et al., *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2008.

Robin Celikates, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Francfort-sur-le-Main, Campus, 2009.

Robin Celikates, Stefan Gosepath (co-éd.), *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2009.

Christophe Laudou, *La mythologie de la parole*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Christophe Laudou, *L'esprit des systèmes. L'idéalisme allemand et la question du savoir absolu*, Paris, L'Harmattan, 2003.

## Introduction

Depuis que John Locke a identifié *sensation* et *reflection* comme les deux sources de nos contenus mentaux (*ideas*), l'expérience et la réflexion sont devenus les mots-clés de l'explication philosophique de l'esprit. Ses analyses ont fait date : un être ne dispose d'états mentaux que s'il dispose d'une perception du monde extérieur et en même temps perçoit qu'il perçoit. Depuis lors, l'exacte compréhension de ces deux facultés et de leur rapport a toutefois fait l'objet d'un conflit philosophique.

L'empirisme de Locke et de ses successeurs appréhende l'expérience comme le résultat d'une simple perception sensible et en outre voit en elle la faculté fondamentale qui précède logiquement et généalogiquement la réflexion. Ce concept d'expérience a été critiqué comme réducteur à de multiples égards. Déjà chez Aristote, le terme d'*empeiria* ne désigne pas seulement les expériences accumulées, issues de notre commerce avec le monde, qu'Aristote détermine comme connaissances du particulier, mais encore l'expérience (*Erfahrung*) dans le sens de sagacité (*Erfahrenheit*) obtenue par la *praxis* et consistant en la maîtrise de divers savoir-faire pratiques. Kant montre qu'on ne peut commencer à parler d'expérience que si des facultés sensibles et conceptuelles collaborent. Hegel et ceux qui l'ont suivi déterminent l'expérience comme le processus dialectique par lequel nos connaissances et notre pouvoir de connaître se modifient réciproquement. Si l'on prend au sérieux ces indications, on ne peut plus concevoir l'expérience comme un moment du spirituel indépendant de la réflexion : il faut bien plutôt l'explicitier dans son rapport constitutif à la pensée conceptuelle, à l'expérience de soi, au langage et à une pratique sociale historiquement située.

Locke avait par ailleurs déterminé la réflexion elle-même comme une espèce de perception, à savoir celle du « sens interne ». Cette compréhension substantialiste reçut déjà de Hume et plus encore de Kant de fortes et durables critiques. Selon Kant, la réflexivité de l'esprit ne consiste pas en des représentations particulières mais en une structure a priori ne reposant pas sur l'expérience, celle de l'« aperception transcendante » qui, à tout moment, doit pouvoir accompagner les représentations et les saisit une à une comme étant « miennes ». La constitution du spirituel en général dépend

donc du fait qu'un être est donné à lui-même sur ce mode et instaure en même temps une distance structurelle et constitutive au monde et à lui-même. Les critiques contemporains de Kant ont toutefois fait valoir contre le modèle transcendantal notre assujettissement aux formes symboliques (Herder, Humboldt) et en particulier la dimension historique et sociale du développement de la réflexivité (Hegel). Selon eux, la réflexivité elle-même, bien qu'elle ne doive pas simplement être comprise comme une espèce d'expérience, ne peut être conçue indépendamment de processus empiriques.

Sur cet arrière-fond commun, le problème du rapport de l'expérience et de la réflexivité est l'objet de presque toutes les traditions contemporaines significatives : les partisans de la phénoménologie, de l'herméneutique, du pragmatisme, du structuralisme et de l'analyse du langage lui ont consacré d'importantes réflexions. Les contributions réunies dans ce volume couvrent tout l'éventail des approches contemporaines et thématisent la relation de l'expérience et de la réflexivité d'un point de vue systématique à partir d'une multiplicité de perspectives se croisant et se complétant.

Les études de la première partie sont consacrées au concept d'expérience et s'attachent à trois problèmes qui lui sont traditionnellement liés. *Premièrement*, les expériences apparaissent comme des états mentaux qui présentent un caractère phénoménal spécifiquement subjectif qui, d'une certaine manière, n'apparaît qu'à celui qui en fait l'expérience correspondante. Cette propriété de l'expérience tient étroitement au concept vague de conscience, mais en quoi consiste-t-elle et comment peut-on l'explicitier ? Nous voulons ensuite *deuxièmement* discuter de la question de savoir ce que sont les *objets* de l'expérience : s'agit-il d'expériences perceptives d'états transparents qui nous font être directement dans le monde et face au monde, ou sommes-nous confrontés, dans l'expérience au sens strict, à des états internes, subjectifs ? A ce dernier point est liée *troisièmement* la question de savoir s'il faut comprendre les expériences comme des états intentionnels, ou plus exactement représentationnels.

Ce dernier problème doit d'abord être envisagé en relation à la question suivante : comment explicitier le rapport de la perception, des facultés conceptuelles et de la réflexivité ? Ainsi s'effectue la transition vers la deuxième partie de ce livre qui a pour objet le passage conceptuel de la conscience à la conscience de soi. Sa problématique est centrée autour de la thèse kantienne selon laquelle l'intentionnalité de l'expérience, c'est-à-dire le carac-

tère qu'elle a comme expérience d'un monde existant objectivement et indépendamment de nous, est dans un rapport constitutif à la culture réflexive entendue comme conscience de soi du sujet de l'expérience. Les questions les plus importantes qui font ici l'objet d'une discussion concernent *premièrement* l'interdépendance des concepts d'objectivité, de subjectivité et d'intersubjectivité, puisqu'au moins depuis Hegel a cours l'idée que la constitution de la conscience de soi réflexive ne peut être pensée sans la médiation d'autrui. Elles concernent *deuxièmement* la question de la forme matérielle des processus sociaux et des infrastructures symbolico-langagières qui sous-tendent nécessairement la genèse de la réflexivité. Il convient ici de porter notre regard aussi bien sur la relation des déterminations transcendantales et abstraites du sujet et celles d'ordre empirique et concret que sur la dépendance réciproque des concepts de Moi et de Nous relativement au sujet. Elles concernent enfin *troisièmement* le statut épistémologique de l'être donné à soi-même constitué dans la réflexivité.

La troisième et dernière partie de ce livre élargit le champ du débat et se consacre aux implications politiques qu'ont la réflexivité et l'expérience, envisagées dans leur médiation réciproque, sur la constitution d'identités personnelles et collectives. Une attention particulière est ici prêtée à la temporalité constitutive de tels processus ainsi qu'aux facteurs matériels et historiques qui échappent à la conscience. De tels facteurs vouent à l'échec toute tentative de comprendre les relations à soi réflexives et concrètes comme sans brèche et transparentes. Ces éléments sont au centre d'analyses portant sur des mouvements et des processus concrets ici appréhendés à partir des perspectives de la psychanalyse, de la philosophie du langage et de la déconstruction.

Des versions antérieures des contributions de ce livre ont fait l'objet de communications lors des colloques philosophiques internationaux d'Evian 2006 et 2007. Le présent volume prend donc place dans la série des publications du Colloque, inaugurée par le livre *Undarstellbares im Dialog* (1997)<sup>1</sup>. Tous les ans depuis 1995, divers philosophes de France, d'Allemagne et

1 Cf. Thomas Bedorf et al. (éd.), *Undarstellbares im Dialog. Facetten einer deutsch-französischen Auseinandersetzung*, Amsterdam et Atlanta, Rodopi, 1997 ; Thomas Bedorf et Stefan Blank (éd.), *En deçà du principe du sujet*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; Georg W. Bertram et al. (éd.), *Intersubjectivité et pratique*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; Georg W. Bertram et al. (éd.), *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, Paris, L'Harmattan, 2007.

d'autres pays ont organisé les différentes éditions du Colloque. Chaque colloque est consacré à un thème particulier qui garde une certaine continuité avec le thème précédent. Sur le plan du contenu, l'accent est mis sur la philosophie française (contemporaine) et plus généralement sur la philosophie continentale. Cette attention n'a rien d'exclusif, et encore moins d'excluant : un des enjeux des débats actuels est de dépasser l'opposition, philosophiquement ruineuse, de la philosophie continentale et de la philosophie anglo-américaine. En prenant conscience de la richesse et des impasses de nos traditions philosophiques, nous n'entendons naturellement pas élargir ce fossé, mais bien plutôt contribuer à le combler, et cela en montrant que cette opposition repose souvent sur des prémisses artificielles, voire imaginaires. C'est pourquoi l'anglais est notre troisième langue de travail, à côté du français et de l'allemand. Le Colloque et ses publications sont conçus dans ce même esprit. En vue du présent volume, les textes ont été retravaillés et placés dans la perspective du thème que nous avons retenu. Les contributions sont en français, en allemand ou en anglais. Un résumé de chaque article est proposé à la fin du volume.

Les éditeurs remercient les participants pour les discussions, vives et stimulantes, au bord du lac de Genève. Nous remercions tout particulièrement le centre de l'ADAPT à Evian et son directeur, Henri-Pierre Lagarrigue, pour le soutien qu'ils apportent au Colloque. Nous devons à leur hospitalité un lieu propice au dialogue philosophique : il donne au Colloque son atmosphère particulière. Nos remerciements vont aussi à L'Harmattan et au professeur Bruno Péquignot qui a bien voulu accueillir ce livre dans la collection « Ouverture philosophique ». Nous achevons ce travail avec l'espoir que l'esprit qui anime les débats du lac de Genève a été préservé et qu'il en est issu une intéressante contribution à la philosophie contemporaine.

Berlin / Amsterdam / Madrid

Mars 2011

Première partie

Expérience



Valérie Aucouturier  
Expérience privée, expérience subjective  
De l'expérience du sujet à la connaissance pratique

En philosophie (notamment dans la phénoménologie ou l'empirisme classique), on conçoit souvent l'expérience comme un rapport privilégié de l'individu (via sa perception) au monde (peu importe ici que l'on considère que celui-ci a une existence propre ou que sa saisie est conditionnée par la perception que nous en avons, la description que nous en donnons, etc.). Notre expérience du monde serait alors une expérience subjective, celle prise à partir d'un certain point de vue sur le monde. De ce fait, certains philosophes ont émis l'hypothèse selon laquelle je ne pourrais jamais *vraiment* être sûr que mon expérience ou ma perception (de la couleur rouge, par exemple) est bien la même que celle d'autrui. Du fait de la subjectivité de l'expérience, on suppose que celle-ci pourrait être privée, incommunicable.

Je souhaiterais m'attarder sur la question des modalités de cette expérience et envisager, d'une part, une critique de la possibilité d'une expérience privée, telle qu'on la trouve chez L. Wittgenstein lorsqu'il critique l'idée d'un langage privé ou la théorie des *sense-data* ; et d'autre part, à travers le modèle de la connaissance pratique proposé par Anscombe dans *L'intention*, montrer que l'idée d'une subjectivité de l'expérience n'implique pas nécessairement son caractère privé.

Le premier volet de mon argumentation s'attachera donc à essayer de poser l'illégitimité du découpage philosophique entre le monde, d'une part, et l'expérience que j'en ai (ou que je peux en avoir), d'autre part, en montrant que cette distinction émane, comme le montre Wittgenstein, de la confusion entre des « jeux de langage » différents.

Le second volet de mon argumentation visera à distinguer, à partir de cette critique préalable, « expérience privée » et « expérience subjective » du monde, en m'appuyant notamment sur les analyses proposées par E. Anscombe du concept de « connaissance pratique » emprunté à Aristote. Il s'agira alors d'avancer la thèse selon laquelle il est parfaitement légitime de parler d'une appréhension subjective de ses propres actions (qu'on qualifiera, d'après Anscombe, de « connaissance pratique » ou « sans observation ») sans

avoir pour autant à postuler que cette connaissance serait privée, indicible ou qu'elle donnerait aux agents une autorité particulière sur leurs actions.

L'objet de mon argumentation sera donc de distinguer deux conceptions de l'expérience que la philosophie a parfois pu confondre. Cette distinction n'aboutira cependant pas à la position effective de deux types d'expériences du sujet, mais à une tentative d'anéantissement de l'idée d'une expérience purement privée, c'est-à-dire à l'affirmation du caractère « mythologique » de cette idée, pour reprendre l'expression wittgensteinienne.

## 1. L'erreur des théories philosophiques classiques de la perception

Il est parfois troublant de penser que, malgré la similitude des concepts que nous employons pour désigner, par exemple, des objets rouges, il se pourrait très bien que ma voisine n'ait pas la même expérience de rouge que moi. Ainsi, bien que nous employions le même mot, nous pourrions ne pas avoir la même expérience sensible de « rouge », puisque ce qu'elle appelle rouge pourrait être pour elle phénoménologiquement différent (correspondre à une sensation ou expérience différente) de ce que j'appelle rouge. N'est-il pas vrai, d'ailleurs, que les daltoniens emploient, la plupart du temps, des concepts appropriés de couleur, bien qu'ils n'ont pas la même expérience qualitative de certaines couleurs que la plupart d'entre nous ? Là où ils reconnaissent du mauve, ils n'ont pas nécessairement la même expérience que celle que j'ai lorsque je perçois du mauve. Si on poursuit le raisonnement, il ne serait pas, dès lors, absurde d'émettre l'hypothèse selon laquelle la perception varierait phénoménologiquement d'un individu à l'autre. On pourrait alors envisager que, bien que nous nous accordions pour dire qu'un coquelicot est rouge, aucun de nous n'ait la même expérience de « rouge » en voyant un coquelicot. Il serait logiquement possible que, bien que nous ayons tous appris à associer la couleur du coquelicot au mot rouge, nous ne percevions pas la même couleur<sup>1</sup>.

1 On trouve ce type d'hypothèse phénoménologique dans l'exemple de « terre inversée » qui trouverait son origine chez Locke. Voir à ce propos l'article de Alex Byrne, « Inverted Qualia » in : *Stanford Encyclopedia of Philosophy Online*, URL <http://plato.stanford.edu/entries/qualia-inverted/#SimInvQuaSce> (accès 14/08/09).

Ce type de situations hypothétiques nous incite à penser qu'il y aurait une dichotomie entre le monde – les choses telles qu'elles sont – et ce dont on fait l'expérience – les choses telles qu'on les perçoit. Nous supposons que nous voyons bien chacun la même couleur dans la mesure où nous employons le même mot pour la désigner, mais ce que chacun de nous voit pourrait être différent de ce que voit l'autre. Dès lors, il serait possible de dire que chaque sujet a ou peut avoir sa propre expérience, sa propre sensation ou une *expérience privée* de rouge.

C'est en analysant des situations comme celles de l'illusion ou des hallucinations que les théoriciens des *sense-data*, par exemple, ont postulé l'existence de ce type d'expériences. S'il existe des cas, comme l'illusion ou l'hallucination, où ce que je perçois est distinct de ce qui est, s'il est possible que nos sens nous trompent, qu'est-ce qui garantit que ce que nous percevons correspond bien à ce qui est ? D'après les théoriciens des *sense-data*, puisqu'on ne peut garantir que ce que nous percevons correspond bien à ce qui est, la seule chose dont on peut garantir la perception, ce sont des entités intermédiaires qui sont des *sense-data*, c'est-à-dire des données sensorielles dont la cause serait bien les objets du monde réels, mais qui n'en seraient que les copies ou les représentations en tant qu'objets perçus. Corrélativement, surgit tout un ensemble de problèmes épistémologiques – comment puis-je connaître le monde *tel qu'il est* si je ne peux accéder qu'au monde *tel que je le perçois* ? – et psychologiques – comment puis-je savoir qu'autrui pense, souffre, etc., comme moi ? Parmi les grandes critiques apportées à cette approche subjectiviste et représentationnaliste de l'expérience, on peut citer en particulier celles de J. L. Austin, L. Wittgenstein et plus récemment C. Travis<sup>2</sup>.

Dans *Le langage de la perception*, Austin opère une critique précise et rigoureuse de l'approche empiriste de la perception. Cette critique se fonde sur l'examen des concepts du langage ordinaire<sup>3</sup>. Elle consiste à montrer que les verbes de perception servent avant tout à désigner ou à identifier *ce qui est* et

- 2 Voir respectivement John L. Austin, *Le langage de la perception*, trad. P. Gochet, revue par B. Ambroise, Paris, Vrin, 2007 ; Ludwig Wittgenstein, *Philosophica II : Notes sur l'expérience privée et les sense-data*, trad. E. Rigal, Mauvezin, T.E.R., 1999 ; Charles Travis, *Le silence des sens*, Paris, Le Cerf, 2011.
- 3 Austin distingue en fait des usages ordinaires des verbes de perception et des usages spéciaux (comme dans le cas de l'hallucination ou de l'illusion, par exemple). Il distingue également les verbes de perception ordinaire (voir, sentir, entendre, etc.) de ceux qui rapportent des apparences (avoir l'air, ressembler, etc.).

non pas le monde *en tant qu'il est perçu* par moi. L'ouvrage d'Austin vise principalement à réfuter l'argument dit « de l'illusion » en montrant simplement que si tous les cas de perception normale pouvaient, en droit, se confondre avec des cas d'illusion, de rêve ou d'hallucination, nous serions alors parfaitement incapables de *distinguer* ces cas extraordinaires des cas de perception non trompeuse ou ordinaire. Autrement dit, la distinction ne peut se faire que sur fond d'un accord à propos de ce qu'est une situation de perception « normale ». Ainsi, si, victime d'une hallucination, un individu déclare *voir* des rats roses, cela ne signifie pas qu'il se trouve en présence d'un *sense-datum* privé de rats roses, mais bien plutôt que l'*usage* de « voir » dans un tel contexte ne correspond pas à l'usage ordinaire qui indique ou implique la présence *factuelle* ou réelle d'un objet. Pour le dire simplement, la critique d'Austin indique que le langage ordinaire de la perception implique une forme de réalisme, souvent qualifié par la suite de « réalisme naïf »<sup>4</sup>.

De ce fait, toute forme de doute quant à la nature de ce qui est réellement ou directement *perçu* – par contraste avec ce qui est réellement *le cas* – ne peut être que spéculatif et donc artificiel. Or c'est notamment à Wittgenstein que l'on doit cette remarque<sup>5</sup>. En effet, d'où provient ce doute sceptique à propos du monde et de ce que nous percevons ? A quelles conditions ce doute aurait-il un sens ? Dans *De la certitude*<sup>6</sup>, Wittgenstein montre bien que le doute ne saurait être primitif, car il constitue un jeu de langage à part entière. Autrement dit, nous n'apprenons pas d'abord à douter de la présence de la table, mais nous apprenons d'abord qu'*il y a* une table, que « ceci est une table »<sup>7</sup>. Reste à savoir ensuite si, cela étant, nous avons une raison quelconque de douter de la présence de la table ou de nous demander si elle ne disparaît pas dès lors qu'elle n'est pas perçue.

4 En réalité, Austin lui-même refuse de qualifier sa position de « réaliste » car il revendique un point de vue non-métaphysique, c'est-à-dire qui ne pose pas une nature ontologique ou une essence des choses mais se contente de noter des usages du langage pour apaiser certains questionnements philosophiques.

5 Voir Wittgenstein, *Philosophica II : Notes sur l'expérience privée et les sense-data*, op. cit.

6 Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, trad. D. Moyal-Sharrock, Gallimard, Paris, 2006 ; voir aussi « Ursache und Wirkung : Intuitives Erfassen », in Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Occasions*, Indianapolis, Hackett, 1993, pp. 368-426.

7 « L'enfant apprend en croyant l'adulte. Le doute vient *après* la croyance. J'ai appris une quantité de choses en m'en remettant à l'autorité, par la suite l'expérience personnelle est venue confirmer ou infirmer certaines choses. » (Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., §§ 160 sq.)

Aussi l'usage sceptique du doute, qui fait de la remise en cause un principe, a-t-il un sens ? L'analyse de Wittgenstein montre précisément que cet usage philosophique du doute est un usage abusif ne respectant pas la « grammaire » du doute. L'expérience m'apprend qu'il n'y a pas lieu de douter ainsi car les objets ne disparaissent pas de cette façon. Si c'était le cas, nous n'apprendrions certainement pas à les désigner de la même façon. Ainsi, le jeu de langage du doute s'applique dans des situations d'incertitude, d'instabilité, où il y a lieu de douter. Par exemple, je peux douter du fait qu'un acteur de cinéma simulant la souffrance ou la tristesse souffre réellement ou soit réellement triste : il se peut certes que, pris dans l'action, il ressente ce que ressent le personnage qu'il interprète ; il se peut aussi qu'il ne ressente rien de tel mais joue exceptionnellement bien. En revanche, en dehors d'un contexte philosophique, on croirait fou celui qui essaierait de nous amener à douter du fait qu'il y a un lac à Evian, ou une Tour Eiffel sur le Champ de Mars. En d'autres termes, un doute absolu, de principe, n'a pas de sens, puisqu'on ne peut douter qu'en une occasion donnée de douter.

Revenons à présent à la question de savoir s'il est possible de douter du fait qu'autrui a la même impression de rouge que moi. Trivialement, l'absurdité de cette hypothèse vient du fait qu'elle est purement spéculative et parfaitement invérifiable. Mais, en un sens, on ne peut le lui reprocher puisque c'est en cela qu'elle constitue un argument pour le sceptique. En revanche, on peut voir qu'elle est intenable si on constate, comme le fait Wittgenstein, que celle-ci ne prend son sens que dans la mesure où nous employons tous le mot « rouge » de la même façon, car nous l'avons *appris* de la même façon. En effet, remarque Wittgenstein, « il est clair que l'idée même de voir du rouge perd son emploi dès lors que nous ne pouvons jamais savoir si l'autre ne voit pas quelque chose d'entièrement différent »<sup>8</sup>. Ainsi, la phrase même « il voit du vert là où je vois du rouge » ne peut avoir de sens que dans la mesure où nous comprenons la même chose par « vert » et « rouge ». Il faudra donc avoir pu fixer au préalable et selon des critères sur lesquels nous nous entendons ce qui, en une occasion donnée, comptera comme rouge ou non, avant même de pouvoir faire l'hypothèse que certains d'entre nous (par exemple les daltoniens) ne voient pas la même chose que

8 Wittgenstein, *Philosophica II: Notes sur l'expérience privée et les sense-data*, op. cit., p. 108.

nous, qui employons correctement le mot « rouge ». Ainsi, nous ne pouvons reconnaître les pathologies de la vision (comme le daltonisme) que dans la mesure où nous sommes capables de faire ces distinctions. S'il se peut qu'un daltonien reconnaisse et donne le même nom que moi à la plupart des couleurs, il existe néanmoins certains tests simples permettant de constater qu'il ne voit pas les mêmes couleurs que moi. Mais émettre une telle hypothèse à propos d'un individu qui emploierait exactement les mêmes noms de couleur que moi dans des circonstances identiques et non équivoques est parfaitement infondé et même insensé. Dès lors, rien ne nous invite à postuler que la perception donne lieu à une expérience privée du monde ; c'est même le contraire.

## 2. Le « mythe de l'intériorité »<sup>9</sup>

Mais la critique wittgensteinienne du solipsisme va plus loin puisque, comme on le sait, elle consiste à rejeter toute hypothèse d'expérience privée, y compris de sensations internes ou subjectives comme la douleur<sup>10</sup>. Il faut comprendre ici par « expérience privée » l'hypothèse d'une expérience purement subjective, c'est-à-dire absolument incommunicable à autrui et ne pouvant se dire que dans un langage privé intraduisible. Cette supposition est le corrélat de l'hypothèse de l'incommunicabilité à autrui de mes sensations ou de mes sentiments les plus intimes. On en trouve un exemple dans l'idée selon laquelle chacun aurait sa propre expérience de rouge. Et on a vu que cette idée pose un problème fondamental : elle entre en contradiction

9 Voir Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Ed. de Minuit, 1976.

10 Pour en résumer brièvement les étapes, cette critique affirme premièrement qu'un langage privé est impossible, car le propre du langage est d'être traduisible et de reposer sur des règles d'application conventionnelles, donc publiques. Deuxièmement, l'idée est que les critères de la signification ne reposent pas sur une expérience privée et interne (par exemple ma propre expérience du rouge ou de la douleur), mais sur des critères publics d'usage, d'apprentissage et d'application (qui déterminent la grammaire des jeux de langage). Troisièmement, la pensée n'est donc pas quelque chose de privé qui s'exprimerait dans un langage subjectif, mais notre pensée s'exprime dans le langage (celui-ci étant, par définition, public, conventionnel). Corrélativement, notre tendance à vouloir dissocier la pensée du langage et à vouloir en faire un objet d'investigation à part entière (comme c'est le cas en psychologie empirique ou plus généralement d'après les critères de la méthode introspective) provient de la tendance en philosophie à chercher derrière certains substantifs un objet d'étude observable.

directe avec le fait que nous sommes capables de nous entendre sur le sens de ces mots et sur ce qu'il désignent, puisqu'elle postule que ceci serait par nature privé, incommunicable. Ainsi, plutôt que de penser que derrière chacun de nos concepts psychologiques doit se cacher tout un ensemble de phénomènes psychiques plus ou moins privés à découvrir, Wittgenstein propose d'aborder la psychologie en examinant la manière dont nous *apprenons* ces concepts psychologiques censés se référer à notre expérience la plus subjective et la plus intime, c'est-à-dire en examinant ce que nous savons déjà sur ce dont parlent nos concepts psychologiques.

Ainsi, l'objet de ce qu'on appelle communément la critique du langage privé ou de l'expérience privée chez Wittgenstein est de montrer que ce qui est vrai des perceptions externes (comme celle de la couleur rouge) l'est aussi de nos perceptions internes (douleur, etc.) et de nos sentiments. Autrement dit, cette critique s'applique même à des objets qu'on ne définit pas de manière ostensive, mais qui constituent des expériences subjectives. Comme on l'a dit, l'hypothèse du langage privé consiste à supposer l'existence d'un langage subjectif, interne et incommunicable. Cette hypothèse se fonde sur l'idée que je serais le seul à avoir accès aux contenus de signification qui caractérisent ma pensée, comme ont pu le penser Locke ou Fodor lorsqu'ils cherchaient à fonder le langage public sur les idées ou les pensées correspondantes au niveau mental<sup>11</sup>.

D'après Wittgenstein, cette hypothèse nous met en présence d'une difficulté évidente : comment concevoir que nous puissions parler d'un « langage privé » intraduisible, alors que le propre du langage est justement la possibilité de sa reconnaissance publique ? En effet, si je communique, le critère de la signification ne peut être que public ; s'il était privé, comment la communication serait-elle possible ? Autrement dit, comment concevoir un langage qui n'aurait de sens que pour moi-même, c'est-à-dire un langage impossible à traduire dans un langage conventionnel<sup>12</sup> ? Il ne faut bien sûr pas confondre

11 John Locke, *Essais sur l'entendement humain : Livres I et II*, trad. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001 ; Jerry A. Fodor, *The Language of Thought*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1979 ; Jerry A. Fodor, *LOT2 : The Language of Thought Revisited*, Oxford, Oxford UP, 2008.

12 Cette hypothèse est en réalité, pour Wittgenstein, inconcevable car si j'étais seul à fixer le sens des mots indépendamment de toute référence objective ou publique, je n'aurais pas moi-même de moyen de reconnaître l'usage correct de l'usage incorrect d'un mot, disons, de sensation. L'impossibilité est logique : si je possédais un tel standard, dès

cette situation avec celle par exemple où je me trouve dans la campagne chinoise et où personne ne comprend mon langage. Car, malgré la difficulté de cette situation précise, il existe des règles conventionnelles de transcription du sens qui permettent de traduire une phrase chinoise en français et inversement.

Voici donc la façon dont Wittgenstein formule dans les *Recherches philosophiques* l'hypothèse d'une expérience privée de la douleur :

« Imaginons un homme qui serait incapable de garder en mémoire *ce que* signifie le mot "douleur" – et nommerait donc ainsi quelque chose de différent à chaque fois –, mais qui utiliserait ce mot en accord avec les symptômes habituels de la douleur ! » – Il utiliserait donc ce mot comme nous le faisons tous.<sup>13</sup>

L'hypothèse consiste à envisager la possibilité d'un homme qui ne penserait pas la signification du mot « douleur » mais qui, pourtant, l'utiliserait à bon escient. Wittgenstein montre que ce type de raisonnement est fallacieux. Car émettre des suppositions sur le contenu de pensée de cet homme ne permet en rien d'éclairer la signification du mot « douleur ». En effet, nous ne disposons d'aucun critère nous permettant de dire qu'il ne possède pas la signification car il ne l'a pas « en pensée ». L'élément d'intériorité est inutile pour comprendre les usages du concept de douleur, c'est une roue qui tourne à vide<sup>14</sup>. L'appel à l'intériorité, en effet, est creux, car il n'explique rien et n'ajoute rien à ce qui se passe lorsqu'on attribue à quelqu'un la sensation de douleur. Tout comme il nous est apparu finalement absurde d'émettre l'hypothèse selon laquelle mon voisin n'aurait pas la même sensation de rouge que moi, l'hypothèse selon laquelle mon voisin aurait sa propre expérience privée de la douleur semble tout autant sujette à confusion.

La réfutation de Wittgenstein s'appuie sur la démarche qui consiste notamment à examiner la façon dont nous apprenons à exprimer ou à désigner notre douleur (ce pourrait être notre tristesse, etc.). Il apparaît alors que les premiers éléments qui poussent l'adulte à nommer la douleur de l'enfant sont des éléments contextuels et comportementaux. L'enfant apprend à reconnaître sa douleur *en même temps* qu'il en apprend les expressions et les

lors je pourrais partager mon langage et celui-ci ne serait plus privé. Voir, par exemple, *Recherches Philosophiques*, trad. E. Rigal et al., Paris, Gallimard, 2004, § 258.

13 Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, op. cit., § 271.

14 « Je rétorquerais : Une roue que l'on peut faire tourner sans qu'elle entraîne le mouvement d'aucune autre pièce ne fait pas partie de la machine » (ibid.).

signes chez autrui. Ainsi, le mot « douleur » recouvre tout un ensemble d'expériences en première et en troisième personnes et ces expériences ne sauraient être dissociées les unes des autres. Autrement dit, l'enfant ne saurait pas reconnaître une douleur s'il n'avait jamais appris à l'exprimer et à en reconnaître l'expression. « Nous ne pouvons, dit Wittgenstein, invoquer "l'expérience privée" pour justifier l'expression que nous en donnons »<sup>15</sup>, car si la douleur était, à strictement parler, une expérience privée, nous ne pourrions même pas l'exprimer ou la reconnaître comme telle. Et si je n'avais connaissance que de ma propre expérience, je ne serais même pas en mesure de supposer qu'autrui puisse avoir (ou non) une expérience du même type.

Il serait alors tentant de penser que Wittgenstein ne fonde son analyse que sur des critères comportementaux ; mais il n'en est rien. Il ne faut pas confondre cette objection de Wittgenstein avec le rejet de la possibilité d'une expérience personnelle de certaines choses. Quelqu'un ayant contracté l'appendicite est probablement mieux à même de décrire la douleur spécifique de cette maladie. Cependant, cela ne signifie pas qu'on ne peut pas apprendre ce qu'est la douleur si on n'a pas expérimenté tous les cas possibles de douleur. De même, on saurait décrire ou reconnaître une teinte de rouge qu'on n'a jamais vue auparavant.

### 3. Qu'est-ce qu'une expérience subjective ?

Wittgenstein n'entend pas réhabiliter la méthode introspective, puisque celle-ci présuppose un dualisme ontologique auquel il n'adhère absolument pas. En revanche, il refuse de nier la pertinence qu'il y a à parler d'expérience subjective, non pas justement au sens d'une expérience privée et privilégiée, mais au sens où celle-ci serait une sorte de critère tacite de reconnaissance de la possibilité qu'autrui ait également ce genre d'expérience<sup>16</sup>. D'une certaine façon, comme le souligne Hacker, la possibilité d'une expérience subjective est une condition de possibilité de la connaissance d'autrui. Mais cette possibilité n'a pas lieu au nom de l'analogie, combattue par Wittgenstein, selon laquelle je me réfère à mon expérience propre et privée pour déterminer ce

15 Wittgenstein, *Philosophica II : Notes sur l'expérience privée et les sense-data*, op. cit., p. 102.

16 Voir P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, Oxford, Oxford UP, 1972, p. 278.

que signifie une certaine émotion, par exemple, pour autrui – c'est-à-dire celle qui voudrait que j'attribue un sentiment de douleur à autrui seulement en référence à ma propre expérience personnelle de la douleur (et accessoirement à son comportement) par une sorte de projection ou d'empathie.

Cette possibilité de l'expérience subjective est en réalité bien plutôt conférée par l'usage même du langage, par le fait que je ne dis pas d'une machine qu'elle pense ou d'un perroquet qu'il pense<sup>17</sup>, alors que je le dis d'un autre être humain. J. Bouveresse montre ainsi, pour la défense de Wittgenstein, que « l'argument par analogie » ne tient pas. Car il pose que « la relation qui existe entre la douleur et ses modes d'expression usuels est purement contingente » et il n'exclut pas la possibilité qu'une pierre par exemple puisse ressentir de la douleur<sup>18</sup>.

D'où nous vient *ne serait-ce que l'idée* : des êtres, des objets, pourraient éprouver quelque chose ? (*PU*, § 283) La réponse est que nous avons acquis d'emblée le concept de la douleur comme concept d'une chose que certains êtres, et pas d'autres, peuvent être dits de façon douée de sens avoir ou éprouver.<sup>19</sup>

#### 4. Expérience subjective et connaissance pratique « sans observation »

L'expérience subjective non-privée est alors celle qui, selon Wittgenstein, s'exprime dans mes actes et dans mes paroles qui en font partie. Cette expérience du sujet n'est pas constituée d'éléments privés qui caractériseraient ses sensations et ses pensées en propre et de manière inaccessible à autrui, mais elle renvoie à l'histoire du sujet. Ainsi, lorsque l'enfant apprend à parler, il acquiert un certain bagage de concepts dont le sens va s'enrichir au cours de sa vie, de son expérience. Un enfant peut comprendre que le feu brûle sans l'avoir touché. Puis, s'il le touche, il comprendra que la brûlure cause une douleur, etc. L'expérience subjective enrichit nos concepts, mais aussi notre

17 « Notre critère pour établir que quelqu'un se parle à lui-même est ce qu'il nous dit, ainsi que le reste de son comportement. Et nous ne disons de quelqu'un qu'il se parle à lui-même que s'il *sait parler* au sens courant du terme. Nous ne le disons justement pas d'un perroquet ou d'un gramophone » (Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, op. cit., § 344).

18 Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, op. cit., § 288.

19 Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, op. cit., pp. 562 sq.

savoir pratique. C'est de cette façon, nous dit Wittgenstein, que nous acquérons une certaine confiance dans les objets qui nous entourent et dans leur stabilité :

284. [...] C'est toujours de l'expérience que [les hommes] ont appris, et on peut voir à leurs actions qu'ils croient certaines choses avec certitude, qu'ils expriment ou non cette croyance.

285. Quand quelqu'un cherche quelque chose et fouille la terre à un certain endroit, il montre qu'il croit que ce qu'il cherche se trouve là.<sup>20</sup>

Wittgenstein montre ainsi *combien* nos actions sont le reflet de l'acquisition d'une certaine maîtrise et connaissance de notre environnement et de ses comportements. Si l'on suit Wittgenstein dans *De la certitude*, on pourrait dire qu'une certaine expérience subjective se manifeste notamment sous la forme d'un savoir pratique, d'une capacité à agir de façon adéquate dans des circonstances données, qui s'est formée par une histoire singulière. Il n'y a pourtant aucune raison de supposer qu'une telle expérience soit privée. En effet, comme il le remarque dans les *Notes sur l'expérience privée*, si nos émotions et nos pensées ne renvoient pas à une intériorité inaccessible, elles ne se limitent pas plus à nos simples comportements. Ainsi, être aveugle ce n'est pas simplement se comporter comme un aveugle, mais c'est avoir une certaine expérience (subjective) du monde. Si l'on considère une personne aveugle depuis sa naissance, cette personne n'a jamais vu de couleur. Elle sait pourtant sûrement que le ciel est bleu, que l'herbe est verte, que le sang est rouge, etc. Elle emploiera ces concepts comme nous les employons et désignera éventuellement un objet en indiquant sa couleur (par exemple le jaune d'une banane) sans savoir à quoi ressemble le jaune. Et si un jour, par miracle, elle retrouvait la vue, elle enrichirait le concept de jaune de sa nouvelle expérience. Rien de tout ceci ne porte à dire qu'elle aurait une expérience privée de jaune, mais plutôt qu'elle construit progressivement au cours de sa vie une expérience singulière, qui est celle de son histoire, dont la trame fait que son expérience est précisément la sienne et pas celle d'un autre.

Or, dans son enquête sur l'intention, Anscombe analyse la connaissance que l'agent a de ses propres actions en termes de « connaissance sans observation ». Cette connaissance est sans observation, dit-elle, dans la mesure où,

20 Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., §§ 284 sq.

généralement, je n'ai pas besoin d'observer ce que je fais pour savoir ce que je fais, comme c'est par contre généralement le cas lorsque je veux savoir ce que fait autrui<sup>21</sup>. Cependant, comme Anscombe y insiste, bien qu'on puisse parler de « connaissance sans observation », cela n'implique pas qu'il faille penser cette connaissance sur le mode de l'introspection – c'est-à-dire selon l'idée que je connaîtrais mes intentions par le biais d'un regard tourné vers l'intérieur, vers mes pensées intimes. Si c'était le cas, il semblerait alors que ce que l'agent connaît de ses propres actions serait *différent* de ce qu'autrui peut en connaître en l'observant agir. Or, Anscombe soutient que ce n'est pas le cas. Lorsque je dis que je sais ce que je fais, ce dont je manifeste la connaissance n'est pas différent de ce qu'autrui pourrait prétendre connaître à propos de mes propres actions. Il n'y aurait donc pas de différence d'objet de connaissance mais seulement du mode de connaissance de l'action entre l'agent lui-même et un observateur extérieur<sup>22</sup>. L'agent n'a pas une connaissance privée de ses propres actions.

Bien sûr, on a envie d'objecter que ce qu'un agent est en train de faire (e.g. un gâteau) n'est pas toujours directement observable : si Anne-Laure est en train de casser des œufs dans un saladier, un observateur extérieur, sans indice supplémentaire, sera incapable de dire si elle fait un gâteau, une omelette, une quiche ou même un soin pour ses cheveux. Tandis que, a-t-on envie de dire, Anne-Laure *sait* qu'elle est en train de faire un clafoutis. C'est un phénomène qu'Anscombe reconnaît. Pour en rendre compte, elle se rapporte à son idée selon laquelle une action est toujours envisagée *sous une description*<sup>23</sup>. Cette idée lui permet d'affirmer, par exemple, que je peux avoir connaissance de mes propres actions sous une certaine description et pas sous une autre. Les descriptions « casser des œufs », « faire un gâteau », « faire un clafoutis », « préparer le dessert pour ce soir », etc., sont très vraisemblablement des descriptions sous lesquelles Anne-Laure connaît son action – non pas au sens où ces descriptions seraient présentes en tant que telles à son esprit, sous la forme de descriptions, mais au sens où elle serait capable de donner de telles descriptions si on l'interrogeait sur ce qu'elle est en train de faire. En revanche, Anne-Laure ignore peut-être que ce faisant elle utilise les

21 G.E.M. Anscombe, *L'intention*, trad. M. Maurice et C. Michon, Paris, Gallimard, 2001, § 28.

22 Ibid., § 29.

23 Voir par exemple *ibid.*, § 6.

œufs que sa mère avait prévus pour le flan de courgettes de ce soir ou qu'elle utilise le saladier qu'Étienne emploie d'habitude pour ses expériences de chimie. Donc, par exemple, sous la description « Anne-Laure casse les œufs mis spécialement de côté par sa mère pour le flan de courgettes dans le saladier qu'Étienne emploie pour ses expériences de chimie », son action n'est pas intentionnelle. Anscombe nous dit que les descriptions sous lesquelles Anne-Laure connaît son action sans observation peuvent, en revanche, être dites intentionnelles.

La question qui nous préoccupe est celle de savoir si Anne-Laure est la *seule* à pouvoir vraiment savoir ce qu'elle est en train de faire, dans la mesure où ceci n'est pas forcément observable directement à partir de ce qu'elle fait d'observable. Si c'est le cas, l'idée semble contredire l'affirmation selon laquelle lorsqu'un agent sait ce qu'il fait, son objet de connaissance est le même que celui de quelqu'un observant son action. Cette idée est liée à une différence importante entre erreur de performance et erreur de jugement :

Considérons maintenant le cas d'un agent qui dit ce qu'il est en train de faire au moment présent. Supposons que ce qu'il dit ne soit pas vrai. Cela peut arriver pour la raison que sa déclaration ne pouvait être vraie qu'à certaines conditions, et que, sans qu'il le sache, une de ces conditions n'est pas remplie ; comme lorsqu'à l'insu de notre homme qui pompe, il y a un trou dans le tuyau. [...] On peut dire que sa déclaration tombe à l'eau, mais ce n'est pas une contradiction directe. Mais n'est-il pas possible d'envisager un autre cas où, *tout simplement*, un homme ne fait pas ce qu'il dit ? Comme si je me dis « Maintenant j'appuie sur le bouton A », tout en appuyant sur le bouton B [...] J'appellerai cela la falsification directe de ce que je dis. Et ici [...] l'erreur ne se situe pas dans le jugement, mais dans l'action.<sup>24</sup>

L'erreur de jugement est une erreur dans le jugement des faits : par exemple, je crois que je remplis la citerne alors que le tuyau est percé ; Anne-Laure croit faire cuire un clafoutis mais elle ignore que le four est cassé. C'est une erreur liée à un mauvais jugement quant aux faits, qu'on se trouve dans le domaine de l'action ou dans celui de la connaissance descriptive (comme, par exemple, quand on évalue mal la distance entre deux points). L'erreur de performance est, nous dit Anscombe, une erreur *dans l'action* : je crois faire A alors que je fais B (presser le bouton A, alors que je presse le B, acheter du beurre alors que j'achète de la margarine, etc.).

24 Ibid., § 32.

Or, d'après Anscombe, l'erreur de jugement n'invalide pas directement mon action : en un sens, Anne-Laure est bien toujours en train de faire cuire un clafoutis jusqu'à ce que son action soit mise en échec par le fait que le four ne marche plus. Elle a fait une erreur de jugement. Par contre, l'erreur de performance invalide directement le savoir pratique de l'agent : on peut lui répliquer directement « non, ce n'est pas ce que tu es en train de faire » et non pas simplement qu'il n'a pas vu un certain nombre de paramètres qui invalident son action. Dans le cas de l'erreur de jugement, l'agent a mal jugé ou mal évalué les faits (il lui manque certaines connaissances) ; dans le cas de l'erreur de performance, l'agent se trompe d'action.

Avant d'aller plus loin, on notera que cette distinction d'Anscombe a souvent été reprise et caractérisée en termes de « directions d'ajustement ». J.R. Searle<sup>25</sup>, par exemple, nous dit que certains états mentaux, comme les intentions ou les désirs, ont une direction d'ajustement monde-esprit et d'autres, comme les croyances ou les perceptions, une direction d'ajustement esprit-monde. Dans le premier cas, c'est le monde qui doit s'ajuster à l'état que vise l'esprit – par exemple, Anne-Laure veut faire un clafoutis et doit donc changer l'état du monde pour faire en sorte que son intention se réalise –, dans le deuxième cas, c'est l'état du monde qui me conduit à avoir telle ou telle croyance – par exemple, c'est le fait qu'il pleut qui doit me conduire à croire qu'il pleut. Or, cette caractérisation de la distinction d'Anscombe en termes de rapport entre un état mental et le monde est erronée<sup>26</sup>, car le compte rendu d'Anscombe a justement pour projet d'anéantir l'idée que savoir ce qu'on fait, c'est avoir accès à un certain état mental subjectif particulier. Pour Anscombe, la connaissance qu'un agent a de ses propres actions intentionnelles – c'est-à-dire envisagées sous une certaine description – est une forme de connaissance pratique. Ainsi, elle implique, non pas un accès privilégié à certains prétendus états d'esprit du sujet, mais plutôt une certaine connaissance de son environnement en une occasion donnée qui permet à l'agent de savoir qu'en faisant telle ou telle chose (casser des œufs, les mélanger à de la farine, du sucre, de la vanille, du beurre et un

25 Voir par exemple John R. Searle, *L'intentionnalité*, trad. C. Pichevin, Paris, Minuit, 1985, pp. 111-116.

26 C'est notamment ce que défendent Moran et Stone dans un article récent. Voir Richard Moran et Martin Stone, « Anscombe on expression of intention », in Constantine Sandis (éd.), *New Essays on the Explanation of Action*, Basingstoke, Palgrave, 2008, pp. 132-168.