Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 51 (1992)

Artikel: Conscience de soi et raison

Autor: Frank, Manfred

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883026

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: 09.12.2025

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

Studia Philosophica 51/92

MANFRED FRANK

Conscience de soi et raison

Cher Jean-Pierre, je me suis longtemps demandé avec quelle sorte d'exposé je pourrais le plus dignement honorer ta philosophie subtile, engagée pour et par la chose elle-même. L'exposé que j'ai d'abord annoncé aurait sans doute mieux convenu au sujet du colloque, à savoir: «Y a-t-il des conflits rationnellement inconciliables dans le «discours»?». Il aurait traité (entre autres) du conflit entre Lyotard et Habermas, et de ce que *moi* j'en pense. Caractériser un penseur français à la mode et parler de «déraison», c'est presque un pléonasme. Mais je suis fatigué de polémiquer contre le nouvel irrationalisme français, si bien que j'ai pris la décision de rédiger un exposé sobre qui fait fi des modes. J'espère qu'il convient mieux à ton oeuvre que l'exposé prévu à l'origine – même s'il n'y est (presque) plus question de déraison.

Mon exposé comporte trois parties. Dans la première, j'examinerai le rapport que des penseurs modernes établissent entre le «premier principe» de tout savoir, la conscience de soi, et la vérité propositionnelle. J'essaierai d'interpréter ce rapport comme fondateur de rationalité, dans la lignée traditionnelle. Dans la deuxième partie, je me demanderai si l'interprétation propositionnelle de la conscience de soi est conciliable avec sa prétendue «évidence immédiate» du phénomène. Et dans la troisième partie, j'imagine un rapport entre l'évidence pré-propositionnelle de la conscience de soi et la vérité des propositions – un rapport que, contrairement à Descartes ou Fichte, je ne considère plus comme déductif.

I

Depuis Descartes et Leibniz, la philosophie moderne a soupçonné l'existence d'un rapport particulièrement étroit entre la conscience de soi et la rationalité. Ce soupçon est compréhensible: d'un côté, le «cogito» passait pour l'unique certitude inébranlable parmi les «faits de la conscience». De l'autre côté, la rationalité était assimilée à la pensée (et à l'argumentation) qui doit rendre raison, et qui, en dernière instance, y arrive en s'enracinant dans une certitude indubitable.

Ainsi, Descartes avait déjà considéré le «cogito» comme une *proposition*

vraie et certaine[1]. En effet, seules des propositions – par opposition p. ex. aux sensations – ont pour propriété de pouvoir être vraies ou fausses. Ainsi, on peut sereinement traduire, avec Fichte, le «premier principe» de Descartes, par «proposition fondamentale», le point saillant étant qu'on a ici *une proposition* qui «communique» aux autres leur cohérence et dont la particularité est d'être évidente, autrement dit, de ne pas pouvoir être fausse. Etre évident, c'est ne pas *pouvoir* être rationnellement considéré comme faux. Des théories qui sont justes de façon évidente doivent au moins comporter une proposition fondatrice qui soit évidente en ce sens, et dont découlent (d'une manière ou d'une autre) les autres. Seules les propositions permettent de dériver des conséquences (qui sont à leur tour des propositions). C'est exactement ce que pensait Descartes, lorsqu'il fut le premier philosophe européen à considérer le «cogito» comme principe de déduction:

> «(...) j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée [sc.: *cogito, ergo sum*] pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants (...)».[2]

Pourtant, Descartes a peu contribué à clarifier le caractère épistémique de son principe suprême. Quelle est la nature de la certitude qui lui est propre?

Demandons-le d'abord à Sextus Empiricus. Il remarque que chaque objet de la perception semble perçu ou bien par soi-même ou par un autre[3]. De tels objets «qui apparaissent perçus par eux-mêmes», à supposer qu'ils existent, peuvent être admis comme points de départ de la philosophie. Ils sont «connus par eux-mêmes», ce que signifie précisément l'expression latine «evidens». C'est tout à fait dans ce sens que Leibniz p. ex. considère la conscience de soi (il parle d'«aperception») comme une expérience de fait, donc a posteriori et néanmoins immédiatement évidente[4].

1 «Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assuré que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais» (Descartes, *Oeuvres et lettres*, éd. par André Bridoux, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 147 sq.).

2 L.c., p. 563.

3 *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis*, I. Buch, 6. Kap.

4 «(...) cette intuition qui fait connaître notre existence à nous-mêmes fait que nous la connaissons avec une évidence entière, qui n'est pas capable d'être prouvée et n'en a pas besoin. (...) j'ajoute que l'aperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités *a posteriori*, ou de fait, les *premières expériences*, comme les propositions identiques contiennent les premières vérités *a priori*, ou de raison, c'est-à-dire *les premières lumières*. Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent être

C'est donc sur l'immédiateté que repose son «caractère manifeste» (évidence). Car, comme dit Sextus Empiricus, seul est certain ce qui est compris sans médiation, précisément «par soi-même».

Vous me demanderez alors pourquoi il est au fond nécessaire d'admettre une telle évidence immédiate dans la science. Ainsi, Wittgenstein n'a-t-il pas signalé l'abus consistant à parler de «savoir» dans des contextes où seule l'idée de falsification conduit à un contresens? En effet, là où la falsification et l'erreur sont impossibles, il n'y a pas réellement de savoir. Et pourquoi au fond *une* proposition au moins, une proposition *fondamentale*, doit-elle être infaillible dans le système de la science? L'école de Popper, surtout Hans Albert, ne défend-elle pas depuis des décennies et avec succès un faillibilisme déchaîné, envers et contre toutes les attaques des tenants de la «fondation ultime»?

La réponse est que si tel n'est pas le cas, notre entreprise de fonder le savoir s'engagerait dans un renvoi à l'infini. La structure de cette régression infinie a d'abord été révélée par Friedrich Heinrich Jacobi, dans la VII. *Annexe* de la deuxième édition remaniée de son fameux livre sur Spinoza, paru en 1789, qui fut si important pour le développement du premier idéalisme allemand[5]. Ce livre s'est fait sienne la devise d'Archimède: Δός μοι ποῦ στῷ – «Donne-moi un point fixe et je ferai se mouvoir le monde». Selon Jacobi, un tel point est nécessaire, car la science porte essentiellement sur des dérivations et des déductions. Toute déduction exige quelque chose *dont* elle est déduite. Et elle est à ce fondement ce que le conditionné est à sa condition. Tous les raisonnements, déductions et argumentations relèvent de la conscience conditionnée, donc de la conscience qui n'est pas inconditionnellement certaine d'elle-même *per se* (par ses propres moyens). Ainsi, toute connaissance acquise par déduction rationnelle à partir de fondements est médiate – car comprendre signifie se saisir d'une chose *par l'intermédiaire* d'un concept, le saisi restant extérieur au concept. Dans cette extériorité, l'inconditionné demeure dissimulé au savoir. Mais Jacobi pense que les représentations du conditionné et de l'inconditionné «sont indissolublement liées, mais de telle manière que la représentation du conditionné présuppose la représentation de l'inconditionné, et peut seulement être donnée avec *celle-ci*»[6]. De ce que l'inconditionné est présup-

appelées *immédiates*: celles-là parce qu'il y a non-médiation entre l'entendement et son objet, celles-ci parce qu'il y a non-médiation entre le sujet et le predicatum» (Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, Paris 1966, Livre IV, Chapitre IX, p. 383).

5 *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789, surtout pp. 422 sqq.

6 Jacobi, l.c. p. 423 sq.

posé par le conditionné, et de ce que, d'autre part, il demeure incompréhensible à travers ce dernier, Jacobi conclut à l'existence d'une source surnaturelle, qu'il appelle «sentiment» («Gefühl»). Le sentiment est manifestement une conscience non-intentionnelle, et donc pas non plus propositionnelle. (Nous verrons plus loin que Jacobi met ainsi le doigt sur un point névralgique de toutes les théories qui considèrent la conscience de soi comme propositionnelle, donc comme formulable dans une proposition fondamentale).

Schelling, qui avait encore lu la deuxième édition du livre de Jacobi au Tübinger Stift, a résumé la position de Jacobi de façon particulièrement frappante:

> «(...) comment une série de connaissances qui, en aucun point, n'a quelque chose d'inconditionné, peut-elle être un savoir; le membre singulier dans la chaîne a une valeur, mais il l'a par un autre qui, à son tour, l'a par un autre, et ainsi de suite à l'infini; la valeur de chacun est donc conditionnée par une série infinie, qui est elle-même une absurdité (*Unding*) et ne sera jamais réelle, et chacun signifie seulement quelque chose parce qu'on est sûr qu'il ne sera jamais nécessaire de réaliser la valeur du tout [note: comme la dette publique anglaise. Constamment emprunter d'un deuxième pour rembourser le premier, d'un troisième pour payer le deuxième], ou qu'on puisse parvenir au terme ultime, où toute la prétendue science disparaîtrait dans le néant» (*SW* I/4, p. 343 sq.).

Telle est la célèbre objection de Jacobi contre le nihilisme du procédé purement rationnel de la recherche sans fin et sans résultat du fondement. Si nous voulons fonder notre conviction que *p*, nous dirons que *p* existe sur la base de *q*. Mais comment justifions-nous *q*? Grâce à *r*, et nous justifions à son tour *r* par *s*, et ainsi de suite à l'infini. Or chacune de ces lettres tient lieu d'une conviction qui, de son côté, ne peut s'appeler «savoir» qu'à condition d'exister à bon droit. Et comment déciderons-nous en cela, si nous pouvons seulement la renvoyer à d'autres opinions, dont la vérité est à nouveau infondée? De cette façon, semble-t-il, nous devrions parcourir une infinité de fondations, avant même de savoir quelque chose: et cela déboucherait sur une *reductio ad absurdum* de la théorie de la fondation. – Or on voit aisément qu'on ne peut mettre un terme au régressus de la fondation que si on admet qu'il existe des opinions

> «qui satisfont à la condition de justification du savoir, sans devoir être fondées par d'autres opinions qui déclencheraient le régressus. Il doit y avoir des opinions qui sont justifiées épistémiquement *par elles-mêmes*, indépendamment d'autres opinions. Autrement dit, il doit y avoir des opinions qui possèdent une *crédibilité originelle*, indépendante d'autres opinions, en vertu de laquelle elles peuvent justifier d'autres opinions. De telles opinions peuvent être appelées *basales*»[7].

7 P. Bieri (éd.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt a.M. 1987, p. 179.

Elles conviendraient aussi bien aux conditions de Sextus Empiricus qu'à la thèse de Leibniz (et de Jacobi) qu'une thèse pourrait seulement être *certaine* en tant qu'immédiate.

Johann Gottlieb Fichte a essayé à sa façon de mettre un terme au régressus de la fondation à l'aide d'une proposition (fondamentale) immédiatement certaine en soi. De cette façon, il a parachevé l'héritage cartésiano-leibnizien. Méfiants, vous pourriez me dire maintenant qu'il s'agit là d'un problème légèrement poussiéreux qui a peut-être préoccupé les penseurs du premier idéalisme, mais qui, de nos jours, n'interpelle plus aucun philosophe. La philosophie contemporaine connaît plutôt le problème sous l'appellation «fondamentalisme».

Il a surgi à l'occasion des tentatives de définition du concept de savoir, qui est tout aussi fondateur pour la science que pour la philosophie. En général, on dit que le savoir est l'opinion fondée. Cela exige deux conditions: Si le sujet de l'opinion *(S)* sait que *p*, alors *S* doit *croire* que *p*; et *p* lui-même doit effectivement être vrai (*zutreffen*). Pour exclure que l'opinion vraie repose sur le pur hasard, soit un simple coup de dé, *S* doit en plus indiquer les raisons qui l'ont conduit à sa conviction (*S* doit pouvoir *justifier* son opinion). Mais de là vient le problème de savoir quelle raison convenable doit valoir, c'est-à-dire quand une conviction est réellement (c'est-à-dire définitivement) justifiée. Depuis les doutes émis par Gettier, la théorie analytique de la connaissance déploie une imagination destructive inépuisable pour révéler la fragilité des tentatives de définition de l'opinion «fondée» (ou «irréfutablement justifiée»).

Les raisons sont manifestement des états de choses existants, donc des faits. Elles sont formulées par des propositions, dont s'ensuivent d'autres propositions: précisément celles-là que je tiens pour vraies et dont je cherche des raisons. Bien entendu, il doit y avoir un rapport significatif (*signifikanter*) entre la proposition fondée et la proposition qui fonde. Dans les cas limites, ce rapport peut être tellement ténu que lorsque *S* croit l'une, il est *contraint* d'accepter l'autre[8]. (Bien entendu, cette contrainte est seulement logique, non pas physique; mais dans le cas contraire, le sujet tombe dans une «dissonance cognitive»).

Mais quelle doit au fond être la force des raisons pour que quelqu'un s'appuyant sur elles puisse prétendre au savoir? Manifestement, elles ne doivent pas seulement exister, mais je dois également les *connaître* et les croire – faute de quoi il serait toujours possible que je sois fondé à défendre une

8 Peter Bieri, l.c., p. 80.

opinion sans connaître ses raisons – et dans ce cas, on ne dirait tout de même pas de moi que je *possède* réellement les raisons. En outre, mes convictions doivent avoir un rapport réglé avec les faits du monde, donc n'apparaissent et ne disparaissent pas de manière aléatoire. Autrement dit: le savoir ne doit pas seulement être fondé, mais encore systématique.

Or la question est de savoir comment on peut concilier ces deux points de vue dans l'unité d'une pensée (*Gedanken*)? Un paranoïaque lui aussi peut avoir un système de convictions entièrement cohérent, dont le seul défaut est de ne pas correspondre aux faits ou d'être privé d'évidence. Aussi ne lui attribuerons-nous pas de savoir. Nous l'attribuerons volontiers à l'artisan lorsque, dit Fichte, il affirme être vrai «qu'une colonne posée en angle droit sur une surface horizontale est perpendiculaire» – même s'il est incapable d'accorder ce théorème avec d'autres convictions, et ne possède donc pas de système géométrique[9]. Pourquoi le faisons-nous? Parce que le paranoïaque ne croit rien qu'on puisse appeler *savoir*, tandis que l'artisan, même s'il n'admet qu'une seule proposition ou des propositions isolées, doit ou doit pouvoir les *savoir* réellement. Et savoir quelque chose signifie pouvoir le dériver d'un principe au moins qu'on doit pouvoir trouver dans le savoir lui-même, et dont il est impossible de douter. Ce qui fonde le savoir, ce n'est donc pas la cohérence des propositions, mais le fait qu'elles dérivent ensemble d'un principe. Ce serait alors cette proposition unique qui, comme dit Fichte, «communiquerait sa certitude aux autres» (*BG*, p. 40). Elle serait littéralement un principium; elle constituerait ce que la théorie analytique du savoir appelle le «savoir basal» (*basic knowledge*).

Un tel savoir basal serait de la sorte fondateur d'autres propositions de la science, mais pourrait seulement être fondé par elles au prix d'un cercle, comme l'a vu Jacobi. Car un tel savoir ne serait «basal» que parce qu'il serait *justifié par lui-même*, et non pas emprunté à autre chose. Et la tradition moderne pensait qu'un tel savoir existe seulement dans et en tant que conscience de soi. La certitude recherchée, s'il doit y en avoir une, doit apparaître *dans la forme du savoir lui-même*, peu importe quel est son contenu changeant. Car sinon je pourrais toujours me demander pour chaque opinion si je *crois* seulement la savoir, ou si je la *sais* réellement, étant donné que je ne dispose d'aucun critère indépendant de ma conscience qui permettrait d'évaluer sa justesse.

9 Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, § 1, in: *Sämmtliche Werke*, éd. par I.H. Fichte, réimpr. Berlin 1971, vol. I, p. 39 (désormais *BW*).

«Pour examiner si *p* est le cas, je peux seulement entrer dans un rapport cognitif à *p*, ce qui veut dire que je *crois* que *p*. Or le concept de l'opinion basale convient exactement à ce problème. Sans doute, les opinions basales demeurent des *opinions*, et dans cette mesure, elles me font toujours rester *derrière* le «voile des opinions». Cependant, le point décisif de l'idée que de telles opinions «sont justifiées par elles-mêmes» est que cela *ne change rien* dans le cas de ces opinions. Car le fait qu'elles possèdent une «crédibilité originelle» signifie qu'elles ne comportent aucun abîme entre leur *subsistance* et leur *vérité*: le fait que j'*ai* une telle opinion est à chaque fois la garantie qu'elle est *vraie*»[10].

.Autrement dit: si je crois la proposition (fondamentale) correspondante, il est exclu que mon opinion soit fausse (ce qui serait une définition provisoire de la «certitude»), *parce que* cette proposition fondamentale se trouve *dans mon savoir* lui-même, et en est même constitutive. Dans pareil cas, l'*erreur* ou le *doute* est tout bonnement impossible, «et c'est pourquoi je ne peux pas non plus me trouver en situation de pouvoir *corriger* une telle opinion»[11].

Telle est non seulement la conviction initiale de Kant[12] et de Fichte, mais aussi et par exemple de Roderick Chisholm. Chisholm présente le renvoi-à-l'infini de fondation de la manière suivante. D'ordinaire, nous considérons comme justifiées des opinions (p. ex. que mon enfant a de la fièvre) si nous pouvons en trouver une évidence comme raison – soit que le thermomètre affiche 39[13]. De cette façon, toutefois, nous ne faisons que déplacer «la charge de la justification d'une prétention à une autre» – et nous pourrions ainsi continuer sans cesse, sans parvenir à un point final. (Comment puis-je savoir que le thermomètre fonctionne? Parce que je l'ai testé. Comment puis-je savoir que l'échelle de mesure est correcte? etc.). Nous savons que le régressus pourrait seulement être arrêté s'il se trouvait quelque part une proposition qui se garantirait immédiatement elle-même, qui aurait donc la forme suivante: «Ce qui justifie mon opinion, sachant que *a* est *F*, c'est simplement le fait que *a* **est** *F*»[14]. Mais comme nous ne considérons pas d'emblée des états de choses existants comme des exemplifications de savoir, cet état de choses attestant sa propre évidence doit faire partie du *savoir lui-même* ou, en d'autres termes, être immédiatement translucide pour lui-même. Comme Meinong, Chisholm qualifie des états indissociables de leur être-connu d'«auto-présentants». Il est alors clair qu'il peut seulement s'agir d'états mentaux, p. ex. de la pensée ou de la croyance, ou de ce que Descartes avait appelé les «cogitationes», Leibniz les

10 P. Bieri, l.c., p. 180.
11 ibid.
12 qui considérait le «Je pense» comme le «principe suprême» auquel «on doit suspendre tout usage de l'entendement, et même toute la logique» (*Kr V* B 135 und B 134 Anm.).
13 R. Chisholm, Das unmittelbar Evidente, in: Bieri (éd.), p. 191.
14 L.c., p. 192.

«perceptions», Kant les «représentations». Car eux seuls ne peuvent subsister que si cette subsistance, comme dit Meinong, «est saisie par elle-même»[15]. C'est ce que je voulais dire en affirmant que la règle de l'évidence ne peut arrêter le régressus fondationnel que si l'état de choses servant de fondement fait lui-même partie du savoir: «Ce qui m'autorise à penser, *a* est *F*, c'est simplement le fait que *a* **est** *F*», c'est-à-dire est un cas de savoir se présentant lui-même (et à lui-même). On dira que la fondation ne fait que répéter ici la proposition à fonder, et qu'elle est donc inappropriée. En effet, cette circularité correspond exactement au caractère inconditionné et immédiat exigé pour l'auto-évidence, qui disparaîtrait si l'analysant et l'analysé étaient distribués sur deux propositions différentes.

Caractérisons plus précisément la nature de l'auto-présentation. Elle consiste en ce que la subsistance (l'*esse*) d'états mentaux (par exemple «sembler être amoureux») a pour condition nécessaire et suffisante le fait d'être connue de (ou évidente pour) la conscience (*esse est percipi* – ce qui vaut *seulement* pour l'être de la conscience elle-même)[16]. Du reste, Chisholm n'admet pas que ce qui s'ensuit de l'auto-présentant (par implication matérielle) doive également être auto-présentant. Ainsi, la proposition «Je semble être amoureux» renferme la proposition «$3+3 = 6$», sans que pour autant cette dernière, si elle est vraie, soit nécessairement évidente pour moi. Elle serait vraie même si je n'existais pas ou aurais perdu conscience. En revanche, une implication non seulement matérielle, mais stricte d'états auto-présentants est leur évidence immédiate. Ce concept est cependant plus large que celui d'auto-présentation. Cela signifie que l'auto-présentant est immédiatement évident, alors que tout ce qui est immédiatement évident n'est pas auto-présentant. Chisholm donne comme exemple l'inférence de «Je pense» à «Il y a quelqu'un qui pense». La conséquence est immédiatement évidente, mais seul le ‹cogito› est auto-présentant. Qu'il y ait quelqu'un qui pense, qu'il y ait même des êtres pensants, est logiquement contingent. Mais *si* un tel être saisit une pensée, cette saisie lui est *nécessairement* connue («self-presented»).

Comme Chisholm, Fichte avait déjà entrevu le régressus dans le processus

15 Alexius Meinong, Über emotionale Präsentation, in: A.M., *Gesamtausgabe*, éd. par Rudolf Haller et Rudolf Kindinger, Bd. 3, Graz 1968, pp. 285–465, § 1. En outre Thomas J. Steel, Knowledge and the Self-Presenting, in: Keith Lehrer (éd.), *Analysis and Metaphysics*, Dordrecht 1975, pp. 145–150.

16 Cf. Chisholm, in: Bieri (éd.), p. 195. Au lieu du verbe «arriver», j'aurais bien entendu pu mettre «être vrai»; et alors la formule serait celle-ci: «Si *p* est vrai au temps *t*, alors il est nécessaire que *p* est aussi évident pour *S* au temps *t*». Il semble donc qu'il est indifférent, pour l'autoprésentation, de parler d'états de choses ou de propositions.

de fondation, et il en avait déduit le jugement «hypothétique»[17] suivant: *s'il* doit y avoir un savoir, il doit y avoir un savoir *immédiat*, donc tel qu'il est justifié par lui-même, et non pas par un autre. Ce savoir immédiat doit fonder la cohérence des propositions appartenant au *système* du savoir, mais non pas acquérir sa justification *de* la cohérence des propositions.

II

J'interromps ici les réflexions sur la capacité d'un principe suprême, évident en lui-même, de fonder le système du savoir, et je me tourne vers la structure du phénomène censé capable d'être le principe suprême. Chez Descartes, Kant et Fichte, il s'agit de la conscience de soi. Chisholm parle de «self-presenting knowledge». Certes, lui aussi la considère comme un présupposé nécessaire du savoir (et de la science). En revanche, il semble renoncer à la prétention audacieuse que la conscience de soi serait un principe de déduction de toutes les propositions vraies. En effet, Chisholm ne considère pas la conscience de soi comme un phénomène propositionnel. Et comme seules des propositions peuvent être dérivées de propositions, on peut se demander si la conscience de soi exerce encore un rôle fondamental dans la formation des théories. Devons-nous donc nous résigner à conclure que le fil entre la conscience de soi et la rationalité est définitivement rompu?

La théorie fichtéenne de la conscience de soi était déjà remarquablement inconsistante sur ce point. D'un côté, Fichte la caractérise comme «immédiate», et de l'autre, il lui attribue la forme propositionnelle. Sans immédiateté, elle ne serait pas «certaine par elle-même»; et sans la forme propositionnelle, elle n'aurait aucune valeur de principe de déduction du savoir. Conformément à la terminologie de l'école kantienne, les intuitions sont dites «immédiates». Les intuitions présentent les objets «directement». Elles sont unipolaires, donc n'ont pas d'articulation interne. Certes, Fichte est convaincu que la conscience de soi est une intuition singulière, qui comporte immédiatement son concept propre. Mais selon la conception de l'école, les «concepts» sont médiats: ils isolent une marque qu'un objet partage avec beaucoup d'autres (ils tracent les limites d'une aire de prédication dans laquelle s'élèvent les éléments d'ensembles divers (cf. Kant, *Refl.* 5643 [AA XVIII, p. 282 sq.]). Le premier romantisme a déjà montré que la thèse d'une

17 Le premier § de *BW* a pour titre: «Hypothetisch aufgestellter Begriff der Wissenschaftslehre».

représentation à la fois unipolaire et bipolaire, aussi bien immédiate que conceptuelle, comporte une *contradictio in adjecto*, dont la suppression devait dorénavant incomber à la philosophie de Fichte. Ce qui est sûr, c'est que la structure de l'assertion singulière, que Fichte attribuait à l'assertion de la conscience de soi, est le «quelque chose en tant que quelque chose»; et cette structure ne peut pas être dite immédiate. Dès lors, pourrait-elle prétendre à l'évidence d'un fait auto-présentant, étant donné que les faits sont les corrélats ontiques des assertions?

Or on sait que depuis un quart de siècle, plusieurs philosophes analytiques de l'esprit souscrivent à la thèse fichtéenne de l'immédiateté de la conscience de soi, et qu'ils l'ont même consolidée avec de nouveaux arguments. Sidney Shoemaker a montré que l'usage de «je» comme sujet est fondamental pour son usage comme objet, et que dans l'usage comme sujet, la conscience n'est pas médiatisée avec elle-même par un deuxième élément (par exemple par un miroir, une perception, une information corporelle)[18]. Thomas Nagel en a tiré la conclusion que la composante subjective d'états mentaux ne peut pas être interprétée comme une proposition. En effet, si je suis dans un état mental, je sais *ce qu'il* en est («what it is like») d'être en lui, et cela même lorsque, par principe, je ne trouve aucune proposition de cet état que je considère comme vraie[19]. Saul Kripke a suivi Nagel en soulignant que le «cogito» est certain dans tous les cas pensables de son exemplification, tandis que des propositions qui voudraient l'interpréter, par exemple comme identité psycho-physique, peuvent être fausses[20]. Autrement dit: j'ai des douleurs même lorsque je considère comme fausse la proposition neurophysiologique «Cette douleur est un stimulus de la fibre C» (ou si cette proposition ou toutes les autres devaient être fausses ou invérifiables). – Sur la base de ces constats et de quelques autres, plusieurs philosophes ont acquis, depuis le début des années 80, la

18 Self-reference and self-awareness, in: S.Shoemaker, *Identity, Cause, and Mind. Philosophical Essays*, Cambridge 1984, pp. 6–18, et: Unity of Consciousness and Self-Consciousness, in: S. S. et R. Swinburne, *Personal Identity*, Oxford, pp. 102–105.

19 What is it like to be a bat?, in: Th. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge 1979, pp. 165–180, ici p. 171: «Reflection on what it is like to be a bat seems to leed us, therefore, to the conclusion that there are facts that do not consist in the truth of propositions expressible in a human language. We can be compelled to recognize the existence of such facts without being able to state or comprehend them.» [La réflexion sur ce que signifie être une chauve-souris semble nous conduire, par conséquent, à la conclusion qu'il y a des faits qui ne consistent pas dans la vérité de propositions exprimables dans un langage humain. Nous pouvons être contraints à reconnaître l'existence de tels faits sans être capables de les formuler ou de les comprendre].

20 Identity and Necessity, in: *Identity and Individuation*, ed. by Milton K. Munitz, New York 1971, pp. 162–164.

conviction radicale que la conscience de soi n'est pas un cas particulier de savoir propositionnel. Elle ne se présente pas dans des propositions (de la forme: «Je sais que je Φ»), et elle ne comporte pas non plus deux éléments séparés qui devraient être identifiés. Dans ce contexte, je songe surtout à David Lewis, Hector-Neri Castañeda, John Perry et Roderick Chisholm. Comme c'est ce dernier que j'ai surtout cité dans la première partie de mon exposé, j'en ferai d'autant pour présenter les raisons contre la théorie propositionnelle de la conscience de soi[21].

Au début des années 80, après deux tentatives infructueuses d'une théorie de la conscience de soi, Chisholm a rappelé une particularité de l'auto-référence épistémique que les critères d'identification de l'objet, des descriptions définies ou de l'individuation de propositions ne permettent aucunement de comprendre. Ce qu'on appelle les attributions *de se* (donc des tournures telles que «lui/elle» et «soi-même») empruntent leur propre sûreté à l'irremplaçabilité logique de la perspective du «je». Chisholm en conclut à la «non-plausibilité de la théorie propositionnelle des contextes doxastiques (p. ex.)»[22]. La fonction normale de propositions avec «je» (ou d'autres expressions déictiques) n'est pas d'exprimer des propositions (l.c., p. 17,5). On peut illustrer cela avec la particularité des propositions de croyance avec «lui» et «soi-même». Si je crois quelque chose à mon propre sujet, je ne dois nullement m'attribuer des connaissances quelconques exprimées dans des propositions,

21 C'est-à-dire à la version la plus recente de sa théorie de la conscience de soi. Celle-ci a deux antécédents, et Chisholm a finalement été convaincu (ou l'a été par Dieter Henrich) de leur insuffisance (*The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*, Brighton, Sussex 1981, p. 26, note 12: «For a critical account of the relations between the two theories I had formerly held, compare Dieter Henrich, Zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewusstsein, in: *Grazer philosophische Studien 7/8*, 1979, pp. 77–99.»).– Chisholm lui-même attribue la découverte de ‹attributions de-se› à David Lewis (l.c., p. 32 et 40, note 2). Cf. D.L., Attitudes De Dicto und De Se, in: *Philosophical Papers*, Vol. I, Oxford 1983, pp. 133–156.– Castañeda critique les deux positions (qu'il qualifie de ‹point de vue de l'autoattribution›): Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing, in: J. Tomberlin (éd.), *Philosophical perspectives, 1, Metaphysics*, Atascadero: Ridgeview 1987, pp. 405–454. John Perry a développé son point de vue antipropositionaliste de la conscience de soi en se référant explicitement au rôle de précurseur de Castañeda (The Problem of the Essential Indexical, in: *Nous* XIII, 1979, pp. 3–21). Cf. aussi le même: «Castañeda on He and I», et Castañeda, «Reply to John Perry: Meaning, Belief, and Reference», in: James E. Tomberlin (éd.), *Agent, Language, and the Structure of the World*, Indianapolis 1985, pp. 15–42 et 313–327.– Je ne peux approfondir ici les détails de ces textes, mais l'ai fait ailleurs, à savoir dans *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991.

22 *The First Person*, l.c. p. 15.

comme le feraient des tiers; je peux moi-même me méfier de mon image dans le miroir, considérer ma biographie comme un rêve et renier mon caractère: malgré cela, je serai toujours avec une certitude infaillible familier avec moi-même (et éventuellement avec mes doutes sur ma biographie). De quelle sorte est alors ce je? Ce n'est nullement une personne, si on entend par là un objet spatio-temporel avec une histoire causalement reconstituable, dont les éléments peuvent être agencés en propositions. Elisabeth Anscombe a montré que lorsque Descartes doute de savoir s'il est Descartes, il ne remet nullement en question la certitude de son «cogito cartésien»: «If so, then «speaking of» or «referring to» oneself is compatible with not knowing that the object one speaks of is oneself [S'il en est ainsi, alors «parler de» ou «se référer à» soi-même est compatible avec l'ignorance que l'objet dont on parle est soi-même]»[23]. C'est ce qui est arrivé au pauvre Ernst Mach lorsque, en montant dans un tram viennois, il a vu monter, du même pas, un autre homme de l'autre côté, et dont il a pensé: «Quel misérable type de maître d'école» – ignorant qu'il parlait de lui-même, n'ayant pas vu le miroir. La même chose est arrivé à Perry qui, dans un supermarché de Stanford, cherchait le propriétaire du chariot dont s'écoulait une fine trace de sucre – ignorant que c'était lui-même.

Pour saisir la particularité des «he, himself locutions», Chisholm cite les trois formules suivantes:

> «(P) L'homme le plus grand croit que l'homme le plus grand est sage.
> (Q) Il y a un x tel que x est identique à l'homme le plus grand et x est cru par x être sage.
> (S) L'homme le plus grand croit qu'il (lui-même) est sage.
> Une formulation alternative de S serait: «l'homme le plus grand croit lui-même être sage».»
> (*The First Person*, l.c. 18/9, 32).

(P) est un exemple de croyance *de dicto*: L'homme le plus grand (par la taille) croit le dictum «que l'homme le plus grand est sage»; par là, il ne croit pas inconditionnellement qu'il parle de lui-même, donc qu'il est *lui-même* l'homme le plus grand par la taille. (Q) est un exemple de croyance *de re*: x est objectivement identifié comme l'homme le plus grand par la taille et considéré objectivement par x comme sage. Voilà une périphrase qui semble tout à fait pédante (et donc typiquement philosophique) de la conscience de soi: car de fait x se rapporte sciemment à soi-même. Mais il n'est pas nécessaire qu'il sache à son tour *qu*'il se rapporte à soi-même, de même que John Horatio

23 The First Person, in: S. Guttenplan (éd.), *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*, Oxford 1975, pp. 45–65; réimprimé in *Collected Papers* II, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oxford 1981, pp. 21–36, ici: p. 22.

Auberon Smith, en se rapportant à John Smith en tant qu'héritier unique de son père, ne doit pas savoir qu'il se rapporte à lui-même. Ce qui est décisif dans l'argument de Chisholm, c'est que ni (P) ni (Q) n'impliquent (S). (S) tient lieu de la connaissance de soi réflexive, ou «emphatique», comme dit Chisholm (l.c., p. 24). En elle, un sujet se considère *soi-même* comme sage, qu'il s'agisse ou non de l'homme le plus grand, qu'il soit correctement identifié ou non, qu'il soit saisi par la description définie correcte ou non. Et (S) implique (Q): Si je *me* considère comme sage – peut-être sans savoir que je suis la plus grande personne de la ville –, je considère quelqu'un – peut-être sans que moi ou lui ne le sachions – comme se trouvant lui-même sage. Le noyau de l'argument de Chisholm réside en cela que la formulation objectiviste (formulation *de re*: (Q) *n'implique pas* la connaissance de soi emphatique, que donc (S) («conscience de soi emphatique») n'est pas déductible d'une description objectiviste propositionnelle du même état de choses sans utilisation de «reflexiva emphatiques» («lui/elle... *soi-même*»). Il apparaît ainsi qu'une conscience de soi cartésienne est liée à un point de vue *pour-soi*, qui est irréductible à un savoir propositionnel (faillible) de personnes réellement existantes dans le monde. Chisholm parle d'une auto-attribution non-propositionnelle ou directe d'une *propriété*. Dans l'ontologie de Chisholm, les propriétés remplacent donc les propositions. Dans le cas de la conscience de soi, il s'agit de la propriété d'être en rapport intentionnel avec un objet. Si je m'attribue directement cette propriété, je ne parcours pas le processus d'interprétation de quelque chose comme quelque chose. Je ne forme pas d'assertion qui puisse être fausse. Bien sûr, je me rapporte à un objet dans le monde (et je peux bel et bien me tromper dans l'interprétation de ce dernier). Mais la propriété d'être en rapport épistémique avec l'objet, je me l'attribue *directement* et infailliblement. En effet, elle me concerne «moi-même» – non pas une assertion sur ma personne intramondaine, pas une description qui puisse être vraie ou fausse, et pas une identification qui serait adéquate ou inadéquate.

Quant au rejet de la «doctrine démodée de la proposition», Castañeda est d'accord avec Perry[24]. Selon cette doctrine, des propositions sont les plus petites unités pouvant apparaître comme objets d'actes intentionnels (p. ex. d'attitudes de croyance). Elles sont des porteuses de valeurs de vérité, des unités de validité éternelles et simultanément les minima sémantiques de la communication (disons des minima intersubjectifs). C'est précisément pourquoi elles contournent le problème de la référence. La référence à des objets ne

24 Self-Consciousness, Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing, l.c., p. 409.

se fait pas, en effet, dans le «troisième règne d'objectivités idéales» de Frege, mais dans des actes actuels de discours (et d'épisodes de conscience), qui n'appartiennent pas à la *langue* (de Saussure), mais à la *parole*. Ainsi en tout cas, la signification propositionnelle et la valeur de vérité sont dissociées dans des propositions comportant des mots indexicaux; assertion et référence relèvent de la sémantique et de la pragmatique[25]. Cela vaut particulièrement des propositions avec «je» ou avec un quasi-indicateur ('he*'). Puisque les pensées qu'une personne a d'elle-même* non seulement n'ont pas besoin de l'interprétation d'autres personnes, mais n'apparaissent que dans des rapports à soi-même privilégiés, le postulat intersubjectif de la doctrine traditionnelle de la propositionnalité s'écroule ici[26]. Et alors la «Classical Propositional View» ne peut pas non plus maintenir la thèse d'une identité parfaite entre le contenu de la pensée et le contenu de la proposition; car des contenus de pensée ne sont précisément pas individués par des propositions intersubjectivement accessibles. Au contraire: «To be self-conscious that one is thinking P is to know immediately what P is [Etre conscient de soi-même qu'on est en train de penser P signifie connaître immédiatement ce qu'est P]»[27]. C'est en cela que se fonde l'«auto-transparence» («diaphanousness of consciousness», «transparence of such accusatival propositions»; «transparency of mental content») propre à la conscience de soi, irréductible à un savoir propositionnel [l'«accusatif interne» signifiant ce dont la conscience de soi est conscience][28].

A la base de la réflexion chisholmienne se trouve un texte célèbre de 1979 (*Attitudes De dicto and De se*). Son auteur, David Lewis, avait déjà rejeté l'interprétation propositionnelle de la conscience de soi. Il choisit l'exemple de deux dieux omniscients qui habitent le même monde sur des sommets différents, et ont des attributs divins différents. Leur omniscience implique qu'ils connaissent toutes les propositions vraies de ce monde. En revanche, la connaissance de toutes les propositions vraies ne leur permet *pas* de savoir qui est quel dieu. L'omniscience entraîne sans doute qu'un dieu envoyant des tonnerres est assis sur une montagne précisément localisée; et aussi qu'il y a un dieu sur une autre montagne qui dispense la manne. Pour localiser à leur propre intention leur monde sur la carte objective, ils doivent cependant identifier un être (ou un corps, pour autant que les dieux ont des corps) comme étant le

25 L.c., p. 412 sq.
26 L.c., p. 414 sq.
27 L.c., p. 415 et 418. Cf. au contraire 416: «Propositions are composed of purely objective and intersubjective components». [«Les propositions ne sont composées que de composantes objectives et intersubjectives»].
28 L.c., p. 418.

leur. Pour ce faire, ils doivent avoir la conscience de soi, à savoir telle qu'elle ne pourrait être donnée par aucune information objective[29]. Ainsi, conclut Lewis, les deux dieux pourraient manquer d'une connaissance, sans manquer d'un savoir propositionnel. Ainsi, toute connaissance ne saurait être propositionnelle. La conscience de soi est de cette sorte (et je suppose que *seule* la conscience de soi au sens strict est prépropositionnelle).

III

Qu'avons-nous gagné maintenant par la réinterprétation de la conscience de soi comme proposition cognitive en conscience de soi comme attribution directe d'une propriété? Il m'est impossible ici de discuter les détails de la «Direct Attribute View» (comme l'appelle Castañeda), et je me passerai même d'en examiner la pertinence. Il est clair, cependant, que la «Direct Attribute View» est une tentative convaincante de rendre intelligible l'immédiateté de la connaissance, sur laquelle repose l'évidence de la conscience de soi. La «good old fashioned classical propositional doctrine» n'explique effectivement pas cette immédiateté et l'infaillibilité qui repose sur elle.

Mais n'avons-nous pas perdu ainsi autant que ce que nous avons gagné? En effet, nous sommes partis de l'observation que, de Descartes à Fichte, les penseurs ont toujours considéré la conscience de soi comme un principe de déduction. Mais que peut-on en déduire sinon des propositions vraies? Et les propositions ne dérivent pas de l'auto-attribution évidente d'intentions.

Chez Kant, le rapport entre conscience de soi, objectivité et structure propositionnelle est particulièrement clair. Le «cogito» (ou plutôt l'«aperception») forme les catégories, et les catégories sont les prédicats d'objets en général. L'idée fondamentale de Kant est que seuls sont des objets les complexes d'intuitions auxquels se réfère, *dans une proposition vraie*, l'expression du sujet (*Subjekt-Ausdruck*). Aussi pouvait-il croire avoir mis en lumière un rapport entre la conscience de soi et la forme des jugements (avec les catégories et la position de prédicat). Et c'est dans ce rapport qu'il voyait fondée la rationalité des thèses qui dérivent du principe suprême, qu'il considérait comme la conscience de soi.

Or si on peut montrer que la conscience de soi perd son évidence si elle est conçue comme le rapport épistémique d'un sujet à une proposition, alors la capacité de la conscience de soi à être principe et proposition fondamentale de

29 David Lewis, *Philosophical Papers*, Volume I, New York/Oxford 1983, p. 139.

la philosophie est contestée. Le rapport entre l'évidence (prépropositionnelle) de la conscience de soi et les propositions dans lesquels s'exprime cette certitude perd par là-même sa transparence.

Cependant, un tel rapport *subsiste* manifestement. Des penseurs analytiques l'ont affirmé sans cesse. Je cite trois exemples: Gareth Evans, Colin Mc Ginn et encore Roderick Chisholm.

Gareth Evans qualifie la persistance (*persistence*) *over time* de la conscience de «precondition of rationality»[30]. Autrement, en effet, on ne saurait assurer qu'une information acquise à un moment donné par le sujet est encore disponible plus tard. Evans admet en cela que des jugements mémoriels sur son propre passé ne sont pas «identification-dependent»[31]: autrement dit, le soi ou le sujet, qui s'attribue divers vécus au cours de son histoire, ne le fait pas au moyen d'une description qui ne concernerait que lui; car avant une description, je ne peux jamais apprendre que c'est *moi* qu'elle concerne. Inversement, tout savoir de quelque chose – particulièrement d'états antérieurs du sujet – est suspendu au savoir que j'ai de moi-même: «If a subject has, in virtue of the operations of his memory, knowledge of the past states of a subject, then that subject is himself [Si un sujet possède, en vertu de l'opération de sa mémoire, la connaissance des états passés d'un sujet, alors ce sujet est soi-même]».[32]

Colin Mc Ginn souligne également un «rapport entre la rationalité et la conscience de soi (a connection between rationality and self-consciousness)»[33], en partie avec une argumentation analogue à celle d'Evans. Si nous attribuons à quelqu'un la capacité d'avoir des intentions («propositional attitudes»), nous ne le considérons pas *dans cette mesure* comme un agrégat de matières physiques, mais comme rationnel; nous nous comportons à son égard comme à l'égard d'une personne, que nous traitons (ou devrions traiter) autrement qu'un morceau de crasse, et nous ordonnons notre description de son comportement à des critères normatifs. Ainsi nous pensons en particulier qu'une inconsistance entre deux convictions d'une personne est seulement supportable tant qu'elle n'en est pas consciente. Si elle prend *conscience* qu'elle est en contradiction avec elle-même, elle essayera de lever la dissonance cognitive:

> «What is notable is that normative principles influence your beliefs in the most obvious way when you become *aware of* your beliefs and hence of their inconsistency. If a person were not aware of his beliefs, then he could not be aware of their inconsistency (...); so the rational adjustment of beliefs one to another seems to involve self-consciousness, that is,

30 *The Varieties of Reference*, ed. by by John Mc Dowell, Oxford 1982, p. 235.
31 L.c., p. 244.
32 L.c., p. 245.
33 Colin Mc Ginn, *The Character of Mind*, Oxford 1982, p. 20.

knowledge of what you believe. Without such self-consciousness the control of logic over thought would be deprived of its compelling force; rationality as we know it requires knowledge of the contents of one's own mind.»[34] [«Ce qui est remarquable, c'est que les principes normatifs influencent vos croyances de la façon la plus évidente lorsque vous prenez conscience de vos croyances et donc de leur inconsistance. Si une personne n'était pas consciente de ses croyances, elle ne pourrait pas l'être de leurs inconsistances (...); ainsi, l'ajustement rationnel des croyances semble impliquer la conscience de soi, c'est-à-dire la connaissance de ce que vous croyez. Sans une telle conscience de soi, le contrôle de la pensée par la logique serait dépourvu de sa force contraignante; la rationalité telle que nous la connaissons exige la connaissance des contenus de son propre esprit»].

Certes, cela ne signifie pas encore souscrire à la thèse kantienne que tout le mécanisme de la logique devient transparent à partir de la conscience de soi; et de toute façon, Mc Ginn ne s'exprime pas sur le rapport génétique entre conscience de soi et raison. Il définit tout de même une condition nécessaire de la rationalité, à savoir précisément la conscience de soi.

Déjà très tôt, Roderick Chisholm a vu un rapport entre la rationalité du comportement d'une personne et sa capacité de s'auto-attribuer une perspective subjective de connaissance. Non seulement la capacité de se rapporter à soi-même avec «je» ne peut pas être supprimée dans l'organisation des opinions et de leur genèse. Celui ou celle qui serait incapable d'un tel rapport à soi, nous n'en attendrons même pas qu'il ou elle pourrait se comporter rationnellement. Car la différence entre une opinion simplement subjective et ce qui vaut (c'est-à-dire est vrai ou juste) tout court peut seulement être comprise par celui/celle qui sait ce que signifie le fait qu'il est quelque chose qui ne peut être attribué qu'à «lui/elle» seul(e). Le «objective self» de Thomas Nagel peut seulement être compris par quelqu'un qui sait «what it is like to have a subjective self».[35] Et «l'unité objective de l'aperception» de Kant peut seulement être expliquée à un sujet qui sait que quelques-unes de ses représentations ne peuvent pas prétendre à la vérité (*Kr V* § 19). La capacité de cette distinction, Chisholm l'a qualifiée de constitutive de rationalité. Certes, elle comporte seulement un concept négatif de la subjectivité. Henrich a fait valoir que ce sens négatif de ‹subjectif› (ce qui vaut «simplement» pour moi, non pas «objectivement») devient positif dès qu'on comprend que ce qu'on appelle le «soi objectif» est toujours un *soi*, donc se réalisant de son côté dans des pensées du «je», les présupposant et les incluant. De plus, ces pensées ne sont pas simplement des émergences instantanées (*instantan*), mais s'intègrent dans

34 L.c.

35 C'est l'une des critiques de Dieter Henrich dans sa discussion de *The View from Nowhere* de Thomas Nagel, Oxford 1986, in «Dimensionen und Defizite einer Theorie der Subjektivität», in: *Philosophische Rundschau* 36 (1989) p. 1–24.

une pensée unitaire qui garantit la totalité du rapport à soi dans tous ses arrangements changeants. Il en découle la possibilité d'un entrelacement cohérent de toutes les pensées que le sujet sait. Le sujet peut même réfléchir sur la logique de ces rapports comme tels et ce faisant prendre conscience de sa collaboration spontanée (Kant croyait pouvoir déduire les catégories de façon analogue). Et puisque l'entrelacement des pensées du «je» constitue l'espace du *vrai*, dont le soi peut à nouveau se distinguer en tant que simplement individuel, il se constitue pour lui quelque chose comme une dimension de rationalité, que Evans et Mc Ginn considèrent comme inséparable de l'idée du rapport à soi épistémique d'un sujet.

Dans sa dernière grande monographie sur la conscience de soi (*The First Person*), cependant, Chisholm a non seulement voulu donner une nouvelle contribution à la clarification de la structure des «first person locutions». Il était également convaincu que le sens de «savoir» (et le savoir est élément de la *raison*) peut seulement être clarifié si on examine la nature de la «self-presentation» – qui existe uniquement dans et en tant que conscience de soi. L'auto-présentation revêt une certitude indépassable. Chisholm définit la certitude comme suit: si *F* est une propriété auto-présentante, si je la possède et en suis conscient, alors je suis certain de mon être-*F* (l.c., p. 82). Cette certitude est non-propositionnelle (l.c., infra). Mais c'est en vertu de cette certitude non-propositionnelle qu'une formulation non-propositionnelle sur mon être-*F* peut être (empiriquement) vraie le cas échéant (l.c., p. 82/3). C'est ce que plusieurs théoriciens ont appelé le caractère *survenant* («supervenient») des justifications épistémiques; on veut dire par là que je ne peux énoncer la proposition «je suis triste» conformément à la vérité que si je suis triste et en ai une conscience prépropositionnelle, à savoir directe. Sans doute, je suis aussi triste si je ne formule pas la proposition ou ignore l'usage de «triste»; ainsi, la certitude subjective a une avance épistémique sur l'intersubjectivité du conditionnement linguistique. Chisholm semble admettre que cette avance est même généalogique.

Avec ces réflexions, Chisholm renoue visiblement avec la distinction brentanienne de la conscience primaire (objective et faillible) et secondaire (inobjective, cartésiennement certaine). Cette conscience inobjective, Sartre l'a distinguée de la connaissance, donc du mode épistémique du *savoir que* (qu'il appelle «connaissance»), et anticipé ainsi la distinction de Chisholm et de Thomas Nagel. Comme eux, il a aussi souligné le caractère prélinguistique et l'auto-transparence de cette conscience, et il a surtout affirmé que des prédicats de connaissance (savoir propositionnel) ne peuvent *m*'être attribués qu'au moyen de réalisations de la conscience de soi (non-propositionnelle). Telle

était la thèse de la survenance («supervenience») sur la dépendance de la conscience propositionnelle à l'égard de la conscience non-propositionnelle. Mais comment faut-il concevoir ce rapport?

Ne pensez pas que je le sais. J'argumente seulement pour montrer qu'il existe. A cette fin, j'analyse une métaphore constamment utilisée dans la tradition (et aussi par Castañeda), celle de la translucidité pour soi-même de la conscience. Elle signifie manifestement qu'étant dans un état mental, je ne dois pas attendre, pour savoir ce qu'il en est de moi, que je puisse fournir une classification adéquate de l'état correspondant: dans tous les cas, je suis d'une certaine humeur mentale, quelle qu'en soit la description conceptuelle adéquate. Selon la thèse du nominalisme, cette description classificatoire a lieu sous la forme d'une proposition; c'est précisément pourquoi elle s'appelle linguistique. Or si cette condition est un cas de ce type de *savoir comment* (knowing what it is like to), je n'ai plus aucune raison de qualifier ma conscience de soi de linguistique. Elle m'est révélée dans tous ses aspects d'une manière précognitive; je suis dans l'état psychique si je suis en lui, de telle sorte que le *que* et le *comment* me sont révélés en même temps.

Le «que» va de soi; le «comment» jamais: car je ne peux être d'une humeur psychique sans que cet état ne soit précisément spécifié, avant toute classification linguistique.

> «Le caractère spécifique de l'expérience apparaît en cela que je peux me *reconnaître* dans une description qui m'était inconnue jusque-là, lorsque je l'entends ou la lis soudainement. Je peux alors savoir, à l'avenir, *que* je suis dans cet état. *Comment* être en lui, je le savais déjà avant» (l.c.).[36]

Il semble donc y avoir une expérience dont on ne pourrait nier le contenu épistémique qu'au prix d'un entêtement terminologique, et dont, cependant, la constitution n'est pas propositionnelle. Le savoir propositionnel semble même la présupposer. Car elle comporte des passerelles vers le savoir propositionnel, mais non pas inversement. Fichte et Sartre avaient exprimé cela de la manière suivante: Toute conscience *de* quelque chose (donc dans la terminologie des nominalistes: toute conscience intentionnelle ou propositionnelle) implique une conscience de soi non-intentionnelle. Cela signifie: la conscience qui, dans le cas de l'auto-thématisation, peut devenir son propre objet («que je Φ») doit être familière avec soi-même sans autre réification (sinon son explication tomberait dans le régressus à l'infini). Mais cela implique que si je me trouve dans un état psychique du premier degré (avant l'apport proposition-

36 Peter Bieri, Nominalismus und innere Erfahrung, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1982) p. 16.

nel par un *savoir que*), je ne dois pas nécessairement savoir *quel* est l'état dans lequel je me trouve (car je ne dispose d'aucun concept sous lequel je pourrais le classer). Ainsi s'expliquent probablement une série de phénomènes que Freud déclarait préconscients ou entièrement inconscients: Si je suis amoureux, je suis indubitablement d'une certaine humeur; mais je peux totalement ignorer que «être amoureux» est le terme classificatoire correct pour mon état. Il se peut même que tous ceux qui sont avec moi et qui m'observent *savent ce qui* m'arrive, tandis que moi-même ne le sais pas. Mais *si* j'adopte leur interprétation de mon état par la distance d'une *prise de conscience*, je le fais par des évidences dont *eux* n'ont pas disposé et qui seules sont décisives. Par conséquent, il doit y avoir une continuité de la conscience qui médiatise entre le *savoir comment* et le *savoir que*, et ce dernier doit avoir son fondement de connaissance dans le premier. Par là s'explique la haute importance que quelques théoriciens de la conscience de soi ont accordée à la conscience primaire sous la forme de la proposition que toute conscience propositionnelle *de* présuppose la conscience (de) soi non-propositionnelle.

Si réellement la conscience propositionnelle est donc fondée dans la conscience non-propositionnelle, nous pourrions sauver au moins, dans une nouvelle théorie de la conscience de soi, un noyau isolable de l'intuition cartésienne. Mais le mode de cette dépendance demeure encore peu clair pour moi; en tout cas, elle ne relève certainement pas d'un rapport déductif entre l'identité du moi, la forme du jugement et l'objectivité (comme l'a voulu établir Kant). J'espère néanmoins avoir rendu plausible que la conscience de soi n'est pas seulement restée un poste central dans le ménage de la philosophie, mais qu'il lui revient, même dans une mesure plus modeste, une fonction fondatrice pour toute attitude propositionnelle et pour ce que nous appelons la rationalité.