

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	38 (1988)
Heft:	3
Artikel:	La contingence de l'identité : remarques à propos de "Identity and Necessity" de Saul A. Kripke
Autor:	Latraverse, François
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381360

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 08.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA CONTINGENCE DE L'IDENTITÉ

*Remarques à propos de «Identity and Necessity»
de Saul A. Kripke**

FRANÇOIS LATRAVERSE

A quelqu'un qui dit «J'ai un corps», on peut demander «Qui parle ici par cette bouche?»
(L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, 244.)

Le but de ces quelques remarques est de récapituler les positions adoptées par Saul A. Kripke dans son article «Identity and Necessity» (qui constitue en quelque sorte une version préliminaire de *Naming and Necessity*¹, mais qui ne s'en écarte sur aucun point essentiel eu égard à ce qui m'intéresse ici) et de montrer quelles incidences ces positions ont quant à la question du dualisme psycho-physique telle qu'elle peut être reconstruite dans une perspective inspirée de Wittgenstein. Je me contenterai de résumer les principaux points constitutifs de la perspective de Kripke, en réanalysant son analyse et en mentionnant quelques difficultés qui m'apparaissent lui être associées. Cet examen est d'abord motivé par le fait qu'on en est venu à accepter ou à rejeter globalement les thèses kripkéennes sans accorder l'attention qu'elle mérite à l'instruction des cas spécifiques sur lesquels elles s'appuient. Je présenterai ensuite les lignes directrices de ce qui peut être établi, sinon comme la position de Wittgenstein sur cette question, du moins comme un point de vue qui n'est pas entièrement incompatible avec ce qu'il a soutenu et qui me semble susceptible d'alimenter la discussion d'une manière raisonnable et instructive.

* Une première version de ce texte a été donnée à l'atelier «Wittgenstein et les règles» du colloque de la Société de Philosophie du Québec, Chicoutimi, en mai 1985. Je remercie, sans chercher pour autant à les compromettre, N. Kaufmann, J. Laberge et C. Panaccio des remarques et commentaires qu'ils m'ont adressés alors. Une version anglaise abrégée a été présentée au 11. Internationales Ludwig Wittgenstein Symposium de Kirchberg am Wechsel, en août 1986. Je remercie J. Gasser et D. Mannison pour une deuxième série de remarques.

¹ Kripke, S. A., *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980 (trad. fr. de P. Jacob et F. Récanati, *La logique des noms propres*, Paris, Minuit, 1982); «Identity and Necessity», in MUNITZ, M., éd., *Identity and Individuality*, New York, New York University Press, 1971, pp. 135-164.

1. *L'analyse de Kripke*

On sait comment Kripke s'est éloigné de façon originale de ce qui s'est historiquement constitué comme l'orthodoxie en ce qui a trait à la distinction entre l'analytique et le synthétique; on connaît l'éclatement qu'il a fait subir à l'identification de l'analytique avec une conjonction de l'*a priori* et du nécessaire et on sait également qu'il a, à la suite de cet éclatement, introduit des notions en apparence assez énigmatiques, comme celle de «contingent *a priori*»; aussi ne rappellerai-je pas dans leur détail les arguments qui l'ont amené à opérer cette petite révolution. Il importe cependant, quelles que soient les réticences qu'on puisse éprouver à admettre ses distinctions, d'avoir à l'esprit que c'est dans un contexte encore typiquement caractérisé, d'une part, par l'identification des propositions analytiques et nécessaires aux vérités de la logique ou aux propositions garanties par des relations de synonymie (dans les deux cas, des tautologies) et, d'autre part, par l'assimilation, le plus souvent non détaillée, des propositions synthétiques et contingentes à tout le reste, réputé être factuel, matériel ou contingent, que Kripke en est venu à bousculer des relations qui, si elles ont fait l'objet d'un examen particulièrement attentif au cours des quelque trente dernières années, n'en ont pas moins relativement bien résisté dans leur principe².

La question générale traitée par Kripke dans ce contexte est celle de savoir quelle est la nature des énoncés d'identité (c'est-à-dire des énoncés de propositions affirmant l'identité), et la version particulière qui en est donnée dans le cas présent concerne des énoncés qui font état d'une relation d'identité entre des éléments désignés par un vocabulaire physique ou matériel et des phénomènes désignés par un vocabulaire mental ou psychique. Considérée selon le traitement de Kripke, cette question n'a pas une relation directe avec la question classiquement formulée du dualisme psycho-physique, mais elle a avec elle une relation indirecte, mais non moins réelle, dans la mesure où elle

² Au nombre des formulations qu'on peut citer de la version «standard», qui est d'invoquer une opposition radicale entre le nécessaire et le factuel, celle d'Ayer est assez représentative: «Il n'y a aucune proposition empirique qui soit absolument certaine. Seules les tautologies le sont.» (*Language, Truth and Logic*, Londres, Gollancz, 1967, p. 93.) Cette position est dans l'ensemble celle du Wittgenstein du *Tractatus*. Notons toutefois que, en particulier dans *Über Gewißheit*, Wittgenstein a pris le contre-pied exact de ses positions antérieures et a mis en question toute séparation de principe tracée entre logique et empiricité: «(...) si quelqu'un disait «Ainsi la logique est elle aussi une science empirique», il aurait tort. Ce qui est juste cependant, c'est que la même proposition peut être traitée tantôt comme ce qui est à vérifier par l'expérience, tantôt comme une règle de la vérification.» (*Über Gewißheit*, Oxford, Basil Blackwell, 1969, par. 98.) On trouvera quelques développements quant à la position de Wittgenstein sur ces questions dans LATRAVERSE, F., «La nécessité de l'arbitraire: Remarques sur la question de l'analyticité chez Wittgenstein», *Cahiers du Groupe de Recherche en Epistémologie comparée*, 8601, Université du Québec à Montréal, 1986 (à paraître dans NADEAU, R., éd., *Contingence et raison: Essais sur la controverse de l'analyticité*).

met en cause les *conditions* de l'identité et où ces conditions sont liées à ce que nous pensons être la nature du corps et de l'esprit. En effet, dire d'un énoncé d'identité qu'il est contingent ou qu'il est nécessaire, c'est dire que les conditions qui le rendent vrai sont nécessaires ou contingentes, et se prononcer sur cela, c'est s'engager quant à la connaissance que nous en avons. Kripke ne présente pas «sa solution» au problème du dualisme «*mind-body*»³; il examine plutôt analytiquement, pour ensuite l'attaquer, la thèse posant que l'identité du physique et du psychique est d'ordre factuel, de manière à voir dans quelle mesure elle serait contingente à proportion de cette «*factualité*». C'est du reste la question des faits, dans ce genre de discussion, qui rend pertinent un point de vue wittgensteinien sur le problème.

La thèse de l'identité matérielle correspond, dit Kripke, à une forme spécifique du matérialisme, qui se trouve être connue de nos jours comme «la théorie de l'identité», à savoir: (une proposition faisant état d') un état mental (par exemple, le fait d'éprouver une douleur) est identique, matériellement ou factuellement, à (une proposition faisant état d') un certain état du cerveau (ou du corps en général). Autrement dit, les termes physiques et psychiques dénoteraient des faits de deux ordres, et la proposition qui pose une relation d'identité entre ces termes poserait également une relation d'identité entre ces faits. Kripke mentionne une illustration favorable à cette thèse, qui consiste à dire que, puisqu'on peut imaginer une douleur sans un état physique correspondant, l'affirmation d'une identité entre une douleur et un état physique est bel et bien contingente. Je dois avouer qu'il m'est personnellement difficile de me représenter cet acte d'imagination, car, à moins qu'elles ne répondent à une intuition particulièrement pénétrante ou qu'elles ne prévalent dans un «monde» totalement différent de ceux (celui) dont j'ai l'habitude, je ne parviens pas à concevoir les conditions dans lesquelles une douleur ne serait pas incarnée (incorporée) d'une manière ou d'une autre: s'il est certainement pensable que j'éprouve une douleur sans qu'on soit en mesure de retracer de fait dans mon corps la cause ou même la marque de cette douleur (la chose arrive tous les jours dans divers cabinets et officines), cela ne signifie pas pour autant l'indépendance de la douleur par rapport à son support physique et cela ne revient pas non plus à poser que leur coïncidence est factuelle et contingente.

Avant de s'engager dans une discussion pour savoir qui a raison ou même si quelqu'un a raison, il convient de remarquer que la formulation des thèses et des antithèses peut facilement comporter des pétitions de principe, qui parfois court-circuiteront et parfois hypothèquent le problème posé. Identifier la douleur à un état mental et ne se poser qu'après le problème de savoir si cet état mental est identique à un état physique risque de constituer une telle pétition

³ Au terme de son examen, Kripke écrit: «The next topic would be my own solution to the mind-body problem, but that I do not have» (1971:164). A ma connaissance, cette solution n'a pas encore été fournie.

de principe. Il peut en effet y avoir une différence entre le fait d'en venir à identifier la douleur *comme étant* un état mental (au sens où on peut identifier Marcel Proust comme étant l'auteur de *Un amour de Swann*) et le fait d'identifier d'entrée de jeu la douleur *à* un état mental. Si je postule que la douleur est (par nature, de fait, assurément, par définition ou autrement) un état mental, et que je veuille ensuite savoir si cet état mental est (aussi, par nature, de fait, par nécessité ou autrement) un état physique, je me pose peut-être une question autre que celle qui consiste à savoir si le «phénomène»⁴ que nous désignons du nom de douleur est un phénomène mental, un phénomène physique, ou les deux à la fois. Dans ce dernier cas, la proposition affirmant l'identité de la douleur physique et de la douleur mentale ou, si on ne craint pas ce genre de généralisation, celle du corps et de l'esprit, risquerait de revenir à la proposition disant que «la même chose» a été nommée deux fois, de deux façons différentes, au moyen de deux types de vocabulaire, ou — puisqu'il ne faut pas compliquer indûment le tableau en supposant par une autre pétition de principe que les deux expressions n'appartiennent pas au même vocabulaire — au moyen de deux *mots*. Par ailleurs, lorsque je parle du corps comme du «support» physique de la douleur, je fais aussi une pétition de principe ou du moins une présupposition qu'on pourrait me contester, car on ne peut décider à ce niveau de l'examen que la douleur a par rapport au corps la relation d'une chose à son support, au sens où, par exemple, les taches de couleur du peintre ont la toile pour support.

Imaginons que j'éprouve ou — soyons prudent — que j'aie l'impression d'éprouver une douleur au genou droit, que j'aille trouver les personnes réputées être compétentes dans ce domaine (celui des douleurs, des genoux, des douleurs au genou), qu'elles m'auscultent comme il se doit et que leurs instruments, leurs examens, leurs mesures ne décèlent aucune trace, marque, preuve ou cause de ce que j'éprouve ou pense éprouver. Que dirait-on alors ? Il me semble qu'il y a un certain nombre de réponses, toutes plausibles (philosophiquement) selon les contextes où elles apparaissent, mais non équivalentes pour ce qui est du genre de vérité de propositions, comme «J'éprouve une douleur», «J'ai une douleur» ou «Ma douleur est physique (?)». Voyons quelques-unes de ces réponses :

Réponse A : On me dit : «Il n'y a rien de physique, votre douleur est uniquement (essentiellement) mentale (psychique)». Je ne suis pas trop surpris, car je me suis préparé à l'hypothèse d'hallucinations, mais je rétorque néanmoins : «Il se trouve cependant que c'est précisément *dans mon genou* que j'ai mal, et non dans mon esprit».

Réponse B : On me dit : «Vous vous êtes certainement trompé ; nous n'avons rien vu et nous sommes certains qu'il n'y a rien à voir» (Supposons à la seule fin de

⁴ Parmi tous ceux susceptibles d'être utilisés pour désigner la «contrepartie» du terme «douleur», le mot «phénomène», du fait de l'extrême ouverture qu'il a dans son usage, m'apparaît être le plus prudent et le moins lourd d'hypothèque quant à la nature de la douleur et des jugements que nous portons sur elle.

commodité que cette réponse exclue l'hypothèse d'une hallucination.). Je dis alors: «Ecoutez, je sais ce que j'éprouve et lorsque je dis que je ressens une douleur au genou droit, c'est bien que je la ressens. Alors continuez de chercher».

Réponse C (qui est peut-être en fait une variante de B): On me dit: «Vous vous êtes trompé, rien du côté du genou droit. En revanche, vous avez une molaire fêlée et c'est là que vous avez mal». On peut ici imaginer un certain nombre de réactions, du genre: «Merci, docteur. Vous êtes vraiment très fort. Effectivement, maintenant que vous me le dites, c'est bien à une molaire que j'ai mal, mais j'ai toujours eu des problèmes d'orientation».

Ce ne sont là que quelques-unes des réponses concevables, de même que les réparties qu'elles entraînent ne sont nullement exhaustives (il n'y a pas de frein réel à l'imagination philosophique). Ces petits échanges ont en commun de montrer qu'il y a quelque chose d'un peu curieux à se comporter face aux douleurs comme si on était devant des phénomènes uniquement physiques, dont *toute* la caractérisation pourrait être faite dans des termes excluant quelque référence que ce soit à l'«expérience». On pourrait par conséquent être tenté de distinguer deux «types» de douleur: une «douleur-chose» (douleur 1), phénomène physique, éventuellement mesurable *quā* phénomène physique, et une «douleur-sentie» (douleur 2), nommée en tant que douleur éprouvée et dont il n'est guère possible de nier que la personne qui l'éprouve l'éprouve comme elle l'éprouve.

Même en faisant une distinction de ce genre (dont je pense qu'elle n'est guère viable), il n'est pas facile de voir comment on peut s'opposer à l'identité, du moins si on prend en compte le point de vue de l'«agent» ou du locuteur et quelle que soit la nature du lien, nécessaire ou contingent, postulé pour unir les deux termes. Les illustrations que Kripke mentionne d'une opposition à l'identité nécessaire sont des spéculations comme les suivantes: je n'ai pas de corps mais j'éprouve quand même une douleur, ou encore: mon corps est dans le même état, qu'il y ait douleur ou qu'il n'y en ait pas. Laissons de côté ce qu'elles peuvent avoir de baroque pour constater qu'en tout état de cause la formulation de ces situations, dont on peut bien aimer penser qu'elles sont «contrefactuelles» — encore qu'il ne soit pas clair du tout où seraient encore les *faits* —, présente un léger vice de forme: ne chercherait-on pas à vérifier (si même on peut parler de «vérifier» dans ce genre de contexte) que c'est bien *le même* état que si on a affaire à des cas où sont présents des phénomènes apparentés à ce que nous appelons «douleur»? Je veux dire: on n'a pas l'habitude d'arrêter au coin des rues des gens qui ne se sont plaints de rien pour leur demander s'ils n'auraient pas par hasard mal à la troisième lombaire, si leur comportement ne signifiait pas d'une manière ou d'une autre la plausibilité de cette supposition. Quoi qu'il en soit (les mœurs sont si étranges), l'opposition à la thèse d'identité veut dire quelque chose comme: le corps pourrait être dans le même état même s'il n'y avait pas d'esprit «derrière» la mécanique physique qui éprouve, et l'esprit pourrait être inchangé même si le corps était en proie aux pires tourments. Pour le dire autrement, il est allégué

qu'on pourrait se représenter la douleur 1 sans ses accompagnateurs mentaux, et la douleur 2 sans sa version physique, de sorte que cela aurait pour effet que l'identification de l'état psychique à l'état physique (nonobstant les réserves indiquées plus haut) serait contingente et factuelle et qu'elle pourrait par conséquent faire l'objet d'une découverte empirique et même d'une découverte empirique importante, authentiquement révélatrice de la «réalité» de la douleur. Il s'agirait alors d'une autre contingence («scientifique»), et nous serions alors supposés pouvoir imaginer la douleur sans état physique correspondant avec la même facilité (pas plus, mais pas moins) que nous mettons à imaginer la chaleur sans mouvement de molécules.

La position de Kripke est au contraire que, dans des cas de ce genre, les énoncés d'identité sont nécessaires (s'ils sont vrais). Cette position trouve son argumentation dans l'appareil — devenu familier — des désignateurs rigides et non rigides et dans celui des mondes possibles. Un désignateur rigide est réputé désigner le même objet ou individu dans tous les mondes possibles, de sorte que la désignation de ces deux types de désignateurs est, selon le type dont il s'agit, indépendante ou dépendante des faits constitutifs des mondes posés ou imaginés. Cela ne signifie cependant pas que l'existence de l'objet ou de l'individu soit elle-même nécessaire : la nécessité est uniquement celle de l'unicité de la référence. Il se peut, admet Kripke, que certains objets, s'ils existent, existent nécessairement, mais l'important est que nous utilisions un désignateur rigide pour désigner un objet qui est toujours le même, s'il existe.

La notion de monde possible est ici cruciale, mais elle est aussi relativement banale : dire d'une proposition qu'elle est nécessairement vraie, c'est dire qu'elle est vraie dans tous les mondes possibles mais dire cela, c'est dire simplement que rien ne peut la falsifier. Cette notion a donné lieu à une belle littérature — que je ne discuterai pas de manière approfondie —, mais sur laquelle on peut, dans une perspective générale, faire quelques observations pertinentes pour notre propos. Il convient premièrement de noter, comme Kripke nous y invite au demeurant, qu'un monde possible n'est pas un pays étranger auquel nous aurions accès grâce à un visa mystérieux, et qui serait ainsi fait que rien n'y pourrait être vraiment pareil, que rien n'y serait vraiment «le même», puisque les mondes possibles auraient des différences si radicales par rapport au monde réel ou actuel que l'identité de l'un de ces mondes avec le monde que nous connaissons ne pourrait jamais être maintenue. Une telle façon de voir reviendrait à penser les mondes possibles comme un ensemble «infini» de situations contrefactuelles qui ne pourraient être décrites que qualitativement et dans lesquelles l'identité ne serait alors reconnue que d'individus et d'objets qui auraient *les mêmes qualités*. L'identité serait par conséquent une identité pour ainsi dire positive et non plus une identité référentielle. Kripke fait à juste titre remarquer qu'on est en général facilement enclin à mettre en question l'identité des individus à travers les

mondes possibles (un tel aurait pu avoir la qualité *x* au lieu de la qualité *y*), mais qu'on va rarement jusqu'à dire que les qualités qui nous servent à penser la variation des individus d'un monde à un autre pourraient elles-mêmes varier. Si nous ne sommes pas assurés que tel nom désigne bel et bien tel individu dans un monde possible, qu'est-ce qui nous autorise en effet à croire que les propriétés qui servent à le décrire seraient elles-mêmes conservées (que «rouge» désignerait dans ce monde ce qu'il désigne dans le monde actuel, etc.)? Il s'agit en quelque sorte d'être conséquent et de stipuler que nous parlons des mêmes individus et des mêmes objets de la même manière que nous croyons que les qualités qui nous servent à les décrire ne varient pas elles-mêmes d'un monde à l'autre.

Deuxièmement, les mondes possibles ne sont pas indépendants du langage, et si on estime, comme cela est fréquent, qu'il s'agit d'une catégorie métaphysique, il faut admettre que cette métaphysique est d'abord linguistique. Les mondes possibles ne sont en effet pas posés pour donner un lieu d'existence et de prolifération à des êtres qui, autrement, n'en auraient pas; c'est au contraire le fonctionnement particulier d'un certain nombre d'éléments linguistiques qui fait que le monde actuel ne suffit pas. C'est, selon Kripke, d'une confusion entre les différents «modes d'accès» aux mondes possibles que proviennent les confusions entre l'aprioricité et la nécessité.

Qu'en est-il de l'identité «*mind-brain*» ou, plus généralement, de l'identité psycho-physique dans ce tableau? La position de Kripke est, ce qui est du reste favorisé par les exemples qu'il considère (noms propres, termes théoriques), que nous utilisons ces noms comme désignateurs rigides de certains phénomènes «externes». Si la chaleur est le mouvement de molécules et si ces désignateurs sont rigides (si «chaleur» et «mouvement de molécules» désignent toujours les mêmes phénomènes), alors il est *nécessaire* que la chaleur soit le mouvement de molécules. Cette nécessité est évidemment définie dans notre langage, mais elle n'en concerne pas moins des objets dont on hésiterait à dire qu'ils sont uniquement et platement de nature linguistique.

Ayant posé que des énoncés comme «La chaleur est le mouvement de molécules» ne sont pas des énoncés d'identité contingents, Kripke est dans une bonne position pour considérer qu'un énoncé comme «La douleur est un état du cerveau» (ou un énoncé voisin) est lui aussi nécessaire. La supposition du caractère contingent d'énoncés de ce type s'appuie sur un raisonnement identique à celui qui a déjà été mentionné: [1] nous pouvons imaginer un état physique particulier sans qu'il y ait douleur, puisque ce n'est *qu'un* fait qu'une telle connexion soit observée (si elle l'est); [2] on peut par ailleurs imaginer tout aussi facilement (c'est-à-dire, me semble-t-il, tout aussi difficilement) qu'une créature quelconque éprouve une douleur sans état physique particulier, peut-être même sans qu'elle ait de cerveau (pour l'éprouver).

L'idée que la relation qui unit la douleur (ressentie) et les états cérébraux est contingente peut être déjouée de différentes façons, mais Kripke concentre

son attention sur une faille particulière, qui tient au fait que l'expérience de la douleur n'est pas une expérience que nous choisirions parmi d'autres comme corrélat de l'expression «douleur». Au contraire, l'expérience elle-même doit être *cette* expérience particulière («*this experience*», souligné SAK) qui définit ce que chacun est prêt à recevoir comme douleur.

La question est de savoir si nous prenons de manière contingente un phénomène, puis un autre, et si nous les associons du fait de la découverte empirique (factuelle) de leur relation observée. La réponse de Kripke est que ce n'est pas le cas, que «ma douleur» est identique à ce que j'éprouve comme douleur, et qu'il s'agit d'un désignateur tout aussi rigide que «le fait que je suis dans tel ou tel état cérébral». La conclusion semble ainsi s'imposer que la douleur est nécessairement un état cérébral et qu'il en est ainsi à cause de ses propriétés essentielles. Quelles peuvent bien être ces propriétés?

L'expérience de la douleur a manifestement des propriétés qui peuvent varier (intensité, localisation, ressemblance plus ou moins grande d'une douleur et d'une autre, etc.), mais on peut aussi penser qu'il existe des «propriétés-seuils» (on pourrait même dire des «propriétés-critères») sans lesquelles ce ne serait plus de douleur qu'il s'agirait, ne serait-ce qu'au nom du fait qu'être, pour une douleur, c'est être sentie comme douleur. Kripke dit qu'une telle «propriété» est essentielle, mais cela semble ne tenir qu'au fait que l'expression «cette douleur» est présentée comme un désignateur rigide.

En fait, il semblerait que les deux termes «ma douleur» et «être (pour moi) dans tel et tel état cérébral» sont d'abord et avant tout, tous deux, des désignateurs rigides. C'est-à-dire que dès qu'une chose est telle et telle douleur, elle est essentiellement cet objet, nommément telle et telle douleur et là où une chose est tel et tel état cérébral, elle est essentiellement cet objet, nommément tel et tel état cérébral. Tous deux sont par conséquent des désignateurs rigides. On ne peut dire que cette douleur aurait pu être quelque chose d'autre, un autre état. Ce sont deux désignateurs rigides. («Identity and Necessity», pp. 161-162.)

On ne saurait être plus clair. On peut cependant estimer que dire qu'une douleur est nécessairement ce qu'elle est ne constitue rien d'autre qu'une instantiation particulière du principe général qui dit qu'une chose est nécessairement ce qu'elle est. *So far, so good*. Mais ce n'est malheureusement pas cela qui permet de passer à la nécessité de l'identification de la douleur avec un état physique, puisqu'on ne peut conclure de ce principe que ce qui est nécessairement identique à soi doit aussi être identique à une autre chose qui est nécessairement identique à elle-même.

Pour contourner une formulation directe de la question, on peut relever une confusion ou du moins une absence de distinction entre ce que je me risquerai à appeler les «*douleurs-répliques*» («tokens») et les «*douleurs-types*». C'est en effet une chose que de dire d'une douleur particulière qu'elle a telle ou telle propriété, mais c'en est une autre que de dire de toute douleur qu'elle les a, même s'il devait demeurer éternellement vrai que toute douleur

est ce qu'elle est. Une distinction équivalente peut être tentée également pour les états physiques, de sorte qu'on gagnerait peut-être quelque chose à distinguer aussi des «états physiques-types» d'«états physiques-répliques». Lorsque Kripke estime que le tenant de la position de l'identité qui soutient que la douleur est un état cérébral doit aussi soutenir qu'elle est nécessairement cet état et que l'identité n'est pas une identité matérielle, on peut demander si c'est à propos des «types» ou des «répliques» que cela vaut ou ne vaut pas. S'agit-il de la douleur en général, d'un échantillon particulier de douleur ou de tous les échantillons quels qu'ils soient?

Kripke paraît hésiter entre ce qu'il est convenu d'appeler l'interprétation générique (ou, si ce terme n'était pas risqué dans le contexte de la problématique des états mentaux, l'interprétation «attributive») et l'interprétation spécifique («référentielle»). Il est parfois question d'expressions auxquelles l'interprétation spécifique semble mieux convenir (comme dans la citation plus haut, encore que «ma douleur» puisse aussi avoir une lecture générique à sa façon: «ce que j'éprouve habituellement comme douleur», etc.), et parfois de la douleur et des états physiques en général.

Il n'est pas facile de mettre de l'ordre dans ces questions, surtout que la distinction entre «type» et «réplique» pose dans le cas de la douleur des problèmes relativement spécifiques: qu'est-ce qui est commun à toutes les «répliques» de douleur et en ferait le «type»? La douleur ponctuelle éprouvée par l'individu a ainsi de grands avantages, car elle semble présenter tous les caractères de l'individualité et fonctionner un peu comme les noms propres, mais elle a aussi les inconvénients d'être égocentrique et de se compromettre dans les problèmes du langage privé. Malgré ces difficultés (sur lesquelles je reviendrai), on peut avoir profit à pousser un peu la distinction.

Si elle tient un tant soit peu dans le cas de la douleur, on peut appliquer la distinction entre «type» et «réplique» à chacun des termes de la relation d'identité. Cela donne lieu à quatre possibilités. L'énoncé «(La + ma) douleur est un état physique» peut être interprété selon une (ou plusieurs) des relations suivantes, que je présente rapidement:

DOULEUR	ÉTAT PHYSIQUE
1. «TYPE» «TYPE»
2. «RÉPLIQUE» «RÉPLIQUE»
3. «TYPE» «RÉPLIQUE»
4. «RÉPLIQUE» «TYPE»

Dans le cas de la relation 1, l'énoncé est peut-être nécessaire, mais ce n'est sans doute pas en raison de désignateurs rigides, car il s'agit beaucoup moins d'«individus» que de concepts ou de noms de classes. Cette relation pourrait correspondre à une définition (matérialiste et contestable). Dans le cas de la relation 2, il semble à première vue qu'on satisfasse davantage aux requisits de

la désignation ou même de la rigidité de la désignation, comme dans «La douleur que j'éprouve (présentement, ici, etc.) est tel état physique particulier». La «réPLICATION» de la douleur rencontre cependant les difficultés de son égocentricité: «ma douleur», ou «la douleur que j'éprouve», ne peut être référée qu'à une expérience «intime». Ce problème est sans doute propre à la douleur et aux sensations en général, car dans de nombreux autres cas, il ne se pose pas. Selon la relation 3, l'énoncé dirait quelque chose comme «La douleur en général est un état physique particulier», de sorte qu'on comprendrait que toute douleur est cet état mais que tout état physique n'est pas identique à la douleur. S'il est vrai (et j'ai personnellement beaucoup de peine à voir comment il ne le serait pas, car je crois fermement qu'il arrive à tout le monde d'éprouver des états physiques non douloureux), cet énoncé est à coup sûr contingent. On n'a pas de mal à imaginer les conditions dans lesquelles on gagnerait quelque chose à le dire et je crois que le «contingentiste» dont parle Kripke serait entièrement satisfait par ce qu'il affirme. Dans le cas de la relation 4, le problème de l'égocentricité se pose comme pour 2 et sensiblement dans les mêmes conditions, et imaginer les raisons qui pourraient pousser quelqu'un à dire une telle chose pourrait être psycho-sociologiquement intéressant: «Ma douleur à moi est un état physique quelconque». Des problèmes particuliers peuvent naître de la difficulté qu'il y a à se représenter le contraire d'une proposition construite selon cette relation («Cette douleur-ci est un état physique, mais cette autre n'en est pas un»).

A première vue, la relation 3 semble peu problématique, car elle satisfait au moins à une des possibilités contrefactuelles imaginables, à savoir qu'il est possible d'être dans un état physique (quelconque) sans éprouver pour autant de la douleur. Cela donne à penser — sans cependant le présupposer strictement ou l'impliquer — qu'il existe au moins un état physique qui est (d'une manière caractéristique) celui de la douleur. Elle rate cependant, et par conséquent, le caractère de généralité que cherche sans doute à avoir la proposition «La douleur est un état physique». On peut par conséquent préférer une interprétation construite selon la relation 2, qui présente à tout le moins l'avantage d'unir deux termes qui *peuvent* être considérés comme des «individus» et, à ce titre, comme les «contreparties» de désignateurs, rigides ou non, et c'est certainement cette relation que doit retenir quiconque souhaite rendre compte de ces expressions au moyen de cette terminologie.

Evidemment, dans la présentation de ces relations, on doit tenir compte du fait qu'elles établissent tantôt une liaison entre un sujet et un prédicat et tantôt une liaison entre des termes singuliers, de sorte que cette distinction, comme beaucoup d'autres, affine le problème, mais ne le règle pas pour autant. Elle mérite quand même d'être examinée pour chacune des possibilités qu'elle présente. Malgré l'état encore indigent où je la laisse, elle montre la possibilité d'une asymétrie, si les relations comportant au moins un terme «réplique», c'est-à-dire, je pense, les seules dont on puisse soutenir avec une quelconque

vraisemblance qu'elles contiennent des désignateurs rigides (ce qui est encore à discuter), sont différentes de la relation qui n'en contiendrait pas.

Avant de reformuler le problème dans des termes inspirés par certaines idées de Wittgenstein, je résume la position de l'adversaire présenté par Kripke. L'«identitiste» matérialiste soutient quelque chose qui peut être reconstruit au moins comme suit:

- [1] l'identité est contingente, car on peut imaginer qu'elle ne tienne pas et que la proposition qui l'affirme soit fausse dans certaines circonstances;
- [2] cette identité a trait à des entités plutôt qu'à la signification d'expressions (linguistiques) — ce qui, en passant, serait le cas selon la relation 1;
- [3] ces expressions sont des noms que nous donnons à ces entités;
- [4] ces noms nomment des choses (des entités) différentes.

On peut poser la question de savoir quel type de connaissance nous avons de ces entités. Une réponse tentante — formulée par Kripke à l'usage de son adversaire — serait de dire: l'observation nous fournit cette connaissance, c'est-à-dire que l'observation «interne» nous fournit la connaissance de la douleur et que l'observation «externe» nous fournit celle des états physiques. Après avoir obtenu ces connaissances par ces moyens, nous les mettons en rapport, et c'est ce qui fait la vérité de la proposition d'identité (contingente). Mais il doit être clair qu'en répondant ainsi à la question, nous admettons qu'il existe au moins ce genre de décalage entre ces deux types de «connaissance» et ces deux types d'«entité», et que leur mise en rapport constitue un problème.

2. *Une position wittgensteinienne*

Wittgenstein a consacré beaucoup d'attention à la question du parallélisme psycho-physique — et tout particulièrement au problème de la douleur —, à telle enseigne que le problème des corrélats psychologiques ou mentaux des phénomènes observables (linguistiques ou autres) fournit un des thèmes principaux de sa philosophie en général⁵. Ses vues sur cette question sont très nuancées et il est difficile d'en dériver une doctrine qui pourrait être dite constituer une thèse ferme quant à la nature réelle et définitive de ce parallélisme. Il s'agit en fait plus de réticences à accepter un certain nombre d'idées courantes que de la production d'opinions propres, et c'est du reste la négligence

⁵ A. MANSER rapporte que le groupe d'étudiants de Cambridge proches de Wittgenstein vers 1929-1930 était parfois désigné comme le «Toothache Club», tellement fréquent était l'usage qu'il faisait de l'exemple du mal de dent (cf. «Pain and Private Language», in WINCH, P., ed., *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 166). Le problème de l'égocentricité de la douleur et les particularités de sa «grammaire» ont, depuis, fait l'objet d'une attention considérable, qui défie la compilation bibliographique qui m'est permise ici.

gence de ce trait de sa philosophie qui en a amené plusieurs à lui assigner comme position théorique tantôt le behaviorisme, tantôt le naturalisme. Les remarques qui suivent n'ont d'autre prétention que de présenter schématiquement, c'est-à-dire sans un véritable examen détaillé des arguments, une «posture» wittgensteinienne honnête.

Imaginons pour commencer, et pour renouer avec les dialogues présentés plus haut, que quelqu'un dise à quelqu'un d'autre (car dans la discussion de ce genre de questions il n'est pas toujours inutile de se rappeler que les gens se parlent): «Ma douleur est un état physique». Trois réponses me semblent immédiatement pensables dans un esprit wittgensteinien: [A] «Oui, bien sûr. Comment en serait-il autrement?»; [B] «Voulez-vous dire que ces deux expressions sont substituables l'une à l'autre?»; [C] «Comment savez-vous cela?»

Ces trois réponses ont à voir avec ce qu'on appelle depuis Wittgenstein les «jeux de langage», mais elles n'exploitent pas toutes de la même manière les possibilités qu'ils définissent. La réponse [A] table sur quelque chose qui peut être formulé comme suit: quiconque a mal a mal quelque part et ce «quelque part» est le corps, dont le cerveau est réputé à cet égard être l'organe central. La réponse [B] demande si on parlerait de sa douleur comme (c'est-à-dire dans les mêmes termes et dans les mêmes conditions) on parle des états de son cerveau ou de son corps en général (et inversement). La réponse [C] exploite le fait que si on peut être dit «savoir» qu'on éprouve une douleur, on ne «sait» pas forcément de la même façon que telle ou telle partie du corps est dans tel ou tel état. Car, au-delà de la question de savoir si «douleur» et «état physique» sont identiques *quā se* (essentiellement ou autrement), on peut se demander si les deux expressions appartiennent au même plan, au même domaine, au même «univers», si elles sont régies par les mêmes règles ou, pour utiliser un terme fréquent chez Wittgenstein, si leur «grammaire» est la même. [Malgré quelques recoulements, les règles dont il s'agit ici sont différentes de celles de la problématique «suivre une règle», dont Kripke parle par ailleurs⁶, et doivent en être distinguées.]

«Comme tout ce qui est métaphysique», écrit Wittgenstein (et la douleur a ici quelque chose de typiquement métaphysique), «l'harmonie entre la pensée et la réalité se trouve dans la grammaire du langage»⁷. Dans le cas présent, ce qu'on considérera comme la grammaire des douleurs est ainsi fait que:

- [1] Toute douleur est éprouvée par la personne qui l'éprouve et seulement par elle (*égocentricité* et *inaliénabilité* de la douleur).
- [2] Cette personne ne peut se tromper lorsqu'elle dit qu'elle a mal, et même qu'elle a mal quelque part (*autocertification* de la douleur; impossibilité de la vérification).

⁶ Kripke, Saul A., *Wittgenstein: On Rules and Private Language*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.

⁷ *Zettel* (Z), Oxford, Basil Blackwell, 1967.

[3] La douleur n'a pas un «objet» qui lui est extérieur, encore qu'elle puisse très bien avoir une cause non assimilable intrinsèquement à la douleur rapportée (*indépendance relative* de la douleur).

[4] Les critères de la douleur sont de l'ordre de l'expression; une expression sans justification n'est pas pour autant une expression incorrecte⁸.

Le problème de l'égocentricité de la douleur est celui qui fournit à la question du dualisme son aspect le plus intéressant, car c'est lui qui non seulement fait achopper brutalement la thèse de l'identité matérielle, mais compromet aussi toute conception référentielle des expressions de douleur. Je ne puis en effet jamais être certain de la douleur d'autrui, ni être certain que j'assigne au mot «douleur» le sens qu'autrui lui assigne (c'est sur la difficulté d'une telle certitude que la question wittgensteinienne du «langage privé» est construite).

Dans un passage du *Blue Book*, Wittgenstein dit: «... la personne dont nous disons «elle éprouve une douleur» est, *par les règles du jeu* [souligné FL], celle qui crie, qui grimace, etc. Le lieu de la douleur (...) peut être le corps d'un autre»⁹. C'est en ce sens qu'on peut dire qu'on «sait» qu'une autre personne ressent une douleur, mais on ne peut pas pour autant dire qu'on apprend l'existence de la douleur chez autrui seulement à partir de son comportement, car pour identifier la douleur chez lui, il faut qu'on fasse quelque chose comme une projection à partir de soi-même, qu'on reconnaissse chez lui les marques de ce qui ressemble à ce qui se passe chez soi, etc. Wittgenstein écrit par ailleurs: «La personne dont on dit qu'elle a un souvenir, une douleur, une impression visuelle c'est celle dont la bouche donne une expression à ce souvenir, cette douleur ou cette impression.» (*Nachlass*, 179). On dira en effet que c'est la personne, l'individu ou le sujet qui éprouve une douleur, et non seulement son corps¹⁰.

Il va de soi qu'«un autre que moi ne peut éprouver mes douleurs» et que celles-ci ont pour «propriété» incontestable d'être les miennes. Mais Wittgenstein de demander: «Lesquelles sont *mes* douleurs? Qu'est-ce qui compte ici comme critère d'identité?» (PU 253). On peut en effet concevoir (mais peut-être seulement «concevoir») deux types d'identité pour les douleurs (et

⁸ «“Lorsque je dis «J'éprouve une douleur», je suis en tout cas justifié devant moi-même”.» Qu'est-ce que cela veut dire? Cela signifie-t-il: «Si quelqu'un d'autre pouvait savoir ce que je désigne du nom de «douleur», il admettrait que j'emploie le mot correctement»? — Utiliser un mot sans justification ne veut pas dire l'utiliser à tort.» (*Philosophische Untersuchungen* (PU), 289, Oxford, Basil Blackwell, 1953).

⁹ *The Blue and Brown Books*, Oxford, Basil Blackwell, 1958, p. 68.

¹⁰ «Mais n'est-il pas absurde de dire d'un *corps* qu'il a une douleur? — Et pourquoi sent-on qu'il y a là une absurdité? Dans quelle mesure n'est-ce pas ma main qui éprouve de la douleur, mais plutôt moi dans ma main? — De quelle sorte de problème s'agit-il ici: est-ce bien le *corps* qui sent la douleur? (...) Quelque chose comme ça: si quelqu'un a une douleur à la main, ce n'est pas la *main* qui le dit (...) et ce n'est pas elle qu'on réconforte, mais bien la personne qui souffre: on la regarde dans les yeux.» (PU 286.)

pour un certain nombre d'autres choses), deux types de sens permettant ou ne permettant pas d'en parler comme étant «les mêmes». Premièrement, la douleur que je ressens m'appartient certainement de manière inaliénable, aucune autre n'est «la mienne» et rien n'assure même que deux de «mes» douleurs soient «les mêmes» au-delà du fait qu'elles sont toutes deux éprouvées par moi comme douleurs. Mais, deuxièmement, la douleur que j'appellerais «rage de dent», «mal de tête», etc., a aussi comme identité d'être un mal de tête ou une rage de dent et elle peut à ce titre être la même que ce qu'autrui éprouve apparemment pour tel et qu'il désigne assurément comme tel. Ces deux types d'identité peuvent être d'une certaine manière et en partie ramenés à la distinction «réplique» — «type», mais il est clair que mon mal de tête égocentrique n'est pas seulement une instanciation du mal de tête général: *c'est le mien!* C'est là seulement que se tient la différence, et ce n'est une différence que parce que j'ai un corps et un seul et que personne d'autre n'a ce corps-là. L'énoncé «Personne n'a les mêmes douleurs que moi» exhibe ainsi une règle de grammaire qui recoupe ou s'appuie sur ce que nous considérons comme un fait de nature (mais n'est pas pour autant *justifiée* par ce fait).

En ce qui a trait à la douleur physique que chacun ressent «au même endroit» et à laquelle il donne le même nom, on peut considérer qu'elle est identique d'un individu à l'autre, si le langage et l'expression en général nous importent vraiment comme véhicules de *jugements*. Quand quelqu'un exprime par des mimiques, des plaintes, des phrases ce que j'interprète comme un mal de dent (laissons de côté l'hypothèse de la tromperie), c'est *sa* dent qui lui fait mal, c'est *son* corps qui souffre, c'est *lui* qui a l'expérience de sa douleur, etc. Rien de cela n'est contingent: s'il a mal, c'est nécessairement lui qui a mal. L'imposition du nom sur l'expérience ou sur la cause de l'expérience n'a cependant pas de critères de correction publics, et rien ne permet de conclure que quelque chose a été nommé. Un passage important et classique des *Recherches* mérite à cet égard d'être cité au long.

Imaginons le cas suivant. Je veux tenir un journal sur la récurrence d'une certaine sensation. A cette fin, je l'associe au signe «E», que j'inscris sur un calendrier aux jours où il m'arrive de l'éprouver. — Je ferai d'abord remarquer qu'une définition du signe ne peut être formulée. Mais je puis à tout le moins me la donner à moi-même comme une espèce de définition ostensive! — Comment? Puis-je montrer la sensation? Pas au sens ordinaire. Mais je dis le signe ou je l'écris, en concentrant au même moment mon attention sur la sensation et je la désigne ainsi intérieurement. — Mais à quoi sert cette cérémonie? Car c'est tout ce dont il semble s'agir! Une définition sert certainement à établir la signification d'un signe. — Eh bien, c'est précisément ce que produit le fait de concentrer mon attention, car j'imprime ici sur moi-même la connexion qui existe entre le signe et la sensation. — Mais «Je l'imprime sur moi-même» ne peut signifier rien d'autre que: ce processus a pour effet que je me rappelle la connexion correctement à l'avenir. Mais dans le cas présent je ne dispose d'aucun critère de correction. On aurait envie de dire ici: tout ce qui me semblera juste sera juste. Et cela signifie seulement que nous ne pouvons parler ici de «correction». (PU 258.)

L'imposition du nom sur la sensation douloureuse doit viser un but quelconque, à défaut de quoi il ne s'agit en effet que d'une cérémonie qui fonctionne à vide. Si c'est autrui qui attache à ce que je lui ai décrit un nom spécifique (rhumatisme, arthrose, etc.), il peut s'agir d'une hypothèse quant à la cause de cette impression, mais il est difficile de soutenir que l'imposition du nom générique «douleur» corresponde elle-même à la formulation d'une hypothèse.

Dans la situation du journal intime, la douleur dont la récurrence est notée peut être considérée selon deux types d'identité. Je peux d'abord donner un nom («Bill») à une douleur particulière que je ressens à un moment t , puis décrire chacune de ses occurrences (ou de ce que je prends pour tel) comme «le retour de Bill». Je dois cependant m'assurer que c'est bien de Bill qu'il s'agit à chaque fois et, pour cela, je dois être en mesure de reconnaître Bill. Si «Bill» est utilisé pour désigner la douleur-X-au-temps- t (c'est-à-dire si d'apparaître au temps t est une des propriétés essentielles de Bill), je ne dispose d'aucune garantie — même par-devers moi seul — que c'est bien de Bill qu'il s'agit. Au contraire, un tel nom est condamné à ne servir qu'une fois, et le caractère cérémonial de l'acte de nomination s'en trouve aggravé. Je puis aussi désigner d'un autre nom, à la portée plus large (par exemple, «Bill et sa famille»), les diverses occurrences (à $t_1, t_2, t_3, \dots, t_n$) de ce qui apparaît avoir l'unité d'un type de douleur. La consultation de mon calendrier ne m'apprendra rien d'autre que le fait que j'ai éprouvé ou cru éprouver une sensation que j'avais résolu d'appeler «Bill» — que ce soit là le nom d'un «individu» ou celui d'une «famille» —, et je ne pourrai me rappeler de quel genre de sensation il s'agissait que dans l'exacte mesure où je me rappellerai correctement la sensation éprouvée à $t_1, t_2, t_3, \dots, t_n$. Les consignes d'usage que je me suis données risquent à cet égard de me faire défaut.

Sur la question de savoir si le vocabulaire des sensations désigne ou non quelque chose, Wittgenstein a adopté alternativement deux positions. La première, plus forte et qui doit être comprise d'abord en opposition à la thèse voulant que tous les noms désignent nécessairement quelque chose (la conception augustinienne naïve critiquée au début des *Recherches*), est de dire que ce vocabulaire ne désigne rien :

«Mais j'ai quand même un *sentiment* de joie réel!» Oui, lorsque vous vous réjouissez, vous vous réjouissez réellement. Et il est certain que la joie n'est pas le comportement joyeux, ni non plus quelque chose qu'on éprouve autour de la bouche et des yeux.

«Mais «joie» désigne bien quelque chose d'intérieur». Non, «joie» ne désigne rien du tout. Ni quelque chose d'intérieur, ni quelque chose d'extérieur. (Z 487.)

La seconde position est d'admettre qu'en un sens ou en un autre des mots «nom», «dénomter» ou «désigner», on peut dire de tous les mots qu'ils désignent ou dénotent quelque chose, du fait que le mot «nom», considéré dans ses usages, n'est pas contrôlé par des conditions précises, univoques et défi-

nitives, car «(...) nous appelons «noms» des choses très diverses; le mot «nom» caractérise de nombreux types d'usage différents d'un mot, reliés les uns aux autres de plusieurs manières différentes.» (PU 38.)

Les «noms» sont ainsi soumis aux variations des «ressemblances de famille», dont l'extension est telle qu'elle nous amène à renoncer à l'idée que la relation de désignation ou de dénomination doit toujours être la même, alignée sur les mêmes cas paradigmatisques bien contrôlés. Il n'y a pas en soi de risque particulier à considérer que le vocabulaire de la sensation est constitué d'un ensemble de noms aussi longtemps qu'on garde à l'esprit que la relation de dénomination n'est pas forcément dans ce cas celle d'un nom propre à la personne qui le porte. «E» et «Bill», dans les exemples considérés, s'offrent selon ce modèle, qui présente le danger d'une hypostase de l'expression «nom», laquelle nous est familière dans d'autres usages, mais dont on voit bien qu'elle comporte des particularités dans le cas présent. «Un mode d'expression inapproprié», écrit Wittgenstein dans un contexte où il cherche justement à contraster le processus de la pensée par rapport à des processus physiques, «est un moyen sûr de rester prisonnier d'une confusion. Il verrouille pour ainsi dire l'issue qui permettrait d'en sortir.» (PU 339.)

La nomination d'une sensation par d'autres moyens que le vocabulaire générique et public, qui suit uniquement un accord dans les jugements, n'obéit à aucun critère lorsqu'elle est proférée par-devers soi, et elle en est *a fortiori* dépourvue lorsqu'il s'agit de la «montrer» à autrui. Wittgenstein rapporte:

J'ai vu dans une discussion portant sur ce sujet quelqu'un se frapper la poitrine et dire: «Un autre que moi ne peut quand même pas avoir CETTE douleur!». La réponse à cela est qu'on ne définit pas un critère d'identité en insistant sur le mot «cette». Ce que fait l'insistance, c'est plutôt suggérer le cas dans lequel un tel critère nous serait familier mais où il serait nécessaire de nous le rappeler. (PU 253.)

C'est justement à une expérience publico-intime de ce type que Kripke («it is THIS experience») a recours pour assurer l'unicité référentielle de chaque douleur, qui ne se laisse pourtant pas capturer par une définition ostensive: le geste qui la montrerait ne parviendrait à montrer rien d'autre que «moi qui vous parle (et que vous devez croire)». De n'être le nom de rien qu'autrui puisse voir, toucher, goûter, entendre ou avoir accès par un quelconque autre moyen, «ma douleur» fait partie du jeu expressif dans lequel je communique mes sensations à autrui. Si on tient à tout prix à user de ce vocabulaire, on peut bien considérer que je pointe quelque chose d'un doigt mental, que je le désigne d'une certaine manière, et cette désignation peut bien être aussi rigide qu'on veut, mais ce n'est pas une désignation au sens habituel du terme.

Revenons à «La douleur est un état physique». La réponse «Comment en serait-il autrement?» que j'évoquais est indiquée dans la mesure où je ne puis que pointer un endroit, une partie de mon corps lorsqu'on me demande où j'ai mal. Je conçois alors deux possibilités (non exclusives): [1] je pointe mon gros orteil (si c'est là que «ça se passe») ou [2] je pointe mon cerveau (si je crois que

c'est là que «ça» se passe). Malgré des différences imputables largement à deux types de mythologie, j'ai pointé à chaque fois une «chose» distincte, mais chacune de ces choses a pu être nommée deux fois, et c'est ce que je fais lorsque je dis que «ma douleur est un état physique (qui est le mien)» ou, par généralisation, mais avec de possibles complications, que «la douleur est un état physique». Cela exprime certes une vérité nécessaire, mais cette nécessité ne tient qu'au fait que j'ai utilisé deux expressions pour faire référence au même «phénomène».

Le maniement des expressions «identique», «le même», etc. demeure cependant toujours périlleux dans ce contexte. Wittgenstein fait observer que «La substitution de «identique» à «le même» (par exemple) est un autre expédient typique en philosophie» (PU 254). Ce qui fait de cette substitution un expédient, c'est que la conclusion qui va de la reconnaissance d'un certain nombre de conditions permettant de produire des *jugements* analogues, à la supposition qu'il s'agit par conséquent des mêmes *concepts* et des mêmes *objets*, passe outre au fait que c'est d'abord une même *expression* que nous donnons à nos états mentaux et que la conclusion au *même* ne suit aucune autre voie que celle de cette communauté expressive. Pour user encore une fois de cette notion, on pourra dire que la grammaire de «même» n'est pas celle de «identique», au moins en ceci que les circonstances dans lesquelles l'un et l'autre sont utilisés, et que les conditions d'évaluation des propositions construites avec l'un et l'autre, ne sont pas les mêmes (ne sont pas identiques). Si je dis à autrui que j'ai le «même» comportement en société ou la «même» voiture que lui, on n'estimera normalement pas que nos comportements et nos voitures sont rigoureusement identiques¹¹. De même, les termes «état physique» et «douleur» ne sont pas de même rang et ne sont pas partout substituables l'un à l'autre. La règle «symptômale» qui permet de passer de la douleur à l'état physique ne me semble pas poser beaucoup de problèmes, mais le vocabulaire de la douleur et celui des états physiques ne sont pas équivalents (ils ne sont pas, dans cette mesure, «les mêmes»). Dirait-on «J'éprouve un état physique au bras droit» et «J'éprouve une douleur au bras droit» dans les mêmes conditions? Pour dire «la même» chose? Sans doute que non, car cet état physique, il faut encore le qualifier, et il se trouve que le vocabulaire de la douleur est un bon candidat pour effectuer cette qualification. Or, on peut chercher à identifier ce qui est décrit comme «un état

¹¹ Il faut noter que des expressions comme «rigoureusement identique», «scrupuleusement pareil», «vraiment le même», «strictement égal», etc. doivent souvent ne pas être prises au sens littéral et que l'insistance que marque l'adverbe est plus une injonction à croire l'auteur sans autre forme de procès qu'une invitation à vérifier réellement les propositions exprimées. Même l'adverbe «littéralement», dont on devrait pourtant s'attendre à ce qu'il fasse ce qu'il dit, fonctionne souvent comme une espèce de «rhéostat» sémantique: lorsque je dis que quelqu'un m'a «littéralement» lessivé, vomi, mené en bateau, tourné en bourrique, etc., je laisse quand même la porte ouverte à une interprétation figurée.

physique», on peut aussi chercher à identifier ce qui est décrit comme «un état physique douloureux», mais si jamais on identifie cet état, on l'aura identifié d'abord comme la cause de ce que quelqu'un dise «J'ai mal», et qu'il le dise non pas «en connaissance de cause», mais simplement parce qu'il a mal ou, du moins, qu'il a ce qu'on appelle «mal»¹².

3. Conclusion

L'identitiste «contingentiste» et l'identitiste «nécessariste» peuvent ainsi être renvoyés dos à dos. Le premier ne parvient à appuyer sa conception de la nature factuelle ou matérielle de la relation psycho-physique que sur la superposition de conditions réputées contre-factuelles qui la falsifieraient, mais le caractère factuel supposé de cette falsification ne dépend de rien moins que d'une «défactualisation» générale du monde tel que nous le connaissons et en parlons. Le second est fondé à s'opposer à la matérialité de la relation «*mind-body*», mais il semble l'être pour d'autres raisons que celles qu'il invoque, car la voie dans laquelle il s'engage est pavée des embûches d'une référence qui présente trop de particularités pour pouvoir être traitée sans autre forme de procès dans le cadre auquel la référence des noms propres et d'autres expressions au fonctionnement analogue nous a habitués.

Les quatre thèses de l'identitiste matérialiste prêtent le flanc à une critique directe, mais la négation de leur conjonction ne s'en trouve pas pour autant à l'abri. L'identité psycho-physique semble certes être plus nécessaire que contingente, mais cette nécessité peut difficilement être retracée comme celle qu'ordonne un rapport de synonymie. Les expressions «douleur», «état douloureux», etc. peuvent bien être considérées comme les noms de phénomènes particuliers, mais cela répond plus à un souci de commodité expéditive (qui consiste à penser que les noms font leur travail, qui est de nommer) qu'à la mise en relation d'un nom avec un «*nominatum*» identifiable et identifié. Le rôle expressif prépondérant que Wittgenstein en vient à reconnaître à des énoncés comme «J'ai mal» ou «J'éprouve une douleur», doit ainsi être compris à l'intérieur du jeu de la communication avant de l'être dans celui de la référence: on parle de ses douleurs pour être soigné ou pour être plaint, bien plus que pour leur attacher des étiquettes référentielles.

¹² Wittgenstein note en maints endroits que font défaut les jeux de langage qui permettraient de dire par exemple «Untel a une terrible douleur au genou et il ne s'en aperçoit pas», etc. A Kirchberg, quelqu'un — qui a pris soin de préciser qu'il n'était pas philosophe, mais psycho-biologiste — m'a présenté ce que j'appellerai «l'argument de l'amputation»: on peut éprouver une douleur «dans» ou «à» un membre absent. Si cet argument peut entamer la thèse qui dirait que la douleur est localisée dans le lieu physique qui lui donne son nom (douleur à la jambe, au bras, etc.), il laisse intacte la connexion entre douleur physique et douleur éprouvée. La personne amputée d'une jambe et qui dit «y» éprouver une douleur ne se trompe ni ne ment; elle éprouve vraiment cette douleur comme elle l'éprouve, et elle exprime ce qui peut l'être par le langage commun.