





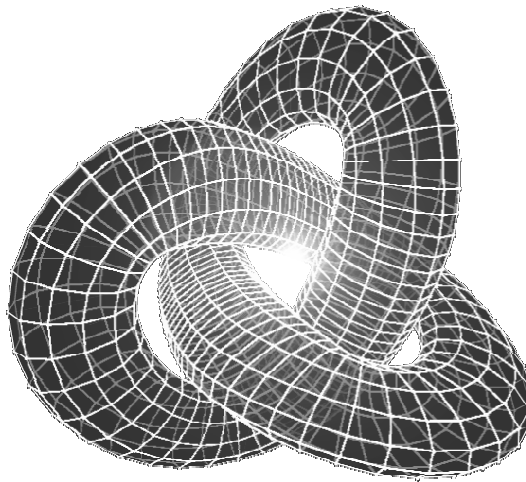
# SAVOIR & VOULOIR

*Une philosophie de la conscience*

Métaphysique — Éthique  
Abrégé

---

Jean-DanielALLEMAND



Ce livre a été publié sur [www.bookelis.com](http://www.bookelis.com)

ISBN : 979-10-227-8136-7

© Jean-Daniel Lallemand, 2023

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction, intégrale ou partielle réservés pour tous pays.

L'auteur est seul propriétaire des droits et responsable du contenu de ce livre.

## *Remerciements*

à toutes celles et à tous ceux qui ont pensé, parlé  
et écrit, et ainsi contribué à façonner au cours  
des millénaires notre langue et notre culture



# SOMMAIRE

Avant-propos .....	7
--------------------	---

Introduction .....	17
--------------------	----

## Métaphysique

1. La conscience.....	35
2. La philosophie.....	67
Annexe I Théorème de Gödel et paradoxes.....	88
3. La causalité et le temps.....	113
4. La perception du continu .....	143
Annexe II. Le paradoxe du voyageur de Langevin.....	166
5. Les images-mentales.....	189
6. La conscience et le temps.....	203
7. La pensée .....	217
8. Les prises de position.....	237
9. La "réalité" .....	261
10. L'objectivité.....	285
11. Logique et mathématiques .....	321
12. La subjectivité.....	351

## Éthique

13. Les actions .....	377
14. La vie.....	407
15. Les actes de l'esprit.....	447
16. Autrui .....	469
17. L'éthique .....	515
18. Le projet personnel .....	543
19. La politique.....	561

Conclusion .....	579
------------------	-----

Épilogue .....	599
----------------	-----

Abrégé .....	611
--------------	-----

Lexique.....	669
--------------	-----





## Avant-propos

Le présent texte est lu. Voici un texte, « le présent texte est lu », dont le sens est probablement clair pour tout lecteur. Et ce texte, qui est en l'espèce une proposition, apparaît probablement vrai pour tout lecteur. En tout cas, si le lecteur se place dans la logique commune et qu'il cherche à établir la valeur de vérité éventuelle de cette proposition, il conclura à sa vérité, puisqu'elle exprime bien un fait du monde dont il est par ailleurs certain, à savoir que ce texte est effectivement lu — puisque lui-même lit ce texte, justement. Le texte « le présent texte est lu » est nécessairement vrai pour celui qui le lit, au moment où il le lit, et il en est parfaitement certain<sup>\*</sup>. La phrase « le présent texte est lu » qui est imprimée sur cette page est ainsi l'occasion d'une pensée dans l'esprit de la personne qui la lit, pensée que cette dernière s'approprie, bien qu'elle n'en soit pas l'auteur.

Maintenant, à la lecture du paragraphe précédent, qui commence par les mots « Le présent texte est lu » et finit par « bien qu'elle n'en soit pas l'auteur », le lecteur a eu la pensée, du moins si sa lecture n'était pas simple psittacisme, et s'il donne aux mots et aux phrases de ce paragraphe des significations communes, qu'un texte dont il n'est pas l'auteur peut être l'occasion d'une pensée qu'il s'approprie, c'est-à-dire à la vérité de laquelle il croit, au moins provisoirement ou à titre d'hypothèse. Et cette pensée lui a probablement à nouveau paru correspondre à une vérité, puisque, toujours sous réserve qu'il se place dans le cadre de la logique commune, il vient juste d'en rencontrer un exemple particulier avec le cas du texte « le présent texte est lu ». Mais peut-être en a-t-il été tout autrement : par exemple si le lecteur ne maîtrise pas bien la langue française, ou si, trop préoccupé par ailleurs, il a lu ce texte de manière quelque peu distraite, ou encore s'il n'a pas porté son attention sur son sens, tout occupé qu'il était à repérer d'éventuelles fautes d'orthographe ou de style, ou l'intention cachée de l'auteur...

Supposons en tout cas que le lecteur n'exclue pas qu'en lisant cet ouvrage il lui viendra à l'esprit quelques pensées qui seront véritablement siennes.

Il peut y avoir différentes raisons qui font que l'on s'approprie une pensée qui vient à l'occasion de la lecture d'un texte : le texte peut plaire, voire subjuguier, ou il a été écrit par quelqu'un qui est apprécié ou vénéré, ou il rejoint une idée que l'on avait déjà, ou il sert

---

<sup>\*</sup> Cette phrase ne prétend pas énoncer une propriété "réelle" de l'espèce humaine, à savoir que chaque individu qui lirait « le présent texte est lu » serait effectivement certain de sa vérité, mais seulement une propriété logique — ce qui suppose la logique, d'une part, et d'autre part une certaine signification donnée aux mots de ce texte.

vos intérêts, ou il apparaît logique... Le texte du présent ouvrage, lui, se veut logique. Au vu de cette dernière phrase, celui qui déciderait de poursuivre sa lecture ne s'attendra certainement pas à éprouver un sentiment esthétique (comme s'il avait affaire à une œuvre littéraire), ou à être conforté dans ses opinions... Ce à quoi il y a lieu de s'attendre, c'est d'avoir une série de pensées qui seront, soit des évidences logiques (comme celle qui fait suite à la lecture de la phrase « le présent texte est lu »), soit qui seront déduites les unes des autres. On s'y attendra d'autant plus que, constatant que cette idée fait l'objet d'un énoncé dans le présent texte, on est en droit d'en inférer que l'auteur, non seulement a eu, lui aussi, cette idée, mais plus encore, puisqu'il l'a transcrite, qu'il a certainement cherché à écrire ainsi son texte. Mais on ne sait que trop que cela ne garantit rien, hélas. Il appartiendra de toute façon au lecteur de constater ou non la cohérence (ou la consistance) de la série des pensées qui lui viendront à la lecture de cet ouvrage. Et cet ouvrage a été rédigé en postulant qu'un ensemble de thèses philosophiques ne saurait être approprié, en tout ou partie, qu'à la condition *sine qua non* de leur cohérence. Il veut en être ici exactement de même qu'en mathématiques : une démonstration n'est une démonstration pour soi qu'à partir du moment où on se l'est appropriée, c'est-à-dire dès lors qu'on l'a parfaitement comprise, peu importe que l'on en fût ou non l'auteur.

Le présent texte est lu. Cela signifie que les mots : « le présent texte est lu » sont "dans" l'esprit du lecteur, au moment où il les lit. Et ce lecteur peut aussi se dire : « je lis le présent texte », phrase qui lui paraîtra probablement tout aussi vraie que la précédente, puisqu'elle est du reste la raison qui fait que la première est vraie. Mais s'il lit à présent : je lis le présent texte, le lecteur aura à nouveau cette même phrase « je lis le présent texte » à l'esprit, mais il ne pourra cette fois être certain de sa vérité car la signification qu'il attribuera au mot « je » qu'il lit ici correspondra probablement, pour lui, à l'auteur du présent ouvrage. Le mot « je » a en effet généralement pour objet de signifier la personne qui le prononce, l'écrit ou le pense. Et dans le cas où ce mot est prononcé ou écrit par quelqu'un d'autre que soi-même, pour donner un sens à l'énoncé dans lequel apparaît ce mot on le remplace, automatiquement en quelque sorte, dans la pensée que l'on se forme de ce que l'on entend ou lit, par le mot « tu » ou les mots « il » ou « elle ». Pour notre part, nous nous intéresserons à la conscience réfléchie, c'est-à-dire à la conscience qui se perçoit elle-même. Ici, il s'agit de la conscience qui a conscience qu'elle lit le présent texte, et qui peut donc se dire : « je lis le présent texte ». C'est pourquoi le mot « je » sera utilisé dans l'ensemble de cet ouvrage pour représenter la conscience elle-même en tant qu'elle est réfléchie. Et ce qui sera écrit à propos de cette conscience réfléchie sera réputé correspondre à ce que pourrait se dire une telle conscience à propos d'elle-même. Pour bien marquer cet usage particulier le mot « je » sera écrit en italique et avec une majuscule : « *Je* ». De plus comme ce symbole représentera à la fois un objet (la conscience primaire, que l'on pourrait appeler « moi », ou « me ») et un sujet\* (la conscience réfléchie, qui est

\* « Telle chose est [...] » : la chose en question, qui est le sujet grammatical de la proposition, est en position d'objet pour la personne qui prononce ou pense cette proposition, et qui est, elle, en position de sujet (de la connaissance).

le «je» qui se pense) nous le conjuguerons à la troisième personne, et non pas à la première personne du singulier, en une sorte de mélange des styles direct et indirect («*Je* est [...]», et non pas «*Je* suis [...]»). Ainsi, dans le texte «*Je* lit le présent texte», le symbole «*Je*» représente n'importe quelle personne\* qui lit le présent texte et a conscience de ce symbole qui la représente elle-même.

Lorsqu'il lit «*Je* lit le présent texte», *Je* croit, il est même certain, qu'il pense effectivement cette phrase, ou qu'il pense effectivement ce qu'elle exprime. Mais si le français n'était pas sa langue maternelle, et qu'il n'en connaissait que les quelques rudiments qui lui permettraient de comprendre ces mots écrits dans ce livre, *Je* les traduirait, "en pensée", dans sa langue : «*Ich* liest den gegenwärtigen Text», ou «*I* is reading this text» par exemple. On est alors naturellement enclin à considérer que «*Je* lit», «*Ich* liest» et «*I* is reading» sont trois expressions langagières qui correspondent à une seule et même idée, qui est que *Je* lit. Mais cette pensée, à savoir que *Je* lit, *Je* l'a justement eue en lisant, c'est-à-dire en se disant ces mots : «*Je* lit». Ces mots ne sont donc pas seulement l'expression d'une pensée qui leur préexisterait : ce sont eux qui ont provoqué en *Je* cette pensée qu'ils expriment. Autrement dit, *Je* pense, et il pense précisément telle chose — du fait même qu'il lit un certain texte, ce texte «*Je* lit le présent texte». Cette pensée que *Je* lit le présent texte est comme l'*effet*, en *Je*, du texte «*Je* lit le présent texte». Les linguistes parlent en de tels cas d'une expression *performative*, ou *illocutoire*. Or, nous l'avons vu, ce texte *représente* aussi un fait, avéré, à savoir que *Je* lit effectivement le présent texte. Mais si on n'entend pas la lecture comme le seul fait de poser son regard sur un texte imprimé sur une page d'un livre que l'on tient ouvert entre ses mains, mais comme l'apparition de pensées en relation avec le texte lu, alors le texte «*Je* lit le présent texte» se trouve *exprimer* aussi la pensée que *Je* a effectivement à sa lecture, à savoir que *Je* lit le présent texte : ce texte, *Je* pourrait donc parfaitement en être l'auteur. Récapitulons : *Je* lit le présent texte, et les mots «*Je* lit le présent texte» représentent bien ce fait ; *Je* pense : *Je* lit le présent texte, et les mots «*Je* lit le présent texte» expriment bien sa pensée actuelle ; les mots «*Je* lit le présent texte» suscitent en *Je* justement la pensée : *Je* lit le présent texte. Ce sont là les trois grandes fonctions classiquement reconnues au langage : la représentativité, l'expressivité et la performativité. Il faut cependant observer au passage que, toujours classiquement, ces trois fonctions ne sont pas censées être présentes simultanément dans un seul et même texte.

La philosophie est discours, et une philosophie consiste en un texte qui doit justement, comme la phrase «*Je* lit le présent texte», se positionner sur les trois fonctions à la fois du langage : sa lecture est faite pour susciter des pensées, qui se trouvent être justement exprimées par ce discours, qui lui-même porte précisément sur le sens de la vie, c'est-à-dire sur son inscription dans l'univers.

\* «N'importe quelle personne» ne veut pas dire «chaque personne» (ou «toutes les personnes»), mais *une personne indéterminée* — ce qui est autre chose que le lecteur "réel" du présent texte, qui est, lui, une personne parfaitement déterminée, bien sûr.

Le discours philosophique porte sur le sens de la vie, mais il ne *dit* pourtant pas ce qu'*est* le sens de la vie. Le sens de la vie n'est pas un objet que l'on peut désigner ou décrire, en réponse à la question : « quel est le sens de la vie ? » On ne "connaît" pas le sens de la vie ; il ne fait pas non plus l'objet d'une "croyance". Et pourtant il est bien affaire de conscience, et non pas seulement d'action. Une philosophie peut *donner* le sens de la vie, ou plutôt : il est possible de découvrir le sens de la vie au travers d'un discours philosophique, pris en son entier, dans toute sa longueur, ou toute sa durée — à condition, et par le fait même d'en appréhender la cohérence. Un tel discours philosophique s'inscrit alors bien sur les trois fonctions à la fois du langage et sa lecture conduit à l'implication mutuelle de la connaissance, de la croyance et de l'action. Lire un texte de philosophie, c'est faire quelque chose, mais ce n'est pas seulement faire quelque chose. C'est aussi prendre connaissance de thèses ou d'un système, mais ce n'est pas seulement cela non plus. Lire un texte de philosophie, c'est aussi appréhender une cohérence. Et c'est parce que le discours philosophique comporte ces trois dimensions que l'on peut y trouver, comme dans un reflet, le sens de la vie, qui est affaire autant d'action, que de connaissance, et de croyance. De ce point de vue, une philosophie est un tout. Mais un tout qui s'expose linéairement, pas à pas, c'est-à-dire ligne après ligne et page après page. Cette linéarité est là pour mettre en lumière la cohérence, sous la forme de la déduction. Mais tout est déjà là dès le début, dès les premières définitions.

Une logique se développe toujours en prenant appui sur des postulats ou axiomes. Ici, le point de départ, ou d'appui, sera placé le plus en amont possible — car l'ambition du texte est d'offrir au lecteur l'opportunité d'avoir une série de pensées qui non seulement formera un tout cohérent, mais répondra à son éventuelle quête de sens : une *philosophie*, autrement dit. La promesse de cet ouvrage est triple : sa lecture doit libérer de la multitude de préjugés dans lesquels on est quotidiennement empêtré (y compris même lorsque l'on tente de philosopher) ; on disposera d'un système, ou plutôt d'une sorte de "nappe de sens" grâce à laquelle on pourra interpréter les faits et événements de la vie, et leur attribuer une juste place ; on saura que l'on ne peut pas mieux penser — autrement, peut-être, sûrement même, mais pas mieux. Cette promesse peut paraître folle — et elle l'est, en effet. Elle devrait pourtant être celle de tout livre de philosophie. Car elle seule peut justifier que l'on se donne la peine d'entrer dans la lecture d'un tel ouvrage, lecture nécessairement exigeante. Et l'auteur du présent texte, qui en est aussi un lecteur, témoigne qu'il en a bien été ainsi, *pour lui*, et qu'il en est encore ainsi lorsqu'il le relit.

Le point de départ, ou d'appui, de la présente philosophie est la conscience, et même plus précisément *la conscience du Je en tant qu'il lit* ce texte. C'est comme si ce texte voulait se nicher au sein de cette conscience, et c'est ce qu'il fait, dès lors qu'il est lu. Et c'est la conscience du *Je* qui lui donne vie, en le lisant, justement. C'est elle qui pense, à l'occasion ou à partir de lui. Et puisque les pensées qui viendront au *Je* à cette occasion porteront sur sa conscience, justement, celle-ci sera en mode réflexif. Cela tombe bien, car le sujet (aux deux sens du terme) de ces réflexions sera précisément la réflexion de la conscience.

---

En lisant le début de ce texte, il est venu à l'esprit du *Je* des pensées qui le concernaient lui, et seulement lui. Il n'est pas l'auteur de ce texte, et il n'est rien dit, du moins directement, de ce dernier. La seule chose qui peut être inférée à son propos, c'est qu'il a, lui aussi, très certainement eu ces mêmes pensées, ou des pensées très proches, et qu'il a voulu, en les transcrivant, que le lecteur les eût également, sans que l'on sache pour autant pourquoi il a voulu cela.

Le texte qui commence ici même et qui s'achèvera avec cet avant-propos, sera tout au contraire une adresse de l'auteur au lecteur. La première personne du singulier ne représente donc plus, exceptionnellement (car il en sera tout autrement dans tout le reste du livre, sauf dans un court passage de l'*Épilogue*) une personne indéterminée, mais l'auteur. Et pour bien marquer l'exception que présente cet usage du « je », ce passage est écrit en caractères italiques.

*Si vous, lecteur, avez sous les yeux ce livre dont le titre est « Savoir & Vouloir – Une philosophie de la conscience », c'est, selon moi, que vous escomptez qu'il sera pour vous l'occasion d'avoir de nouvelles pensées, philosophiques en l'occurrence, sur lesquelles vous prendrez position — vous serez d'accord ou pas d'accord, ou vous ne vous prononcerez pas. Je pense donc que si vous avez entamé cette lecture, et si vous la poursuivez, c'est que vous vous prêtez justement au jeu de ce texte, dont il est parlé précédemment : vous acceptez d'évaluer la cohérence du discours que tient sur lui-même ce Je dont parle le texte. C'est en faisant ce pari sur votre état d'esprit que j'ai rédigé ce livre. Et pour vous faciliter l'appréhension globale de cette cohérence, j'ai rédigé un abrégé de l'ensemble des analyses qui figurent dans ce texte, abrégé que vous trouverez à la fin de cet ouvrage.*

*Ce livre est la trace de mes recherches sur le sens de la vie. Il témoigne de la démarche que j'ai suivie : les différentes étapes se sont présentées à moi les unes après les autres, et j'ignorais si et comment je les franchirais. Si je savais bien quel but je poursuivais, à savoir l'identification d'une philosophie pratique\*, je n'étais pas du tout certain d'aboutir à un résultat. Mais en fin de compte il me semble bien que cette recherche a été féconde. Et ce livre me paraît en conséquence susceptible de présenter un intérêt, qui se trouve être double : d'une part en tant que témoignage d'une démarche ; et d'autre part en tant qu'exposé d'un ensemble de résultats.*

*Il me faut donner la raison pour laquelle j'ai voulu exposer le résultat auquel je crois être arrivé, c'est-à-dire la philosophie qui a été élaborée. Il est d'autant plus nécessaire que je m'explique sur ce point que, selon moi, une philosophie est éminemment personnelle, c'est-à-dire à usage personnel si l'on peut dire — c'est ce qui distingue une philosophie d'une religion ou d'une doctrine politique. La réponse est dans cette philosophie elle-même : compte tenu de*

---

\* Des quatre questions auxquelles, selon Kant, la philosophie est censée chercher des réponses — c'est-à-dire : que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ? qu'est-ce que l'homme ? — seule la seconde mérite de motiver ultimement une réflexion philosophique. La recherche de réponses aux autres questions posées par Kant constitue un moyen ou une étape en vue de pouvoir répondre à la deuxième.

*l'éthique que j'ai identifiée, et que j'ai décidé d'adopter pour moi-même, et compte tenu du regard que je porte sur la philosophie que j'ai élaborée, à savoir qu'elle est susceptible d'inciter les lecteurs qui en prendraient connaissance à agir comme des personnes, il est de mon devoir de chercher à la communiquer.*

*La communiquer, mais de telle sorte que le lecteur éventuel, c'est-à-dire vous, s'il devait éventuellement se l'approprier en tout ou partie, le fasse en tant que philosophe, c'est-à-dire, compte tenu ici encore de la vision portée par la philosophie qui a été identifiée de ce que doit être la philosophie, pour sa cohérence. Je me suis donc attelé à mettre en lumière la cohérence de cette philosophie. Et c'est tout. Je ne cherche ni à vous séduire, ni à vous convaincre. Je ne vous présente pas la philosophie que j'ai élaborée comme exprimant LA vérité de l'homme, et je ne veux donc pas vous en persuader. Je ne prétends pas non plus vous apporter quelque connaissance que ce soit. Je veux seulement vous montrer une philosophie, c'est-à-dire un ensemble cohérent de thèses à même de donner l'éclairage nécessaire pour choisir en pleine conscience sa vie, ou du moins pour ne pas la subir totalement. Mais une philosophie ne peut être telle, selon moi, que si elle est cohérente et si elle est adoptée justement pour sa cohérence, et non pas pour d'autres raisons; et c'est aussi ce que dit, précisément, la philosophie en question. Cela explique que si mon projet est bien, certes, de communiquer cette philosophie, il n'est certainement pas de la communiquer au plus grand nombre : à vrai dire, le nombre de personnes qui en prendront connaissance n'importe pas. C'est qu'il s'agit d'une philosophie qui ne connaît pas le quantitatif.*

*Je m'adresse en conséquence à vous qui lisez ce texte en tant que vous êtes philosophe. C'est-à-dire, selon ma conception de ce qu'est un philosophe, non pas en tant que vous auriez étudié les grands penseurs du passé ou actuels, ou que vous auriez une connaissance et une maîtrise des concepts et des systèmes de pensée qui ont fait l'histoire de la philosophie, mais en tant que vous êtes intéressé, et même préoccupé, par le sens que vous pouvez donner à votre vie, sens qui doit pouvoir s'exprimer rationnellement. Ou plus exactement : en tant que vous êtes intéressé par un discours rationnel susceptible, dans la mesure où il est justement cohérent, d'influer sur le sens que vous pouvez donner à votre vie<sup>\*</sup>. Mais ce discours rationnel, ce ne sera pas moi qui le tiendrai, et vous l'adresserai (à l'exception du présent passage, comme vous savez). Ce ne sera pas non plus — ou plus exactement : pas seulement — un discours que je m'adresserais à moi-même, et que je vous communiquerais à titre de témoignage d'une réflexion personnelle. Lorsque quelqu'un parle tout seul, on dit qu'il se parle à lui-même : mais non, ce n'est pas lui qui parle, il ne fait qu'écouter — qui ? autrui, ou l'humanité, comme on voudra; les paroles qu'il entend le rassurent ou le consolent, lui prouvent en tout cas qu'il n'est pas seul. Eh bien ! j'aimerais qu'il en soit un peu de même avec ce discours : qu'il ne soit pas le*

---

<sup>\*</sup> Je ne prétends pas du tout que le sens de la vie ne saurait être déterminé que par une approche rationnelle. En revanche, c'est une telle approche qui est tentée dans le présent texte, et si vous lecteur n'êtes intéressé que par d'autres approches, ce livre n'est certainement pas pour vous...



mien, mais celui d'autrui, ou de l'humanité. Ce discours, j'aimerais qu'il soit comme une méditation qui vous serait propre, à vous lecteur. Les mots et les phrases que vous lirez, je voudrais qu'ils soient vos mots et vos phrases, comme, lorsque vous méditez, des mots et des phrases vous viennent à l'esprit, sans qu'ils proviennent pourtant d'une quelconque perception.

Seulement... j'ignore tout de vous, et, quand bien même je vous connaîtrais plus ou moins, j'ignorerais de toute façon la manière dont vous méditez. Pour écrire ce livre, j'ai donc imaginé un certain personnage, ou plutôt une certaine personne, et j'ai transcrit ce qui pourrait être la méditation d'une telle personne. Et j'escompte que vous lecteur vous pourrez peut-être, non pas vous reconnaître en cette personne fictive — ce qui est totalement exclu —, mais du moins accepter que le texte que vous lirez puisse être proche d'une méditation que vous auriez pu avoir. Et pour augmenter les chances qu'il en fût ainsi, j'ai cherché à imaginer une personne avec le moins de particularités possible, une personne la plus abstraite possible — ce qui ne veut pas dire la plus générale possible. Ce dernier point est important : je ne crois pas du tout que le sens de la vie, c'est-à-dire le sens que chacun met dans sa vie, se trouverait dans, ou serait déterminé par, une "nature" humaine. Il y a bien sûr une nature humaine comme il y a une nature chevaline ou canine. Et cette nature humaine est déterminante pour la vie physiologique, et sans doute aussi psychologique. La connaissance de la physiologie et de la psychologie de tel homme passe ainsi nécessairement par la connaissance de cette nature humaine. Mais ici rien n'autorise à postuler l'existence d'une nature humaine qui serait déterminante, ou, si l'on préfère, rien n'autorise à postuler que le sens que chacun met dans sa vie serait déterminé, même partiellement, par une (ou la) nature humaine. C'est pourquoi la personne que j'ai imaginée n'est pas "un homme en général", et je ne pense pas du tout que tout lecteur "devrait" — du fait même de sa nature humaine — méditer comme cette personne médite. Je crois en revanche que cela n'est tout de même pas impossible, c'est-à-dire qu'il est possible qu'une personne, vous lecteur actuel, vous vous retrouviez en partie dans la méditation de cette personne abstraite. Mais si tel devait être le cas, ce serait parce que c'est vous qui auriez médité ainsi — et non pas parce qu'une "nature humaine" (que moi auteur j'aurais su deviner et faire parler) aurait médité en vous.

Mais cette personne, toute fictive et abstraite qu'elle soit, étant cependant le fruit de mon imagination, est nécessairement marquée par mes propres particularités. C'est ainsi qu'elle pense dans la langue française, telle que je la parle moi-même. Sa culture et ses connaissances ne sauraient non plus être que les miennes. Et celles-ci sont datées et situées : j'ai vécu la seconde moitié du vingtième siècle et le début du vingt et unième, et pour l'essentiel en France. Elles sont également dépendantes de mon milieu social, de mon éducation, de mes expériences et de toutes les personnes que j'ai rencontrées et que j'ai eu la chance d'entendre. Il n'empêche : cette personne fictive n'est pas moi, car elle n'a pas mon histoire, elle est même sans histoire — et c'est ce qui la distingue d'un personnage de roman ou de théâtre. En fait, cette personne est entièrement indéterminée. La seule chose que l'on connaisse d'elle, ce sont ses

*pensées, sa méditation. Et, si cette méditation pourrait parfaitement être la mienne (c'est en tout cas ce que je me dis à sa lecture), j'espère qu'elle pourrait tout aussi bien être la vôtre, au moins partiellement, et pour ce qui est de son sens global — c'est-à-dire abstraction faite du style, du vocabulaire, du choix des exemples, des références philosophiques, etc. Et ce, que vous soyez une femme ou un homme, ou que vous soyez jeune ou vieux.*

*Reste un problème : même si le texte que vous lirez vous apparaissait comme pouvant être votre propre méditation, la signification et le sens que vous donnerez aux mots et aux phrases vous seront propres, et je n'ai pas pu les anticiper au moment où je les ai écrits. Ceci est toujours le cas, car le langage appelle une interprétation, et celle-ci est à chaque fois personnelle. Il n'empêche : le langage est avant tout un outil dont l'usage est à peu près partagé par tout le monde, et c'est au travers de ces usages, de leurs frottements et de leurs confrontations, que s'effectue une certaine convergence entre les interprétations personnelles. Or, vous et moi ne sommes pas totalement étrangers l'un à l'autre : nous parlons la même langue (le français), nous vivons au-delà du vingtième siècle, et nous sommes philosophes (au sens défini ci-dessus). Si nous nous parlions, il est probable que, pour l'essentiel, nous nous comprendrions. Il y aurait peut-être, de temps en temps, quelques méprises ou incompréhensions, mais enfin, sur la durée, nous pourrions nous en rendre compte et corriger cela. Certes, il arrive que des malentendus ne soient jamais repérés par les deux personnes qui en sont victimes. Mais cela provient généralement de ce que leur relation comporte un enjeu qui pèse sur leur psychisme. Ici, il ne s'agit pour vous que de lire un texte philosophique, écrit par quelqu'un d'inconnu. Et puis, j'ai choisi de donner un très grand nombre de définitions, en tout cas pour tous les concepts ou notions sur lesquels s'appuie la philosophie présentée. Enfin, et surtout, l'enjeu de la lecture de ce texte porte sur l'appréciation que vous porterez sur la cohérence de la philosophie présentée. Et cette cohérence est ici de nature logique. Or, la logique n'est pas subjective (du moins si l'on n'est pas fou) ; et nous partageons très certainement la même logique. De même que la cohérence d'une démonstration mathématique peut être appréciée par quelqu'un qui ne connaît pas du tout l'auteur de cette démonstration, la cohérence d'une philosophie doit pouvoir être évaluée par tout lecteur philosophe.*

—————

*Le présent texte, ainsi, se veut philosophique, et non pas anthropologique. Il ne s'agit pas de constituer un recueil de connaissances, ni de thèses qui prétendraient énoncer ou révéler des vérités. Et s'il ne s'agit pas de formuler des vérités sur l'homme, il s'agit encore moins de dire "la vérité de l'homme". Des pans entiers de la vie humaine, dans ses dimensions physiologiques, psychologiques, sociales, économiques ou encore politiques... ne sont pas abordés. Ce qui est traité ici n'est peut-être bien que très partiel. L'importance des questions évoquées repose sur leur capacité, non pas à expliquer l'homme, mais à fournir des pistes en vue de la détermination de ce que l'on veut faire de sa vie. Ce qui est visé dans le présent texte, ce sont les actions volontaires de l'homme — mais il n'est pas du tout prétendu que toute action*



relèverait de la volonté, ni même que toute action devrait être contrôlée par la volonté. Il se peut que la plupart des actions échappent à la volonté. Il n'empêche : dès lors qu'il est possible de vouloir une action, les conditions et les modalités d'une telle volonté méritent d'être étudiées. Et si le présent texte vise l'identification, c'est-à-dire l'élaboration, d'une philosophie pratique, son ambition est de déduire celle-ci de considérations purement théorétiques et métaphysiques\*. Cette déduction n'est évidemment pas à entendre au sens des mathématiques ou de la logique formelle. Elle n'est certes pas une conséquence nécessaire, et d'autres philosophies pratiques auraient probablement été également possibles, mais elle s'inscrit tout de même très logiquement et en cohérence avec les réponses qui seront proposées aux questions kantienne sur l'"être" de l'homme et son pouvoir de connaissance. Alors si vous, lecteur de ces lignes, n'êtes pas intéressé par une pensée guidée avant tout par le souci de la cohérence, et si vous partagez l'avis d'Emerson, qui jugeait que « la cohérence imbécile est le spectre des petits esprits », vous êtes invité à ne pas poursuivre votre lecture...

Élaborer une philosophie pratique, ou rechercher le sens de la vie : on est en droit de penser que des milliards d'êtres humains s'attellent ou se sont attelés, au moins à certains moments de leur vie, à cette tâche. Et toujours, tous recommencent. Qu'est-ce que cela signifie ? Certainement que cette tâche est extrêmement difficile. Et aussi qu'elle doit être menée par chacun et qu'il ne suffit pas de se réapproprier les résultats obtenus par d'autres — même si cela se pratique, et à grande échelle : il suffit de considérer toutes ces personnes qui croient trouver réponse dans une religion ou dans un mouvement politique, ou à qui on interdit une approche personnelle en leur imposant une religion ou une doctrine politique. Les réponses fournies par ces idéologies ont le mérite de la simplicité, à défaut de la cohérence. C'est ce qui fait qu'elles se communiquent si aisément. Mais il suffit de les examiner un tant soit peu rationnellement pour y voir des faiblesses rédhibitoires, quand ce ne sont pas même des insanités. Nombre de ces idéologies végètent (on qualifie leurs communautés de « sectes ») et disparaissent assez rapidement. Certaines cependant finissent par s'imposer, on ne sait trop pourquoi, en dépassant un seuil critique d'adhérents : à partir de là c'est la masse même des fidèles qui attire, comme un puits gravitationnel, de nouveaux convertis. C'est alors que l'on en arrive bien souvent, l'histoire en montre de multiples exemples, à de véritables horreurs, et même à des catastrophes.

Mais alors : si élaborer une philosophie pratique, ou rechercher le sens de la vie, est une tâche très complexe, et qu'il est encore plus difficile peut-être de réussir à la communiquer sans tomber dans la caricature, pourquoi ce livre ? Le fait même de l'avoir écrit traduit que son auteur, moi, pense pouvoir apporter quelque chose de neuf sur une telle question, pourtant si ancienne et si générale. Orgueil, très certainement. Et même vanité, puisque cet auteur,

---

\* Et cette ambition était grande, car il était loin d'être certain qu'une éthique pût ainsi être déduite uniquement d'une métaphysique : Locke, par exemple, n'a-t-il pas toujours soutenu qu'il n'est pas possible de fonder une morale, sauf à s'appuyer sur une "loi naturelle" ?

*toujours moi, n'est pas même un professionnel de ces questions, c'est-à-dire un philosophe patenté et reconnu, et qu'il ne cherche même pas à adopter le langage, le style et le ton de ces professionnels. Mais qu'il y ait là de l'orgueil, de la vanité ou toute autre chose de cet ordre n'est pas intéressant. Car ce n'est pas moi, l'auteur de cet ouvrage, qui m'exprime : c'est le Je, qui s'exprime. Et c'est là que se trouve — peut-être — l'originalité de cette approche : partir de, et ne s'appuyer en permanence que sur la seule réflexivité de la conscience.*

*Il ne s'agit pourtant pas d'une démarche "autiste". La culture, les acquis des philosophies du passé, le langage, les connaissances de la science... tout cela est utilisé, mais utilisé en tant qu'outils. Le Je qui s'exprime ici n'a pas de préjugés, ou le moins possible de préjugés. Seulement, ces outils véhiculent de fait nombre de préjugés. Et s'il est encore possible de purifier, au moins partiellement, le langage, par exemple en donnant des définitions pour les notions et concepts qui sont utilisés, cela paraît bien plus compliqué lorsqu'il s'agit de la vision du monde dont nous héritons du fait de notre culture. Exemple : les réflexions auxquelles se livre le Je qui s'exprime ici ne seraient probablement pas tout à fait les mêmes s'il ne savait pas que la terre n'est pas le centre de l'univers et que l'apparition de l'homme est très récente dans l'histoire de l'univers. Ou encore : il est très probable que les questions évoquées ici par le Je soient indifférentes aux caractéristiques physiologiques des lecteurs "réels" éventuels, comme leur taille, leur poids, leur couleur de peau etc. Mais moi qui suis d'un sexe déterminé, et d'un seul, je ne peux être certain qu'une personne de l'autre sexe (ou genre, puisqu'il s'agit de culture) pourra se retrouver aussi facilement dans les méditations du Je, que j'ai, certes, voulu asexué, mais d'une manière probablement marquée du sceau de mon point de vue sexué.*

*Les idées n'appartiennent à personne. Je suis l'auteur du présent ouvrage : cela signifie que je l'ai écrit. Cela ne signifie pas que je serais l'auteur des idées qui s'y trouvent. Les idées qui se trouvent dans cet ouvrage seront les idées du lecteur qui les y trouvera. Or, je suis moi aussi un lecteur de ce texte. Et c'est à ce titre que je voudrais, pour conclure cette adresse, témoigner que je ne peux que « difficilement éviter d'être captivé par la magie » du système que forment les idées qui me viennent en le lisant, pour reprendre une appréciation portée par Einstein lui-même sur sa théorie de la Relativité (cf. la citation qui figure en exergue de l'annexe II). J'aimerais, bien sûr, qu'il en soit de même pour vous.*

## Introduction

La vie. Pourquoi cherche-t-on à vivre le plus longtemps possible, pourquoi se soigne-t-on ? Qu'est-ce que la vie ? Quel est le sens de sa propre vie ? Et la vie de ces personnes qui constituent son entourage ? Mais aussi celle de tous ces inconnus qui, en ce moment-même, vivent et s'efforcent de se maintenir en vie ? Pourquoi ces malades à l'hôpital, pourquoi ces vieillards en maison de retraite ? Soi-même, n'est-on pas un futur malade à l'hôpital ou un futur pensionnaire d'une maison de retraite ? Pourquoi agir, pourquoi vouloir, vouloir quelque chose, c'est-à-dire telle chose plutôt qu'une autre ? Qu'est-ce que le Bien et le Mal ? Pourquoi est-il bien de se préoccuper d'autrui ? Et après, après qu'on aura vécu, que restera-t-il d'important, ou même : que restera-t-il tout simplement ? Pourquoi en serait-il autrement pour soi que pour cet homme préhistorique, ou pour ce paysan chinois du 14<sup>ème</sup> siècle, dont on ne sait rien, si ce n'est qu'il a vécu, mais dont on n'a gardé aucune trace : quelle valeur ont eu ses actions, ses joies, ses peines, ses projets, ses succès et ses échecs ? En résumé : *à quoi bon ?*

On n'a pas de réponse à ces questions. Cela n'empêche cependant pas de vivre et d'agir. Du reste, on voit les autres, tous les autres, vivre et agir avec conviction et énergie, bien que, semble-t-il, ils n'aient pas eux non plus de réponses à ces questions. Plus même : tous les êtres vivants savent parfaitement vivre et agir sans même, à ce qu'il paraît, se poser ces questions. Il n'est donc absolument pas nécessaire d'avoir des réponses à ces questions. On vit très bien sans cela. Et la philosophie ne sert à rien...

Mais ce n'est peut-être pas tout à fait exact. On dispose en réalité de réponses à ces questions — réponses partielles, floues, imprécises, et à peine explicitées dans une pensée consciente. Ces réponses sont les préjugés dont on a hérité et qui nous viennent des différentes communautés auxquelles on participe. Elles ne forment pas système, mais leur incohérence n'est pas une faiblesse car, procédant de préjugés, elles ne sont pas réinterrogées. En réalité, donc, ce dont on n'a pas besoin, c'est de réponses explicites et personnelles aux questions métaphysiques et éthiques. Les réponses collectives peuvent faire l'affaire. Beaucoup s'en contentent, sans même chercher à en prendre conscience. Et parmi ceux qui veulent penser des réponses, c'est-à-dire ceux dont on dit qu'ils ont une approche spirituelle, la plupart se tournent vers les religions ou les idéologies, sortes de magasins de "prêt-à-croire" comme il y a du prêt-à-porter.

Le présent ouvrage est le résultat d'un effort pour penser des réponses cohérentes, qui puissent faire système, et qui s'appuient le moins possible sur des préjugés. Mais quelle *valeur* présente une telle démarche ? Quand bien même on supposerait qu'elle ait été

couronnée de succès, à quoi cela aura-t-il servi d'avoir bâti un système cohérent de réponses aux questions métaphysiques et éthiques ? Qu'est-ce que cela change, au fond ? Peut-être bien que toute la réflexion qui a été menée ne saurait avoir plus d'impact sur l'univers ou sur la vie spirituelle des hommes que celle qui conduit, dans une partie d'échecs, à "créer" une position "réelle" de mat pour le roi adverse. Pur exercice intellectuel ; pur jeu de l'esprit. Peut-être bien. Mais c'est une question de dignité, de respect à l'égard de soi-même et aussi de tous ceux à qui l'on doit, directement ou indirectement, la chance de disposer des moyens d'être autonome. L'intelligence est exigence : on a le droit d'échouer, mais pas celui de ne pas essayer.

Le présent texte est ainsi la trace matérielle qu'a laissée la réflexion philosophique qui fut conduite par l'auteur. Mais il a aussi vocation à être le support matériel qui permet d'actualiser chez un lecteur une réflexion voisine, ou du moins de même nature que celle dont la trace dans la matière est précisément ce texte. Il en a la vocation, mais, bien entendu, il est tout sauf certain qu'il en ait réellement la capacité. L'auteur peut seulement témoigner qu'en ce qui le concerne cela fonctionne bien ainsi : à la relecture de son texte, il est conduit à des pensées qui lui paraissent cohérentes — sans que pour autant il fasse appel à sa mémoire d'auteur.

Cette réflexion est purement philosophique. À l'époque actuelle, la science (représentée en pratique par la communauté scientifique) est l'autorité qui dit ce qu'il en est des choses, qu'il s'agisse des choses de l'univers ou des affaires des hommes. Telle ou telle question peut certes faire l'objet de débats, être contestée, mais ce qui reste incontesté, c'est que c'est la communauté scientifique qui doit donner et qui donnera la "bonne" réponse — car il en existe ou il en existera nécessairement une, et elle ne peut que relever de la science. Au fond, cette situation ne se distingue guère de celle d'autrefois, lorsqu'il appartenait à une religion de donner les réponses : on ne doutait pas plus qu'aujourd'hui que c'était bien à telle institution ou à telle communauté qu'il revenait de dire le vrai. Mais il ne s'agit pas ici de dire "le vrai" : il ne sera donc pas nécessaire de rechercher l'*autorité* de la science. Sans occulter, et encore moins remettre en cause les modèles, les théories ou les résultats de la science, la réflexion philosophique qui est ici conduite ne se fonde pas sur eux. Une telle réflexion ne peut de toute façon exister qu'à condition d'ignorer l'enseignement majeur des sciences, qui est qu'un être humain n'est vraiment pas grand-chose : un représentant d'une espèce qui en comporte plusieurs milliards ; espèce qui elle-même est très récente (quelques centaines de millénaires), parmi des centaines de millions d'espèces, dont certaines sont apparues il y a plusieurs millions de millénaires ; sur une planète perdue parmi des milliards d'autres étoiles et planètes, distantes de milliards d'années-lumière (et l'on n'ose se rappeler que la lumière fait huit fois le tour de la terre en une seconde!)... Quelle importance peuvent bien avoir alors les actions d'un être si minuscule et si éphémère ? À quoi bon chercher à leur donner un sens ? Mais justement : il s'agit de *sens*, et tous ces milliards, d'années, d'étoiles et d'êtres vivants, et toute la science elle-même qui les énonce, ne trouvent un sens que dans la conscience de ce lilliputien, arrivé sur le tard et pour un bref instant.

La démarche qui sera suivie est ambitieuse, puisqu'elle vise à penser le monde *ex nihilo*,

sans se référer à quelque acquis que ce soit et en réinterrogeant les préjugés les plus ancrés légués par la culture. La légitimité de cette démarche se fonde sur le postulat que la cohérence du monde ne peut être appréhendée que par une conscience, et qu'en conséquence seule une conscience est capable (si elle l'est !) d'en construire une. On ne peut se satisfaire du monde tel qu'on en hérite, c'est-à-dire un tissu de préjugés qui s'est formé au cours du temps au sein des différentes communautés humaines, dans une suite erratique de compromis, d'arbitrages, de partis pris, d'effets de mode, d'emballements ou de coups de force...

En l'espèce, ce sur quoi porte cette réflexion philosophique, et qui constitue son point de départ, est la réflexion essentielle de la conscience (humaine). Et réfléchir sur la réflexion est éminemment philosopher. Cette réflexion philosophique, dont le sujet est la réflexion, se veut le plus possible, compte tenu justement de ce sur quoi elle porte, une pure réflexion. Mais apparaît immédiatement un risque : celui de la circularité logique. Peut-on conduire une réflexion autoréférentielle tout en évitant ce risque ? Cette question de la possibilité et de la validité d'une réflexion autoréférentielle fera l'objet d'un examen dans le cadre de la logique formelle, notamment au travers de l'analyse d'une part du célèbre théorème d'incomplétude de Gödel, et d'autre part d'un certain nombre de paradoxes logiques (que nous devons, pour la plupart, à Bertrand Russell). La solution qui sera apportée aux paradoxes logiques établira qu'ils ne sont en réalité pas du tout paradoxaux sur le plan logique, justement, et que la difficulté qu'ils semblent soulever ne repose pas sur leur caractère autoréférentiel. Une fois l'inéluctabilité de la circularité écartée, au moins sur un plan théorique, la présente réflexion, autoréférentielle donc, cherchera ainsi à être le plus "hors sol" possible : c'est-à-dire à ne prendre appui sur rien, sur aucune donnée externe ou transcendante. Elle ne s'intéressera qu'à la seule expérience privée (ou intime) — ce qui échappe définitivement à toute science. Il ne s'agira pas de découvrir ou même seulement de discuter de *lois*. Il ne s'agira pas non plus d'*expliquer* quoi que ce soit. Cette réflexion ne visera donc pas à accroître en quelque manière les connaissances. Elle ne visera pas à mieux comprendre l'homme, si « comprendre » c'est connaître par les causes. Car la réflexion est sans cause, et si l'on pouvait concevoir qu'une réflexion pût avoir une cause, c'est alors qu'il ne s'agirait plus de réflexion. La réflexion ne se connaît pas par sa cause : elle se connaît par... la réflexion elle-même. Ce qui pourrait encore se dire en remarquant qu'il n'est tout simplement pas possible de douter de sa réflexion, lorsqu'on réfléchit, justement. Et si *Je*, en tant que lecteur du présent texte, réfléchit, alors... il *réfléchit* et il serait vain et absurde que le texte qu'il lit cherche à établir le fait de sa réflexion. La démarche qui est suivie ici ne se présente donc pas du tout comme scientifique — bien qu'elle cherche à être la plus rigoureuse et la plus logique ou cohérente possible. Et elle ne se réfère ni ne s'appuie sur les sciences humaines, dont la validité et l'apport ne sont pas même discutés. C'est qu'il s'agit d'une approche tout autre que celles qui sont à l'œuvre dans les sciences humaines, et dont la psychanalyse freudienne offre l'archétype : modélisation du fonctionnement de l'homme comme théâtre d'un jeu de forces inconscientes situées dans des lieux qui leur sont propres (cf. les fameuses topiques freudiennes), et appui sur des références ou expériences externes

(typiquement : une clinique). Mais sans aller jusqu'à une telle formalisation, la philosophie classique, elle aussi, a toujours eu tendance à faire l'hypothèse d'une "mécanique" dans laquelle des *facultés* coopèrent ou au contraire s'affrontent dans l'esprit ou l'âme de l'homme. Le présent texte, pour sa part, se gardera bien de formuler quelque hypothèse que ce soit sur ce qui pourrait bien "se passer" — ou ne pas se passer — en amont de ce qui est présent à la conscience.

Car son sujet, et il s'agit de son sujet exclusif, est la conscience, et plus précisément : la conscience en tant qu'elle est, ou qu'elle a la capacité d'être réflexive. Et c'est cette réflexivité qui fonde l'unité et même l'unicité de la conscience. Mais de quelle conscience s'agit-il ? Ou encore : qui possède une conscience ? Doit-on considérer, dans une sorte d'individualisme doctrinal, que seuls les individus sont dotés d'une conscience ? ou y a-t-il un sens à parler de la conscience d'une communauté (ou d'un groupe humain) ? Au départ de cette réflexion, *la seule* conscience qui sera posée est celle qui, actuellement, lit et donne un sens au présent texte, et dont l'existence est une évidence logique puisque aussi bien, si le présent texte a un sens — et il en a un, au moins en tant qu'il cherche à répondre à cette question —, ce dernier ne peut être que celui qu'il reçoit, à un moment donné, d'une conscience donnée. Il faudra ensuite voir dans quelle mesure il est raisonnable de penser que tout être humain est doté d'une conscience potentiellement réflexive, et déraisonnable de penser qu'il puisse en être de même pour une communauté (ou une société). La conscience est le *sujet*, mais non pas l'*objet* de cette étude — car, encore une fois, il ne s'agit pas d'une étude scientifique. La conscience n'est objet que pour elle-même, précisément lorsqu'elle est réfléchie : elle est alors à la fois sujet et objet, si l'on veut. On remarquera que le terme de « sujet » qui est utilisé dans les sciences humaines, notamment en psychanalyse, désigne en réalité l'*objet* des considérations et études correspondantes. Et le lecteur d'un tel texte se trouve de facto dans la position de l'analyste, c'est-à-dire en extériorité, voire en surplomb par rapport au "sujet" dont il est parlé. Le terme de « sujet » ainsi utilisé, au contraire de celui de « *Je* », ne saurait en conséquence désigner la conscience réflexive qui donne un sens au texte qu'elle lit actuellement. Cette structure de réflexivité est absolument unique — il semble en tout cas bien difficile de concevoir un autre "être" que la conscience humaine qui aurait lui aussi cette capacité de réflexion (au sens de la réflexivité). La conscience humaine sera ainsi caractérisée par sa capacité à réfléchir, c'est-à-dire à se réfléchir, ou encore : à se percevoir elle-même. Ne pouvant être objet que pour elle-même, la conscience ne saurait donc relever d'aucune science\*. Et on ne peut en parler qu'en étant soi-même cette conscience réflexive dont on parle, ou, plus

\* Les sciences humaines ne traitent pas de la conscience, mais cependant elles la reconnaissent implicitement, et même lui donnent, toujours implicitement, une place centrale : en effet, une science, quelle qu'elle soit, s'adresse toujours à des consciences (contrairement à un art, dont on pourrait peut-être dire qu'il s'adresse, lui, à l'inconscient des amateurs), celles des savants ou plus généralement de ceux qui s'intéressent à cette science. Et les progrès de la science, et nombre de ses retombées qui ont un impact direct sur la vie matérielle et intellectuelle des hommes, passent donc par la conscience et ne sauraient en conséquence être "expliqués" par les sciences humaines qui ne s'intéressent qu'au seul inconscient...



justement, dont *elle* parle elle-même. Parler de la conscience réflexive revient donc à parler de sa réflexion. Et de ce que la conscience perçoit d'elle-même dans la réflexion. Il est en conséquence indispensable d'éviter la posture en surplomb, qui est si commune en philosophie. Il s'agit de parler "de l'intérieur", à la première personne du singulier en somme.

Ce qui sera dit le sera à la première personne, certes, mais aura cependant vocation à l'objectivité. Car c'est de la structure, ou de la forme, de la conscience réflexive — du *Je*, en somme — qu'il sera parlé, et non pas de ce qui est individuel ou particulier, et qui s'est déposé en quelque sorte dans cette structure — le produit d'une histoire, et qui forme le *Soi* et le *Moi*. *Je* est unique, absolument unique même, car l'unicité fait partie du concept même du *Je*, au même titre, par exemple, que l'"existence" fait partie du concept de Dieu (cf. la célèbre preuve ontologique, qui fera d'ailleurs l'objet d'un examen). Savoir si un lecteur peut se retrouver dans ce qui sera dit dans le présent texte, qui veut être le reflet de ce que *Je* dit de lui-même, n'est donc pas une question qui se pose. Tout lecteur qui visera à travers ce texte une réflexion du *Je*, sera nécessairement ce *Je* qui réfléchit et parle de lui-même — quitte à ce qu'il se dise autre chose, comme par exemple qu'il n'est pas du tout d'accord avec ce qui est écrit là. Autrement dit, le présent texte présente par nature, du fait même de son sujet, le caractère de l'universalité — cette universalité reposant paradoxalement sur l'unicité absolue de son sujet. Il ne sera donc pas parlé *des* hommes, mais de *l'homme* — et ce sur quoi l'accent est mis, c'est sur cet article défini, et non pas sur le mot « homme » en tant qu'il représente le concept sous lequel est subsumé *chaque* être humain. Ce qui sera dit ne vise pas à décrire ce que serait *la nature* de l'homme (ou son essence) — l'auteur s'appuyant à cette fin sur l'introspection et son expérience des quelques autres êtres humains qu'il a rencontrés et qu'il a pu apprendre à connaître plus ou moins. Une telle approche, tout imparfaite qu'elle puisse être, relèverait néanmoins d'une logique scientifique. Et elle serait en conséquence réfutable (ou "falsifiable", au sens de Karl Popper) : ses résultats pourraient, en droit, être infirmés par une expérience différente — celle, justement, de chaque lecteur...

Dans le présent texte, c'est *Je* qui parle, *le Je*, et il parle de lui-même. Mais... il en parle, justement, et ce qu'il en dit pourrait ne pas être conforme à ce qu'il en est. Non pas qu'il se tromperait — au sens où sa perception de lui-même serait déformée. Cela n'aurait pas de sens : la conscience *est* nécessairement ce qu'elle *perçoit* être. Mais il se pourrait que le texte lui-même, qui n'est qu'un texte justement, n'exprime pas correctement ce qu'il est réputé traduire. La question du langage est centrale. La *réflexion* ne repose pas sur le langage — c'est même tout le contraire : c'est le langage qui repose sur la réflexion. Mais la *réflexion philosophique*, elle, n'est que langage. Et une nouvelle réflexion s'impose alors, qui est de réfléchir philosophiquement à la possibilité et à la validité d'une réflexion philosophique en tant qu'elle s'inscrit dans un langage. Ici encore il faudra voir si le risque de circularité peut être évité, sans pour autant adopter une posture en surplomb, ni faire appel à un quelconque "métalangage".

Mais... il y a encore un « mais », justement. C'est que le langage n'appartient pas au *Je*. Il

le trouve tout constitué dans sa (ou ses) communauté. Ou plutôt : c'est le *Moi* qui a appris le langage de sa communauté. Et, l'apprenant, il s'en est fait en quelque sorte sa version personnalisée, comme, en informatique, on peut personnaliser un logiciel. Le langage est commun, mais chacun l'utilise et le comprend *à sa manière*. Chercher à élaborer un langage parfaitement univoque et qui serait compris exactement de la même manière par tout un chacun serait totalement vain. Une telle tentative traduirait une mauvaise compréhension de l'"être" même du langage. Il n'y a certes pas de langage privé, mais il est dans la nature du langage d'appeler une interprétation, qui ne peut être que propre à chacun et qui ne peut être "réellement" connue que de chacun justement. Et si la question du langage sera évoquée à de multiples reprises, ce ne sera pas pour essayer de résoudre la difficulté qu'il pose — et qui se présente traditionnellement sous la forme de la question de la *vérité* — en observant, de l'extérieur, d'une part une "réalité", ou alors une "pensée", et d'autre part l'expression langagière réputée lui correspondre, en cherchant à identifier les conditions qui feraient, voire qui garantiraient que la seconde serait adéquate à la première. Le langage ne sera appréhendé qu'en tant que le *Je* a conscience de tel texte et vise, à travers ce texte, quelque chose — ce quelque chose étant la signification (ou le sens) du texte, *pour* cette conscience. Avec une telle approche, un texte dans une conscience est toujours adéquat à son objet, puisque cet objet est justement ce que vise la conscience à travers ce texte. Mais cet objet n'est peut-être pas ce que visait la conscience "avant", en quelque sorte, de mettre des mots dessus. Du coup, la vraie difficulté que présente le langage est de ne pas s'enfermer dans le monde des seuls objets du langage, c'est-à-dire de ne pas réduire le monde (et soi-même) à ce qui en est dit. C'est ainsi que sera qualifiée de *mauvaise foi* l'attitude consistant à croire ce que l'on se dit à soi-même, et en particulier à propos de soi, et ce, sans réellement fournir un effort de réflexion.

La gageure est alors que le présent texte est un texte, justement. Les objets qui sont visés à travers lui sont en conséquence des objets du langage. Et les déductions qui y apparaissent s'inscrivent elles aussi dans le langage. La logique qui sous-tend ce texte est, en conséquence, celle d'une certaine communauté. C'est sa limite, mais c'est aussi, peut-être, ce qui ouvre la possibilité pour d'autres personnes, les participants de cette communauté, d'entrer dans ce texte, c'est-à-dire de lui donner un sens. Ce qui, en tout cas, est recherché ici, c'est de limiter le plus possible à la seule logique ce qui est clairement emprunté à une certaine culture, et est donc présupposé.

Un texte est écrit en supposant que les mots utilisés et les règles de combinaison de ces mots — les règles de grammaire — sont naturellement compris, c'est-à-dire qu'ils ont à peu près la même signification pour tous les lecteurs potentiels (ou du moins la catégorie de lecteurs qui est éventuellement visée par l'auteur du texte). L'auteur du texte est lui-même, de ce point de vue, un lecteur de son texte, non seulement parce qu'il le relit, bien sûr, mais aussi parce que au moment même où il l'écrivit, lorsque les mots et les phrases lui vinrent à l'esprit, il leur donna une signification comme s'il en était un lecteur, et s'il les transcrivit effectivement sur la page, c'est parce que cette signification lui convint. Mais lorsqu'un texte se propose de traiter sur un plan philosophique un certain nombre de questions, il est souhaitable d'y faire figurer au début les définitions des concepts qui



seront au cœur de ces questions. Ces définitions ont pour objet, en utilisant d'autres mots du langage pour lesquels on se contente de la compréhension a priori que l'on suppose à peu près partagée, de réduire le plus possible l'amplitude de la dispersion inévitable des significations que les différents lecteurs attacheront à ces concepts. L'existence de ces définitions devrait également garantir au lecteur que dans toute la suite du texte une seule et même signification sera donnée à chaque occurrence d'apparition de ces concepts. Ce dernier point est essentiel pour un texte à caractère philosophique, qui a pour vocation de proposer un ensemble d'énoncés qui doit former un tout cohérent, cette cohérence étant appréciée sur le plan de la rationalité. Or, bien évidemment, si deux propositions comportant le même concept ne sont vraies, ou même seulement n'ont de sens, qu'à la condition que ce concept soit pris dans deux significations différentes d'une proposition à l'autre, l'ensemble ne constitue pas un tout cohérent, et le texte est disqualifié en tant que texte philosophique (en conséquence, une idée ou une phrase isolée ne sauraient être qualifiées de "philosophiques" : il n'y a philosophie que là où il y a un ensemble cohérent, pour ne pas dire un système, ce qui serait excessif)\*. Afin d'aider le lecteur, lors de l'apparition d'une nouvelle occurrence d'un concept, à se rappeler la définition qui en aura été donnée, un lexique récapitulant les principales définitions figure à la fin de cet ouvrage.

La nécessité de faire figurer ainsi des définitions dès l'entame d'un texte est d'autant plus forte, lorsqu'il s'agit de philosophie, que les concepts utilisés sont bien souvent très communs. Le cas du concept d'« idée » illustre parfaitement cela : tout le monde sait ce qu'est une idée ; mais s'agit-il d'une réalité ontologique (Malebranche, Spinoza, Leibniz...) ou psychologique (Descartes : mode de l'esprit) ? ou d'une représentation (par opposition à ce qui concerne l'affectivité ou l'action) ? ou de ce qui existe dans l'esprit (par opposition à ce qui existe "réellement") ? ou de la conception de ce qui est à réaliser ? ou d'une opinion ou d'un jugement de valeur ? ou d'un concept ? ou d'une norme idéale, absolue ? Au cours de l'histoire — et même au cours de la vie d'un philosophe — la signification de ce concept a beaucoup varié. L'*idée* a un sens tout différent dans un texte de Platon, de Descartes, de Spinoza, de Kant, ou de Husserl, par exemple — il peut peut-être même être affirmé que tous les textes de philosophie attribuent une signification à chaque fois

---

\* Il est assez commun, dans un ouvrage de philosophie, de voir poser ainsi un certain nombre de définitions, y compris pour des mots ou des concepts qui sont d'un usage très courant. Ces définitions sont souvent très surprenantes et ne correspondent pas à la signification naturelle que le lecteur attache à ces mots. Sur le plan des principes, on a toujours considéré comme allant de soi que lorsqu'on donne une définition on s'engage à s'y tenir : cf. par exemple César du Marsais (qui a écrit dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert) : « *C'est une règle des plus communes du raisonnement, que, lorsqu'au commencement du discours on a donné à un mot une certaine signification, on ne doit pas lui en donner une autre dans la suite du même discours* ». Le problème est qu'il est fréquent que dans la suite de l'ouvrage ce soit la signification que le lecteur en avait initialement qui lui revienne à l'esprit à l'apparition d'une nouvelle occurrence du mot en question. L'appréciation de la portée réelle des propriétés découvertes et mises en lumière dans l'ouvrage en est évidemment gravement faussée.

originale à ce concept.

La principale difficulté communément rencontrée à la lecture d'un texte philosophique est que l'on ignore justement avec quelle signification précisément il convient d'entendre un certain nombre de concepts qui sont pourtant au cœur du texte. Il faut bien souvent lire une première fois l'ensemble de l'ouvrage pour se faire une idée du jeu de significations qui donnera alors un sens au texte. Dans cette perspective, poser des définitions est une marque d'attention à l'égard du lecteur. Un texte ne mérite jamais a priori d'être lu. S'il a la chance de trouver un lecteur, qui lui donnera vie, il n'a pas à exiger de ce lecteur quelque travail préalable que ce soit. Peut-être le lecteur, après une première lecture, aura-t-il envie d'y retourner : mais ce ne doit pas être une condition d'accès au sens dont le texte se voudrait être l'occasion.

Faire figurer des définitions ne garantit pas pour autant que le lecteur attribuera aux concepts en question "la même" signification que l'auteur. Cette signification sera de mieux en mieux approchée tout au long de la lecture, au vu de l'usage qui est fait de ces concepts. Mais enfin, elles facilitent grandement cette approche. Et puis, elles donnent déjà au lecteur une idée des problèmes que le texte se propose de traiter, et de la manière dont ils seront abordés. Ici encore elles participent de l'attention portée au lecteur : le texte joue d'emblée cartes sur table et offre ainsi très tôt au lecteur la possibilité de ne pas poursuivre si ces problèmes ou cette manière ne l'intéressent pas.

Dans le présent ouvrage apparaîtront, plus sans doute qu'il n'est de coutume, de très nombreuses définitions, qui concerneront presque toujours des "concepts" pourtant d'usage très courant. Mais justement : plus un "concept" est d'usage courant, plus d'une part l'objet visé à travers lui paraît parfaitement "réel" et incontournable, ce qui empêche de fait, s'il est problématique, de progresser dans la réflexion, et plus d'autre part il est polysémique ou au moins équivoque, ce qui conduit à des contradictions ou à des apories. Les "concepts" de « vérité », d'« idée », d'« existence », de « réalité », de « possibilité », d'« objectivité », de « ressemblance », de « durée », d'« instant », d'« action », de « désir », de « plaisir », de « sensation », d'« affection », de « communauté », de « Bien », de « mort », de « volonté », et bien d'autres encore, font ainsi l'objet d'une définition dans le présent texte, dont la finalité n'est pas de préciser l'usage particulier, parmi tous ceux qui ont cours, qui serait retenu, mais au contraire d'écarter toute référence à ces usages, justement. Les "concepts" qui sont ainsi définis pourraient en conséquence se voir attribuer un nom original. Mais à tout prendre, il est préférable de réutiliser les noms du langage commun, car ce dernier, c'est bien connu, est porteur d'une certaine "sagesse". Un mot n'est pas le fruit du hasard : s'il existe, c'est qu'il y a bien quelque chose qui demande à être pensé<sup>†</sup>. Mais la manière dont le langage répond à cette

\* La mise entre guillemets signifie ici qu'il s'agit en réalité du *mot*, réputé exprimer un certain concept, et non pas de ce concept lui-même.

† Cette phrase n'est pas à prendre au sens propre, car *il n'y a pas* quelque chose qui demanderait à être pensé : simplement, il est intéressant d'examiner au travers du langage commun ce que les hommes pensent ou ont pensé spontanément, exactement comme il est intéressant de se pencher sur les œuvres des grands auteurs.

demande est souvent insatisfaisante, voire trompeuse. Réutiliser les mots du langage commun est alors une manière de purifier (ou de tenter de purifier) l'esprit de tous les faux objets qui l'encombrent et qui proviennent de ces concepts d'usage courant. Prenons l'exemple du concept de « désir » : dans son usage courant, il évoque irrésistiblement quelque chose qui précéderait l'action et pousserait le sujet à agir dans telle direction. L'objet visé ainsi au travers de ce concept de « désir » s'apparente alors à une cause : il est la cause d'une action (humaine). En conséquence, sa seule "réalité" lui vient du principe de raison suffisante. Or, l'approche qui sera suivie dans ce texte ne vise pas du tout à *expliquer* les actions humaines, et certainement pas ainsi, par la causalité. Mais la présence même, dans l'esprit, d'un tel concept de « désir », avec une telle acception, pollue, en quelque manière, la réflexion philosophique qui cherche à être conduite. Avec une définition dans laquelle le désir et l'action sont concomitants, il n'est plus possible de concevoir le premier comme la cause de la seconde. Il est alors envisageable de conduire une réflexion philosophique qui puisse aboutir à l'identification d'une philosophie pratique, sans pour autant devoir "expliquer" les actions humaines en faisant appel au principe de causalité : l'absence du concept de « désir » tel qu'il est habituellement entendu ne devrait pas provoquer un manque ou une insatisfaction philosophiques, si l'on peut parler ainsi, et il devrait être possible de s'en passer. Finalement, la démarche qui est suivie ici, en proposant un grand nombre de définitions, et ce, pour des "concepts" courants, consiste à la fois à élaborer un nouveau jeu de langage, au sens de Wittgenstein, c'est-à-dire un nouvel outil qui devrait être mieux adapté pour penser les questions qui sont soulevées, et à chercher à libérer l'esprit du jeu de langage commun qui, loin d'être adapté aux questions philosophiques, est tout au contraire responsable de confusions sans fin. On pourrait peut-être penser qu'une telle démarche revient à escamoter les "vrais" problèmes qui sont justement mis en lumière grâce à l'usage du langage commun. Mais on peut penser au contraire que bien des problèmes philosophiques sont imaginaires et n'ont qu'une apparence de réalité, qui leur est donnée justement par un mauvais usage du langage. Ces faux problèmes disparaissent dès lors que l'on sait vraiment de quoi l'on parle (un peu comme il en est aussi pour les paradoxes logiques, dont l'analyse figure en annexe). Et un nouveau jeu de langage, s'il a été élaboré avec le souci de la cohérence, peut mettre en lumière de nouveaux problèmes, peut-être plus "vrais", eux... Mais, bien entendu, il conviendra de veiller à ce que ce nouveau jeu de langage ne soit pas, lui aussi, porteur de contradictions...

Ce nouveau jeu de langage sera élaboré progressivement, pas à pas, au fur et à mesure de l'apparition, au cours de la recherche, de nouveaux concepts ou notions. Car les concepts ou notions qui seront introduits sont effectivement nouveaux, ou apparaissent tels. La présente réflexion, en tout cas, ne prend pas appui sur, ni ne vise à approfondir\*, un ou

\* Et s'il arrivera cependant qu'une réflexion ait pour point de départ des concepts classiques, comme ceux de *substance* et d'*accident* (ou *qualité*) par exemple, ce sera pour découvrir ce qui a conduit à l'identification de ces concepts — le phénomène du temps, en l'occurrence —, ce qui amènera alors à la définition de nouveaux concepts — comme celui de *bougé* (ou de *vitesse instantanée*).

plusieurs concepts déjà véhiculés par le langage existant, ou mis en lumière par tel ou tel philosophe célèbre. C'est qu'en effet un concept porté par le langage existant, ou propre à un certain philosophe, emporte avec lui, plus ou moins directement et explicitement, tout un ensemble de notions ou de visions sur le monde\*, dont la cohérence est loin d'être, soit assurée†, soit accessible partiellement. Partir de tels concepts ne conduit généralement nulle part, même après des analyses extrêmement fouillées, documentées et érudites : le lecteur sort de sa lecture avec le sentiment qu'un tel concept était effectivement problématique, qu'il méritait bien que l'on s'y penchât avec autant de pertinence et d'intelligence — ce que lui-même, il le sait bien, aurait été incapable de faire —, mais il lui apparaît que ce concept, même s'il pense en avoir justement fait le tour, reste problématique.

Les concepts ou notions qui figurent dans le présent texte ne lui préexistent pas : ils sont appelés par la dynamique propre de la démarche suivie ; ils répondent à chaque fois à un besoin, qui est de franchir une étape supplémentaire dans l'élaboration d'une pensée cohérente. Et ces concepts ou notions sont identifiés en se plaçant au plus près de l'expérience phénoménologique la plus courante, sans chercher à rejoindre ou à s'inscrire dans le cadre de telle ou telle des nombreuses théories qui se sont accumulées au cours de l'histoire de la philosophie — même s'il peut se trouver, bien entendu, que l'approche suivie rejoigne sur tel ou tel point l'une ou l'autre de ces théories : c'est ainsi qu'il pourrait être considéré par exemple que les thèses épistémologiques qui seront présentées s'apparentent au "constructivisme"‡. Le jeu de langage ainsi constitué n'aura donc pas été pensé en tant que tel, c'est-à-dire en tant que système ayant vocation à remplacer le jeu existant. En revanche, l'ensemble des concepts et notions qui sera exprimé par ce jeu de langage aura, lui, été pensé en tant que système le plus cohérent possible.

À la limite, le présent texte voudrait ainsi ne se référer, à l'exception notable toutefois de la logique, qu'à lui-même, comme la réflexion, qui est son sujet, est elle aussi autoréférentielle. Cette stratégie semble d'autant plus indispensable que le langage véhicule, de fait, une vision de l'homme dans laquelle la réflexion est occultée, ou alors réduite à une simple "conscience de second niveau", c'est-à-dire niée dans ce qui fait son irréductibilité à tout autre phénomène.

\* En l'occurrence le monde "commun" relatif à une civilisation, une culture et une époque données (l'*épistémè* de Foucault), ou le monde de tel philosophe.

† La cohérence ne peut apparaître qu'à une conscience, et seule une conscience peut assurer la cohérence d'un monde. Un monde "commun", c'est-à-dire l'ensemble formé par des croyances majoritairement partagées par les membres d'une communauté, ne relevant pas d'une conscience, est ainsi structurellement incohérent.

‡ Cf. Jean-Louis Le Moigne (*Les épistémologies constructivistes*) : « La connaissance implique un sujet connaissant et n'a pas de sens ou de valeur en dehors de lui ». Ou encore E. von Glaserfeld (*L'invention de la réalité*) : « Ne plus considérer la connaissance comme la recherche de la représentation iconique d'une réalité ontologique, mais comme la recherche de manière de se comporter et de penser qui convienne. »

-----

La réflexion est sans cause, mais non sans effet, si l'on peut dire. C'est en tout cas ce dont le présent texte voudrait témoigner : l'identification d'une réponse pratique à la question du sens de la vie est possible à la suite d'un pur exercice de pensée, une réflexion philosophique menée dans la plus grande autonomie, c'est-à-dire sans devoir convoquer quelque transcendance que ce soit.

La première transcendance, en tout cas la plus banale de toutes, celle de laquelle il paraîtrait vain, et peut-être même puéril, de vouloir douter, est celle de la "réalité", c'est-à-dire du monde "réel" dans lequel on vit. Spontanément, on pense banalement qu'il "existe" bien des choses "réelles", et que l'on dispose d'un appareil sensitif qui permet, non seulement de les détecter, mais aussi de s'en faire une représentation — ce que l'on appelle la perception. Mais avoir une représentation à l'esprit ne garantit pas que l'objet représenté "existe" bien, ou est effectivement "présent". Une représentation en effet peut être un fantasme ou un souvenir. Et il faudra identifier ce qui permet de distinguer ces trois types de représentation — et ce ne sera pas, comme on le croit classiquement, leur source, ou leur cause : respectivement organes des sens, imagination ou mémoire. La conscience réfléchie, en ayant conscience d'elle-même, *sait* parfaitement si telle de ses représentations est une perception, car en ce cas la représentation comporte des caractères qui ne se rencontrent pas s'il s'agit d'un fantasme ou d'un souvenir.

Mais il est encore une autre transcendance, qui est le *Moi*. Qualifier le *Moi* de transcendance peut paraître paradoxal. Mais ce n'est pas le cas : le *Moi*, en effet, est généralement appréhendé comme quelque chose qui est toujours déjà donné à la conscience — c'est même "le sujet" de la conscience. Il apparaît donc comme transcendant à la conscience. Et on peut même croire que la réflexion consiste à prendre conscience du *Moi*, justement. Mais la réflexion est la conscience de la conscience, et non pas du *Moi*. Alors oui, *Je* a conscience de son *Moi*\*. Mais il en a conscience comme de tout autre objet. Le *Moi* est ainsi un objet visé par la conscience, et non pas le sujet de la conscience. Dans un sens restreint, le *Moi* est constitué du corps, du psychisme et du mental, qui forment un ensemble objectif, perceptible à la fois par le *Je* et par autrui (c'est sur cet ensemble que repose l'identité objective d'une personne) ; dans un sens plus large il comporte en outre le *Soi*, qui correspond à l'ensemble des croyances (ou certitudes) et des résolutions actuelles, et qui récapitule ainsi l'histoire des prises de position et des actes de volition du *Je*. Le *Soi* n'est pas perçu, lui, pas même par le *Je*, et il n'est visé qu'en tant qu'idée. Du coup, la fameuse injonction du temple de Delphes « γνῶθι σεαυτόν » ("connais-toi toi-même") se heurte à une réelle difficulté, car on n'accède pas directement à ses croyances et à ses volontés. Il est même fréquent que l'on se trompe sur ce que l'on croit *vraiment* et sur ce que l'on veut *vraiment*. Or, ce que l'on pense et ce que l'on fait actuellement reposent en grande partie sur ses croyances et sur ses volontés. Ici à nouveau ce ne sera

---

\* L'expression « conscience de soi » sera évitée, du fait de son ambiguïté : elle peut en effet signifier conscience réfléchie (conscience de sa conscience) ou conscience du *Moi*.

que par un travail de réflexion que *Je* pourra chercher à les connaître. Ses croyances et ses résolutions sont ce qui donne cohérence à sa vie, et une personnalité est au fond une cohérence particulière. Se connaître soi-même, c'est connaître sa cohérence.

Et sa cohérence, c'est son monde, c'est le monde, tel qu'il apparaît au *Je*, ou plutôt : tel que *Je* l'a constitué. Le *Moi* et le monde ne sont pas face à face : le *Moi* fait partie du monde, au sens où le monde est tout ce qui, pour la conscience, forme un ensemble cohérent, et le *Moi* participe au premier chef à cette cohérence. Le monde résulte tout autant que le *Moi* de l'histoire des actes de conscience du *Je*.

Mais les actes de conscience ne sont que pure actualité, et ils ne sont accessibles qu'à la seule conscience. Il n'y a pas de registre sur lequel ils viendraient s'inscrire. Seulement, *Je* peut *penser* son état ou son acte de conscience, c'est-à-dire penser un texte dont la signification est la même chose, ou est proche de cet état ou acte de conscience. Et une pensée, qui est un texte, peut, elle, être mémorisée. Si, par exemple, *Je* est soucieux, ou s'il décide d'agir d'une certaine manière, *Je* peut penser : je suis soucieux, ou je décide d'agir de telle manière ; et il pourra alors mémoriser le texte « je suis soucieux » ou « je décide d'agir de telle manière » — texte qui s'inscrira dans sa mémoire un peu comme il est aussi inscrit sur cette page. L'histoire des actes de conscience du *Je* ne peut ainsi être que l'histoire de ce que *Je* a pensé de ses actes de conscience. De manière plus générale encore, l'histoire, toute histoire, est un discours. Et comme tout discours, l'histoire exprime une logique. C'est cette logique, qui structure tout récit, qui fonde la chronologie. La chronologie, c'est-à-dire l'ordre des événements dans le passé, n'est pas *exprimée* par le discours historique : c'est ce dernier, tout au contraire, qui *crée* la chronologie, et, au-delà, le passé lui-même. Le temps est logique — et ce dernier mot est à entendre comme nom (*la* logique) et non comme adjectif. Et le futur, tout autant que le passé, est lui aussi construit logiquement : il repose sur le principe de causalité, ou plus exactement sur des *lois* : lois de la nature, ou lois psychologiques.

La conscience est pure actualité. Et tout ce qui est perçu est aussi pure actualité. Mais cette actualité n'est pas figée, comme l'est l'image photographique (que l'on appelle aussi parfois, de manière symptomatique, un "instantané"). La perception comporte ce qui sera appelé le « *bougé* », ou la « *vitesse instantanée* », caractéristique de ce que les choses sont bien *présentes*, et non pas seulement imaginées ou remémorées. C'est en extrapolant (logiquement) ce bougé ou cette vitesse instantanée des choses, lorsqu'on les perçoit, que l'on peut prévoir leur devenir — ce qui est expliqué traditionnellement par le principe de causalité.

C'est aussi par la perception elle-même que *Je* appréhende ses *actions* : une action (humaine) n'est pas la cause — qui serait en ce cas déduite — d'un changement dans l'univers, c'est une composante de la vitesse instantanée de changement de l'univers, dont il est directement perçu qu'elle s'impute au sujet. Typiquement, lorsqu'on se déplace, on sait immédiatement que ce qui change dans sa perception ne traduit pas une déformation de l'univers, mais le changement de perspective lié à son propre mouvement. Et "expliquer" ses actions par un désir qui vous pousserait ou un plaisir qui vous attirerait est une



démarche analogue à celle qui "explique" la chute des corps par l'"existence" de la force gravitationnelle : cela revient seulement à satisfaire le besoin de croire en l'universalité du principe de raison suffisante (« *rien n'est sans raison* »), et non pas de savoir vraiment ce qu'il en *est*.

Tout n'est qu'actualité, et "rien" n'"existe" hors l'instant — instant qui, au demeurant, ne doit pas être conçu comme l'équivalent d'un point sur une droite, c'est-à-dire sans épaisseur. Mais ce qui "existe", "devient" également (cf. ce qui est appelé le « bougé » ou la « vitesse instantanée »). Et *Je* lui-même agit, ou peut agir, c'est-à-dire faire que ce *devenir* — qu'il faut concevoir comme instantané — de l'univers ne soit pas celui qu'il serait si, justement, *Je* n'agissait pas.

Le monde est l'ensemble, cohérent, des savoirs du *Je* sur lesquels il a pris une position (certitude ou croyance en leur vérité ou fausseté). Il résulte ainsi, en les récapitulant, de ses prises de position passées, mais, comme ces dernières ne sont pas mémorisées (seul ce qu'il en a éventuellement pensé peut être mémorisé), telle de ses croyances ne peut en pratique être retrouvée qu'en examinant actuellement la cohérence de ce monde qui est le sien. Mais à tout moment *Je* peut changer de croyance, et, ce faisant, il modifie le monde. Le monde est ainsi à la fois de l'ordre d'une mémoire et quelque chose d'actuel que *Je* ne cesse de faire évoluer. Il s'impose au *Je*, ou plutôt : il lui est toujours déjà donné, mais, en même temps, c'est *Je* qui le constitue et le reconstitue à chaque instant — et, le cas échéant, ne pas le modifier revient à le confirmer, et il s'agit encore d'un acte de la conscience.

Mais si chacun constitue son monde, qui est, pour lui, *le* monde, il ne le fait pas seul, pour autant. C'est que l'on vit en communauté, et, de ce fait, on est en permanence immergé dans un flux incessant de textes (qu'ils soient parlés ou écrits) qui s'échangent au sein des communautés. Ces textes, *Je* les accueille, pour la plupart, comme des témoignages, et le monde qu'il constitue se fonde encore bien plus sur tout ce qu'il apprend d'autrui que sur ses propres expériences personnelles. Le monde ainsi constitué est en conséquence très largement un monde du discours — et, à l'époque actuelle, typiquement : du discours scientifique —, et si en plus on confond soi-même ce que l'on éprouve, ou vit, avec ce que l'on en pense (mauvaise foi), alors il peut apparaître que le monde est tout entier de l'ordre du langage, ou du moins que rien n'"existe" qui ne soit dicible. La "vérité" et la "réalité" se trouvent alors dans ce qui est *dit* dans telle ou telle communauté — par exemple : la communauté des experts, c'est-à-dire de ceux qui sont réputés être des experts pour le sujet en question. Si l'on n'y prend garde, on ne participe plus seulement à telle ou telle communauté, on en devient un *membre* (terme qu'il faut comprendre pratiquement avec le sens qu'il a en anatomie) — comme on est un membre de la société. Cela revient à renoncer à toute véritable subjectivité, et donc aussi à toute liberté : on n'est plus que l'acteur, convaincu, du rôle (ou éventuellement : des différents rôles) que l'on tient dans toutes ces sociétés.

—————

Les autres (êtres humains) font partie du monde. Ils y occupent du reste une place essentielle. Et, de fait, le monde est, en pratique, une sorte de "monde commun", correspondant à ce qu'en pense la majorité, ou au moins la majorité de telle ou telle communauté. Le monde du *Je*, ainsi, ne se différencie pas essentiellement de celui des autres. Et il en est de même des désirs et des projets, qui naissent, bien souvent, par mimétisme, de ce que l'on croit être les désirs et les projets des autres. On croit que les autres vous ressemblent, mais ce serait bien plutôt soi qui ressemble aux autres. Et cependant, il y a ce sentiment de soi, ce sentiment d'être unique, que l'on ne saurait oublier et qui interroge en permanence : les autres ressentent-ils cela aussi ? Sans doute. D'ailleurs ils le *disent*. Oui, mais est-ce vraiment la même chose ? On pressent qu'il y a là quelque chose qui échappe au langage. C'est la question de la réflexivité. La conscience des autres est-elle réflexive ? Intellectuellement, on peut répondre par l'affirmative. Mais la réflexivité des autres ne peut être qu'une idée, car *Je* ne saurait jamais la percevoir, contrairement à sa propre réflexivité.

Du coup, le solipsisme est tout à fait possible. Les autres ne sont alors que des "super-animaux", et on vit parmi eux comme si on était, soi également, un super-animal, mais tout en sachant qu'"en réalité" il n'en est rien. On est autre chose : on est une *personne*, qui *sait*, elle, qu'elle se distingue radicalement de tous les autres. Mais les autres ne le savent pas, eux, ils croient que l'on est comme eux.

Le solipsisme est possible, car il n'est a priori en rien incohérent. Seulement... il est une expérience qui le disqualifie. C'est l'état amoureux. Dans cet état, *Je* éprouve, non pas qu'autrui, la personne dont il est épris, possède elle aussi une conscience réflexive, mais qu'elle pourrait, voire qu'elle devrait être le sujet de sa propre conscience réflexive. À proprement parler, cela n'a pas de sens ; mais ce qui est signifié, dans cet état, c'est que l'unicité du *Je* n'implique pas l'unicité du *Moi*, ou du moins que le *Moi*, ce *Moi* qui est celui du *Je* en quelque sorte, pourrait, ou même devrait, lui, être tout autre. Ce *Moi* qui est celui de la personne aimée, que *Je* ne connaît pourtant pas, ou si peu, a vocation à être le sujet de *la* conscience réflexive. Ce fait de l'amour, ainsi interprété, interdit l'hypothèse du solipsisme. Il y aurait incohérence.

Et, dès lors qu'il "existe" au moins une autre personne, l'hypothèse la plus raisonnable est que tout autre être humain est, potentiellement, lui aussi une *personne*, c'est-à-dire dispose d'une conscience qui a la capacité d'être réflexive.

Mais cette capacité n'est rien si elle n'est pas actualisée. Or, il est très commode de vivre *sans réflexion*, en réaction uniquement, porté par ses communautés et par la société, comme tout le monde. La croyance en l'"existence" d'une "réalité" — dont font également partie les institutions humaines, qui apparaissent tout aussi "réelles" que les choses matérielles — encourage du reste à *réagir* ainsi à cette "réalité" qui est toujours déjà donnée et s'impose a priori, bien plus qu'à *agir*. On va même jusqu'à se penser comme n'étant qu'un rouage d'une gigantesque mécanique, à la fois physique, psychologique et sociologique... Mais philosopher, c'est réfléchir, avec le souci de la cohérence et de l'action, et non pas de la seule réaction. Et si *Je* donne de la valeur à la réflexion, cela concerne toute conscience



qui a la capacité d'être réflexive, et pas seulement la sienne. Mais la conscience d'autrui, à laquelle *Je* n'accède pas, ne peut lui apparaître en mode réflexif qu'au travers des actions réalisées par la personne en question. C'est ainsi que se dessine alors une éthique : les propres actions du *Je* pourront être qualifiées de *bonnes* si elles incitent autrui à agir comme une *personne*, c'est-à-dire à réaliser des actions qui supposent une conscience réfléchie.

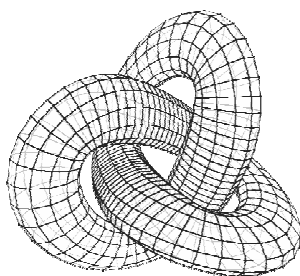


Une éthique qui repose sur la réflexivité ne peut être qu'une éthique de la *tolérance*. En effet, réflexivité et absence de transcendance vont ensemble. Or, l'intolérance a toujours pour fondement la croyance en une transcendance.

Alors, certes, il est très difficile de concevoir que les mondes des différents hommes soient si semblables, sans qu'ils soient pourtant la représentation d'une réalité transcendante, et donc commune. Le schéma dans lequel une réalité unique s'offre à tous, à charge pour chacun de s'en faire une représentation, certes un peu singulière, colorée par l'histoire et le tempérament personnels, mais reposant avant tout sur cette réalité unique, ce schéma paraît tout ce qu'il y a de plus naturel, et relever du bon sens. Il est aussi naturel de penser qu'il "existe" une "réalité" que de penser que tel organisme vivant, dans son extraordinaire complexité, a été "créé" par un être suprêmement intelligent et tout puissant. Et, en pratique, il peut être tout aussi commode de penser et d'agir *comme si* les choses qui vous entourent étaient "réelles", qu'il est commode d'étudier l'anatomie et la physiologie en se fondant sur des principes téléologiques. Et l'on peut parfaitement s'engager avec énergie, jusqu'à y consacrer sa vie, pour des choses bien "réelles", comme la lutte contre le réchauffement climatique, la protection de la biodiversité ou le bien-être de l'espèce humaine... Il n'empêche qu'avoir cette « *pensée de derrière* », pour reprendre, mais en la détournant, une formule de Pascal, que toute transcendance relève d'une illusion, change tout. On ne peut alors qu'être pleinement tolérant, c'est-à-dire persuadé que le monde d'autrui a véritablement tout autant de valeur que son propre monde ; ou encore, que le *bien* et le *mal* ne sont bien et mal que pour soi-même, et ne sauraient s'imposer à autrui — l'important étant cependant d'agir de telle sorte qu'autrui, s'il le veut bien, agisse, lui aussi, en fonction d'une certaine vision du bien et du mal, mais vision qui lui sera propre et qu'il aura élaborée lui-même...



# Métaphysique





# Chapitre 1

## La conscience

*La signification, ou le sens, d'un texte est ce que vise son lecteur.  
Choses concrètes (qui occupent un emplacement dans l'étendue) et idées.  
L'esprit prend position sur les significations.  
Le monde comme ensemble, cohérent, des positions du Je.  
Penser, c'est viser la signification d'un texte qui est à l'esprit.  
La conscience du Je est réflexive : elle se perçoit elle-même et est seule à se percevoir.  
Le langage repose sur la réflexivité de la conscience.  
D'autres consciences réflexives peuvent représenter une idée vraie pour le Je, bien  
qu'il ne soit pas susceptible de les percevoir.  
La réflexivité est au fondement de la communication et de la morale.*

*Je* a ce texte sous les yeux. Comme tout texte, il dit des choses : ici en l'occurrence, au tout début de ce chapitre, il est dit que tout texte dit des choses. Mais est-ce le texte lui-même qui parle ? Un homme peut parler même s'il n'y a personne pour l'écouter. Mais un texte, lui, n'"existe" en tant qu'il dit des choses que si quelqu'un le lit. Peut-être pourrait-on considérer qu'il a la capacité, ou le potentiel, ou qu'il est en puissance de dire des choses ? Peut-être en effet. Mais il semble préférable de se tenir à l'écart de ces notions, tant qu'elles n'ont pas été éclaircies, et il faut en rester à l'expérience immédiate, qui est qu'un livre fermé, ou plus généralement un texte qui n'est pas lu est muet. En revanche, ce qui peut être dit, c'est que lorsque *Je* lit le présent texte, certaines pensées relatives à ce qui est écrit dans ce texte, sont à l'esprit du *Je*, de cette personne indéterminée.

Le point de départ des analyses auxquelles nous nous livrerons sera donc le fait de la conscience du *Je*, de ce lecteur en présence de ce texte dont il peut dire : je l'ai sous les yeux. "Il y a" un texte, le présent texte, et "il y a" une conscience, la conscience du *Je* qui le lit.

Lisant ce texte, *Je* vise quelque chose — c'est ce que l'on appelle « l'intentionnalité » de la conscience. Et nous appellerons « *signification* » ce que vise la conscience au travers d'un texte — et il faut ajouter : à un instant donné, car la conscience peut viser successivement plusieurs choses différentes si le texte paraît multivoque. Un texte est à entendre ici de la manière la plus large : il peut être vu (texte écrit, gestes, mimes), entendu (paroles), senti (écriture braille par exemple), etc. — et ce terme ne doit pas être entendu au sens où il faudrait qu'il eût été écrit : les paroles échangées dans une conversation orale, par exemple, peuvent également être qualifiées de texte, ici ; un texte relève d'un langage, et plus précisément du langage articulé ; et un langage est à entendre ici comme un ensemble

de signes doté d'une grammaire, reconnu et connu<sup>\*</sup> de celui qui perçoit le texte en question. La signification d'un texte est donc à entendre comme ce qui est visé par la conscience de celui que nous nommerons toujours, par convention, le « *lecteur* », même si le texte n'est pas écrit, et, par exemple, directement parlé par l'interlocuteur du lecteur.

La signification d'un texte n'est donc pas celle qui était dans la conscience de l'auteur du texte<sup>†</sup> — dans le cas où le texte en question aurait bien, du reste, un auteur, puisque des textes peuvent être produits par des ordinateurs, par la nature ou même par le hasard. Et surtout, et ce point est évidemment décisif, elle n'est pas non plus en relation univoque avec le texte : un texte n'a pas a priori une signification dans l'absolu et, en droit, il y a autant de significations d'un même texte qu'il y a de différents lecteurs. Ainsi, quelqu'un devant qui l'on prononcerait la phrase « quel beau temps ! » l'entendra, soit comme soulignant le caractère radieux du temps qu'il fait, si telle est déjà son opinion sur le temps qu'il fait, soit, si son opinion est inverse, comme signifiant, ironiquement, que le temps est très mauvais. Il est à remarquer cependant qu'il n'est pas pour autant exclu, toujours a priori, que l'on puisse aboutir à une certaine objectivité de la signification d'un texte — mais il faudra, le cas échéant, établir la possibilité d'une telle objectivité. La seule chose qui paraît indubitable, à ce stade, c'est que la conscience individuelle, la conscience du *Je* en tant que lecteur, vise effectivement quelque chose lorsqu'elle donne une signification à un texte. La question du rapport entre les significations qu'attachent deux lecteurs (ou un même lecteur à deux périodes distinctes) à un même texte est en tout cas ainsi posée — alors qu'elle aurait été occultée si nous étions partis du principe que c'est le texte lui-même qui est porteur d'une signification<sup>‡</sup>.

Lorsque *Je* est à même de donner une signification à un texte, c'est-à-dire de viser directement quelque chose à sa lecture, nous dirons que *Je* « *comprend* » ce texte. *Je* peut se retrouver dans deux situations, et dans deux seulement, face à un texte : soit il le comprend (en totalité, ou partiellement, de manière claire, ou obscure...), soit il ne le comprend pas, c'est-à-dire soit il lui donne une signification, soit il ne lui en donne pas. Autrement dit, une compréhension n'est jamais bonne ni mauvaise : soit *Je* a compris, soit il n'a pas compris, et il est clairement dans l'un ou l'autre de ces deux états. Et il n'y a pas

---

<sup>\*</sup> On peut reconnaître qu'un ensemble de signes forme un langage (les hiéroglyphes, par exemple), sans pour autant connaître ce langage, c'est-à-dire le comprendre.

<sup>†</sup> Certains auteurs, comme E. D. Hirsch (1967), distinguent ce qui relève de l'auteur d'un texte, son "intention", et c'est ce qu'ils appellent la "signification" du texte, de ce qui relève du lecteur, en relation avec ses préoccupations, intérêts, manières de voir etc., et ils parlent alors de la "signifiante" du texte. Dans le présent ouvrage, nous ne nous intéresserons pas à l'intention de l'auteur éventuel d'un texte. De toute façon, si cette intention pouvait être connue par quelqu'un d'autre que l'auteur lui-même, ce serait au travers du texte qu'il a précisément créé, et ce quelqu'un serait un lecteur du texte, et, dès lors qu'il y lit quelque chose, c'est ce qui est appelé la signification...

<sup>‡</sup> Si notre position de départ ne saurait évidemment être qualifiée d'« antipsychologisme », elle ne correspond pas non plus, pour autant, au « psychologisme ».

de passage progressif de l'un de ces états à l'autre. Cela peut être illustré en faisant appel au sens qu'a, dans la langue anglaise, le temps dit du "perfect" : quelque chose a eu lieu, mais peu importe quand, la seule chose qui compte est l'état présent, qui résulte de ce phénomène non localisé dans le temps : "*Je est ayant compris*". Les fonctions de Dirac en mathématiques, ou les sauts quantiques en physique expriment également cela : *Je* était dans un certain état, il est dans un autre état, mais il ne passe pas d'un état à un autre. Mais bien sûr, s'il s'agit d'une question complexe, *Je* peut comprendre certains points et ne pas en comprendre d'autres, ce qui fait que l'on est conduit dans de tels cas à affirmer que l'on comprend en partie seulement l'ensemble de la question. Mais en réalité, si l'on descend à la bonne granularité, la compréhension fonctionne toujours en tout ou rien. Et pour ce qui est de la question complexe dans sa globalité, en fait on ne la comprend pas, tant que l'on ne la comprend pas entièrement : c'est par abus de langage que l'on dit qu'on la comprend partiellement. En réalité on signifie par là que l'on comprend certains points mais que l'on ne comprend pas la question totale. En conséquence, si un lecteur comprend un texte personne ne saurait dire que la compréhension qu'il en a est erronée ou qu'il se trompe dans sa lecture. Un autre lecteur peut dire qu'il en a, lui, une autre compréhension, et la discussion qui s'installe alors peut conduire à une certaine convergence entre les deux lectures. Si l'un des deux lecteurs change ainsi sa compréhension d'un texte, il peut dire qu'il s'était trompé, mais lui seul est à même de le dire. Et ce n'est qu'à partir de cet aveu que son interlocuteur sera en droit de le dire lui aussi. Autrement dit, personne, pas même l'auteur d'un texte, n'est le propriétaire ou le gardien du sens d'un texte. C'est exactement comme en musique\*, où l'interprétation que donne éventuellement le compositeur lui-même de l'œuvre qu'il a écrite ne constitue en aucune manière une référence pour les autres interprètes. Un texte est comme une œuvre musicale : chacun l'interprète à sa manière. L'analogie est certainement très grande pour un texte qui se veut poétique ; elle l'est beaucoup moins pour un texte à caractère philosophique — sans parler d'un texte scientifique ou mathématique. Mais les différences ne sont que de degré, et non de nature.

Une signification est ce que *Je* vise au travers d'un texte. Or, *Je* éprouve que ce qu'il vise lui apparaît immédiatement soit comme une unité, soit comme une multiplicité, ou plus exactement : *Je* éprouve qu'il l'appréhende soit comme une unité, soit comme une multiplicité. Nous qualifierons d'« *objet*<sup>†</sup> » ce qui est visé en tant qu'unité, c'est-à-dire comme quelque chose de simple, ou encore : ne comportant pas de parties — la *signification* est en ce cas une *dénotation*. Ce qui est visé peut ne pas exister, ou ne pas être déterminé avec précision. Frege, lui, distingue le sens (*Sinn*) de la dénotation (*Bedeutung*) : par exemple « l'étoile la plus éloignée de la terre » a bien un sens, pour lui, mais pas de dénotation.

\* Rachmaninov, par exemple, pourtant lui-même pianiste remarquable, a même dit que c'est l'interprétation qu'en a donnée Horowitz qui lui a fait découvrir son propre concerto n°3...

† Cette définition de l'« objet » ne se limite pas au seul cas de la conscience d'un texte : l'objet sera toujours ce qui est visé comme unité par la conscience, par exemple dans le cas d'une conscience d'image.

Avec les définitions qui sont données ici, dès lors qu'il y a signification, quelque chose est visé, et si ce quelque chose est simple, c'est une dénotation. Le texte « l'étoile la plus éloignée de la terre » a une signification pour *Je*, même si *Je* pense que l'univers est infini et qu'une telle étoile n'existe donc pas (car quelle que soit l'étoile considérée il peut toujours en être trouvé une autre encore plus éloignée). *Je* vise donc bien une chose, mais à l'existence de laquelle il ne croit pas — sauf si *Je* changeait d'hypothèse relativement à la finitude de l'univers, ce qu'il peut toujours faire<sup>\*</sup>. Et ce qui est visé peut être indéterminé, ou n'être qu'une idée : la pensée d'autrui, par exemple, est, ainsi, une idée pour le *Je*, indéterminée puisqu'il ne peut la connaître, mais il peut cependant la désigner. Mais il faut faire attention : la chose que *Je* vise, le quelque chose qui est la signification que *Je* donne à un texte, n'est *cette chose* justement, que pour ce *Je* — jusqu'à preuve du contraire. Pour reprendre le cas de la pensée d'autrui, ce que *Je* vise lorsqu'il pense par exemple le texte : « la pensée de mon interlocuteur », est peut-être très indéterminé, alors que pour cet interlocuteur sa propre pensée est parfaitement déterminée ; ou alors *Je* vise peut-être une pensée bien précise, qui est, pour lui, la pensée de son interlocuteur, tandis qu'"en réalité" ce dernier a une tout autre pensée. Il n'empêche que la chose que *Je* vise à travers le texte « la pensée de mon interlocuteur » est bien dans tous les cas la pensée de son interlocuteur — étant entendu que la pensée de son interlocuteur ne saurait être autre chose que ce que *Je* vise, en tant que lecteur ou penseur de ces mots, au travers de l'expression langagière « la pensée de mon interlocuteur », et non pas une hypothétique et en tout cas inaccessible "véritable pensée de son interlocuteur"<sup>†</sup>.

Nous utiliserons le terme de « *sens* » lorsque la conscience vise une multiplicité, c'est-à-dire lorsque ce qui est visé est appréhendé comme un ensemble d'éléments. Le sens d'un texte est donc la signification attribuée à un ensemble de plusieurs objets dénotés par le texte. Mais il ne s'agit pas ici d'une collection, ou d'un simple ensemble mathématique : viser une multiplicité, c'est viser tous les objets et viser dans le même temps une relation entre ces objets — ce qui pourrait aussi s'appeler la « *forme* » de cette multiplicité. La simple juxtaposition d'objets doit, dans cette perspective, être considérée comme une forme particulière de multiplicité, celle que l'on entend habituellement lorsque l'on parle d'un ensemble d'objets, sans autre précision.

Un sens, c'est-à-dire une multiplicité d'objets, peut lui-même être appréhendé par la conscience comme un objet. Il s'agit là d'une des capacités les plus remarquables de la conscience<sup>‡</sup>. Un sens peut alors intervenir, en combinaison avec d'autres objets, dans un sens plus complexe. En droit, il n'y a pas de limites aux combinaisons de significations :

\* C'est la différence avec le « cercle carré », texte auquel *Je* n'arrive jamais à donner une signification.

† Nous reviendrons plus longuement, au chapitre *La "réalité"*, sur la question de la réalité des choses.

‡ Sans cette capacité, les hommes seraient probablement incapables de synthèses, et donc aussi d'analyses : plus d'organisations, plus de sciences, plus de techniques...



elles peuvent se combiner à l'infini pour former des sens de plus en plus complexes. Dans son activité de combinaison de significations, la conscience peut parfaitement faire appel à des significations qu'elle tire par ailleurs de son fonds propre et qui ne sont pas issues du texte lui-même *qu'elle a sous les yeux* : cela renforce encore la singularité de la signification que donne chaque conscience à un texte donné.

Tous les objets, c'est-à-dire les choses que *Je* vise comme unités, ne lui apparaissent pas avoir la même "nature". Ce que *Je* éprouve, c'est que le texte qu'il lit le conduit à viser soit quelque chose de "réel", ou qui peut être "réel", soit quelque chose comme une idéalité, qui ne saurait être "réel". Nous ne voulons pas préjuger l'objectivité éventuelle de cette dichotomie, et nous nous contentons de nous appuyer sur l'expérience première que *Je* fait en attribuant spontanément à l'objet qu'il vise au travers d'un texte une ou l'autre de ces deux "natures", que nous définirons ainsi :

- 1) nous appellerons « chose concrète » un objet pour lequel *Je* juge qu'il occupe, ou est susceptible\* d'occuper un lieu† dans l'étendue‡;
- 2) une « idée », au contraire, désignera un objet auquel *Je* ne saurait assigner un lieu dans l'étendue, sauf à produire un non-sens.

La tour Eiffel, le Mont-Blanc, le chien Médor, le président Macron sont probablement des choses concrètes pour le lecteur de ces mots. La sensation que procurent à une personne identifiée dont le texte parle (y compris si cette personne est l'auteur du texte, ou son lecteur, c'est-à-dire s'il est dit ou écrit : « ma sensation ») une piqure d'aiguille à l'extrémité d'un doigt, ou une caresse sur la joue, est elle aussi une chose concrète ; il en est de même de sa joie ou de sa tristesse.

En revanche, la liberté, le cheval, la joie, la douleur, la cinquième république, les règles de conjugaison ou du jeu d'échecs, les lois et décrets, la neuvième symphonie de Beethoven, le père Goriot, un centaure etc. ne sont probablement pas des choses concrètes pour le lecteur : ce sont des idées.

La Joconde est soit une chose concrète, si *Je* vise par là (ou encore : s'il est signifié par là, ce qui est une formulation équivalente) le tableau qui se trouve dans la Salle des États du musée du Louvre, soit une idée s'il est signifié par là la célèbre œuvre de Léonard de Vinci, connue de tous. Il en est de même du président de la République : il est une chose concrète si *Je* vise par là la personne qu'il est effectivement (et il n'y en a qu'une qui occupe cette fonction) ; et il est une idée s'il est signifié par là l'ensemble des devoirs et des pouvoirs qui sont dévolus à la fonction en question.

Toute abstraction est donc une idée. Il en est de même de toute généralité.

Les choses concrètes « existent » : afin de traduire l'expérience la plus banale et la plus

\* « Être susceptible de » résulte d'un jugement, d'une prise de position : cf. chapitre *Les positions*.

† Le sens de l'expression « occuper un lieu dans l'étendue » sera examiné plus précisément ultérieurement ; il convient, pour l'instant, de la prendre dans son sens naturel.

‡ Le terme d'« espace » sera utilisé dans un sens plus large, à savoir celui qu'il a en mathématiques : comme par exemple lorsqu'on parle d'un espace de couleurs, ou de sons...

spontanée des cas où *Je* attribue l'existence aux choses qu'il vise, nous définissons en effet l'*existence* comme le fait d'occuper un lieu dans l'étendue. Et occuper un lieu dans l'étendue est équivalent à : *être susceptible d'être perçu* (par le *Je*). Lorsque *Je*, lecteur d'un texte, attache à ce dernier une signification du type *chose concrète*, c'est que *Je* est susceptible, en droit, de percevoir ce qu'il vise. La *perception* résulte en effet d'une interaction entre deux corps (la chose perçue et le corps propre de celui qui perçoit), interaction qui a lieu dans l'étendue, et affecte les sens de l'observateur (dans le cas où un instrument d'observation ou de mesure est utilisé, ce qui est perçu n'est pas la chose observée ou mesurée, mais son image à travers l'instrument en question).

Il ne s'agit pas ici d'affirmer, à la manière de Berkeley, *esse est percipi*. Il n'est rien dit de l'"existence" — au sens usuel — des choses, il n'est rien jugé à ce propos. Nous n'en sommes qu'au seul stade des définitions. Et sur ce plan, ce qui est dit ici, c'est que la signification, dans le présent texte, de « exister » est équivalente à celle de « chose concrète », puisque l'une et l'autre de ces deux expressions signifient occuper un lieu dans l'étendue. Autrement dit, il revient au même de dire que *Je* attribue à un certain texte une signification de chose concrète ou de chose qui existe. La seule affirmation, dans le texte qui précède, est qu'une chose ne peut être perçue (par une conscience) qu'à la condition d'occuper un lieu dans l'étendue; et c'est là une précision sur ce qui est entendu par « perception » : contrairement à l'acception qu'en a Hume, par exemple, le terme de « perception » sera réservé aux seules choses concrètes, et en aucun cas aux idées.

En tout état de cause, il n'est pas dit ici qu'une chose n'existe que dans la mesure où, et tant qu'elle est perçue par une conscience. Ce qui est dit, c'est qu'en tant que lecteur *Je* vise, devant un texte, une chose concrète ou une chose qui existe s'il est susceptible — et c'est lui-même qui en juge —, en droit, de percevoir cette chose qu'il vise ainsi. Il n'est pas dit par là que l'existence d'une chose dépendrait d'un chacun : il n'est rien dit à propos de l'"existence" d'une chose *dans l'absolu*, ou *en soi* — mais cette question sera examinée ultérieurement. Il n'est traité à ce stade que de ce qui est visé par une conscience lorsqu'elle a affaire à un texte, c'est-à-dire à ce qui a été appelé une « signification ». Cette signification peut consister en une chose concrète, mais l'expression « chose concrète » est toujours à entendre, dans le présent texte, en tant que ce qui est visé par cette conscience. C'est donc toujours *pour la conscience* qui vise telle chose concrète que telle ou telle propriété sera vraie ou fausse. Ici, par exemple, l'affirmation que toute chose qui occupe un lieu dans l'étendue est susceptible d'être perçue par la conscience qui juge précisément que cette chose occupe un lieu dans l'étendue, ne se veut pas une loi de la nature, mais bien plutôt une loi de la conscience, à la manière de la phénoménologie. En réalité ce n'est même pas une loi : à chaque fois, si l'on peut dire, c'est la conscience qui juge si la signification en question porte ou non sur une chose concrète, et il est affirmé dans le présent texte, que, pour cela, la conscience examine si la chose qu'elle vise occupe un lieu dans l'étendue, ou si elle est susceptible d'être perçue, ce qui revient au même.

Bien entendu, l'option fondamentale qui a été prise ici est de faire de l'inscription dans l'étendue le critère discriminant entre réalité et idéalité. Il ne s'agit pas pour autant d'une

position dogmatique, mais d'un point de départ phénoménologique en somme : *Je* est spontanément porté à considérer que quelque chose existe, ou est bien réel, lorsqu'il peut se représenter que cette chose occupe un lieu et qu'il est susceptible de la percevoir. Les idées, quant à elles, se voient attribuer une définition la plus large et la moins dogmatique possible, puisque cette notion recouvre tout ce qui ne saurait s'inscrire dans l'étendue.

Avec les définitions précédentes, il n'y aurait pas de sens à dire qu'« une idée existe », puisqu'elle n'occupe pas un lieu dans l'étendue, par définition justement. Une idée n'est pas non plus perçue, puisque, n'occupant pas de lieu dans l'étendue, elle n'est pas susceptible d'être perçue.

Ici encore, il ne faudrait pas comprendre ce qui vient d'être dit comme une prise de position nominaliste. Il n'est pas affirmé que *la liberté*, *le cheval* ou *le rouge* n'"existent" pas *en dehors* de l'esprit du *Je*. Ce qui est seulement dit, c'est que *Je*, lecteur de ces expressions, leur donne une signification que nous ne qualifions pas de chose concrète, au sens où ce que *Je* vise occuperait un lieu dans l'étendue : en effet, lorsque *Je* pense ces idées, il ne leur affecte pas un lieu dans l'étendue.

*Idee* et *chose concrète* ont été ici définies comme des significations qui apparaissent dans une conscience à l'occasion d'un texte. Leur nature, en tant que significations, est différente. La chose concrète est, en droit, donnée par la perception sensitive. Si *Je* ne la perçoit pas effectivement, il la visera en faisant appel à sa mémoire ou à son imagination : *Je* se la *représentera*. Nous dirons dans tous les cas qu'une chose concrète « *se présente* » toujours, que ce soit par la perception ou par l'imagination ou la mémoire. Dans le cas où cette présentation ne s'effectuerait pas par la perception sensitive, si nous qualifions l'objet en question de *chose concrète* c'est que *Je juge* que cette présentation pourrait tout aussi bien être le fait de sa perception sensitive, par exemple s'il se trouvait en face de cette chose, ou encore si tel de ses sens n'était pas momentanément occulté ou saturé par une autre perception. Bien entendu, ce jugement, comme tout jugement, est le fait même du sujet et ne saurait prétendre, à ce stade, à une valeur universelle : il ne vaut que pour le *Je* seul, en tant que lecteur qui donne au texte en question cette signification de *chose concrète*<sup>\*</sup>. Il faut ici prendre garde qu'une idée peut, elle aussi, faire l'objet d'une représentation dans la conscience de lecteur du *Je*. Mais cette éventuelle représentation n'est pas en ce cas ce qui *détermine* la signification : au contraire, une telle représentation *suit* la signification, elle en est un accompagnement, une résultante. Dans le cas d'une chose concrète, la présentation dans la conscience détermine la signification : *Je* ne saurait viser une chose concrète qu'à partir du moment où il en a une présentation. Dans le cas d'une

---

\* Une remarque au passage : lorsque nous disons, ici, que le *Je* donne à un certain texte une signification de chose concrète, nous n'affirmons évidemment pas que le *Je*, c'est-à-dire n'importe quelle personne indéterminée, pense "réellement" qu'il s'agit bien là d'une « chose concrète », avec la définition que nous avons donnée de ce concept. C'est nous qui disons que ce que vise le *Je* en un tel cas peut être subsumé sous le concept de « chose concrète », tel que nous l'avons posé et défini.

idée, au contraire, la signification est première et elle peut — ce n'est pas une nécessité — s'accompagner d'une représentation qui *illustre* ou *exemplifie* cette signification. Si *Je* pense l'idée de *chien*, par exemple, il peut se représenter un dogue allemand d'une certaine taille, dans une certaine position, sous un certain angle, et dans un certain environnement. Ce dogue est bien, lui, une chose concrète, car *Je* juge qu'il est susceptible d'être perçu. Mais il s'agit là d'un autre objet (intentionnel) que celui que *Je* vise lorsqu'il pense *le chien* en général, qui est une idée. Il faut encore préciser que l'objet visé par une représentation n'est pas nécessairement une chose concrète. Si *Je* lit un texte décrivant une licorne, il se représentera bien un cheval de certaines proportions, avec une grande corne sur le front, mais *Je* jugera très certainement que cette chose ainsi représentée ne saurait jamais être perçue : nous dirons qu'il ne s'agit pas d'une chose concrète — mais seulement d'une idée. En résumé, une chose concrète est toujours visée par l'intermédiaire d'une représentation (ou d'une présentation) ; mais la réciproque n'est pas vraie : l'objet visé par une représentation n'est pas nécessairement une chose concrète ; enfin, il faut prendre garde au fait qu'une idée peut se trouver accompagnée d'un autre objet intentionnel visé par une représentation *illustrative*.

La distinction, fondamentale dans le cadre du présent ouvrage, entre *choses concrètes* et *idées* repose sur l'utilisation du langage. Il s'agit certes toujours de *significations*, et donc de textes. Mais une chose concrète, qui est l'objet visé par la conscience du *Je* à l'occasion d'un texte, lui est donnée directement, sans la médiation d'autres textes. Lorsque *Je* juge que telle signification correspond à une chose concrète, il juge que cet objet pourrait être visé par sa conscience même s'il n'était pas en train de donner cette signification au texte qu'il a actuellement à l'esprit, à savoir s'il était en train de le percevoir (et c'est d'ailleurs peut-être le cas). Les choses concrètes sont des objets que *Je* vise *à l'occasion* d'un texte, mais qui ne lui sont pas *donnés* par un texte, ou plus généralement par tout un ensemble de textes (ou le langage en général), mais par une *présentation*. Le texte qui déclenche dans la conscience du *Je* cette présentation n'est qu'un signe, et s'il n'y avait que des choses concrètes il serait excessif de parler de *langage*, ou alors il ne s'agirait que de l'équivalent de ce que l'on appelle un langage animal. A contrario, si l'objet que *Je* vise à partir d'une présentation suppose encore une théorie, c'est-à-dire une loi (comme une loi physique, par exemple) ou au moins une relation (comme la relation de causalité) exprimée dans un texte, il ne s'agit pas d'une chose concrète, mais d'une idée. C'est ainsi que la particule élémentaire que *Je* observe par l'intermédiaire d'un cyclotron n'est pas une chose concrète. *Je* l'observe, certes, mais il ne la *perçoit* pas. Son observation résulte en fait d'une déduction. Il en est de même du gibier dont le chasseur suit les traces : il n'est pas une chose concrète\* — du moins tant qu'il ne l'a pas dans son viseur. En revanche, l'étoile que *Je* voit dans sa lunette astronomique, ou les cloches que *Je* entend au loin grâce à sa prothèse acoustique sont des choses concrètes car il les vise directement à partir de sa perception,

\* Sauf s'il juge qu'il vient juste de passer, c'est-à-dire qu'il est encore vivant et qu'il est tout à fait susceptible d'être perçu.

sans "mode d'emploi" en quelque sorte, et peu importe que ses organes des sens soient ou non assistés par des appareils techniques éventuellement très sophistiqués. Les choses concrètes ne reposent donc pas sur le langage, c'est-à-dire, comme nous le verrons, sur la réflexivité de la conscience; et c'est tout le contraire pour les idées, qui présupposent, elles, la réflexivité de la conscience.

Des idées peuvent, nous venons de le voir par l'exemple de la licorne, naître d'une représentation. Mais, contrairement aux choses concrètes, ce n'est pas nécessairement le cas. Comment alors est déterminée une idée lorsqu'elle n'est pas portée par une représentation? C'est par un certain nombre de relations dans lesquelles elle intervient qu'une idée est déterminée: une définition est typiquement une relation entre des significations qui permet de déterminer une nouvelle signification, un peu comme si elle était la solution d'une équation dans laquelle elle figurerait comme l'inconnue. Mais au-delà du cas particulier de la définition, c'est toujours par l'intermédiaire des relations dans lesquelles elle intervient qu'une idée est déterminée. On peut se représenter cela comme un vaste système d'équations, dont les constantes seraient les choses concrètes ou les idées issues de représentations, les inconnues les idées, et les formules les sens (c'est-à-dire les relations entre les significations).

Dans le présent texte une idée n'est donc pas quelque chose qui serait *dans* l'esprit, ou qui serait un *mode* de l'esprit. C'est une signification d'un type particulier. «Avoir l'idée de telle chose», c'est penser cette chose, et donc la viser, c'est tout. Une idée n'est pas une chose que *Je* pourrais *avoir*, comme on peut avoir ou posséder une chose\*. Avec cette approche nous n'avons pas besoin de distinguer «*l'objet de l'idée*» de «*l'idée*»: ces deux expressions ont exactement la même signification. Et dans des expressions comme: «l'idée d'inconscient», ou «l'idée de liberté», ce qui est signifié, ce n'est pas *l'inconscient* ni *la liberté* — qui sont déjà des idées —, mais, peut-être, le fait culturel apparu à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle avec l'introduction du concept d'inconscient dans les sciences de l'homme, ou encore l'idéal de liberté qui fédéra par exemple les acteurs de la révolution française. On aura en revanche plus de mal à trouver une signification pour une expression comme «l'idée de cheval», sauf à considérer qu'il y a synonymie parfaite avec «le cheval» — entendu comme visant l'espèce et non pas un individu particulier — et donc qu'il n'y a là qu'un simple effet de style visant à réaffirmer que *le cheval* n'est pas une chose concrète, mais bien une idée. Et l'on ne devrait pas dire de quelque chose que l'on «en a une idée», mais que l'on «en a l'idée», car cette chose n'est, et ne saurait être, rien d'autre que l'objet de l'idée que l'on en a.

\* Appréhender les idées comme des choses incline à les considérer comme des "réalités" objectives; du coup, on peut être conduit à parler de qualités qui leur appartiendraient alors même qu'elles échapperaient à l'esprit "dans" lequel siègeraient pourtant ces idées. C'est ainsi, par exemple, que Locke écrit dans *L'essai sur l'entendement humain*: «*il n'arrive pas toujours que l'esprit voie cette convenance ou cette disconvenance qui existent entre elles* [deux de ses idées]» — mais si l'esprit lui-même ne "voit" pas cette convenance (ou cette disconvenance) entre deux de ses idées, comment peut-on dire (et qui pourrait le dire?) qu'il y aurait ou non une telle convenance?

Il en est de même pour ce qui est des choses concrètes, pour lesquelles la *chose en soi* et son *phénomène* ne seront pas distingués. Le concept de *chose en soi* a, bien sûr, une autre signification que celui de *phénomène*. Mais lorsque telle chose concrète déterminée sera évoquée, nous ne préjugerons pas s'il s'agit d'une chose en soi ou d'un phénomène, car il s'agira tout simplement de l'objet visé par la conscience, sans que celle-ci ne fasse, éventuellement, réflexion sur elle-même pour en connaître le caractère de chose en soi ou de phénomène. Et si nous voulons justement signifier la chose en soi ou le phénomène correspondant à telle chose concrète déterminée, eh bien ! nous dirons « la chose en soi de [telle chose] » ou « le phénomène de [telle chose] ».

— — — — —

Une signification n'est jamais présente toute seule à la conscience. Toute signification est toujours placée dans un ensemble organisé de significations. Nous appellerons « *esprit* » un tel ensemble organisé de significations. Ici encore nous ne préjugeons pas le caractère éventuellement substantiel de l'esprit<sup>\*</sup>. Ce sur quoi l'accent est mis, c'est sur *l'organisation* des significations. Et nous identifions deux dimensions dans cette organisation :

- les *sens*, c'est-à-dire des sous-ensembles de significations reliées entre elles ;
- les « *positions* », c'est-à-dire des relations entre l'esprit lui-même et les sens : il s'agit de la certitude, de la vraisemblance, de la possibilité, du doute etc., qui expriment tous une position de l'esprit à l'égard de tel ou tel ensemble de ses significations qui a un sens (ou qui "fait" sens).

Une position est un *sens* appréhendé par l'esprit sous l'angle de son *intérêt*, en quelque sorte — étant entendu que l'intérêt peut parfaitement n'être que purement spéculatif ; dans tous les cas, l'esprit n'est plus seulement passif : il juge.

Un "cercle carré" est une relation entre deux significations qui, pour la plupart des lecteurs, n'a probablement pas de sens<sup>†</sup>, ce qui, en réalité, veut dire que cette "relation" n'en est pas une justement ; mais pour certains lecteurs, peut-être, selon la signification qu'ils attachent aux mots « cercle » et « carré », cette expression a un sens. « La vie existe sur d'autres planètes » : cette phrase a un sens pour la plupart des lecteurs, mais leurs positions seront très variées : il y en a qui en seront certains, d'autres considéreront que c'est

\* Cette vision est proche de celle de Hume, pour qui l'esprit est un amas ou une collection de perceptions reliées entre elles. Mais la perception humienne n'est pas ce qui est appelé ici une signification.

† "Cercle carré" est une tentative de création d'un sens en associant par accollement les deux significations *cercle* et *carré*. Cette tentative échoue — malgré ce qu'en dit Husserl qui, dans les *Recherches logiques*, introduit la notion d'"intention de signification" : selon lui, l'expression « cercle carré » aurait bien une "intention de signification", mais il n'y aurait pas d'objet signifié, la signification resterait "vide" ; cette notion d'"intention de signification" paraît cependant inutile, voire dangereuse. En revanche *le cercle est carré* est une relation qui cette fois a un sens — il est vrai que la relation comporte ici une troisième signification, qui est celle associée au verbe *être* ; cette relation a un sens (pour le *Je* lecteur), même si elle apparaît *faussee*.



vraisemblable, d'autres enfin n'auront pas de position sur cette question (ce qui est une position : celle du doute), quand les derniers seront certains de sa fausseté.

Une signification peut entrer dans de multiples combinaisons avec d'autres significations : nous appellerons « *savoir* » (ou « *connaissance* ») relatif à telle signification l'ensemble des *sens* dans lesquels celle-ci intervient. Le *savoir* (ou les *connaissances*) d'un esprit est l'ensemble de ses significations ainsi appréhendées. Le *savoir* d'un théologien n'est par exemple pas le même que celui d'un croyant, car l'idée de Dieu intervient pour le premier peut-être dans un plus grand nombre de combinaisons de significations, et certainement dans des combinaisons ignorées du simple croyant. En revanche le savoir d'un croyant n'est peut-être pas fondamentalement différent de celui d'un incroyant, pour lequel l'idée de Dieu intervient dans à peu près les mêmes *sens*. Le « *monde* » d'un esprit, lui, sera défini comme l'ensemble des sens appréhendés cette fois sous l'angle des *positions* de l'esprit à leur égard. Pour reprendre l'exemple précédent, si les savoirs d'un croyant et d'un incroyant peuvent être proches, leurs *mondes*, en revanche, sont très différents sur ce point, puisque le premier a pour position que Dieu "existe", tandis que le second a la position opposée.

Certains sens peuvent être dits *vrais* (ou *faux*). Compte tenu de la démarche suivie, qui est de nous appuyer sur ce qui est éprouvé par la seule conscience du *Je*, nous ne saurions définir la vérité objectivement, ou en relation avec une quelconque transcendance. Ce n'est pas le savant ou le philosophe, ou on ne sait quel juge, qui peut dire que tel sens qui est à l'esprit du *Je* est vrai. La vérité d'un sens n'a de sens que pour celui qui donne actuellement ce sens à un texte. Et tel sens sera dit « *vrai* » si :

- soit il s'agit d'une chose concrète, c'est-à-dire qu'elle existe ;
- soit il est cohérent avec un certain ensemble d'autres sens, qui sera appelé la « *créance* » de l'esprit<sup>†</sup>.

Avec cette définition, le critère de la vérité n'est donc pas l'évidence, comme pour Descartes, mais la cohérence ou la consistance, comme pour Hobbes. Il s'agit d'une conception épistémique de la vérité, et non pas sémantique, ni utilitariste.

La *vérité d'un sens* a donc (du moins pour certains sens) un sens, et un esprit adopte une position sur ce dernier : il est certain, ou il doute, de cette vérité (ou de sa fausseté). Il s'agit d'une *position théorique*.

La *créance* de l'esprit est l'ensemble de ses connaissances qu'il considère comme vraies. Elle

---

\* Il va de soi que cette expression « Dieu existe » doit être prise ici au sens commun et non pas à celui qui a été donné dans cet ouvrage à l'*existence*.

† On pourrait penser qu'il s'agit là d'une vision proche de celle de Hume, pour qui un savoir n'est qu'une croyance ; mais pour ce dernier la certitude est exclue (sauf chez les fous), et il entend donc par "croyance" une position non assurée, alors qu'avec la définition qui a été donnée de la créance, celle-ci peut parfaitement comporter des certitudes absolues. Hume, en fait, pense qu'"il existe une réalité", et que l'on ne peut jamais être certain d'en avoir une parfaite représentation — ce dont il n'est pas question ici.

comporte donc déjà nécessairement toutes les choses concrètes (c'est-à-dire toutes celles qui sont concrètes *pour lui*, bien sûr). Cet ensemble peut être vu comme composé de cercles concentriques, avec, au cœur, les sens pour lesquels l'esprit adopte une position de certitude absolue quant à leur vérité, et à la périphérie ceux pour lesquels il juge que leur vérité est seulement possible — avec tous les degrés intermédiaires concevables.

Une *position esthétique* peut également être prise sur une signification, que la signification en question soit une chose concrète ou une idée.

Enfin, l'esprit peut prendre une *position pratique* du type : "bien", ou "utile", ou "désirable" etc., mais seulement s'il ne s'agit pas d'une chose concrète. En effet, une chose concrète n'est pas, en soi, désirable : ce qui est désirable, le cas échéant, c'est la possession de cette chose concrète, et il s'agit alors d'une idée et non plus de la chose concrète elle-même.

La « *cohérence* » d'une position au sein d'un monde est jugée par l'esprit, et un *monde* est un ensemble de positions pour lesquels l'esprit a jugé qu'elles étaient cohérentes. Ce qui est appelé ici « *monde* » vise les *connaissances*, ou le *savoir*, tels qu'ils sont classiquement appréhendés. Mais, dans la vision classique (cf. par exemple Malebranche, Locke ou Hume), l'esprit acquiert des connaissances ou un savoir du fait qu'il est impressionné, c'est-à-dire passif. Et le monde, lui aussi, est *donné* : l'esprit "en prend connaissance". La définition que nous avons donnée du *monde* suppose au contraire une activité de l'esprit, à savoir ses prises de position. En revanche, on retrouve la passivité de l'esprit\* qui caractérise la vision classique dans la définition qui a été donnée des concepts de *connaissances* ou de *savoir*. La créance est ainsi un sous-ensemble du monde, car le monde comporte aussi les sens qui sont faux et ceux pour lesquels la position du *Je* est le doute. Si l'existence de fantômes, par exemple, ne fait pas partie de la créance du *Je*, elle apparaît cependant bien dans son monde (car *Je* donne bien un sens au concept de « fantôme », et il a pris une position sur leur existence éventuelle), en tant que fausse, ou douteuse... Pour décider de la cohérence d'une position avec son monde, l'esprit peut se référer à des principes de logique (essentiellement le principe de non contradiction), à son goût ou encore à des maximes morales. En tout état de cause, c'est sa décision. Dans cette mesure, on peut dire que la *cohérence* d'un monde est toujours subjective. Il est difficile de définir ce qu'est la cohérence d'un monde, si ce n'est comme l'absence d'incohérences, étant entendu qu'il y a incohérence dès lors que *Je* la constate. En pratique, on cloisonne sa créance en plusieurs sous-ensembles, plus ou moins étanches. C'est ainsi par exemple que les philosophes classiques considéraient que les domaines de la raison et de la religion étaient indépendants l'un de l'autre. Au quotidien, il arrive aussi de n'examiner la cohérence d'une question qu'avec un certain nombre d'autres questions qui apparaissent directement liées, sans trop se préoccuper d'éventuelles incohérences avec des points

---

\* En réalité, cette passivité n'est jamais totale : l'esprit n'est pas comme une cire sur laquelle viendraient s'imprimer les données fournies par la perception. Même si ce n'est pas nécessairement par un acte conscient de la volonté, *Je* sélectionne toujours ce sur quoi il va porter son attention, ou au moins ce vers quoi il va orienter les organes de la perception.



moins connexes. Mais, en droit, on peut toujours reconsidérer la cohérence de tel point avec l'ensemble de sa créance.

« L'esprit peut se référer », « c'est sa décision » : ces expressions qui viennent d'être employées peuvent laisser entendre que, non seulement l'esprit serait hypo-stasié, mais même assimilé à une véritable personne, alors même qu'il a été défini comme un ensemble organisé de significations. Il est difficile à ce stade, sauf à alourdir excessivement le texte, de faire autrement que d'utiliser des expressions imagées. En l'espèce, ce que tout cela veut dire ici, c'est que la cohérence d'un monde ne saurait être appréciée *de l'extérieur, objectivement*, à l'aide de tel ou tel ensemble de règles ou de normes. Un monde est toujours cohérent, par définition même des concepts de *monde* et de *cohérence*. Par exemple, aussitôt que *Je* se met à douter de l'existence de telle chose, son monde n'est plus ce qu'il était l'instant d'avant<sup>\*</sup>, lorsqu'il en était certain. Son ancien monde était cohérent, son nouveau monde est lui aussi cohérent. Et il n'y a pourtant pas contradiction, car ces deux mondes ne sont jamais simultanés : l'ancien monde disparaît au moment même où le nouveau monde apparaît.

*Le monde* que l'esprit constitue ainsi caractérise entièrement l'esprit lui-même : il est sa marque, son identité. Or, le concept de monde auquel nous sommes ainsi arrivé recouvre en fait exactement la même chose que ce que l'on entend habituellement par « monde ». Le monde du *Je* est peuplé de choses inertes, de plantes, d'animaux, de gens, de propriétés mathématiques, physiques, chimiques, d'œuvres d'art, de lois et de règlements, d'histoires et de romans etc. etc. Il comporte aussi des fantômes, des extra-terrestres, des prodiges etc., mais il se trouve que, dans le monde du *Je*, ces "êtres" ne sont peut-être pas vrais, ou n'existent pas. Mais même en ce cas *Je* conçoit facilement qu'il puisse y avoir d'autres personnes dont les mondes comprendraient l'existence ou la vérité de certains de ces êtres<sup>†</sup>. Il est probable, par exemple, que dans le monde d'un Grec ancien la terre était plate et peuplée de multiples dieux. En tout cas, *pour le Je*, "le" monde est exactement son monde, tel qu'il résulte de la mise en cohérence à laquelle il a procédé tout au long de sa vie. Et si l'on peut dire que ce monde est sa marque ou son identité, c'est parce qu'il est extrêmement improbable qu'une autre personne aurait eu à prendre position sur exactement les mêmes événements ou faits que lui tout au long de sa vie, et aurait, de plus, adopté à chaque fois les mêmes positions. Mais tout cela n'est qu'une vue de l'esprit, puisqu'il n'est évidemment pas question de s'en assurer de quelque manière que ce soit.

L'esprit du *Je* est avant tout un ensemble dynamique : il est tout sauf un ensemble fermé. Il ne cesse de comporter de nouvelles significations, ou d'en voir disparaître, et il les organise et les réorganise en permanence. De plus, il comporte plusieurs savoirs (par

---

\* Ici à nouveau des expressions sont employées qui utilisent la notion du temps dans son acception commune, étant entendu qu'elle fera l'objet ultérieurement d'une étude spécifique.

† Ou alors, c'est le contraire : dans le monde du *Je* ces "êtres" existent ou sont vrais, et *Je* conçoit facilement que dans les mondes d'autres personnes il puisse en être autrement.

exemple : savoirs théoriques, pratiques, vécus etc.) et plusieurs mondes (théorique, pratique, esthétique...).

Nous pouvons qualifier l'esprit de *passif* au sens où il reçoit des significations. S'il s'agit de choses concrètes, la signification est donnée, fondamentalement, par monstration, c'est-à-dire perception simultanée du texte et de la chose signifiée par ce texte. S'il s'agit d'idées, la signification est donnée par le *système d'équations* dans lesquelles intervient cette idée, étant entendu que ce système d'équations est donné lui aussi à la perception (lecture d'une définition par exemple).

L'esprit est *actif* de deux manières :

- en créant du sens, c'est-à-dire en combinant d'une certaine manière des significations ;
- en prenant une position sur un sens.

L'esprit peut être qualifié de créateur de sens et de bâtisseur de mondes.

—————

Il nous est à présent possible, à partir des notions qui ont été définies, de caractériser ce que nous appellerons une « *personne* » : une personne est une chose concrète (tel être humain) dotée d'un esprit. Nous ne voulons pas donner là une définition de la nature de l'homme, ou de son essence, du type de la fameuse proposition aristotélicienne : « l'homme est un animal raisonnable ». Il s'agit seulement d'une caractérisation : si l'objet que *Je* vise occupe un lieu dans l'étendue, et si *Je* lui prête la faculté de donner des significations, et de les organiser dans une certaine cohérence, alors *Je* reconnaîtra en cet objet ce que nous appelons une « personne ». C'est parce que nous ne voulons préjuger, ni l'"existence" d'une nature humaine, ni son éventuelle détermination, que nous n'essayons pas d'en donner une définition, et que c'est le concept de « personne », plutôt que celui d'"homme" (au sens de la nature ou de l'essence humaine) qui fait l'objet d'une caractérisation.

« *Parler* » (de vive voix ou par écrit) signifie alors qu'une personne propose à une (ou plusieurs) autre personne un sens, qu'elle a créé, ou une partie d'un de ses mondes, c'est-à-dire un sous-ensemble de son esprit qu'elle considère cohérent. Pour ce faire, elle utilise un langage, hérité d'une communauté à laquelle participent les personnes en relation. Ce langage est un ensemble structuré de signes comportant des règles de composition (une grammaire).

Le lecteur, au vu (ou à l'écoute) de ces signes, et guidé par la grammaire du texte, élabore un sens et prend position, autrement dit modifie (ou non) son savoir et son monde.

Le sens et la position de l'auteur d'un texte ne sont donc pas du tout communiqués au lecteur, mais servent à composer un discours qui s'en approche le mieux possible, aux yeux de l'auteur, c'est-à-dire compte tenu de la compréhension qu'il a, lui, de la signification attachée à ces différents signes, et à leur composition selon telle ou telle règle grammaticale. C'est un autre sens que va donner le lecteur à ce discours, à partir de sa propre compréhension des signes figurant dans le discours qu'il entend. Quant à sa position, il la définira bien sûr librement, de telle sorte que son monde reste cohérent — la cohérence étant du reste d'une nature qui lui est propre. C'est ainsi, par exemple, qu'un

poème, c'est-à-dire un texte écrit par un auteur qui se proposait d'exprimer une partie de son monde esthétique, peut parfaitement être compris par un lecteur sur un tout autre plan, celui de la logique par exemple, ou celui de la morale ; il est alors probable qu'il ne reconnaîtra pas de cohérence, sur ces plans, au texte écrit sur un autre plan.

Une « conversation » est un échange dans lequel deux personnes parlent et écoutent à tour de rôle. Elle a pour vertu de montrer à chacun que le sens qu'il a voulu exprimer a été compris différemment, et que la cohérence de son monde n'est pas la même que celle d'autrui. Mais elle a encore une autre vertu : c'est que, l'esprit étant dynamique, tout se reconfigure en permanence dans les deux esprits en cours de conversation (s'il ne s'agit pas d'un dialogue de sourds). Chacun a alors le sentiment qu'il enrichit son savoir et renforce la cohérence de son monde.

De ce point de vue, l'écriture n'est pas si éloignée que l'on veut le croire de la conversation. C'est que l'écrivain, en composant ses phrases, puis en se relisant (notamment après un temps assez long), est comme un lecteur qui va créer un sens et va prendre position sur ce qui est écrit. Et si ce sens et cette position ne sont plus ceux qu'avait l'écrivain lorsqu'il écrivait le texte, il y a dialogue, en quelque sorte.

Ceci nous permet de mieux cerner le rôle et la nature du langage. Un texte ne parle pas, il n'exprime rien, il n'a pas de sens, il n'affirme rien. Le sens et la position sont toujours ceux d'un esprit, et seulement d'un esprit. Les signes d'un langage sont comme les *occasions* qui provoquent l'apparition de significations dans l'esprit du lecteur. Il peut se faire que des mots ou des phrases, voire tout un texte, n'aient pas de signification pour un lecteur donné. Une telle situation peut se rencontrer alors même que le texte en question a pourtant un effet sur le lecteur. Mais cet effet, en ce cas, ne passe pas par la conscience du lecteur — c'est typiquement ce que recherchent bien souvent les discours publicitaires, religieux ou politiques, et ce qu'étudient certaines sciences de l'homme. Lorsqu'il y a signification, en tout cas, celle-ci n'est pas *déterminée* par ces signes du langage, mais elle est guidée par eux. Les significations dépendent du degré de maîtrise par le lecteur du langage en question, et aussi de son éducation, de sa culture et de l'histoire de ses expériences. Même la grammaire, c'est-à-dire la construction de la phrase, n'est qu'une occasion pour le lecteur de combiner de telle ou telle manière les significations, c'est-à-dire de produire un sens. En tout état de cause une combinaison de significations dans un esprit, c'est-à-dire un sens, n'est pas du tout de même nature qu'une règle grammaticale, qui est objective et propre à telle ou telle langue. La formation d'un sens est guidée par les signes et la construction de la phrase, mais elle n'est pas déterminée par eux\*. Elle ne résulte pas non plus, ou du moins pas totalement, d'une sorte de "dressage" de la part de la société qui sanctionne l'usage que chacun fait de telle ou telle expression dans telle ou telle circonstance. Elle reste toujours le fait de l'esprit (du lecteur) lui-même, qui n'est guidé, dans

---

\* Nous nous opposons ici à une vision telle que celle présentée par Bertrand Russell dans son introduction au *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein : « *Étant donnée la syntaxe d'un langage, la signification d'une phrase est déterminée dès que la signification des mots qui la composent est connue.* »

son activité combinatoire de significations en vue de l'élaboration d'un sens, que par la logique et... sa propre créativité (cf. ce que nous appellerons « l'effort mental » : cf. chapitre *La subjectivité*).

Pour autant, la lecture ne consiste pas forcément en un déchiffrement, comme lorsqu'un collégien effectue une version latine. Pour quelqu'un qui est accoutumé à une langue et à un style, la lecture ou l'écoute d'un texte se fait avec facilité, et les significations semblent surgir des mots eux-mêmes. On peut alors être tenté de qualifier les mots (ou les expressions communes), non plus de *signes*, mais de *signifiants*. Il n'empêche que la signification attachée à tel mot reste propre à chaque lecteur, et n'est pas connaissable objectivement. Autrement dit, le *signifiant*<sup>\*</sup> reste essentiellement un *signe* ; on indique simplement par là que l'affectation par le lecteur d'une signification à ce signe s'effectue sans effort, sans même qu'il y prête attention.

Nous pouvons à présent introduire la notion de *pensée*. Le terme de « *pensée* » sera défini — de manière restrictive par rapport à l'usage commun — comme la présence d'un *texte dans une conscience*. Et il convient d'entendre par là soit un texte perçu (lu ou entendu par exemple), soit ce qui est souvent qualifié de : monologue intérieur. Dans tous les cas, ce texte *dans* la conscience n'est pas ce qui est visé par la conscience — ce n'est pas son objet intentionnel, mais il est l'occasion pour la conscience de viser tel ou tel objet, qui est la signification du texte en question<sup>†</sup>. De fait, lorsque nous parlerons d'un « texte », du moins lorsque nous en parlerons en tant qu'il appelle une signification, il s'agira d'un texte dans une conscience, c'est-à-dire d'une pensée, et non pas d'un ensemble de signes matériels, même relevant d'un langage — car un tel ensemble de signes, qui se présente d'abord comme une *inscription*, ne peut devenir un *texte* qu'à partir du moment où il entre dans une conscience qui lui donne une signification.

Il n'y a pas lieu de faire une différence essentielle entre un texte perçu et un texte du monologue intérieur. Le texte du monologue intérieur se présente en effet dans le même langage (la langue maternelle généralement) qu'un texte lu ou entendu. Il est "vu" ou "entendu" de la même manière — même si c'est de manière moins colorée : il manque par exemple un timbre de voix ; il n'y a pas non plus de police de caractères... Quant à un texte perçu, ce qui en entre *dans* la conscience, du moins lorsque l'attention est portée sur ce qu'il "veut dire", est analogue à un texte du monologue intérieur. En cas de lecture, par exemple, on *n'a pas conscience* de la police de caractère, ni même d'un certain nombre de lettres qui composent un mot. Sauf si l'on porte son attention sur cela justement — mais alors on ne lit pas, c'est-à-dire qu'on ne cherche pas à comprendre le texte, à lui donner un

\* Ce mot n'est pas à prendre, ici, au sens d'une théorie de l'inconscient, et toute signification dont il est parlé dans le présent texte est toujours — faut-il le rappeler ? — une signification *pour une conscience*.

† *Penser* n'est donc pas à entendre au sens de « vouloir dire », ou « croire que », comme le « *to mean* » anglais, ou le « *meinen* » allemand : il correspond à l'anglais « *to think* », ou à l'allemand « *denken* ».

sens. Un texte *dans* la conscience est ainsi un ensemble ordonné de signes, appréhendés en tant que signes, justement, c'est-à-dire seulement en tant qu'ils appellent une signification de la part de l'esprit. L'ordre et la structure de cet ensemble de signes (la phrase) sont, eux aussi, appréhendés en tant qu'ils appellent un sens de la part de l'esprit. Un texte, avant d'être compris, doit d'abord être reconnu comme étant un texte, justement. Un signe *dans* la conscience est comme une image ou une photographie dans la conscience : il renvoie à une signification, qui est l'objet (ou l'intentionnalité) visé par la conscience, de la même manière que lorsque l'on regarde la photographie de tel personnage (et que l'on ne se trouve pas devant une exposition de photos d'art), c'est-à-dire que cette photographie est *dans* la conscience, on vise le personnage lui-même et non pas la chose concrète qu'est le support papier de la photographie.

Il y a cependant une différence, bien sûr, entre le monologue intérieur et la lecture ou la conversation : c'est que dans ces deux derniers cas le texte perçu s'impose à la conscience, alors qu'il paraît libre dans le cas du monologue intérieur. Mais il n'est même pas certain qu'il s'agisse là d'une réelle différence. Dans le monologue intérieur, la plupart du temps, *ça* pense tout seul. Les mots viennent et se suivent d'eux-mêmes. Et, le plus souvent, on laisse faire. Il y a des textes dans la conscience qui ne cessent de se suivre — souvent dans le plus grand désordre, sans fil conducteur —, et l'esprit ne s'y intéresse que de manière distraite : il leur donne bien un sens, mais c'est à peine s'il prend une position. Et s'il leur donne un sens, c'est justement parce que les mots qui arrivent ainsi dans le dialogue intérieur sont des signifiants plus encore que des signes. L'esprit peut adopter la même posture détachée à l'écoute (ou à la lecture) d'un texte : il n'y prête alors qu'une oreille peu attentive, comme l'on dit.

Mais l'esprit peut adopter une posture bien plus active. *Je* prend alors position sur le texte, qu'il soit perçu ou relève du monologue intérieur. Et si *Je* juge que le sens qu'il lui donne n'est pas cohérent avec son monde, et s'il ne veut pas pour autant changer son monde, *Je corrigera* le texte. Ce qui signifie qu'il va penser un autre texte, dont le sens, lui, sera cohérent avec son monde. Cet autre texte, *Je* ne le produit pas pour exprimer un sens qui *serait déjà là*. Non, une sorte de *moteur* va se déclencher qui produit des textes et *Je* s'arrêtera à un texte dont le sens lui conviendra, c'est-à-dire qu'il jugera cohérent avec son monde. Ce processus est très apparent en cas d'écriture, où l'on revient sur ses mots et ses phrases. Mais c'est le même processus qui est à l'œuvre en cas de parole, ou de méditation (c'est-à-dire de monologue intérieur sur lequel on porte son attention).

Un texte (écrit, parlé, ou dit intérieurement) n'exprime donc pas des idées qui lui préexisteraient dans l'esprit de l'auteur : au contraire, les idées viennent toujours à la suite, ou plutôt à l'occasion d'un texte qui leur préexiste. Mais, dans le cas où le texte aurait un auteur (c'est-à-dire n'a pas été produit par une machine ou par le hasard, mais par une personne) ce texte se veut, du moins lorsqu'il ne s'agit pas de mensonges, cohérent avec le monde de l'auteur, qui lui préexiste. Si l'on veut tout de même dire qu'un texte exprime quelque chose, c'est bien plutôt son auteur, un peu comme on dit, en déformant quelque peu Buffon, que le style, c'est l'homme. Mais cette *expression* n'est vraie que pour l'auteur

lui-même, car la cohérence du texte avec le monde de l'auteur ne peut être appréciée que par l'auteur lui-même. Et une telle *expression* est loin d'être une traduction : le monde d'un esprit est toujours mouvant et sans limites, tandis qu'un texte est fixe et très limité. Ne sait-on pas bien, d'expérience, qu'il est possible de parler sans savoir à l'avance ce que l'on va dire ? N'est-ce pas ce que l'on fait habituellement dans les conversations de la vie courante ? On ne "*pense*" pas ce que l'on dit, dans ces occasions. Non pas que l'on mente — ce n'est pas cela. Non, tout simplement les mots sortent tout seuls de la bouche, sans qu'il puisse être dit qu'ils *traduisent* le moins du monde une "pensée". Souvent, d'ailleurs, ces conversations ont pour finalité justement de ne surtout pas communiquer quoi que ce soit de soi-même : le silence, semble-t-il, protégerait moins que ces propos de convenance. Mais même dans des circonstances tout autres, alors que l'on défend avec passion ses idées, on se surprend à dire des choses auxquelles on n'avait jamais pensé auparavant. Le préjugé qui veut que le langage ne serait qu'un outil de communication et que les "pensées" préexistent est tellement ancré que l'on veut expliquer ce phénomène en imaginant que ces idées que l'on découvre au moment même où on les prononce étaient enfouies en soi, dans son subconscient. Mais il s'agit là d'une explication qui n'explique rien du tout : comment le subconscient pourrait-il bien contenir des idées, alors même que le propre d'une idée est d'être "*pensée*", c'est-à-dire précisément de relever du conscient ? Ces idées que celui qui écrit (surtout), mais aussi celui qui parle ou qui médite ne soupçonnait pas qu'elles fussent en lui *n'étaient effectivement pas en lui*. C'est le texte qu'il a pensé (soit pour l'avoir écrit, soit pour l'avoir prononcé, soit encore pour se l'être dit à lui-même) qui a été l'occasion de ces nouvelles idées. Il en est de même du sens : c'est à l'occasion d'un texte que l'esprit combine différemment de manière originale pour lui des significations dont il avait déjà le savoir. On appelle cela parfois un *changement de point de vue*. Et ici à nouveau on est tout étonné de découvrir un nouveau sens à partir de significations pourtant déjà connues.

---

La pensée est un texte dans la conscience. Mais bien sûr la conscience ne se limite pas à la pensée. Est-il possible de dire ce qu'est la conscience qui n'est pas pensée ? Le dire, cela suppose un texte. Et ce texte devra conduire à une signification qui portera sur ce qui n'est pas pensée, c'est-à-dire sur ce qui ne vient pas d'un texte. On voit la contradiction. Autrement dit, *la seule conscience qui peut être pensée est la pensée*. Et lorsque *Je* parle d'une image qu'il a à l'esprit, par exemple, ce qu'il en dit se rapporte à ce qu'il en pense et non pas à ce qu'elle est. Nous rencontrons ici une situation analogue à celle que décrit Kant à propos de la chose en soi et de son phénomène : *Je* sait qu'il a une image à l'esprit, qui n'est pas une pensée (un texte), comme Kant sait qu'il existe une chose en soi qui n'est pas un phénomène, mais si *Je* veut en parler, il parle en réalité de la pensée qu'il a de cette image, comme Kant ne peut parler que du phénomène. Décrire ses sensations, ses sentiments, ses souvenirs, ou ses rêves, c'est donc toujours, pour le *Je*, exprimer la pensée qu'il a de ses sensations, de ses sentiments, de ses souvenirs ou de ses rêves. Et être de la plus grande sincérité signifie seulement que les paroles qu'il prononce visent bien, à ses yeux, ce qu'il



éprouve. On dira que tout cela va de soi. Certes. Mais on a trop tendance à l'oublier. Peut-être y a-t-il une *réelle* sensation, que *Je* éprouve *réellement* lui-même, dans sa chair en somme ; mais la penser, ce n'est pas exprimer ce qu'elle *est*, ce n'est pas exprimer ce qu'il éprouve, mais c'est trouver un texte dont la signification qu'il lui attribuera visera cette même sensation. La sensation étant présente à sa conscience, *Je* peut avoir l'illusion que ce qu'il vise alors par ce texte est justement et exactement cette sensation. Autrement dit, *Je* donne comme signification à ce texte *cette sensation* qu'il éprouve, qui est une *chose concrète*. Le problème est qu'aussitôt que cette sensation a disparu, *Je* réalise qu'il ne peut plus donner au texte *cette sensation* comme signification, puisqu'elle a disparu, qu'il ne l'éprouve plus : il en a peut-être gardé un certain souvenir, mais c'est autre chose (le souvenir d'une douleur, par exemple, est tout autre chose que la douleur elle-même). La signification que *Je* donne alors au texte est autre. Et, instruit par cette expérience, on peut très bien ne plus être victime de cette illusion, et savoir, au moment même où l'on éprouve une sensation, que ce que l'on en pense ne peut pas en réalité avoir *cette* sensation comme objet, mais *une* "sensation", qu'en réalité on n'éprouve pas. Penser une sensation n'est pas sentir ; penser une douleur n'est pas souffrir ; penser la joie ou la tristesse n'est pas être joyeux ou être triste. On est, de fait, totalement incapable d'exprimer correctement ce que l'on éprouve. Et cette incapacité ne provient pas d'une insuffisance du langage : il est bien certain que si le langage pouvait exprimer des sensations, une multitude de mots et d'expressions auraient été forgés au cours des siècles, lorsque l'on songe à la pressante envie que ressentent bien des personnes à parler de leurs sensations — sans même évoquer l'immense bénéfice qu'en tireraient les sciences humaines, en particulier la médecine. La question est structurelle.

Penser ce qui est dans sa conscience, c'est donc *mettre des mots* sur cela, et, ainsi, lui donner une *signification*. Et, dès lors qu'il y a signification, il peut y avoir sens (par combinaison avec d'autres significations), et cela entre dans le monde (par la prise de position du *Je* sur ce sens). Mais *Je* n'est pas tenu de toujours penser\* ce dont il est conscient, ni même ce dont il prend conscience, c'est-à-dire ce sur quoi il porte son attention. Seulement, tant que *Je* ne l'a pas pensé, il n'a pas de sens pour lui, et il ne fait pas partie de son

\* Lorsque *Je* lit ici les mots : « ce dont je suis conscient, mais que je ne pense pas », il vise une généralité (cf. le chapitre *La pensée*), qui recouvre des choses indéterminées — ce dont *Je* est conscient et qu'il pourrait penser, mais qu'il ne pense pas. Cette généralité, *Je* la pense bien sûr (puisque elle est la signification d'un texte qui est dans son esprit), et elle fait donc bien partie de son monde. Ce sont les choses individuelles et indéterminées (que *Je* vise ici à nouveau au travers d'une généralité) qu'elle recouvre qui, elles, ne font pas partie de son monde.

Il faut observer au passage qu'en revanche, assez paradoxalement, le contenu de l'inconscient du *Je*, lui, fait partie de son monde. En effet, ce "contenu de son inconscient" ne peut être qu'une idée, puisque, n'en ayant pas conscience par définition, *Je* ne saurait le percevoir. Il ressortit donc nécessairement à sa pensée : il est la signification, lorsque *Je* le pense, du texte « le contenu de mon inconscient ». Et *Je* croit ou non à la vérité de cette idée, c'est-à-dire quelle ne fait peut-être pas partie de sa créance, tout en faisant cependant partie de son monde.

monde. Et ceci est déjà vrai pour la conscience elle-même : si nous disons, à la suite de Brentano et de Husserl, que la conscience est toujours conscience de quelque chose, c'est tout simplement que la conscience dont il est parlé ici, c'est-à-dire celle du *Je*, fait partie du monde du *Je* — puisqu'il en parle —, et est l'objet de la pensée qu'il a lorsque, par réflexion, il perçoit sa propre conscience, qui est alors au moins consciente d'elle-même, par définition même de la réflexion (cf. ci-après). Autrement dit, il ne faut pas comprendre que la conscience serait quelque chose comme un contenant qui ne serait jamais vide, mais comme étant le concept obtenu par une opération d'abstraction sur ce qui est donné par la perception réflexive, et qui est toujours constitué à la fois de la conscience et de son objet. On remarquera d'ailleurs qu'il en est bien sûr également de même pour l'objet de la conscience : dès que *Je* veut parler d'une chose "en soi", il ne peut faire autrement que de l'abstraire de la conscience qu'il en a, c'est-à-dire qu'il parle en réalité de ce qu'elle est "pour lui".

Avec ces définitions, l'expression « penser un texte » est légèrement impropre, puisque le texte lui-même est déjà une pensée. Ce qui ne veut pas dire, comme nous l'avons vu, que le texte lui-même aurait une signification, ni qu'il exprimerait une pensée : il ne s'agit ici que du texte dans une conscience, qui est la définition même qui a été donnée à la pensée. « Comprendre un texte » serait alors plus correct, puisque l'esprit donne un sens au texte qui est dans la conscience. Mais il est vrai que si *Je* est en désaccord avec ce qu'il voit dans le texte, autrement dit si *Je pense autrement que lui*, ce qui signifie en réalité que *Je pense autre chose*, c'est un autre texte qui est alors dans sa conscience, et « penser le texte initial » devient paradoxalement une expression correcte.

Penser ce qui est dans la conscience le modifie-t-il ? Un peu comme en physique quantique l'instrument de mesure perturbe nécessairement et dans une proportion inconnue le phénomène qu'il s'agit de mesurer ? La conscience elle-même est modifiée, bien sûr, puisqu'il s'y adjoint un texte, un sens et une position. Mais ce qui était dans la conscience *avant*, si l'on peut dire, que *Je* ne le pense, qu'est-il *devenu* ? Sans même entrer, à ce stade, dans des considérations sur l'écoulement du temps, il peut être répondu que cette question *n'a pas de sens*. *Je* ne peut en effet rien dire de ce *quelque chose* qui est dans sa conscience et qu'il ne pense pas : car, encore une fois, pour en dire quelque chose il faut bien entendu le penser. Et si *Je* ne peut rien en dire, nous ne pouvons rien en dire non plus. Ce qui peut être affirmé avec sens, en revanche, c'est que dès que *Je* pense, l'esprit, et donc aussi la conscience, se modifient, ainsi bien sûr que le monde, puisque le monde est et ne peut jamais être que le monde du *Je*. Mais s'il est modifié, ce n'est pas du fait qu'une certaine chose du monde, à savoir l'esprit du *Je*, aurait changé — car cet esprit n'est pas une chose du monde, étant bien plutôt une condition de possibilité du monde —, mais bien parce que le monde que *Je* vise dorénavant n'est plus le même, ou, si l'on veut, que *Je* vise différemment le monde.

Il nous reste à expliquer ce que nous entendons par *mettre des mots* sur ce que *Je* a dans la conscience. Et pour ce faire, il nous faut chercher à mieux comprendre ce qu'est une conscience.



Il est à noter tout d'abord que la « conscience » est une chose concrète, car elle occupe un lieu dans l'étendue, puisqu'elle appartient à une personne. Et nous caractériserons parmi toutes les choses concrètes la conscience du *Je* par la propriété qu'elle ne peut être perçue que par elle-même, c'est-à-dire par ce *Je* lui-même. Il en découle que le *Je* ne peut jamais percevoir une autre conscience de *Je* que la sienne. Et lorsque le présent texte parlera de *la conscience* (ou de *ma conscience*), ce qui sera signifié (ou visé) par ces mots est la conscience du *Je*, en tant qu'il est lecteur du présent texte — et non pas, comme on serait naturellement tenté de le penser : la conscience de l'auteur du texte (s'il existe), ou la conscience de tout être humain\*. Une conscience, étant une chose concrète, peut bien être perçue, en effet, mais par une seule personne : elle-même. Une conscience peut se percevoir† elle-même : elle est *réflexive*. Mais elle ne peut être perçue *de l'extérieur*‡. Ce qui se comprend, puisque la « *réflexivité* », qui est le propre de la conscience — du moins de la conscience humaine —, ne peut être perçue que *de l'intérieur* : dès que l'on adopte une position en surplomb on perd la réflexivité et ce que l'on perçoit alors ne saurait plus être qualifié de conscience : ce sont, au mieux, les effets de la conscience. Parler de la conscience d'une autre personne que de celle du *Je*, lecteur de ce qui en est dit, n'a donc pas de sens, puisque ce dont on parlerait alors, n'étant pas réflexif, ne serait pas une conscience, ou alors seulement une conscience animale. Cette simple remarque suffit déjà à expliquer que la conscience (réflexive) ne saurait être l'objet d'une science, puisque, par définition, toute science se veut objective. On comprend également que si une philosophie veut rendre compte de la réflexivité de la conscience, elle doit nécessairement lui faire occuper la position d'un principe — au sens propre de ce qui est premier —, car si l'on ne part pas de la réflexion, celle-ci restera inaccessible.

Mais attention ! On ne peut certes jamais parler que de *la conscience du Je* lecteur de ce qu'on en dit : mais cela implique-t-il qu'il n'y aurait qu'une seule conscience ? Autrement dit, cela conduit-il nécessairement au solipsisme (le sujet méditant étant en l'espèce le lecteur de ses pensées) ? Nous allons voir que la réflexivité, qui fait que l'on ne peut parler que d'une seule conscience, est aussi la condition de possibilité du langage, et donc de la pensée. Mais il n'y a pas de langage privé : le langage, et donc aussi la pensée, en tant

---

\* Parler de *la conscience du Je* en tant qu'il est lecteur du présent texte signifie que seule la conscience humaine est visée ici — et non pas, par exemple, la conscience qui, peut-être, existe aussi chez certains animaux, car il est peu probable que ces derniers soient susceptibles de lire le présent texte...

† Ceci est possible, puisque la conscience est une chose concrète, c'est-à-dire qu'elle occupe un lieu dans l'étendue, et que la *perception*, telle qu'elle a été définie, suppose une interaction dans l'étendue de deux choses concrètes.

‡ Un rapprochement peut être fait avec la monade leibnizienne, qui est fermée sur elle-même. De même, le concept de monde propre à chaque conscience évoque l'idée de Leibniz d'« expression », selon un « point de vue » particulier à chaque substance ou monade, d'un seul et même univers — sauf qu'il n'y a pas besoin ici de ce dernier.

que faits, attestent de l'"existence" d'autres consciences réflexives. Nous y reviendrons. Autre observation qu'il nous faut faire d'emblée : réflexion et pensée ne sont pas à confondre : il peut y avoir réflexion sans pensée — une conscience de perception peut avoir conscience d'elle-même — et il peut y avoir pensée sans réflexion — une conscience de texte peut ne pas être réflexive\*. Mais il peut aussi, bien sûr, y avoir à la fois pensée et réflexion.

Puisque nous avons caractérisé la conscience (humaine) par sa réflexivité, nous sommes conduit à reconnaître qu'elle perçoit quelque chose lorsqu'elle se perçoit, et nous appellerons cela le « *contenu* » de conscience — qui est tout autre chose, bien sûr, que ce que vise la conscience. Comme toute chose perçue, ce contenu de conscience est une chose concrète, c'est-à-dire que lorsque des mots ont été mis sur cette perception, leur signification, c'est-à-dire ce qui est alors visé, est celle d'une chose concrète, et non pas d'une idée. Le lexique qui sera alors naturellement convoqué afin de produire un texte dont la signification s'approchera au mieux de ce contenu de conscience est emprunté à celui de la perception classique des choses concrètes : on parlera de formes, de couleurs, de sons etc. Il n'est de toute façon pas possible de concevoir un lexique qui serait propre aux contenus de conscience, comme l'a mis en lumière Wittgenstein : car, contrairement à toutes les autres choses concrètes, pour lesquelles deux personnes peuvent convenir d'un mot pour signifier telle de leurs perceptions face à une chose concrète qui se tiendrait devant eux, et qu'ils pourraient *se montrer*, ceci est impossible pour les contenus de conscience, du fait qu'une conscience ne peut être perçue par autrui. C'est ce qui explique que le texte que l'on élabore lorsque l'on veut penser et exprimer le contenu de sa conscience est toujours très loin d'être satisfaisant à ses propres yeux. Et c'est ce qui explique également que lorsque ce texte est communiqué à une autre personne, la signification qu'y met cette autre personne, et qui se réfère alors à sa propre conscience, risque d'être tout autre — si tant est que l'on puisse même parler ainsi, puisque des contenus de deux consciences distinctes ne sauraient être comparés. Il suffit de penser aux difficultés que rencontrent deux amateurs d'art pour faire comprendre à l'autre ce qu'ils éprouvent devant un tableau par exemple. Ou encore : comment une femme pourrait-elle parler à un homme de ce qu'elle éprouve lorsqu'elle enfante ?

Lorsque *Je* parle de la conscience, il ne peut donc jamais parler que de sa propre conscience, et seulement de sa propre conscience, et lorsqu'il entend parler de la conscience, il ne peut comprendre qu'en se référant à sa seule propre conscience. *Je* n'a jamais l'expérience de la conscience d'autrui. En conséquence, alors que sa propre conscience est une chose concrète, la conscience d'autrui, elle, est une idée. Mais cette idée, en tant qu'elle vise une conscience réflexive, vise une *chose concrète pour autrui*.

---

\* Et *réfléchir* n'est pas non plus, bien sûr, *raisonner* : on raisonne toujours sur des pensées (ou sur un discours, comme l'on voudra), et cela consiste à ordonner des pensées selon les lois de la logique.

L'esprit est actif, avons-nous dit, en créant du sens et en prenant des positions. C'est la réflexivité de la conscience qui fonde cette activité de l'esprit. Mais pour qu'il y ait esprit, il faut qu'il y ait pensée, puisque l'esprit est un ensemble de significations. Autrement dit, c'est la réflexivité de la conscience qui fonde la pensée. Et donc le langage.

Une conscience non réflexive n'aurait jamais affaire qu'aux choses qu'elle vise. Pour une conscience non réflexive il n'y aurait pas de *signes*, pas d'*images*. Un signe ou une image supposent en effet que la conscience vise l'objet représenté par ce signe ou cette image, tout en ayant conscience de ce signe ou de cette image. Or, dès lors que ce signe ou cette image est appréhendé par la conscience (que ce soit par perception, par mémorisation ou par imagination) c'est l'objet signe ou image qui est visé spontanément, et non pas ce qu'il représente. Mais si la conscience appréhende cet objet comme s'adressant à elle, en quelque sorte, ou plus exactement comme étant l'occasion d'un sens qui est en relation avec le fait même qu'elle le vise, alors elle visera cet autre sens, c'est-à-dire l'objet représenté. Mais pour appréhender un objet comme étant en relation avec la conscience qui le vise il faut déjà pouvoir viser cette visée elle-même, c'est-à-dire être en mode réflexif. Avoir conscience d'un signe ou d'une image suppose donc d'avoir conscience qu'il s'agit bien justement d'un signe ou d'une image, c'est-à-dire d'un objet qui se métamorphose dans la conscience, au moment et en tant qu'il est dans la conscience. Cette métamorphose n'a lieu que par l'effet de la prise de conscience (*réfléchie*) que c'est un objet de ce type qui est à la conscience. C'est la conscience qui fait qu'un signe ou une image est un signe ou une image. Le signe ou l'image n'est jamais un signe ou une image que *pour* une conscience, c'est-à-dire pour telle conscience. Et la conscience *sait* qu'elle *veut* voir là un signe ou une image. Autrement dit, *elle se voit vouloir* : elle est *réfléchie*.

Puisqu'une conscience est toujours intentionnelle, le rapport entre la conscience, lorsqu'elle est *réfléchie*, c'est-à-dire lorsqu'elle se perçoit elle-même, en tant qu'elle est perçue par elle-même et l'objet intentionnel est celui d'un signe ou d'une image à la chose représentée. Et ce qui a alors été appelé le *contenu* de la conscience est l'équivalent du signe ou de l'image appréhendés sous l'angle de leur matérialité. Il paraît en conséquence plausible que la *forme* du signe ou de l'image en général (ou la structure d'index) soit découverte par la conscience au travers de l'expérience qu'elle fait de sa réflexivité. Avant de voir des signes ou des images dans la nature ou dans la société, la conscience se voit comme contenant des signes ou des images des choses. C'est du reste là une vision très classique de la conscience, comme contenant ou supportant les "idées", qui seraient justement des "représentations" des choses.

Une remarque peut être faite à propos de la réflexivité de la conscience : il ne faut évidemment pas la concevoir comme un phénomène qui s'inscrirait dans une durée. La conscience n'est pas toujours réfléchie, certes, mais quand elle l'est, elle l'est en somme. Il n'y aurait aucun sens à imaginer une réflexion venant se surajouter en quelque sorte à une conscience simple. Il n'y a jamais qu'une conscience à la fois. Et lorsqu'elle est réfléchie, elle est *à la fois* réflexion et conscience simple. Dans cette perspective, la question d'éventuelles réflexions multiples, voire *allant à l'infini*, n'a pas de sens. En effet, la réflexion de

la conscience est le rapport entre son objet intentionnel et la perception qu'elle a d'elle-même. Mais cette dernière correspond au contenu de la conscience, justement, et celui-ci est ce qu'il est. Il y a bien deux objets intentionnels pour une conscience réfléchie : d'une part celui de la conscience simple, c'est-à-dire l'objet à l'extérieur — l'arbre de Sartre, qui est là-bas —, et d'autre part le contenu même de la conscience, telle qu'elle est. Mais il n'y a qu'un seul contenu de conscience, c'est-à-dire en l'occurrence celui qui correspond à la conscience se percevant avoir conscience de cet objet à l'extérieur. Une réflexion *supplémentaire* consisterait à concevoir le rapport entre l'objet intentionnel qui serait le contenu de conscience et la perception que la conscience a d'elle-même, c'est-à-dire ce même contenu de conscience : ce rapport se réduit à l'identité...

Il a été dit que la conscience n'est pas toujours réfléchie. Mais qu'est-ce qu'une conscience simple, une conscience qui ne serait pas réfléchie ? Une telle conscience simple peut-elle exister ? La question se pose, en effet, puisque la conscience ne pouvant être perçue que par elle-même, si elle n'est pas actuellement réfléchie, c'est qu'elle n'est pas perçue du tout. En fait, la conscience simple n'est pas première. Elle n'est pas donnée. Elle est extraite de la conscience réfléchie. Lorsque la conscience est réfléchie, elle vise deux objets intentionnels : une chose "extérieure", et elle-même (ou son contenu). L'ensemble constitué de la chose extérieure et d'un contenu de conscience indéterminé est ce qui est appelé la conscience simple de cette chose. Elle est donc obtenue par abstraction du contenu de conscience tel qu'il est déterminé dans la conscience réfléchie de la chose en question. Mais la signification du texte « conscience simple » ainsi défini n'est pourtant pas qu'une idée. En effet, l'objet correspondant est susceptible d'être perçu (par la conscience elle-même, si elle est en mode réflexif). Il s'agit donc bien d'une chose concrète, qui existe. Du moins si la conscience qui est visée au travers de ce texte « conscience simple » est réflexive. Mais si *Je* ne reconnaît pas la réflexivité à la conscience correspondante, alors cette conscience n'est pour lui qu'une idée, et cette conscience n'existe pas. Rien ne s'oppose à ce qu'il se trouve (c'est-à-dire que l'idée correspondante n'est pas incohérente avec le monde) des consciences non réflexives, c'est-à-dire qui n'auraient pas la capacité d'être jamais réfléchies — mais alors ce ne serait plus des consciences humaines, telles qu'elles ont été définies ici. Peut-être pourrait-on ainsi envisager, par exemple, que les animaux aient une conscience de cette sorte, et que ce qui distingue radicalement l'être humain de l'animal est que seule la conscience de celui-là a la capacité de la réflexion. Se pose ensuite la question, pour une conscience — celle de l'être humain — qui a la capacité d'être réfléchie, du passage en mode réflexif. La seule réponse possible est bien sûr qu'il s'agit là précisément de l'*activité* même de cette conscience. Une conscience simple est passive : elle perçoit ce qui lui est donné. La spontanéité primordiale d'une conscience humaine est bien de réfléchir, c'est-à-dire de se réfléchir.

Et la réflexion conduit alors à la pensée. Dans la réflexion, en effet, la conscience *voit* une relation entre deux objets intentionnels, celui qui est en dehors (objet intentionnel de la conscience simple) et le contenu de la conscience (objet intentionnel de la conscience réfléchie). Le premier objet est alors la *signification* du second, qui en est le *texte*, en quelque sorte. Certes, il ne s'agit pas encore d'un texte inscrit dans un langage objectif,