

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE DE SOI À L'AUNE DE L'ARGUMENT
WITTGENSTEINIEN CONTRE LE LANGAGE PRIVÉ

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

CLOÉ GRATTON

FÉVRIER 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je souhaite en tout premier lieu remercier Alain Voizard de m'avoir accompagnée et dirigée pendant les trois années qui furent nécessaires à la rédaction de ce mémoire. Merci d'avoir su partager avec moi tout l'attrait de la philosophie de Wittgenstein telle qu'elle s'applique à la « vraie vie de tous les jours ». Merci de m'avoir appris à transformer des idées de grandeurs en réflexions lucides, et ce sans jamais me tendre le miroir qui eut reflété dans un éclair toute la naïveté de mes pensées initiales.

Je souhaite également remercier les membres de mon jury, Luc Faucher et Mathieu Marion, pour les généreux commentaires et conseils qui furent toujours nécessaires, bienvenus et appréciés. Je vous suis reconnaissante pour votre soutien, votre complicité et votre humour. Je garderai de nos rencontres et de nos discussions un formidable souvenir.

Aux nombreuses personnes dont j'ai fait l'heureuse et importante rencontre au département de philosophie de l'UQAM, merci d'avoir tant partagé avec moi. J'ose croire qu'on a bravé ensemble quelques tempêtes. Un merci tout spécial à Fillosophie. Vous faites du monde philosophique, et plus largement académique, un endroit meilleur.

Je remercie également la Faculté des sciences humaines de l'UQAM, le Groupe de recherche interuniversitaire sur la normativité (GRIN), le département de philosophie de l'UQAM, la Fondation de l'UQAM, Alain Voizard, Luc Faucher, Amandine Catala et Pierre Poirier pour leur soutien financier.

Enfin, merci à ma famille, qui me permet de voir les fleurs, la neige et le fleuve à travers la grisaille...

AVANT-PROPOS

Les citations rapportées dans ce mémoire sont principalement en langue anglaise. Les ouvrages principaux consultés aux fins de ce travail de recherche sont pour la plupart traduits de l'allemand original vers l'anglais. Le choix de me tenir à l'écart des traductions françaises des ouvrages de Wittgenstein est délibéré : les traductions anglaises sont sans conteste les plus discutées et citées dans la littérature secondaire anglaise, américaine et française portant sur l'œuvre de Wittgenstein. C'est en considérant l'important travail de traduction qui eut été nécessaire à la rédaction d'un mémoire qui s'intéresse précisément aux concepts en eux-mêmes et à leur subtilité et leur ambiguïté que j'ai décidé de me ranger à la coutume en travaillant à partir des traductions anglaises.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	I
AVANT-PROPOS	II
ABRÉVIATIONS	VII
RÉSUMÉ	VII
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
L'ARGUMENT CONTRE LE LANGAGE PRIVÉ : CONTEXTE ET INTERPRÉTATIONS	11
1.1. Principales interprétations de la philosophie de Wittgenstein	11
1.1.1. La lecture résolue/pyrrhonienne	12
1.1.2. La lecture substantielle/non-pyrrhonienne	13
1.1.3. La lecture orthodoxe/non-orthodoxe	17
1.2. L'argument contre le langage privé et le problème de la connaissance de soi	18
1.2.1. L'image cartésienne de l'expérience mentale et de la connaissance de soi	18
1.2.2. Origine et ténacité de l'image cartésienne de l'expérience mentale	20
1.2.3. Le problème de la connaissance de soi	21
1.3. L'importance de l'ALP dans la philosophie de Wittgenstein	24

1.3.1. Controverse à propos de la localisation de l'ALP	24
1.3.2. L'hypothèse d'un langage privé est-elle fausse ou inintelligible?	26
CHAPITRE II	
DÉMONSTRATION DE L'ARGUMENT CONTRE LE LANGAGE PRIVÉ	34
2.1. Argument 1 : contre la possibilité d'une définition ostensive privée	35
2.1.1. Le travail de terrain (<i>stage-setting</i>)	38
2.1.2. L'impossibilité d'un critère de correction	39
2.1.3. Le scarabée dans la boîte	43
2.2. Argument 2 : contre l'idée du « caractère privé » de l'expérience	46
2.2.1. Le privilège épistémique et la « propriété privée » de l'expérience	46
2.2.2. Critique de l'idée d'un « privilège épistémique »	50
2.2.3. Critique de l'idée d'une « propriété privée » des sensations	61
2.3. Conclusion	69
CHAPITRE III	
VERS UNE SOLUTION WITTGENSTEINIENNE DU PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE DE SOI	71
3.1 Les principaux modèles néo-wittgensteiniens de la connaissance de soi	71
3.1.1. Ryle et le doute portant sur l'asymétrie épistémique	72
3.1.2. L'expressivisme simple et le néo-expressivisme de Bar-On	75
3.1.3. La <i>default view</i> de Wright	82
3.2. Vers une (dis) solution du problème de la connaissance de soi	89
3.2.2. L'image intérieur/extérieur (IIE) et ses alternatives	90
3.2.3. La doctrine wittgensteinienne de l'autonomie de la grammaire	93
3.2.4. Rendre compte de la connaissance d'autrui	96
3.2.4. Rendre compte de la connaissance de soi	99
3.2.5. Wittgenstein, les « faits extrêmement généraux de la nature » et les formes de vie	103

3.3. Conclusion	110
CONCLUSION	112
RÉFÉRENCES	116

ABRÉVIATIONS

- BB* *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigation'* (1969). R. Rhees (dir.). Oxford: Blackwell Publishers. Les références renvoient aux pages de l'ouvrage.
- PG* *Philosophical Grammar*. (1974). R. Rhees (dir.), A. J. P. Kenny (trad.). Oxford: Blackwell Publishers. Les références renvoient aux sections numérotées de l'ouvrage.
- PI* *Philosophical Investigations*. (1953/2009). G.E.M. Anscombe et R. Rhees (dir.), Quatrième édition révisée par P. M. S. Hacker et J. Schulte, G.E.M. Anscombe, P. M. S. Hacker et J. Schulte (trad.). Oxford: Wiley-Blackwell. Édition bilingue anglais-allemand. Les références renvoient aux sections numérotées. Pour la Partie 2, voir *PPF*.
- PPF* *Philosophy of Psychology – A Fragment*. (1953/2009). Dans G.E.M. Anscombe et R. Rhees (dir.), *Philosophical Investigations* (pp. 183–243). Quatrième édition révisée par P. M. S. Hacker et J. Schulte, G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker et J. Schulte (trad.). Oxford: Wiley-Blackwell. Édition bilingue anglais-allemand. Les références renvoient aux sections numérotées de l'ouvrage.
- LWI* *Last Writings on the Philosophy of Psychology (Vol. 1)*. (1992). G.H. von Wright et H. Nyman (dir.), C. G. Luckhardt et M. A. E. Aue (trad.). Oxford: Blackwell. Édition bilingue anglais-allemand. Les références renvoient aux sections numérotées de l'ouvrage.
- LWII* *Last Writings on the Philosophy of Psychology (Vol. 2): The Inner and the Outer 1949-1951*. (1994). G. H. von Wright et H. Nyman (dir.), C. G. Luckhardt et M.A.E. Aue (trad.). Oxford: Blackwell. Les références renvoient aux pages de l'ouvrage.
- RPPI* *Remarks on the Philosophy of Psychology (Vol. 1)*. (1980). G. E. M. Anscombe et G. H. von Wright (dir.), G.E.M. Anscombe (trad.). Oxford: Basil Blackwell. Les références renvoient aux sections numérotées de l'ouvrage.
- RPPII* *Remarks on the Philosophy of Psychology (Vol. 2)*. (1980). G. H. von Wright et H. Nyman (dir.), C. G. Luckhardt et M. A. E. Aue (trad.). Oxford: Basil Blackwell. Les références renvoient aux sections numérotées de l'ouvrage.

- Z *Zettel*. (1967/1981). G. E. M. Anscombe et G. H. von Wright (dir.), G.E.M. Anscombe (trad.). 2^e édition. Oxford: Blackwell. Les références renvoient aux sections numérotées de l'ouvrage.

RÉSUMÉ

Ce mémoire explore la pertinence de la philosophie de la psychologie wittgensteinienne pour la résolution de l'un des problèmes majeurs de la tradition philosophique : le problème de la connaissance de soi. La tradition cartésienne a proposé un modèle observationnel de la connaissance de soi voulant que l'on soit spectateur de notre « expérience privée ». Le théâtre cartésien est un modèle qui tente de fournir une explication satisfaisante du fait apparent que nous nous connaissons mieux qu'autrui ne nous connaît, et que nous ne pouvons avoir qu'une connaissance limitée d'autrui. La théorie proposée pour rendre compte de ces phénomènes est la proie d'écueils insurmontables, notamment parce qu'elle conduit à une position sceptique à propos de l'esprit d'autrui, mais aussi parce sa cohérence logique est mise à mal. Dans ce mémoire, je soutiens que les travaux de Wittgenstein sur la notion de langage privé permettent de réfuter ce modèle et les problèmes qui y sont associés, en plus d'ouvrir la voie à une restructuration de notre manière de penser à l'esprit et à l'expérience subjective qui se situe en dehors du modèle de la « connaissance de soi » à proprement parler. En proposant une approche qui favorise l'analyse du vocabulaire psychologique ordinaire, pierre angulaire de la réflexion philosophique traditionnelle sur l'expérience subjective, Wittgenstein et ses successeurs parviennent à montrer en quoi les modèles observationnels de la connaissance de soi font fausse route. À partir de cette déconstruction de la pensée d'héritage cartésien il devient possible d'envisager un modèle de l'asymétrie 1^{re}-3^e personne qui se déleste de sa dimension épistémologique et métaphysique pour renouer avec l'intuition de ce que c'est que d'être un *soi*.

Mots-clés : Wittgenstein, Connaissance de soi, Langage privé, Langage ordinaire

The proposition 'Sensations are private' is
comparable to: 'One plays patience by oneself.'
(PI §248)

INTRODUCTION

Si la philosophie de Ludwig Wittgenstein devait avoir une réclame, elle irait à peu près en ce sens : « Que toute urgence dans le désir d'*explication* disparaisse et qu'à sa place trône seule la description perspicace du monde ». La déclaration peut sembler étrange ou controversée pour qui se laisse aller au sentiment qu'il est possible d'expliquer *plus profondément* les phénomènes qui fascinent la philosophie et qui façonnent une pensée spécifiquement métaphysique. La spéculation philosophique qui entend peut-être résoudre les grandes questions philosophiques de la conscience, du dualisme, de l'émergentisme, ou encore de les examiner dans leur dimension éthique n'intéresse pas Wittgenstein. Le philosophe pourrait être vu comme un géant qui balaie du revers de la main toutes les considérations qui conduisent à la fois à la problématisation des enjeux philosophiques et aux problèmes *eux-mêmes*. Pour Wittgenstein, il n'y a pas de « problème » philosophique qui ne soit le résultat d'une confusion dans le langage configurant la pensée philosophique. Résoudre les confusions linguistiques qui sont d'ailleurs souvent le fait de philosophes devrait conduire à solutionner le problème par sa dissolution. Au terme de cet exercice le philosophe d'école wittgensteinienne se retrouve devant une pratique philosophique qui consiste à décrire, à défaut d'expliquer *profondément*, l'état du monde :

Philosophy just puts everything before us, and neither explains nor deduces anything. – Since everything lies open to view, there is nothing to explain. For whatever may be hidden is of no interest to us. (PI §126)

If someone were to advance *theses* in philosophy, it would never be possible to debate them, because everyone would agree to them. (*PI* §128)

Cette posture par rapport à la discipline philosophique repose sur une tension qui est toujours en arrière-plan du propos de Wittgenstein, à savoir, l'idée que le langage est à la fois la clef et la source des problèmes philosophiques : « Philosophy is a struggle against the bewitchment of our understanding by the resources of our language » (*PI* §109). Le langage nous ensorçèle en nous faisant succomber au projet de concocter des théories pour résoudre des problèmes philosophiques, lesquels ne se présentent pourtant que quand le « langage part en vacances » (*PI* §38 ; ma traduction). C'est au moyen d'un langage abusé, déformé, inexact, qui n'a pas la teneur de ce qu'on lui attribue à tort, que ces théories philosophiques sont échafaudées pour répondre à des problèmes philosophiques qui sont pourtant *par là même* créés. Ces théories offrent, au mieux un miroir déformé de la réalité qu'elles tentent de saisir et d'expliquer. Or ce miroir est un trompe-l'oeil, la profondeur qu'on y trouve n'est qu'illusion. C'est cette illusion qui fait l'objet de la philosophie de Wittgenstein.

Au nombre des domaines pris à partie par Wittgenstein et accusés d'édifier une philosophie sur un ensemble de théories erronées, on trouve notamment la philosophie de la psychologie. Les réflexions de Wittgenstein à propos de l'esprit, du « mental » et de l'expérience subjective sont à l'intersection de ses travaux sur la nature et la compréhension du langage. D'une part, Wittgenstein affirme que la psychologie est une science contaminée par les confusions conceptuelles, ce qui conduirait inévitablement à l'incapacité, pour la discipline, de représenter de manière satisfaisante la vie mentale. Qui plus est, ces confusions conceptuelles conduisent leurs instigateurs à croire que les problèmes traités par la psychologie sont d'ordre empirique, alors que ceux-ci appartiennent plutôt à la sphère *philosophique* ou *grammaticale*. D'autre part, Wittgenstein soutient que la philosophie de la psychologie a pour mission d'enquêter sur le langage par lequel se déploie la psychologie. Cette enquête conceptuelle sert à

obtenir une vision globale et descriptive de l'usage des concepts psychologiques ordinaires, ce qui permettra de dissoudre les problèmes créés par un langage déformé.

Quels sont ces « problèmes philosophiques » ? Il s'agit de certaines des grandes questions qui traversent époques et traditions en résistant au consensus. Le fonctionnement de l'introspection, la localisation ou la nature de la conscience, qu'on désigne parfois de nos jours comme étant le *problème dur* de la conscience (Chalmers, 1995, 1996), l'identité personnelle à travers le temps ou l'émergence du mental sont autant de problèmes philosophiques pouvant être considérés par Wittgenstein comme émanant de confusions linguistiques. Sa critique à l'endroit des théories formulées à partir d'un langage problématique est adroitement capturée par Dennett (1999) :

Wittgenstein set out in particular to subvert the seductive theories about mind and consciousness that philosophers since Descartes had puzzled and battled over. Again and again in *Philosophical Investigations*, he catches his interlocutors in the act of being suckered by their overconfident intuitions about what their words mean--what their words must mean, they think--when they talk about what's going on in their own minds. As he says, "The decisive moment in the conjuring trick has been made, and it was the very one that we thought quite innocent." (Today's neuroscientists fall into these same traps with stunning regularity, now that they have begun trying to think seriously about consciousness. Unfortunately, Wittgenstein's work has not been appreciated by many scientists.)

La vision particulière de la philosophie de la psychologie mise de l'avant par Wittgenstein implique qu'une enquête philosophique doit être mise en scène sur le terrain du langage, et donc, qu'une enquête en philosophie de la psychologie est une enquête sur les concepts psychologiques. Si d'aucuns considèrent que la tournure prise par la relation entre la philosophie et les sciences de l'esprit chez Wittgenstein est d'un ordre tout à fait radical, c'est qu'elle revêt la forme d'une discipline de l'*observation*, dont Malcolm Budd dit qu'elle consiste en « la construction de représentations perspicaces des concepts psychologiques ordinaires », et dont le but était atteint par « la délimitation de la grammaire des concepts psychologiques » (1989, 1 ; ma

traduction). La philosophie de la psychologie wittgensteinienne est en ce sens radicale, d'une part, parce qu'elle propose une approche essentiellement *anti-explicative*, et, d'autre part, puisqu'elle a pour objet d'étude le langage par lequel se déploie la psychologie, et non pas son unité plus traditionnelle, qui consiste en l'état mental lui-même.

Afin d'apprécier la contribution de cette approche, il importe de retracer la tradition dans laquelle elle s'inscrit, soit, la philosophie du langage, et de montrer l'importance cruciale que prit dans cette branche de la philosophie analytique l'étude du langage pour parvenir à une connaissance de la réalité. Dans son introduction à *The Logical Basis of Metaphysics*, Michael Dummett (1991) suggère que le commun des mortels trouverait la philosophie analytique bien éloignée des grandes questions existentielles que l'on attribue d'ordinaire à la philosophie (p. ex. « Qu'est-ce que le bien ? »). En effet, la philosophie analytique ne produit-elle pas des enquêtes philosophiques menées dans des styles compliqués et au moyen de modèles sophistiqués, qui semblent excessivement éloignés de la portée de tous quand ils mobilisent variables et outils de la logique formelle, par exemple ? Dummett écrit à propos des philosophes analytiques : « Their writing treats, often with a battery of technical devices, of matters, like the meanings of proper names and the logical form of a sentence ascribing a belief to someone, that apparently have no bearing on the great questions with which philosophy ought to deal. » (1). Il propose que la philosophie ait subi plusieurs transformations qui l'auraient conduite à prendre un tournant vers un nouvel objet d'étude : le langage. Parmi ces transformations, il enregistre premièrement une phase où la philosophie s'est livrée à une tâche de destruction durant laquelle cet objectif a été considéré comme étant le seul qui soit légitime pour la philosophie. Deuxièmement, il note que bien que les questions de la philosophie ne soient pas traitées aujourd'hui comme des pseudo-questions auxquelles aucune réponse ne pourrait jamais être donnée, la tradition analytique n'est pas retournée à la croyance selon laquelle le raisonnement *a priori* pourrait conduire à la connaissance substantielle des fondements du monde. Cette attitude se traduit par l'idée que la philosophie « ne peut nous conduire

plus loin que dans le désir et l'obtention d'une vision synoptique des concepts par lesquels on pense au monde, et, par là, à l'atteinte d'une meilleure compréhension de la manière dont nous nous représentons le monde par le biais de notre pensée. C'est pour cette raison et en ce sens que la philosophie est à propos du monde. » (*Ibid.* ; ma traduction)¹

Le monde demeure inchangé en tant qu'objet d'étude de la philosophie, même si la lunette est ajustée sur le langage. Plus positivement, la philosophie du langage prend pour fondement que la réalité n'obéit pas aux lois de la logique et des sciences, mais bien plutôt que c'est notre pensée à propos de cette réalité qui définit et obéit à ces lois. Dans ce contexte, la philosophie *de la pensée* sous-tend tout le reste (Dummett, 1991, 2). Il faut encore rendre compte du lien entre la pensée et le langage pour apprécier la distance que semble prendre la philosophie de la psychologie d'avec son objet d'étude traditionnel. Quelle est la relation entre le langage et la pensée ? Évidemment, cette seule question pourrait faire l'objet d'un autre mémoire. Contentons-nous pour l'instant de considérer l'idée généralement présupposée par la philosophie du langage, et qui est acceptée sans controverse comme l'un des fondements de ce mémoire, qui veut que la philosophie de la pensée, ou la philosophie de l'esprit, soit réductible à la philosophie du langage. Cela équivaut à dire qu'il ne peut y avoir de modèle de ce qu'est la pensée sans l'étude de son mode d'expression, le langage. Ainsi considérée, la philosophie du langage n'accuse pas de *détour* par le langage pour étudier le monde. Elle étudie plutôt le monde par la représentation qui en est faite précisément au moyen de la pensée, laquelle n'est rendue accessible que par le langage.

Revenons à présent à la philosophie de Wittgenstein et à la proposition voulant que toute enquête philosophique *doit* être une enquête sur les concepts. Pour Wittgenstein,

¹ « [Philosophy] can take us no further than enabling us to command a clear view of the concepts by means of which we think about the world, and, by so doing, to attain a firmer grasp of the way we represent the world in our thought. It is for this reason and in this sense that philosophy is about the world. » (*Ibid.*)

tout ce qui est d'intérêt dans la philosophie est déjà là, à la vue, et tout ce qui est important à propos des concepts est également exposé et connu. On ne cherche pas de nouvelles informations, par l'analyse philosophique. Rien ne demande à être *expliqué* (*PI* §122, §124, §126, §128). L'enquête sur les concepts est une enquête descriptive qui cherche à avoir en vue les différents usages que l'on fait du langage, c'est-à-dire la grammaire du langage, et ultimement, une meilleure vue d'ensemble de nos représentations de l'expérience. Pour Wittgenstein, la grammaire n'explique pas ; elle décrit. Dans ce contexte, une enquête grammaticale sur les concepts psychologiques est une enquête purement descriptive sur *l'usage* des concepts psychologiques de la vie de tous les jours :

[...] the construction and assessment of mind-models – hypothetical mental mechanisms postulated to explain psychological capacities, conscious experience and observed behaviour – is the task of the science of psychology, not philosophy. Hence, the nature of the mind and its activities, in the sense in which Wittgenstein was interested in them, is not concealed but lies open to view as it is revealed in the ways in which psychological words are used. (Budd, 1989, 3)

L'une des thèses importantes de la philosophie de la psychologie wittgensteinienne est qu'il est particulièrement difficile d'obtenir une vision globale de la grammaire des énoncés psychologiques, car nombreuses sont les confusions philosophiques à propos du mental (*PI* §115, §129, §140, §§298-299). On mesure l'importance de l'enquête conceptuelle à la difficulté d'être dans le droit chemin (§123), pour ainsi dire, à propos de notre manière de concevoir la vie mentale et de construire notre compréhension de celle-ci par le langage. Les confusions à propos de la vie mentale découlent de notre incompréhension (consciente ou inconsciente) vis-à-vis notre propre langage psychologique. Ces incompréhensions sont résolues par une description correcte de l'usage du langage (*PI* §111). Le genre de description visée par l'enquête prend tout son sens du fait que sans elle, on se trouve la plupart du temps pris dans des problèmes philosophiques du fait que les concepts psychologiques seront mal représentés.

Autrement dit,

When philosophers use a word – ‘knowledge’, ‘being’, ‘object’, ‘I’, [...] – and try to grasp the *essence* of the thing, one must always ask oneself: is the word ever actually used in this way in the language in which it is at home? – What *we* do is to bring words back from their metaphysical to their everyday use. (*PI* §116)²

Au nombre des éléments qui causent les difficultés à obtenir sans effort une description synoptique de l’usage des concepts, Wittgenstein note qu’il est tentant de chercher à *expliquer* là où l’on devrait se contenter de *décrire*. Peut-être que la raison de cela est que tout nous semble insatisfaisant ou incomplet sans explication de la nature des phénomènes (*RPPI* §257) :

It is as if one saw a screen with scattered colour-patches, and said: the way they are here, they are unintelligible; they only make sense when one completes them into shape. – Whereas I want to say: Here *is* the whole. (If you complete it, you falsify it.)

Dans ce mémoire, je m’intéresserai au problème philosophique de la connaissance de soi, et j’explorerai les différentes pistes de solutions qui peuvent être envisagées en suivant la méthode wittgensteinienne de l’enquête au niveau des concepts ordinaires dont je viens de tracer les contours.

Dans la vie de tous les jours, il est largement accepté que nous puissions atteindre une certaine connaissance de nous-mêmes, laquelle serait en quelque sorte *spéciale*, immédiate, directe, plus ou moins infaillible, en comparaison à d’autres types de connaissance (p. ex. celle que nous pouvons avoir à propos d’autrui). Il est généralement admis qu’on se connaît mieux soi-même qu’on ne connaît autrui, et qu’on se connaît mieux soi-même qu’autrui ne nous connaît. Cela étant, il n’est pas simple de

² Voir aussi *PI* §118

trouver *ce* sur quoi repose le privilège épistémique dont semble jouir l'agent face à sa propre vie mentale. Ces questions sont généralement regroupées en une réflexion sur ce que l'on désigne dans la littérature sur la connaissance de soi par l'« asymétrie épistémique entre la 1^e et la 3^e personne » (voir Gertler, 2011, 2017). Nombreux sont les penseurs qui ont proposé des modèles explicatifs de cette asymétrie. Malgré cela, un consensus est loin d'être atteint en ce qui concerne le caractère *spécial* de ce type de connaissance, et cela contribue à ce que la littérature désigne par le « problème de la connaissance de soi ». L'hypothèse qui sous-tend l'effort de ce mémoire est que le problème de la connaissance de soi émerge parce qu'il est configuré par un usage métaphysique (abusif) des concepts psychologiques ordinaires, et qu'un retour à une vision synoptique de l'usage ordinaire de ce vocabulaire pourrait permettre une dissolution du problème. Je proposerai une lecture de la discussion wittgensteinienne du langage privé qui met en doute les assises sur lesquelles s'échafaudent les modèles traditionnels de la connaissance de soi.

C'est en proposant une vision synoptique du langage psychologique, de son mode d'apprentissage et de sa pratique ordinaire, que Wittgenstein parvient à dénoncer un décalage et une déformation des concepts dans le passage du langage ordinaire au langage philosophique. Selon lui, les théories philosophiques qui mettent de l'avant la spécificité de l'asymétrie entre la 1^e et la 3^e personne dans la connaissance de soi en termes d'immédiateté, d'accès, de privilège observationnel, par exemple, reposent sur des erreurs de conceptualisation. Les caractéristiques mobilisées par la discussion sur la connaissance de soi posent souvent problème parce que la manière dont nous les employons dans la réflexion philosophique afin de dépeindre l'expérience mentale est abusive. Ce problème peut se voir répercuté dans toute doctrine qui peine à lever l'ambiguïté planant sur des concepts qu'elle mobilise, contaminant la démarche aux différents niveaux de la réflexion. Comme le soulignent Bennett et Hacker (2003) : « The unease was produced by a suspicion that in some cases concepts were misconstrued, or misapplied, or stretched beyond their defining conditions of application » (1).

Ma lecture de la discussion de Wittgenstein sur la connaissance de soi s'appuie d'abord sur l'importance de la notion de langage privé et de la démonstration de son impossibilité par la méthode de *reductio ad absurdum* qu'on retrouve dans les *Philosophical Investigations*. Le premier fait à considérer pour apprécier l'intérêt de cette thématique pour la question de la connaissance de soi est que la notion de « langage privé » serait indispensable à l'articulation de réflexions sur le privilège épistémique de l'agent, dans les domaines de l'épistémologie traditionnelle, de la philosophie de l'esprit et de la métaphysique, et ce depuis Descartes jusqu'à la schématisation de modèles représentationnels de l'esprit qui gagnèrent en popularité dans la deuxième moitié du XXe siècle en sciences cognitives (Candlish et Wrisley, 2014). Il est généralement incontesté que l'argument contre la possibilité d'un langage privé s'attaque à des notions qui sont présumées par les théories de la connaissance de soi, comme l'introspection ou l'autonomie des définitions ostensives privées (qui seront étudiées dans le détail au Chapitre 2). Le point de départ de ma réflexion sur la connaissance de soi table sur l'argument contre le langage privé, en tant qu'il est susceptible de faire la lumière sur les confusions au niveau conceptuel qui ponctuent la réflexion sur la connaissance de soi.

Ce mémoire sera divisé en trois chapitres dont je souhaite à présent tracer très brièvement les contours. Le Chapitre 1, propose un panorama des différentes lectures de la philosophie wittgensteinienne en général, et les implications de ces perspectives sur l'étude de l'argument contre le langage privé. Les interprétations résolue, pyrrhonienne, substantielle, orthodoxe et non orthodoxe seront présentées et serviront de contraste à ma propre lecture. Je présenterai ensuite l'origine cartésienne d'une certaine représentation mentale impliquant une conception observationnelle de la connaissance de soi. Cette représentation de la vie mentale et de la connaissance de soi, dont l'influence profonde sur la philosophie de l'esprit d'hier et d'aujourd'hui n'est plus contestée, est réputée être la proie principale de l'argument contre le langage privé. Je discuterai ce modèle observationnel de la connaissance de soi et tenterai d'en

présenter les attraits et les failles à la lumière des écrits de Wittgenstein. J'introduirai et discuterai brièvement l'argument contre le langage privé. Le Chapitre 2 fera l'objet de la démonstration systématique et critique de l'argument contre le langage privé. Je proposerai un découpage de l'argument en deux parties : 1) l'argument contre la possibilité d'une définition ostensive privée et 2) l'argument contre le « caractère privé » de l'expérience. Cette démonstration servira à mettre en place les idées de Wittgenstein sur la question de la connaissance de soi telle qu'on la trouve dans ses propres textes. Enfin, le Chapitre 3 explorera les modèles offerts dans la littérature secondaire. Ils seront présentés comme autant d'alternatives aux modèles traditionnels de la connaissance de soi. Ces modèles *néo-wittgensteiniens* sont fondés sur les conclusions de la discussion du langage privé et de l'expérience mentale de Wittgenstein. Ainsi, dans un premier temps le modèle de l'anti-spécificité de la connaissance de soi de Ryle sera présenté. J'explorerai ensuite les modèles expressiviste et néo-expressiviste de Bar-On. La *default view* de Wright sera également présentée et critiquée. Enfin, je proposerai que le modèle de William Child, que je qualifie d'expressivisme modéré, est le plus à même de fournir une solution définitive au problème de la connaissance de soi.

CHAPITRE I

L'ARGUMENT CONTRE LE LANGAGE PRIVÉ : CONTEXTE ET INTERPRÉTATIONS

1.1. Principales interprétations de la philosophie de Wittgenstein

Différentes lectures de la méthode philosophique de Wittgenstein font l'objet de débats complexes et toujours actuels en ce qui concerne ses visées et sa portée générale (pour une discussion, voir Bronzo, 2012 ; Mulhall, 2006). C'est le caractère éluif, fragmenté, ouvert, de l'ouvrage du philosophe qui donne matière et fil à retordre à des interprétations controversées, lesquelles vont chercher les traces d'une cohérence qui pourrait motiver telle ou telle lecture susceptible d'embrasser la totalité de l'œuvre wittgensteinienne. Si certains passages des *PI* donnent à penser que leur propos est de révéler l'absurdité qui sonnerait le glas de toute entreprise philosophique à proprement parler, d'autres encore semblent fournir une critique fondamentale de certaines approches philosophiques traditionnelles. Ces derniers seraient porteurs d'une réflexion sur la manière dont la philosophie *devrait* s'articuler, et l'on peut raisonnablement y voir une démarche positive allant dans le sens d'une contribution à la discipline philosophique. La tension entre ces différentes tendances présumées chez Wittgenstein rend l'interprétation des textes complexe et controversée. Wittgenstein était-il philosophe ou *anti-philosophe* ? Peut-on parler de « thèses » wittgensteiniennes ? De telles questions sont à l'arrière-plan de la discussion sur le langage privé et les réponses qu'on formule à leur endroit nourriront évidemment les débats entourant l'interprétation de l'argument en question. Dans ce qui suit, je discuterai deux approches classiques du texte de Wittgenstein. J'énoncerai les raisons qui motivent ma lecture non pyrrhonienne des *Philosophical Investigations*. Je ne

prétendrais pas, toutefois, que cette lecture est à même de clarifier toutes les ambiguïtés auxquelles on se bute lors de l'étude de la pensée de Wittgenstein. Je pense que les deux approches sont susceptibles, dans une certaine mesure, d'extraire une philosophie wittgensteinienne qui conviendrait éventuellement au philosophe. Leur influence respective trouve encore des échos aujourd'hui dans différentes disciplines philosophiques. Comme Hacker le souligne (1997) :

[...] a philosopher may influence the development of his subject in various ways. [...] his influence may lie primarily in his successors attempts to proselytize, to expound his ideas and to persuade others of their truth. It may lie in their attempts to apply his ideas in fresh fields, often in ways undreamt of by their begetter, and perhaps even in ways which would have been anathemic to him. ... A philosopher may be influential not because his ideas, for a time, are generally accepted, but because he has placed new subjects or new approaches to old subjects in the forefront of fruitful philosophical debates for a period. ... Each of these forms of influence has characterized the philosophy of Wittgenstein. (2)

On a affaire à deux principales écoles d'interprétation de la philosophie de Wittgenstein qui trouvent ancrage dans une littérature prodigieusement abondante : (1) l'interprétation « résolue/pyrrhonienne » et (2) l'interprétation « substantielle/non-pyrrhonienne ».

1.1.1. La lecture résolue/pyrrhonienne

L'interprétation (1) résolue ou « austère » (Williams, 2004), dont les avocats les plus connus sont Cora Diamond et James Conant, est une approche plus ou moins radicale voulant que Wittgenstein entrevoie les propositions philosophiques (métaphysiques) comme étant du charabia (*gibberish*). Selon cette interprétation stricte, l'examen de telles propositions ne révélerait aucun sens, elles ne mettraient en relief qu'une série de signes inintelligibles. On trouve une version de la lecture résolue dans l'interprétation

austère (par exemple, Williams, 2004), voulant que le « non-sens », tel qu'on le retrouve dans les écrits de Wittgenstein, provienne du fait qu'une série de signes échouent à exprimer un quelconque contenu, en vertu du fait que nous ne pouvons pas attribuer de signification aux parties ainsi réunies en une proposition. Dans ce contexte, la démarche du *Tractatus Logico-Philosophicus*, par exemple, consiste à divulguer le caractère absurde (*nonsensical*) des propositions philosophiques traditionnelles. Dans ce scénario, on doit jeter l'échelle à la fin du *Tractatus*, soulagés enfin de s'extirper d'un état purement contemplatif où, impuissants et incrédules, nous n'avons d'autre option que de renoncer à toute tentative d'organiser ce charabia. Une autre version de l'approche résolue est la lecture « thérapeutique » (par exemple, McGinn, 1999), qui met l'accent sur le fait que Wittgenstein, à défaut d'avoir souhaité construire une ou des théorie(s) philosophique(s) à proprement parler, aurait plutôt tenté de désigner les outils de pensée nécessaires pour détruire des problèmes soulevés par la philosophie. La dimension *pyrrhonienne* de l'appellation qui convient à cette lecture tire son origine du scepticisme pyrrhonien, doctrine qui niait la possibilité même d'une entreprise philosophique.

1.1.2. La lecture substantielle/non-pyrrhonienne

Ce mémoire emprunte une approche très différente de la lecture résolue/pyrrhonienne. On retrouve à l'opposé de cette interprétation (2) la lecture « substantielle/non-pyrrhonienne », dont on retient des versions notoires chez Elizabeth Anscombe, Anthony Kenny, Crispin Wright, William Child, et encore d'autres (pour une revue, voir Bronzo, 2012, 51). Cette lecture est optimiste quant à la possibilité d'une philosophie d'héritage wittgensteinien. En effet, cette dernière promeut une compréhension moins radicale de l'expression « non-sens ». Selon cette lecture, l'acceptation du « non-sens » wittgensteinien est :

[...] plus intéressant sur le plan philosophique : [c'est] le non-sens qui se produit quand une proposition, en vertu de la signification qui a *effectivement* été assignée à ses parties constitutives, transgresse le critère spécifié par la théorie de la signification, et par là conduit à l'expression d'une sorte de contenu qui est logiquement illégitime (Bronzo, 2012, 48 ; ma traduction, je souligne).

Une lecture substantielle soutient que les propositions philosophiques mobilisées par Wittgenstein sont dénuées de sens *dans une moindre mesure*, pour ainsi dire, que ce qu'avancent les partisans d'une lecture résolue. Dans ce contexte, les propositions philosophiques, bien qu'elles soient dénuées de sens, prennent néanmoins appui sur la réalité, parce que l'on comprend *en un certain sens* à quoi elles tâchent de renvoyer. Dans cet ordre d'idées, il est permis de penser que non seulement Wittgenstein dénonce les problèmes philosophiques, mais qu'il fournit également des opinions positives (qui doivent être inférées à partir de ses écrits) quant à la manière dont devrait se pratiquer la philosophie. Au rang de ces opinions, on peut prendre acte de considérations wittgensteiniennes sur la logique, sur la signification et la connaissance en général, sur l'analyse conceptuelle, la grammaire du langage ordinaire, la notion de critère, ou encore sur la nature des règles en particulier (Stern, 2011, 335). Cette lecture substantielle/non pyrrhonienne sera la mienne pour les fins de ce mémoire.

Employée à l'étude de l'argument contre le langage privé, cette interprétation prend le parti de soutenir que les propositions visant à décrire le langage privé (l'hypothèse contre laquelle s'élève l'argument) sont autant de vaines tentatives d'énoncer une idée, et qui sombrent dans l'absurdité ou l'incohérence, voire l'inintelligibilité, et ce, en vertu d'une violation de la grammaire ordinaire des énoncés psychologiques. Plus spécifiquement, Wittgenstein déploie la grammaire ordinaire des mots liés aux sensations, tout en rappelant en quoi consiste leur usage correct (en vertu des conditions de signification qu'ils remplissent adéquatement dans l'usage ordinaire), et ce, afin de faire voir que leur emploi est abusif dans le cas philosophique du langage privé.

Ceci étant dit, je pense qu'il serait exagéré de parler de *thèses* wittgensteiniennes. La lecture du texte wittgensteinien est une entreprise qui requiert une participation active du lecteur ou de la lectrice, d'une part parce que le matériel est extrêmement compressé ; d'autre part parce que la majorité des passages se présentent davantage sous la forme de commentaires qui semblent énigmatiques ou ambigus que sous la forme de conclusions dérivées d'arguments. Qui plus est, ni la terminologie ni le style ne rendent évident le fait que l'on puisse appliquer ses idées à des problèmes philosophiques traditionnels. Comme il y a un grand travail de décodage à faire, le texte est ouvert à un spectre considérable d'interprétations.

Malgré cela, je pense qu'il est raisonnable de parler d'une *démarche philosophique positive* (à défaut de pouvoir parler de « thèses ») quand on prend la mesure des contributions indéniables que Wittgenstein propose à certains problèmes traditionnels de la philosophie, fût-ce à dessein ou non. Selon moi, ces contributions ne se réduisent pas à l'annihilation des conditions d'émergence de toute philosophie, comme l'avance la lecture austère ; elles s'imbriquent plutôt dans l'ébauche d'une approche philosophique radicalement différente dans sa démarche, qui poursuit un objectif proprement philosophique, soit de déterminer ce qu'il est raisonnable, voire légitime, d'avancer au sujet de la réalité (de ce qui est le cas). Qui plus est, j'estime que cette démarche, si elle a parfois le caractère d'une thérapie contre les maux créés par la philosophie, constitue néanmoins une entreprise positive, au sens où il y a une véritable contribution au champ de la réflexion, qui se mesure à la réfutation d'idées traditionnelles susceptibles autrement de nourrir une réflexion philosophique infructueuse. Notons à présent que ce mémoire s'appuie sur l'idée que la discussion wittgensteinienne du langage privé ne s'évertue pas uniquement à dénoncer l'impossibilité d'un langage qui ne serait pas social, mais bien qu'elle fournit aussi une approche radicale et positive à la conceptualisation de l'expérience subjective en particulier et à celle de l'esprit en général. Je défends donc une position voulant qu'il soit possible d'employer les textes wittgensteiniens pour aboutir à des réflexions philosophiques fructueuses.

Remarquons enfin que Wittgenstein lui-même formule dans les *PI* certaines remarques ambiguës sur la méthode idéale de la philosophie qui laissent entendre que sa démarche ne se cloisonne pas dans un renversement de la philosophie :

One might also give the name 'philosophy' to what is possible before all new discoveries and inventions. [...] The work of the philosopher consists in assembling reminders for a particular purpose [...]. [...] If one tried to advance theses in philosophy, it would never be possible to debate them, because everyone would agree to them. (*PI* §§126-129).

L'une des idées derrière ces remarques veut que tout ce qui fait l'objet d'enquêtes philosophiques soit *déjà là*, à la vue, et qu'il n'y ait rien à expliquer qui serait l'objet de la philosophie. Ce qui empêcherait la philosophe de voir clair serait le fait du langage, par lequel on se fourvoie et duquel on abuse dans la réflexion métaphysique. Ainsi appréhendé, le langage est le *pharmakon* de la pensée : c'est par lui que l'on s'empêtre dans nos idées, et c'est *aussi* par lui que l'on peut trouver son chemin hors des pièges de la pensée (« What is your aim in philosophy ? To show the fly the way out of the fly-bottle » [*PI* §309]). Wittgenstein souhaite soustraire les mots des propositions métaphysiques (ou philosophiques) et leur redonner le *sens* qui leur convient au sein des propositions du langage ordinaire. Selon moi, *cette* démarche est d'ordre philosophique au sens wittgensteinien, si l'on accepte que l'état de la réflexion sur la réalité ait bifurqué avec la philosophie vers un endroit où elle a besoin de *mémentos* de ce qui peut — ou ne peut pas — être formulé dans une réflexion philosophique. En ce sens, je pense, l'étude de la pensée de Wittgenstein peut contribuer à faire progresser la philosophe vers cet état d'aboutissement où elle est face à des thèses envers lesquelles invariablement elle ne peut qu'être en accord. Cela ne veut pas dire selon moi que toute philosophie est impossible, mais bien plutôt que toute philosophie est nécessaire préalablement à la réalisation de ce qui est effectivement le cas, et qui avait été oublié, confondu, ou rendu mystérieux par la réflexion métaphysique.

1.1.3. La lecture orthodoxe/non-orthodoxe

Il convient de dire encore un mot de la controverse entourant l'interprétation de l'argument contre le langage privé. La littérature sur le sujet témoigne d'un formidable éventail d'analyses et de débats en ce qui concerne (1) l'existence même de l'argument (Baker, 1998), (2) la validité de l'argument (par exemple, Law, 2004 ; Wright 2001), et (3) les visées de l'argument (pour une revue voir Candlish et Wrisley, 2014 ; Nielsen, 2008). De toute évidence, aux fins de ce mémoire, je me rangerai à une lecture qui affirme (1) l'existence et (2) la validité de l'argument contre le langage privé. Certaines lectures sont dites orthodoxes parce que leurs interprétations des prémisses de l'argument, de sa portée, et de ses détails vont *généralement* dans la même direction, par opposition à des lectures non orthodoxes dont le porte-parole le plus notoire est Saul Kripke (1982). Ce dernier postule que l'ALP implique une position sceptique par rapport à la signification en général, tant dans le langage public que privé.

Parmi les lectures orthodoxes, on note des variations au niveau (3) des visées de l'argument. Par exemple, tandis que certains philosophes supposent que l'ALP conclut sur l'impossibilité de parler des sensations privées, d'autres croient que l'argument tend à réfuter une position solipsiste, et d'autres encore soutiennent que l'ALP est un argument pour contrer le problème des autres esprits. La *community view* veut que l'ALP soit une preuve concluante du fait que tout langage est essentiellement social. Dans ce contexte, l'expression « langage privé » est un oxymore. Il est à noter que ces interprétations ne sont pas toujours mutuellement exclusives. Par exemple, Kripke peut être vu comme étant partisan de la *community view*, tout en proposant une interprétation non orthodoxe. On pourrait également soutenir que l'ALP concerne à la fois l'impossibilité de tout langage à l'extérieur du cadre social, l'impossibilité de connaître ses sensations privées, ainsi que le renoncement définitif au solipsisme. Soulignons enfin que je m'inscris dans le courant interprétatif orthodoxe, suivant la définition que

propose Stern (2011), qui admet les éléments suivants en ce qui concerne la portée et la nature de l'ALP :

- (1) The argument begins with a premise, or premises, about the nature of a private language.
- (2) It leads to the conclusion that such a language is impossible.
- (3) The conclusion has far-reaching implications for philosophy as a whole.
- (4) While the argument is neither fully nor clearly stated in the *Philosophical Investigations*, it is best understood as a deductive, *reductio ad absurdum* argument. (334-335)

J'adhère à une lecture substantielle/non-pyrrhonienne et orthodoxe du texte wittgensteinien selon laquelle la contribution de Wittgenstein se mesure en termes d'apports positifs et indéniables à la discipline philosophique, et non pas qu'à une « antiphilosophie ». Malgré l'ambiguïté des passages sur le langage privé dans les *PI*, nombreux sont les commentateurs qui ont soutenu que Wittgenstein avait identifié des problèmes qui concernaient le caractère privé des sensations, et que ces problèmes étaient causés au moins en partie par d'autres problèmes se situant en philosophie du langage (Nielsen, 2008, 61). De nombreux commentateurs, dont Norman Malcolm (1954) et Anthony Kenny (1966) ont reconnu que le cartésianisme posait le genre de problème ciblé par l'argument contre le langage privé. Dans la section qui suit, je ferai état de la pertinence de voir l'ALP comme une réfutation de la doctrine cartésienne de l'expérience subjective.

1.2. L'argument contre le langage privé et le problème de la connaissance de soi

1.2.1. L'image cartésienne de l'expérience mentale et de la connaissance de soi

Le lien entre l'ALP et l'idée cartésienne contre laquelle je veux le mesurer est que le langage de l'auteur du *cogito* doit être un langage essentiellement privé, au sens indiqué par Wittgenstein dans les *PI* (§§244-256).

Le *cogito* de Descartes ouvre la porte à l'idée du caractère essentiellement privé de l'expérience mentale et du caractère d'« indubitabilité » par lequel elle se présente à l'esprit. En adossant l'idée de l'esprit à celle du caractère privé de la pensée, Descartes souhaite asseoir le privilège du sujet sur son expérience, allant jusqu'à fonder son existence même en tant que sujet sur la connaissance indubitable de ses propres expériences mentales. Le caractère privé de l'expérience ainsi conçue par Descartes s'installe sous le sigle de l'asymétrie épistémique : les expériences mentales sont privées au sens où s'il est permis aux autres de douter que je les aie, je ne peux pas moi-même en douter.

Cette idée est récurrente dans la littérature, qu'on pense à Locke, Berkeley ou Hume, chez qui l'esprit est toujours mieux *connu* par un sujet que son propre corps, et chez qui on retrouve aussi l'asymétrie dans l'explication de l'esprit et du monde en termes d'« intérieur » et d'« extérieur ». Ainsi compris, ce qui se trouve à l'intérieur (le privé) est plus *certain* que ce qui se trouve à l'extérieur, le matériel ou le public (Kenny, 1966, 353). Peut-être pourrions-nous retracer les origines d'une telle idée à l'importance particulière que prit dans l'histoire l'idée d'une conscience qui pourrait se transporter hors du corps après la mort (Wright, 1998, 107), métaphore qui recèle les mystères du dualisme corps-esprit. Selon l'image cartésienne de l'esprit, la notion de « personne » est associée à celle d'un esprit (*mind* ou *soul*) qui est le sujet d'expériences mentales et qui est en interaction avec son corps. Cette image dont on trouve l'héritage chez les empiristes susmentionnés s'accompagne traditionnellement d'une théorie de la connaissance qui postule deux manières d'atteindre le savoir : l'une concerne l'observation interne ; l'autre l'observation externe (Kanterian, 2017). Le sujet est ainsi compris comme le titulaire d'un privilège épistémique en ce qui concerne la connaissance de ses propres expériences mentales, qu'il peut connaître tout

spécialement de l'intérieur, de manière directe (c'est-à-dire, non inférentielle), processus qui s'accompagne généralement d'un certain degré de certitude. L'opération par laquelle on parvient à ce savoir à propos de ses propres états mentaux a été traditionnellement conceptualisée comme un regard dirigé sur l'état intérieur que l'on désigne souvent dans la littérature par l'« introspection » (Kenny, 1966 ; Lyons, 1986). On peut penser que l'emploi de cette expression est avant tout métaphorique : on utilise une image spatiale pour mettre en opposition les mondes qu'on juge être ceux de l'intérieur et l'extérieur.

L'un des objectifs que l'on peut attribuer à Wittgenstein dans la discussion sur le langage privé est de fournir une vision globale du jeu de langage d'attribution des sensations et autres états mentaux à soi-même et à autrui qui rend justice à la fois aux aspects de la vie mentale qui concernent la 1^e et la 3^e personne, et ce, sans tomber dans les extrêmes de l'introspection cartésienne (qui conduit au scepticisme des autres esprits) d'un côté, ou dans le béhaviorisme de l'autre (*PI* §305). Il rejette la métaphysique cartésienne des sensations conçues comme des objets privés identifiables exclusivement par introspection, et toute la sémantique associée, sur laquelle est fondée leur signification à la première personne (sur l'introspection), et à la 3^e personne sur une forme d'extension de la sémantique à la 1^e personne (Child, 2012).

1.2.2. Origine et ténacité de l'image cartésienne de l'expérience mentale

L'idée que chacun puisse apprécier une forme radicalement *privée* de subjectivité manifestée avec le caractère le plus certain, et à propos de laquelle autrui ne puisse rien connaître ne date pas d'hier. Elle semble nous venir naturellement et spontanément. On peut se demander comment autrui pourrait atteindre une compréhension de ce que je veux dire quand je parle de douleur ou d'amour, par exemple, étant donné qu'il ne les ressent pas tel que je les ressens. Il apparaît par ailleurs comme étant évident que je puisse mentir à propos de mon amour ou de ma douleur, preuve de l'étanchéité de mon

monde intérieur s'il en est. Il semble aussi que mon expérience soit résolument privée dans deux sens : épistémique et ontologique (*epistemic privacy, private ownership*). Selon l'image cartésienne, il y a une distinction épistémologique et ontologique entre mon monde intérieur et le monde extérieur. Ainsi ma vie intérieure est peuplée d'éléments dont je suis « propriétaire », pour ainsi dire. Mon monde intérieur est disponible et il est possible de le connaître exclusivement en tant que personne, *ego* ou soi l'habitant, tandis que le monde extérieur est public. L'idée de l'intériorité est au fondement de notre vocabulaire psychologique. Elle est familière et on l'emploie pour décrire ce qui est dissimulé, invisible, et qui semble *provoquer* le comportement, revers public de ce qui se passe « en dedans ». L'« intention », la « croyance », la « sensation » sont tous des concepts qui participent de l'idée d'intériorité pour la doctrine d'héritage cartésienne. Ainsi l'asymétrie dans l'attribution des états mentaux (à soi-même ou à autrui) semble motiver et renforcer l'idée d'une intériorité et l'image intérieur/extérieur semble effectivement *expliquer* cette asymétrie. Selon Wittgenstein, cependant, le schéma n'explique pas comment *parvenir* à une connaissance de soi indubitable, et en ce sens il n'explique pas le privilège épistémique présumé qu'aurait le sujet sur sa propre expérience :

The most obvious reason for believing the Inner to be hidden is the uncertainty that affects our judgments about the inner states of others. When, for example, someone appears to be in pain, it seems self-evident that what matters is not the complaints, but what lies behind them. The natural way of representing the situation is to say that there is something Inner here which can be inferred only inconclusively from the Outer. It is a picture and it is obvious what justifies this picture. The apparent certainty of the first person, the uncertainty of the third. (*LWI* §951)

1.2.3. Le problème de la connaissance de soi

Dans son article intitulé *Self-Knowledge : The Wittgensteinian Legacy*, Crispin Wright définit ainsi le problème de la connaissance de soi :

The cardinal problem of self-knowledge is that of explaining *why* avowals³ display the marks they do – what is it about their subject matter, and the subject's relationship to it, which explains and justifies our accrediting her sincere pronouncements about it with each of groundlessness, transparency and strong authority [...] ? How is it possible for subjects to know these matters non-inferentially? How is it (often) impossible for them *not* to know such matters? And what is the source of the special authority carried by their verdict? (1998, 106)

La littérature philosophique sur la question de la connaissance de soi offre une multitude de modèles tentant d'accommoder ou de cerner la spécificité de ce type de connaissance. Parmi les approches qui s'intéressent à l'asymétrie de nature épistémique entre la 1^e et la 3^e personne, on retrouve les modèles observationnels, qui postulent parfois une faculté telle que l'œil interne, ou l'introspection *à la* Descartes. Les modèles observationnels se déclinent en plusieurs versions, dont les plus discutées sont sans doute la théorie de l'*accointance* (Russell, 1917), le modèle du sens interne (p. ex. Locke, 1689/1975, Armstrong, 1968, Lycan, 1996) ou les modèles inférentiels (Gopnik, 1983). Tous ces modèles proposent que la connaissance de soi découle d'un accomplissement cognitif épistémique. Le modèle de l'*accointance* veut que nous connaissions directement nos propres états mentaux à la fois sur le plan épistémologique (la connaissance n'est pas inférée) et sur le plan métaphysique (aucun événement ou processus ne fait le relais entre l'état à saisir et la connaissance qu'on en prend), et confère à la connaissance obtenue les caractères de sécurité épistémique et d'immédiateté. La théorie du sens interne, plutôt que de distinguer la connaissance de soi de la connaissance du monde extérieur, tente un rapprochement entre les deux types en postulant que l'introspection est un type de perception. Dans ce contexte, on postule qu'il y a une relation causale entre l'état et la connaissance qu'on en prend au moyen de l'attention ou de l'enquête interne (Gertler, 2017).

³ Les aveux (*avowals*) d'un agent se produisent quand il reconnaît ses propres états mentaux et qu'il en est fait état. Ils sont reconnus pour faire autorité et être non-inférentiels.

On retrouve également dans la littérature des approches qui maintiennent l'idée d'un privilège *épistémique*, mais qui tentent de définir la connaissance de soi sans tomber dans les pièges des modèles observationnels inférentiels (p. ex Burge, 2011). L'approche de la transparence tient également une place importante dans ce courant. Ses plus ardents défenseurs sont Evans (1982), Byrne (2011) et Moran (2001). La métaphore de la transparence illustre l'idée selon laquelle l'agent observe le monde « au travers de » ses états mentaux transparents afin de comprendre directement ce qu'ils représentent. Bien entendu, une panoplie d'autres modèles de la connaissance de soi sont disponibles dans la littérature et mon propos n'est pas de les examiner et de les comparer tous (pour une telle revue, voir Gertler, 2017, pour une réfutation des approches épistémiques, voir Coliva, 2016, 77-130).

L'idée cartésienne d'un langage privé sur laquelle repose la doctrine cartésienne de l'expérience subjective pose un premier problème au niveau de la relation imaginée par Descartes entre les sensations et le comportement et un deuxième problème au niveau de la construction de la signification des mots de ce langage. Si le langage de la *res cogitans* réfère à des sensations pour établir de source sûre son existence, la connexion entre les mots et les sensations doit être établie de manière privée, sans être médiée par l'expression naturelle de la sensation, laquelle se retrouverait dans le comportement. La raison de cela est que les mots de ce langage tirent leur signification présumée à un stade où l'Ego cartésien doute qu'il y ait même un corps pouvant fournir l'expression naturelle des états « intérieurs ». Pour Wittgenstein, cela pose un problème puisque les noms des sensations *doivent* être appris à partir du comportement. Si Descartes croyait que cela était possible, Wittgenstein soutient que le langage privé ainsi imaginé ne peut rendre compte de la signification des mots dans une telle invention.

Pour résumer, je soutiens que le lien à faire entre le cartésianisme et l'ALP est pertinent dans la mesure où l'argument s'attaque à l'idée cartésienne d'une relation contingente entre l'expérience et son expression dans le comportement, d'une part, et à la théorie du langage et de la signification supposée par la doctrine cartésienne, d'autre part. En

imaginant que les noms des sensations peuvent référer directement à celles-ci en se dispensant de son analyse par le comportement public, Descartes met sur pied une image de l'expérience subjective qui influencera notre manière de conceptualiser l'expérience psychologique. Wittgenstein veut critiquer les réflexions qui sont à la base des théories de l'esprit d'héritage cartésien. L'idée traditionnelle d'une position épistémique privilégiée du sujet vis-à-vis sa propre expérience mentale, sur laquelle s'adosent celle du caractère résolument privé de l'expérience et celle du mystère de l'esprit d'autrui, configure encore aujourd'hui notre manière de réfléchir à la subjectivité, à l'esprit, à la psychologie ou à l'expérience en général. Wittgenstein veut montrer que l'asymétrie tangué sur ses assises. Il veut réfuter les prémisses qui soutiennent les théories qui conduisent à cette dernière implication sceptique. On peut penser que le philosophe estime que les coûts de l'image cartésienne sont trop grands pour qu'on en fasse une théorie satisfaisante de l'esprit, et que pratiquement il appelle à la suspicion face à cette doctrine. C'est depuis cette suspicion que je voudrais déboulonner, après Wittgenstein, les présumés mystères soulevés par la discussion métaphysique sur la connaissance de soi. La démarche est radicale et commande un renversement de notre manière de penser l'esprit. Comme le souligne Kenny (1966) :

If Descartes's innovation was to identify the mental with the private, Wittgenstein's contribution was to separate the two. Since Wittgenstein, we tend to equate the mental with what is peculiar to language-users; and if Wittgenstein's arguments are valid, languages cannot be private. The cogito and the private language argument each lie at the heart of the epistemology and philosophy of mind of their inventor. The cogito led to the conclusion that mind is better known than body. The PLA argument leads, we might say, to the conclusion that body is better known than mind. (361-362)

1.3. L'importance de l'ALP dans la philosophie de Wittgenstein

1.3.1. Controverse à propos de la localisation de l'ALP

Ce que la littérature propose de désigner par « l'argument contre le langage privé », « l'argument contre la définition ostensive privée » ou encore « l'argument contre la possibilité d'un langage privé » (Baker, 1998) correspond à un ensemble de remarques regroupées dans les *PI* qui sont sans conteste parmi les plus discutées de toute la philosophie wittgensteinienne. George Pitcher notait à ce propos en 1966 que « trente pour cent des articles commentant la philosophie de Wittgenstein à Cambridge ont à voir avec les arguments wittgensteiniens contre la notion de langage privé » (vii ; ma traduction). Malgré le fait que tous les commentateurs ne s'entendent pas sur la composition précise de cet ensemble, il est assez courant d'y inclure les remarques allant de §243 à §315.⁴

L'origine de l'appellation « argument contre le langage privé » n'est pas imputable à Wittgenstein lui-même, ce dernier n'ayant jamais employé une telle formule, ou même proposé de découpage précis qui eut distingué expressément ce segment du texte du reste des *PI*. Si l'appellation est aussi répandue aujourd'hui, on le doit aux premiers commentateurs qui se sont intéressés à cet ensemble de remarques, au nombre desquels se trouvent Peter Strawson (1954) et Norman Malcolm (1954). Selon ces philosophes, la justification d'une telle appellation tombe sous le sens si l'on considère que dans ces passages, Wittgenstein commence par émettre l'hypothèse de la possibilité d'un langage privé, laquelle sera peu à peu démantelée par une preuve argumentative conduisant à la réduction à l'absurde de cette hypothèse. Plus généralement, on peut voir l'ALP comme une sorte d'enquête socratique où deux voix s'affrontent⁵ : Wittgenstein tente d'amener son adversaire, au moyen du dialogue, à reconnaître l'absurdité de ses positions. Cet interlocuteur a un rôle important dans l'ALP : il pose

⁴ Par exemple, l'interprétation controversée de Kripke soutient que l'argument contre le langage privé « véritable » se trouve dans les sections §§143-242 ; Hertzberg (2010) et Kanterian (2017), proposent que l'argument soit constitué des remarques 243 à 315, tandis que Baker (1998) l'attribue plutôt aux remarques §243 à §326. Wright (1998) propose quant à lui une démarcation moins précise, allant des remarques §243 à « début §300 » (109).

⁵ Certains philosophes soutiennent qu'il y a trois voix dans les *PI* : celle de Wittgenstein, celle de son adversaire, et celle d'un commentateur, dont le rôle serait de faire des remarques ironiques à propos du débat entre Wittgenstein et son adversaire (par exemple, Stern 2004; Wrisley 2011).

des questions, il tire des conclusions à partir des remarques de Wittgenstein, il répond aux questions, etc. Le lecteur de Wittgenstein se reconnaîtra parfois chez cet interlocuteur, ce qui n'a rien de confondant quand on réfléchit au fait que Wittgenstein affirme à plusieurs endroits (p. ex., *PI* §115 ; §§298-300 ; §§308-309) que les opinions de ce protagoniste sont « séduisantes » et qu'elles l'aveuglent, qu'elles sont tenaces et répandues. C'est cet interlocuteur qui défend la plausibilité de la possibilité d'un langage privé contre laquelle s'élève Wittgenstein dans l'ALP.

1.3.2. L'hypothèse d'un langage privé est-elle fausse ou inintelligible?

1.3.2.1. *Distinction entre la proposition insensée et la proposition dénuée de sens*

Wittgenstein amorce sa démonstration en s'interrogeant sur les différents usages que l'on peut faire d'un langage destiné à n'être employé que par soi-même et qui pourraient s'apparenter à ce que son interlocuteur appelle le « langage privé ne pouvant être compris par autrui ». En guise d'introduction, il propose une courte réflexion qui a pour but de faire entrevoir les limites de ce que l'on peut imaginer comme langage qui ne serait employable que par une personne. Il réfléchit au fait qu'il est possible d'imaginer qu'un être humain puisse, par le langage, se parler, se féliciter, s'encourager, ou encore qu'il puisse se poser des questions et y répondre. On peut même imaginer que certaines personnes pourraient passer la quasi-totalité de leur vie à monologuer (par exemple, si l'on est fait prisonnier vers l'âge de 5 ans, et qu'on est isolé juste après avoir appris à parler) ; et c'est là l'extrême limite d'un cas où l'usage d'un langage sera « privé », pour autant qu'il soit possible de parler d'un langage *privé*. Or, cela ne correspond pas à la définition que propose l'interlocuteur. En effet, ces langages ne peuvent être dits *logiquement* privés, puisque dans tous ces cas, il pourrait se faire qu'une exploratrice qui parlerait un autre langage, et qui observerait ces comportements, réussisse⁶ à

⁶ On peut même considérer qu'il s'agisse d'un succès dans un cas comme le célèbre 'Gavagai !' de Quine, où l'indétermination de la traduction ne mine pas la possibilité d'une traduction, mais rend

traduire les mots dans son propre langage, ce qui met en relief la contingence du caractère privé des langages ainsi exemplifiés.

Wittgenstein poursuit en se demandant s'il est possible d'imaginer, comme le suggère l'interlocuteur, un langage qui serait *logiquement* privé, et donc indécodable, pouvant servir à parler de certains éléments qui seraient résolument privés (par exemple, le *ce que ça fait* d'une sensation – les *qualia*). L'interlocuteur donne quelques exemples :

[...] could we also imagine a language in which a person could write down or give vocal expression to his inner experiences -*his feelings, moods, and the rest* - for his private use? (*PI* §243 ; je souligne).

La question de la possibilité de concevoir une telle hypothèse est primordiale pour comprendre la démarche derrière l'argument contre le langage privé, et motive ici un aparté sur celle du *sens* et du *non-sens* au sens wittgensteinien. Que voulons-nous dire par « pouvoir imaginer une chose » ou « ne pas pouvoir imaginer quelque chose » ? Si l'on devait être incapable d'imaginer un langage privé serait-ce dû au fait que nos pouvoirs d'imagination sont inaptes à la tâche ? Est-ce plutôt parce qu'une telle chose n'a pas de *sens* ? Que veut-on dire quand on dit d'une chose qu'elle *n'a pas de sens* ? Cela peut vouloir dire que l'idée que l'on tente de produire ne représente rien qui soit possible dans la réalité. On peut penser que telle idée, de laquelle on pensait avoir une image, est en réalité vide et ne correspond à rien qui puisse par là même avoir un sens. Cela peut être le cas quand le langage dépasse (littéralement) la pensée, franchissant ainsi la limite du sens. Dans ce cas, Wittgenstein affirmerait qu'une telle chose est insensée (*unsinnig*), qu'elle est impensable et devrait également être indicible si l'on faisait preuve de prudence et de clarté d'esprit. Des exemples de cela sont le carré-rond, ou encore la proposition « Socrate est identique ».

plutôt possibles plusieurs traductions dans le contexte. D'ailleurs, cette idée n'est pas très éloignée de celle de la signification publique des noms des sensations chez Wittgenstein.

Il y a au moins une autre manière de parler du fait qu'une chose n'a pas de sens chez Wittgenstein. Une chose qui se *présente* comme ayant un sens sans toutefois en avoir en réalité serait « dénuée de sens » (*sinnlos*). Généralement, on remarque que le caractère absurde (*sinnlos* ou *unsinnig*) d'une proposition n'apparaît pas de manière également évidente dans les deux cas. En effet, nul besoin de tenter de produire l'idée d'un carré-rond pendant des heures pour se convaincre de son absurdité. Dans le cas du langage privé, par contre, il semble que nous soyons *a priori* satisfaits de l'hypothèse, et que nous dussions même avoir recours à un argument contre le langage privé pour nous défaire de son enchantement. L'hypothèse du langage privé serait dénuée de sens (*sinnlos*), l'idée du carré-rond serait insensée (*unsinnig*).

L'interprétation classique de l'ALP reconnaît que l'argument débute en postulant (P1) l'hypothèse selon laquelle un langage privé est possible, pour ensuite (P2) montrer qu'une telle idée conduit à une ou plusieurs absurdités, ce qui amène à la conclusion (C) du rejet de l'hypothèse du langage privé. Wittgenstein cherche à savoir si l'on peut même *concevoir* (P1). Peut-on avoir une image ou un concept du langage privé ainsi postulé ? Peut-on avoir une image ou un concept de l'hypothèse du langage privé ? Si oui, alors (C) affirme l'impossibilité du langage privé en vertu de sa fausseté (comme on affirmerait l'impossibilité d'une chimère dans la réalité, malgré que l'idée soit intelligible). Sinon, sur quelle base doit-on rejeter (P1) ? Certains auteurs, dont Gordon Baker (1998), ont réfléchi à la question de l'intelligibilité de la notion de langage privé que l'on retrouve dans (P1). Selon Baker, la notion de langage privé peut être soit intelligible, bien que fausse ; ou bien inintelligible, bien que déguisée en une importante possibilité empirique. Je penche pour la deuxième hypothèse. En effet, si l'hypothèse du langage privé *semble avoir du sens* *a priori*, c'est qu'elle reproduit la forme logique d'une proposition qui aurait un sens, c'est parce qu'elle emprunte une grammaire qui nous est familière qu'on doit pourtant récuser au sortir de l'ALP.

1.3.2.2. Distinction entre la proposition empirique et la proposition grammaticale

Il est permis de penser que l'importance de la distinction que propose Baker est mise en relief par la dichotomie wittgensteinienne entre la proposition empirique et la proposition grammaticale. Dans *The Blue and Brown Books* et dans les *Philosophical Investigations*, Wittgenstein soutient que les erreurs philosophiques proviennent du fait que nous succombons à la tentation de traiter des propositions grammaticales comme si elles étaient des propositions empiriques. Pour le philosophe, prendre l'une pour l'autre implique une manière de réfléchir qui obscurcit les faits et empêche de constater ce qui est effectivement le cas. Dans ce contexte, la tâche de faire voir les confusions conceptuelles dans l'entreprise philosophique consiste souvent à détruire une analogie trompeuse entre ces deux types de propositions. Je souhaite ici examiner la distinction entre les propositions grammaticales et les propositions empiriques pour montrer 1) en quoi la possibilité d'un langage privé est inintelligible, et non pas *intelligible bien que fausse* et 2) que l'erreur de penser qu'elle serait intelligible bien que fausse provient d'une confusion entre les deux types de propositions.

Selon Wittgenstein, les deux types de propositions sont vaguement analogues et il n'est pas toujours aisé de les distinguer. La philosophie, selon lui, est très souvent coupable de cette erreur. Examinons brièvement trois exemples de propositions mis de l'avant par Hallie (1963, 567 ; ma traduction) afin de comprendre la distinction :

- (1) Une seule personne peut jouer une partie de Solitaire.
- (2) Une seule personne adulte peut s'asseoir sur un banc qui a 6 pouces de côté.
- (3) Une seule personne peut ressentir sa propre douleur.

Le cas (1) est une *proposition grammaticale*, en ce sens qu'elle aide à exposer une règle pour l'emploi du terme « jouer » dans le contexte de l'utilisation du mot « Solitaire », ainsi que les règles de langage entourant le terme « Patience ». La proposition (1) ne peut être réfutée par le scénario où deux personnes prétendent jouer l'une contre l'autre

à Solitaire. À ces deux personnes, on peut tenter de faire remarquer qu'elles ne sont pas en train de jouer à ce jeu que nous appelons « Solitaire », que cela est impossible. Si ces personnes insistaient et demandaient encore la preuve de ce que nous avançons, décrétant qu'elles jouent bel et bien à ce jeu, dans sa version la plus avant-gardiste et par-delà les conventions (par exemple, les règles du jeu), on serait bien embêtées de répondre autre chose que : « c'est ainsi » (« [...] Once I have exhausted the justifications, I have reached bedrock, and my spade is turned » [PI §217]). Le langage faisant foi de conventions (PI §113), les propositions grammaticales comme (1) n'ont pas à être *prouvées*. Demander une preuve de cela serait absurde, puisque ces propositions relèvent de conventions, celle de l'institution du langage, par exemple, et que nous souscrivons à ces conventions aveuglément, pour ainsi dire. Autrement dit, ne pas souscrire à ces conventions, ne pas respecter ces règles implique de *ne pas être en train de jouer à Solitaire*. Remarquons enfin qu'aucune expérience empirique ne saurait falsifier la proposition grammaticale, de même qu'on ne peut « découvrir » que 2 et 2 font 5.

Le cas (2) est celui d'une proposition empirique en ce sens qu'il y a un espace de décision, sur la base de preuves empiriques, qui consisterait à choisir et à affirmer : « c'est vrai », face à deux possibilités (la vérité et la fausseté). Ce processus de réflexion, de test, ou de vérification, suivi d'une décision est précisément *ce qui n'est pas mis à l'œuvre* dans le cas d'une proposition grammaticale.

Examinons à présent le cas (3), qui veut qu'une seule personne puisse ressentir sa propre douleur. Ce cas, nous dit Wittgenstein, semble comparable à (2) en ce sens qu'on dirait que des preuves empiriques ont permis de donner notre assentiment à la proposition. Néanmoins, pour Wittgenstein, le cas (3) est plutôt analogue au cas (1) (« The sentence 'Sensations are private' is comparable to 'One plays Patience by oneself' » [PI §248]) puisqu'il n'y a pas d'alternative en compétition ni de bagage empirique auquel donner son assentiment. Ces deux propositions sont des propositions

grammaticales. Dans le cas (2), d'autres hypothèses sont imaginables, dont l'antithèse (2') « Plus d'une personne peuvent s'asseoir sur un banc qui fait six pouces de côté ».

Dans le cas (3), il n'y a pas de scénario antithétique, si bien qu'on ne peut dire de la proposition qu'elle est *empirique*. Comme dans le cas du jeu de Solitaire, on peut répondre, « c'est ainsi », à qui nous demanderait des explications.⁷ Qui plus est, la proposition (3) a également le même genre de force normative que l'énoncé (1), en ce qui concerne l'énonciation du mode d'emploi des termes comme « pouvoir », « ressentir », et « douleur ». Les propositions suivantes sont également des propositions grammaticales :

« Another person can't have my pain » (*PI* §253) ;

« Sensations are private » (*PI* §248) ;

« Only you can know if you had that intention » (*PI* §247).

Leur rôle est d'exprimer des règles de grammaire qui s'appliquent aux termes mobilisés. Ces propositions sont à analyser, employer et considérer non pas comme des états de fait sur les conditions empiriques du monde, mais bien en tant qu'explication de la signification de certains mots, ou comme déploiement des règles d'utilisation de certains mots. « Les sensations sont privées » est une proposition grammaticale qui peut expliquer la règle selon laquelle il n'y a pas de place pour le doute dans le jeu de langage des sensations, ou encore la règle selon laquelle une personne peut dissimuler le fait qu'elle a des sensations, ou bien la règle voulant qu'on ne puisse pas « pointer » sa propre sensation. En contrepartie, aucune de ces règles n'implique que mes sensations sont épistémiquement privées ou cachées à autrui (Kanterian, 2017).

⁷ Hallie (1963) soutient que nous avons de bonnes raisons empiriques de donner notre assentiment à des propositions comme (3). Je rejette son hypothèse puisque bien que nous ayons de bonnes raisons de donner notre assentiment, dans le cas (3), il demeure que nous ne sommes pas confrontées à un *choix* si toute autre hypothèse alternative est absurde. Dans ce contexte, *donner son assentiment* n'a pas de sens, puisque nous n'avons pas l'option de ne pas le donner.

La confusion entre les deux types de propositions (grammaticale vs empirique) fait en sorte que certains philosophes tentent de justifier, de falsifier, ou simplement de considérer des propositions grammaticales comme s'il s'agissait de propositions empiriques. Pour Wittgenstein, cette confusion est à l'origine de certains problèmes notoires de la philosophie. Comme le souligne Hallie :

What Wittgenstein wants philosophers to do is to stop making fools of themselves and of philosophy by confusing an empty blindly grammatical proposition involving no antithesis and no criterion for choosing between antithesis with an empirical proposition that does have a plain antithesis, [and] does involve a criterion for deciding whether is true or false. [...] He wants us to go about justifying the propositions that are in some way justifiable and to leave alone the propositions that are not. (570)

Revenons à présent à notre problème, qui est de trancher entre 1) l'interprétation selon laquelle l'hypothèse du langage privé est intelligible, bien que fausse et 2) l'interprétation selon laquelle l'hypothèse est inintelligible. On pourrait être tenté de croire que l'hypothèse du langage privé à l'instar d'une proposition empirique a une place dans sa grammaire pour une prise de décision, comme si, au terme d'un examen des faits, nous devrions être en mesure d'accepter ou de rejeter cette possibilité selon sa vérité ou sa fausseté. Mais dans ce cas-ci, la *possibilité* n'a aucune emprise sur le réel, elle ne renvoie à rien qui puisse se concevoir. Ni la possibilité ni l'impossibilité du langage privé ne sont des hypothèses douées de sens. Aucune contingence levée ne permettra d'accepter ou de rejeter la prémisse ; on devra plutôt la rejeter sur la base de son inintelligibilité, et c'est en ce sens que j'opterai pour cette deuxième avenue, et soutiendrai que c'est l'inintelligibilité de la notion de langage privé qui pousse à la conclusion de son absurdité, et non l'impossibilité de son actualisation empirique. Candlish et Wrisley (2014) font d'ailleurs cette remarque fort à propos au sujet de la philosophie de Wittgenstein :

There is [...] in Wittgenstein's thinking an inclination to think of contradiction in terms of the disintegration of sense, so that even argument by *reductio* might be understood not in terms of falsehood. [...] And it is characteristic of Wittgenstein to talk of *philosophical* error in terms of nonsense.

En ce sens, on peut affirmer que Wittgenstein met en lumière le fait que nous *pensons* comprendre ce que voudrait dire « langage privé » (c'est une erreur philosophique), sans jamais y parvenir, ce qui est cohérent avec ce passage des *PI* : « My aim is: to teach you to pass from a piece of disguised nonsense to something that is patent nonsense. » (§464)

J'ai montré jusqu'ici que la première prémisse de l'ALP pose l'hypothèse de la possibilité d'un langage privé. J'ai souligné qu'il fallait concevoir ce premier mouvement de l'argument non pas comme l'examen d'une possibilité réelle, mais bien comme une suspicion initiale qu'a Wittgenstein à l'endroit de l'intelligibilité de la notion de langage privé. En considérant la possibilité de ce langage, Wittgenstein n'est pas en train de mettre en place un argument qui révélerait la fausseté d'une *idée intelligible*, pour ainsi dire. Il prépare plutôt le terrain à un argument qui révélera l'absurdité radicale de la tentative même de conceptualiser l'idée d'un langage privé.

CHAPITRE II

DÉMONSTRATION DE L'ARGUMENT CONTRE LE LANGAGE PRIVÉ

Un consensus au sujet de la localisation, des visées et de la forme même de l'ALP est loin d'être atteint — l'entreprise est probablement impensable. Une controverse similaire entoure la forme singulière ou plurielle de l'argument contre le langage privé. Certains parlent de plusieurs arguments contre le langage privé pour le même segment §§243 à 315 (Garrett, 2001 ; Law, 2004) ; d'autres encore soutiennent que toutes ces sections sont les phases d'un même argument. Je me range avec les premiers ; selon moi, la discussion du langage privé se divise en deux parties, qui s'attaquent respectivement à deux notions se trouvant au fondement de l'hypothèse du langage privé : (1) l'argument contre la possibilité d'une définition ostensive privée et (2) l'argument contre le caractère « privé » de l'expérience.

La première section (1) sur la définition ostensive privée, qui entend rejeter l'idée même d'un langage qui ne serait pas public, comprend notamment des remarques sur l'apprentissage d'un jeu de langage (*PI* §244), sur le fait de nommer (*PI* §257), sur la notion de « définition » (*PI* §258, §260, §263, §264), sur la notion de « critère de correction » (*PI* §258, §261, §§265 à 267), sur le concept de « suivre une règle » (*PI* §§258-259).

La deuxième section (2), qui se veut une objection à l'idée du caractère privé de l'expérience, propose quant à elle des réflexions sur l'expression naturelle des sensations (*PI* §§244-245, §§256-257), le privilège épistémique du sujet (*PI* §§246 à 248, §288, §303), la « propriété privée des sensations » (*PI* §253, §272), la distinction entre la proposition empirique et la proposition grammaticale (*PI* §251, §§295 à 298),

la grammaire des sensations (*PI* §§251-252, §293, §300, §305), et le béhaviorisme (*PI* §§305 à 310). Cette deuxième partie de l'argument est celle qui m'intéresse pour les fins de ce mémoire. Aussi, l'argument contre la définition ostensive privée sera-t-il brièvement exposé et discuté dans ce qui suit, tandis qu'une place plus importante sera consacrée à l'étude de l'argument contre le caractère privé de l'expérience. Je note enfin que si les deux parties constituent à mon sens un seul et même argument, c'est qu'elles s'attaquent aux deux facettes qui sont mises de l'avant par l'idée du langage privé censé décrire les expériences privées que l'on retrouve à la section §243, soit l'idée d'un langage privé et celle de l'expérience privée. En ce sens je rejette l'interprétation selon laquelle l'argument contre le langage privé pourrait se réduire à l'appellation « argument contre la définition ostensive privée » (par exemple, Wrisley, 2014), convaincue que les implications de la deuxième partie de l'argument dépassent largement la seule réflexion sur la définition ostensive.

2.1. Argument 1 : contre la possibilité d'une définition ostensive privée

Le premier moment de l'ALP consiste en une réflexion sur la définition ostensive privée. Wittgenstein tente de montrer que le défenseur du langage privé est dans le tort quand il affirme pouvoir nommer ses sensations, quand il pense pouvoir leur assigner une signification au moyen de la définition ostensive privée, sans référer à la face publique de ses sensations (ce qui correspond au comportement). Le noyau dur de cette réflexion se trouve à la célèbre section §258, qui met en scène le cas du journal privé. Dans cette expérience de pensée, le défenseur du langage privé soutient que les mots de son langage réfèrent à ce que tout *privophile*⁸ peut lui seul connaître. Autrement dit, les mots de ce langage renvoient directement à des objets privés — dans ce cas

⁸ J'emploierai cette expression pour désigner celui qui défend l'hypothèse du langage privé, et qui correspond à ce que la littérature anglophone désigne parfois à tort, selon moi, par le « *private linguist* », ou encore le « *private speaker* ». Ces appellations sont en effet fallacieuses lorsqu'elles sont employées dans des textes dont le propos est de réfuter la possibilité d'un tel langage.

spécifique, on parle des sensations — ce qui fait que le langage ne peut être compris d'autrui, les éléments désignés n'étant pas communicables.⁹ Comme dans le cas d'une définition ostensive publique, la définition ostensive privée a besoin de faire l'emploi d'échantillons qui serviront de standards de comparaison pour l'usage des expressions. Une définition est une règle pour l'usage de certains mots, et cette règle doit être disponible pour que les individus puissent l'appliquer dans les cas présents et futurs, la citer, y référer, etc. Employer la règle de la définition ostensive publique de la couleur rouge consisterait, par exemple, à recourir à un échantillon (dire « Le rouge est *cette* couleur », en pointant vers un béret rouge). Les échantillons employés dans les définitions ostensives peuvent être pointés ou désignés (Kanterian, 2017, 459).

Dans la section §258 des *PI*, Wittgenstein met au défi son adversaire, le privophile, de démontrer que le langage privé peut s'appuyer sur des définitions ostensives privées. Le privophile se livre à cet exercice parce que les mots de son langage sont censés « référer à ce que lui seul peut connaître, à ses sensations immédiates et privées » (*PI* §243). Pour pouvoir être fonctionnelle, l'adversaire devrait pouvoir montrer dans un premier temps que sa définition permet de *nommer* la chose désignée, et, dans un deuxième temps, qu'elle permet un emploi significatif du nom dans les cas subséquents. Autrement dit, la définition ostensive privée doit porter en elle la capacité à être utile à l'avenir, et son utilité doit être révélée de manière synoptique au privophile. Le cas du journal privé explore l'hypothèse de l'association du mot 'douleur' à la douleur directement, sans passer par l'expression naturelle de la sensation, laquelle serait publique. Le cas du journal peut être rapporté ainsi¹⁰ :

⁹ Dire que le contenu désigné par les mots n'est pas communicable, c'est dire, entre autres, que le contenu privé dont on souhaite parler n'est pas propositionnel. Il s'agit, pour ainsi dire, d'un échantillon phénoménologique.

¹⁰ Ce passage est paraphrasé. Il ne constitue pas une traduction exhaustive de la section §258. J'ai fait le choix de conserver la forme dialogique d'origine tout en extrapolant raisonnablement certains segments, dans le souci d'identifier clairement les protagonistes de la réflexion et de mieux contraster leur position.

- (1) Le privophile — « Je veux tenir un journal qui consigne la récurrence de telle sensation (p. ex. une douleur). »
- (2) Le privophile — « Pour ce faire, j'associe le nom 'S' à la douleur en question, et je note 'S' dans mon journal à chaque date à laquelle il y a occurrence de *cette* douleur. »
- (2.1) Wittgenstein - « Remarquons déjà qu'une définition de 'S' ne peut être *formulée* avec des mots. »
- (3) Le privophile — « Pas de souci, je peux me donner une définition ostensive privée, en pointant la sensation avec mon attention. »
- (4) Wittgenstein — « En quoi consiste le fait de *pointer une sensation avec son attention* ? »
- (5) Le privophile — « Je parle, je note le signe 'S', et, au même moment, je me concentre sur la sensation, et par là je la pointe intérieurement. »
- (6) Wittgenstein — « À quoi toute cette cérémonie sert-elle ? C'est bien là tout ce qu'elle semble être... Une définition ne sert-elle pas à indiquer la signification d'un signe ? »
- (7) Le privophile — « J'ai donné une définition de 'S' avec cette cérémonie ; j'ai imprégné dans ma mémoire la connexion entre le signe 'S' et la sensation. »
- (8) Wittgenstein — « 'J'ai imprégné dans ma mémoire' peut seulement vouloir dire : *'ce processus permet que je me rappelle correctement de cette connexion dans le futur, quoique dans le cas présent je ne dispose d'aucun critère de correction'*, et l'une des conséquences fâcheuses de cela est qu'en l'absence de critère, peu importe ce qui me semblera être un usage correct, sera correct. Enfin, cela veut dire qu'on ne peut parler de 'correct' ».

Par l'expérience du journal privé, le privophile affirme qu'il peut se donner une définition ostensive privée de la sensation 'S', en la pointant avec son attention, tout comme dans le cas de la définition de « rouge » avec l'échantillon prélevé sur le béret rouge. De très nombreuses interprétations de cette section sont disponibles dans la

littérature en ce qui concerne l'échec du critère de correction ou l'échec de la définition ostensive privée mobilisée par l'interlocuteur de Wittgenstein dans l'ALP (pour une revue critique, consulter Nielsen, 2008, chap. 8 et 10). Il serait ambitieux de nous lancer ici dans l'étude approfondie de ces interprétations. La notion de critère, qui est selon moi parmi les plus complexes que l'on puisse trouver chez Wittgenstein, demanderait à elle seule un compte-rendu de recherches exhaustif, aussi est-ce avec prudence et réticence que je vais tâcher d'en dire un mot. Par ailleurs, mon propos étant d'examiner en profondeur la deuxième partie de l'argument, je ferai une très brève revue de certaines interprétations célèbres de la section §258 dans ce qui suit pour ensuite me tourner vers la deuxième partie de l'argument, qui concerne le caractère privé de l'expérience.

2.1.1. Le travail de terrain (*stage-setting*)

Selon Wrisley (2011), l'échec de la définition ostensive privée est imputable au fait que pour qu'une définition ostensive fonctionne, un bagage grammatical doit être mis en place pour *permettre* la définition ostensive, sans quoi l'idée qu'une personne pourrait comprendre une définition ostensive, ou encore donner un nom à une chose n'aurait pas de sens. On désigne cette position par l'appellation « *stage-setting argument* ». Cette lecture est une critique de l'idée que les mots puissent se voir attribuer une signification quelconque *seulement* par une association spontanée avec une chose. En effet, il n'est pas toujours clair que le fait de pointer une chose et de dire « rouge » consiste à *nommer* la couleur de cette chose. On pourrait tout aussi bien être en train de pointer sa forme, ou son genre, par exemple, et lui attribuer ainsi le nom « rouge ». Cela va pour tout : si je me pointe, je pointe une étudiante, une chemise, une cycliste, une humaine, une citoyenne, une personne mesurant 162 cm, etc. Qui plus est, sans bagage linguistico-conceptuel préalablement acquis, le geste de pointer, combiné à l'énonciation d'un nom, n'est pas suffisant pour *établir* ou *démontrer* la connexion qu'il y a entre le nom et la chose pointée (« One could say: the ostensive definition explains the use – the

meaning – of a word if the role the word is supposed to play in the language is already clear » [*PI* §30]). Dans cette optique, comprendre que quelque chose est nommé, nommer quelque chose, être en mesure de demander quel est le nom de telle chose est une activité qui requiert un certain degré d'habileté linguistico-conceptuelle, sans quoi la définition ostensive ne suffira pas à fonder la connexion entre le nom et la chose nommée. Plusieurs passages des *PI* rendent explicite l'idée que la définition ostensive indépendante à la *Descartes* ne peut fonctionner :

When one says 'He gave a name to his sensation' one forgets that a great deal of stage-setting in the language is presupposed if the mere act of naming is to make sense. (*PI* §257) ;

So, one could say: an ostensive definition explains the use – the meaning – of a word if the role the word is supposed to play is already clear. (*PI* §30) ;

Consider this further case: I am explaining chess to someone; and I begin by pointing to a chess piece and saying 'This is the king; it can move in this-and-this way', and so on. – In this case we shall say: the words 'This is the king' are an explanation of a word only if the learner already 'knows what a piece in a game is'. (*PI* §31)

Donner un nom à une sensation est une pratique qui présuppose un grand travail de terrain au préalable, qui inclut le fait d'avoir une vision synoptique de l'emploi de 'S', d'avoir appris ce que veut dire 'sensation', d'être capable de maîtriser la définition, de jouer avec elle. Pour les philosophes comme Wrisley, c'est précisément ce manque de bagage grammatical qui fait défaut au privophile, et c'est en vertu de cette lacune que la définition ostensive privée s'avère impossible.

2.1.2. L'impossibilité d'un critère de correction

Une autre lecture répandue de la section §258 des *PI* soutient que la définition ostensive privée est impossible en vertu du fait qu'un critère pour justifier que son usage est correct ou incorrect est impossible. La conclusion de cela est qu'en l'absence d'un tel critère, rien ne peut indiquer que l'on fait un usage correct ou incorrect de la définition, et, en dernière analyse, cela conduit à penser qu'il est insensé de parler d'usage « correct » ou « incorrect ». Cette lecture n'est pas incompatible avec l'argument du « stage-setting », seulement, elle soutient que le point principal de Wittgenstein est de montrer que la définition ostensive privée est surtout lacunaire du fait de l'absence de critère. Selon moi, on peut imaginer que les deux lectures sont tout à fait compatibles, si l'on pense que le critère de correction doit faire partie du *stage-setting*, par exemple.

L'un des nombreux porte-paroles de cette lecture est Norman Malcolm. Selon lui, la définition ostensive privée que tente de fournir le privophile échoue parce que rien ne garantit que je puisse employer le nom 'S' correctement, c'est-à-dire avec consistance, dans le futur. Pour qu'une définition ostensive privée fonctionne, elle doit pouvoir indiquer comment employer le mot correctement à l'avenir. Elle doit pouvoir fournir l'outil qui permettra de reconnaître que deux sensations sont les mêmes au présent et au futur. Or, le privophile ne peut distinguer aujourd'hui tout autant que demain et dans l'avenir entre un usage qui serait correct de la définition, d'un usage qui *lui semblerait* correct. Cela implique qu'on ne pourrait jamais parler d'un usage « correct » ou « incorrect » dans le cas de la définition ostensive privée (*PI* §258). Si le concept de « correct » n'a plus sa place pour assurer que le privophile est bel et bien en train d'employer 'S' comme expression dénotante dénuée de toute ambiguïté possible, il s'en suit que les règles d'emploi du langage privé sont réduites, au mieux, à des *impressions* de règles. Ainsi, l'impression qu'il a de suivre une règle ne garantit pas au privophile qu'il est en train de suivre une règle — cela nécessiterait un critère externe qui permette de trancher. Selon Malcolm, la meilleure manière d'élucider la notion de « critère » est de contraster la connexion qu'elle entretient avec l'enseignement et l'apprentissage liés à la signification (à l'usage) des mots chez Wittgenstein (1954, 543). Dans son article phare intitulé *Wittgenstein's Philosophical Investigations*,

Malcolm met en relief l'heuristique wittgensteinienne qui consiste à étudier la façon dont les êtres humains en sont venus à faire l'apprentissage de tel ou tel mot, de même que la façon par laquelle les humains envisagent d'enseigner tel ou tel mot à des enfants. Selon Malcolm,

[t]he purpose of this is not to bring philosophy down to earth (which it does), but to bring into view those features of someone's circumstances and behavior that *settle* the question of whether the words 'He is calculating in his head' rightly apply to him. Those features constitute the 'criterion' of calculating in one's head. (1954, 543)

Dans le cas du journal privé, le privophile ne dispose d'aucun critère qui puisse permettre de dire qu'il est bel et bien en train de donner, ou d'employer, une définition ostensive propre à l'objet désigné par 'S'. On doit conclure que l'impression de suivre une règle ne peut se transformer en l'assurance de suivre une règle, à moins que l'on puisse produire un critère externe qui puisse confirmer que mon impression était justifiée. Il faut que le privophile ait recours à une autorité indépendante, qui puisse *corriger*, bref, quelque chose qui serve de critère. Si tel n'est pas le cas, alors le langage privé n'a pas de *règles* (le concept de « règle » requiert qu'on puisse faire la différence entre 'le privophile suit une règle' et 'le privophile a l'impression de suivre une règle'). La raison pour laquelle le privophile ne peut distinguer entre un usage correct et un usage incorrect fait l'objet de débats dans la littérature. Si l'on s'en tient à la traduction des *Philosophical Investigations* de Anscombe, on peut penser que cela a à voir avec la mémoire (« I commit it to memory that I remember correctly the connexion in the future » [*PI* §258]). Le privophile est enclin à dire que le seul fait qu'il se *souvient* de la connexion entre le signe 'S' et la sensation dans l'avenir peut servir de critère de correction ou de justification pour l'emploi de la définition. À cela, Wittgenstein objecte qu'un souvenir, ou une autre impression ne peut servir de justification, puisque rien ne peut prouver que le souvenir est un bon souvenir, ou un mauvais souvenir. Autrement dit, on n'a pas de critère de correction qui nous permette d'affirmer que ce souvenir est conforme, et non pas qu'il donne seulement l'impression d'être conforme,

au cas initial qu'on tente de se rappeler. On n'a fait que déplacer le problème du critère dans ce scénario. Le privophile emploie l'exemple de l'horaire des départs des trains pour faire valoir qu'un souvenir peut servir de critère de justification, comme c'est le cas, selon lui, dans le langage privé. Selon cette explication, il est possible de confirmer l'heure de départ du train en se remémorant la page du journal, consultée antérieurement, sur laquelle figure l'horaire des départs des trains. Pour Wittgenstein, rien dans ce processus ne consiste en une confirmation ou une justification, pas plus que le fait pour ma main droite de donner de l'argent à ma main gauche ne consiste en l'acte d'offrir un cadeau (*PI* §268). Dans le cas de l'horaire des trains, bien que cette procédure *semble* mettre de l'avant un processus qui pourrait fonctionner effectivement (cela n'est qu'un hasard si l'on monte dans le bon train), rien n'indique au moment du processus que le souvenir était un souvenir qui correspond à ce qui est le cas dans la réalité.

If the mental image of the timetable could not itself be *tested* for correctness, how could it confirm the correctness of the first memory? (As if someone were to buy several copies of today's morning paper to assure himself that what it said was true). (*PI* §265)

Pour résumer, la cérémonie qui prétend aboutir à une définition ostensive privée n'admet aucun critère pour déterminer que le privophile se souvient correctement ou incorrectement de la connexion entre 'S' et la sensation qu'il désigne par 'S', de sorte que ce qui semble au privophile ici et maintenant être un usage correct *est par défaut* correct. Cela implique que « correct » et « incorrect » ne jouent aucun rôle, n'ont aucun *sens* (*PI* §258) dans ce soi-disant processus de justification, et que toute justification est impossible. On peut dire que la définition ostensive privée est une cérémonie qui tourne à vide en ce sens qu'elle ne constitue pas une description ou une explication de la signification du signe 'S'. En d'autres mots, le privophile ne sera pas apte à faire appel à cette « explication » pour justifier ses futurs emplois du signe 'S', comme l'illustre l'analogie avec les exemplaires du même journal.

2.1.3. Le scarabée dans la boîte

On trouve un autre argument contre la définition ostensive privée dans la discussion du scarabée dans la boîte (*PI* §293). Dans ce passage célèbre, Wittgenstein imagine des personnes ayant chacune une boîte fermée dans laquelle se trouve ce qu'elles appellent un « scarabée ». Ces personnes ne pourront jamais découvrir ce qui se trouve dans la boîte des unes des autres ; elles n'ont accès qu'à la leur. Néanmoins, elles peuvent entre elles parler de leur scarabée et se comprendre. L'expérience sert à montrer que si la grammaire des sensations est construite sur le modèle « nom – objet », on doit reconnaître que l'objet ne joue pourtant aucun rôle dans le processus d'attribution de signification. Cette difficulté est censée nous faire abandonner l'idée que la grammaire des sensations fonctionnerait ainsi.

Dans le paragraphe §293, ce qui est appelé « scarabée » ne joue aucun rôle dans l'attribution de la signification du mot « scarabée ». Cette signification, pour ainsi dire, est déterminée par l'usage que les personnes font du terme, et non pas par l'échantillon personnel et caché (d'un scarabée) de chacune. Peu importe ce qui se trouve (ou ce qui ne se trouve pas) dans la boîte de chacune : cet objet (ou ce « rien ») est reconnu comme n'étant pas ce qui est pertinent dans le fait de le *nommer* « scarabée ». La raison de cela est que le scarabée des unes est à jamais dissimulé des autres, et c'est ce qui fait que quiconque emploie le mot « scarabée » n'est *pas en train de nommer* le scarabée d'autrui : cette personne ne pourrait jamais *savoir* que ce qu'elle entend par « scarabée » correspond à ce que sa voisine entend par le même mot. Wittgenstein conclut ainsi : « That is to say, if we construe the grammar of the expression of sensation on the model of 'object and name', the objects drops out of consideration as irrelevant » (*PI* §293).

Encore une fois, les interprétations du passage §293 sont nombreuses et mon objectif n'est pas de les passer en revue de manière systématique (pour une telle revue, voir Stern, 2004 ; Hacker et Baker, 1998) soutenaient qu'une bonne lecture de la section §293 devait prendre en compte les remarques qui la précèdent et la suivent, et qu'elle devait être en adéquation avec les *PI* dans l'ensemble. Leur lecture souligne l'importance cruciale de voir une continuité entre le passage §293, la discussion plus générale sur la définition ostensive privée (que l'on retrouve dès le paragraphe §2 des *PI* avec la discussion sur la conception augustinienne du langage) et la discussion sur le langage privé. Ayant cela en tête, on peut voir que l'argument du scarabée s'en prend à l'idée selon laquelle on ne connaîtrait la signification des mots liés aux sensations qu'en observant son propre cas, ses propres sensations. Cela impliquerait que nous sachions ce que 'douleur' signifie sur la seule base de l'identification d'un objet privé. Cette idée est à la base de la théorie du privophile qui tente de se donner une définition de ses sensations qui ne serait pas publique.

Or, cette idée a ceci de problématique : si je ne sais qu'à partir de mon propre cas ce que signifie 'douleur', comment puis-je savoir ce qu'autrui veut dire en employant le même mot ? Il semble que la signification que nous avons du mot 'douleur' ne soit jamais *connectée* à notre usage public du mot 'douleur'. Pourtant, on est capable d'enseigner le mot douleur. L'expérience de pensée du scarabée met en relief cette difficulté tout en montrant que la grammaire des mots liés aux sensations n'est pas construite sur la forme nom-objet (où le nom 'douleur' serait apposé à un objet privé). L'impasse à laquelle conduit l'idée de la grammaire des sensations construite sur le modèle nom-objet est résumée ainsi par Baker et Hacker (1998) :

If what is in the box is relevant to the meaning of 'beetle', then no one else can understand what I mean by 'beetle'; and if 'beetle' is understood by others, it cannot signify what is in each person's private box. (111)

Dans la section §244, Wittgenstein se penche sur la question suivante : « How do words refer to sensations ? », qu'il associe à celle-ci « How does a human being learn the meaning of names of sensations? ». On retrouve encore ici l'importance de la question de l'enseignement et de l'apprentissage des mots en lien avec les soi-disant définitions ostensives privées. Il se peut, dit Wittgenstein, que les humains apprennent les mots des sensations ainsi : « [...] a hurt child cries and the adults teach the child exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain behaviour » (*PI* §244). Dans ce scénario, les noms sont *connectés* aux sensations par l'expression naturelle de la sensation, mais il ne s'agit pas là d'un *détour obligé*. Si l'on reconnaît que l'apprentissage d'un langage est une pratique essentiellement publique, comme le soutient Wittgenstein, on doit reconnaître que le comportement public joue un rôle primordial dans l'apprentissage de certains mots comme ceux appartenant au vocabulaire psychologique. Cette position rend compte du fait qu'il est possible d'enseigner les noms des sensations ainsi : si la signification des noms liés aux sensations repose non pas sur un objet privé, mais bien sur leur expression naturelle publique, alors il n'y a pas de difficulté à imaginer que l'on puisse apprendre à un enfant, et apprendre en tant qu'enfant, la signification de tel ou tel mot.

Pour résumer, Wittgenstein emploie l'analogie sensation-scarabée pour montrer que les noms des sensations ne tirent pas leur signification d'un processus privé qui impliquerait l'introspection d'un état intérieur quelconque qui serait caché ou privé. Notons toutefois qu'il ne s'agit pas non plus de nier que les sensations existent et/ou de promouvoir une forme de béhaviorisme radical. Wittgenstein fait plutôt une remarque qui concerne l'apprentissage du jeu de langage lié aux sensations, et veut montrer que les mots liés aux sensations désignent non pas l'échantillon privé de la sensation (au moyen d'une définition ostensive privée), mais bien sa face publique, que l'on retrouve dans l'expression naturelle de celle-ci. Ce qui est postulé comme inexistant, dans ce cas, n'est pas la sensation elle-même, mais bien la connexion entre cette sensation dans ce qu'elle a de subjectif, de phénoménologique et de privé, et le mot qui prétend la dénoter. Wittgenstein défend l'idée que l'expression naturelle des

sensations est cruciale pour la signification des noms liés aux sensations. Concevoir un langage psychologique qui ne serait pas lié intrinsèquement au comportement — comme le propose Descartes avec le doute hyperbolique — conduit à la conclusion paradoxale à savoir qu'on ne pourrait jamais enseigner des mots comme 'douleur', ou même 'sensation' à autrui. Dans cette optique, les noms désignant les sensations ne désignent pas l'essence de la sensation dans ce qu'elle a de qualitativement subjectif. Cette essence, le « *ce que ça fait* », ne joue aucun rôle dans l'attribution de la signification des mots liés aux sensations.

J'ai exposé dans ce qui précède le premier moment de l'argument contre le langage privé, qui consiste en une réflexion sur l'hypothèse de la définition ostensive privée. J'ai mobilisé trois lectures de l'argument wittgensteinien contre l'hypothèse de la définition ostensive privée : 1) l'argument du *stage-setting*, 2) l'argument du critère de correction et 3) l'argument du scarabée. Selon moi, ces interprétations n'entrent pas en contradiction les unes avec les autres ; plutôt, elles attribuent une importance différente à certains aspects d'une même discussion, celle de Wittgenstein, à propos de la grammaire des sensations. Il est utile de les avoir ainsi regroupées pour avoir une idée générale des éléments qui peuvent fournir une objection définitive à la notion de définition ostensive privée. Dans ce qui suit, je m'attarderai au deuxième moment de l'argument contre le langage privé, qui consiste en une discussion sur le caractère privé des sensations.

2.2. Argument 2 : contre l'idée du « caractère privé » de l'expérience

2.2.1. Le privilège épistémique et la « propriété privée » de l'expérience

Dans les sections §§246 à 254, Wittgenstein s'attaque à une idée sous-jacente à l'hypothèse du langage privé, soit celle du « caractère privé de l'expérience ». Le privophile soutient que le langage privé lui sert à *référer* à ses sensations privées au

moyen de mots dont la signification est basée exclusivement sur sa propre expérience. Pour Wittgenstein, cette notion est une véritable boîte de Pandore qui, d'une part, est sous-tendue par tout un appareil de notions plus absurdes les unes que les autres, et d'autre part, qui motive à son tour une manière de penser à l'expérience subjective qui est logiquement fautive. Dans les sections sur le caractère privé de l'expérience, la démarche de Wittgenstein consiste d'abord à tenter d'obtenir une image intelligible de cette notion pour montrer que la démarche même est une entreprise qui n'est pas sans difficulté.

Dans les *PI*, Wittgenstein ne définit pas explicitement ce qu'il entend par le « caractère privé ». Il attribue ce qualificatif à un ensemble en apparence hétéroclite d'objets tels qu'une définition, une expérience, un jeu, une sensation, un *sense-data*, une impression, une justification, un langage, un souvenir, et d'autres encore (Wrisley, 2011). Aux fins de ce mémoire, je m'intéresserai au cas du caractère privé dans le contexte des sensations. Une lecture courante des *PI* veut que Wittgenstein propose deux sens à la notion de « caractère privé » pour le cas des sensations : 1) le privilège épistémique et 2) la propriété privée de l'expérience. Le premier concerne la connaissance, et implique qu'un objet est privé si je suis la seule à pouvoir le connaître ; le deuxième concerne la propriété, et veut qu'un objet soit privé si je suis la seule à pouvoir l'avoir (Cook Wilson, 1966 ; Kanterian, 2017 ; Kenny, 1966, 1973 ; Malcolm, 1977 ; voir également Schulte, 2011 pour une interprétation du caractère privé en termes de *chance* ou de *limitation* [431]).

Le propos principal de Wittgenstein dans les sections §§246-254 est de réfuter les deux sens de « caractère privé » des sensations. Il entend s'attaquer aux deux notions en faisant parfois d'une pierre deux coups : c'est que les deux notions sont étroitement liées. Le privilège épistémique des sensations est entrevu traditionnellement comme une *conséquence* de la propriété privée des sensations. Ainsi, c'est parce qu'autrui ne peut *avoir* ma douleur qu'il ne peut la connaître.

Afin d'examiner la critique wittgensteinienne de l'idée du caractère privé des sensations, il convient d'exposer cette notion en reproduisant l'argumentaire sur lequel elle repose.¹¹ L'une des tentatives les plus énergiques de reconstruire l'argument qui conduit à l'idée du caractère privé des sensations a été produite en 1965 par John Cook Wilson¹². La démonstration de Cook Wilson vise à cerner les problèmes qui jaillissent d'un tel argument, qui sont, selon lui, autant de confusions provenant du langage ordinaire. Selon cette lecture, l'idée d'un langage privé est, entre autres, le résultat de l'argument (A) suivant : « Personne ne peut savoir qu'autrui est en douleur, ou est étourdi, ou a telle ou telle sensation, parce que les sensations sont privées au sens où personne ne peut ressentir [...] les sensations d'autrui. » (1965, 287). Pour être charitable envers cet argument en faveur du caractère privé des sensations, Cook Wilson ajoute les prémisses sous-jacentes (P1) et (P2) :

(P1) Personne ne peut ressentir les sensations d'autrui.

(P2) Le seul moyen qui conviendrait pour savoir qu'autrui a telle sensation est de ressentir les sensations d'autrui.

(P3) Une personne sait qu'elle a une sensation parce qu'elle la ressent, et d'aucune autre manière.¹³

(C) Les sensations sont privées.

¹¹ La position du privophile peut être associée, notamment, à des positions comme celle de Ayer, qui affirme : « one person cannot have, and therefore cannot strictly know, the experiences of another (1967, 349) » ; « it is not conceivable that there should be people who were capable of having one another's pains... » (1941, 138). On la retrouve également chez Russell (1921, 138) : «... our sensations and images cannot, even theoretically, be observed by anyone else.»

¹² Cette lecture est inégalée sur le plan de sa clarté et de sa prise en compte de la totalité des *Philosophical Investigations*, et c'est pourquoi j'ai choisi de m'y attarder minutieusement, au détriment de lectures plus récentes mais moins systématiques.

¹³ L'ajout de (P3) sert de justification à (P2). L'argument doit montrer, pour être plausible, que le seul moyen de connaître des sensations est de les ressentir, et que ce qui peut être connu en étant ressenti ne peut l'être d'aucune autre manière.

On trouve un argument similaire dans *Computing Machinery and Intelligence*¹⁴ de Turing. Dans cet article, Turing explore plusieurs objections à son idée que les machines pourraient penser, au nombre desquelles on retrouve l'objection de la conscience (*the argument from consciousness*). Cette objection est réputée s'opposer à la validité du test de Turing. Elle est rapportée ainsi :

Not until a machine can write a sonnet or compose a concerto because of thoughts and emotions felt, and not by the chance fall of symbols, could we agree that a machine equals brain-that is, not only write it but know that it had written it. No mechanism could feel (and not merely artificially signal, an easy contrivance) pleasure at its successes, grief when its valves fuse, be warmed by flattery, be made miserable by its mistakes, be charmed by sex, be angry or depressed when it cannot get what it wants. (Citation du Professeur Jefferson rapportée par Turing 1950/1980, 17)

Selon la version la plus radicale de cette objection, le seul moyen de s'assurer qu'une machine peut penser est d'*être* la machine, et de *se sentir* alors penser. C'est en cela que la validité même du test est rejetée, puisque pour pouvoir dire qu'une machine pense, le test ne suffirait pas, il faudrait *être* la machine. Selon cette position radicale, la pareille s'applique au cas des humains. C'est cette position que l'on retrouve dans l'argument (A) en faveur du caractère privé de l'expérience. Ce genre d'argument a des implications indésirables pour Turing et pour Wittgenstein.

Turing reconnaît que la position solipsiste est probablement la plus logique (et la plus prudente) à adopter. Toutefois, cette position rend selon lui la communication d'idées difficile, voire impossible, et au lieu de nous y borner, nous optons d'ordinaire pour la convention pratique selon laquelle tous les humains pensent (1950/1980, 17). Ainsi, les partisans de l'argument de la conscience devraient, selon lui, abandonner leur position radicale plutôt que de sombrer dans le solipsisme, et ce, même lorsque leur réflexion s'étend jusqu'à la pensée des machines. Si d'ordinaire la convention selon laquelle tous

¹⁴ (Turing, 1950/1980)

les humains pensent est celle qui est adoptée, la même attitude, adoptée par rapport aux machines, doit conduire à l'acceptation de la validité du test de Turing. Ces partisans doivent se prêter au jeu.

Pour Wittgenstein, les effets indésirables d'une telle position solipsiste sont également reliés aux considérations sur la définition ostensive privée que j'exposais dans la section qui précède. Si l'argument était valide, cela voudrait dire que l'on ne pourrait apprendre ou enseigner les noms des sensations, et que tout un chacun donnerait à ces noms une signification indépendante de celle des autres. Ce qui est sous-entendu ici, c'est que, pour pouvoir enseigner les noms des sensations, ou même le mot « sensation », il serait nécessaire de vérifier de temps à autre que la personne à qui on l'enseigne en fait un usage correct, et pour cela nous devrions *être cette personne* pour savoir quelle sensation cette personne est en train d'éprouver. Qui plus est, si cet argument est valide, alors quiconque dit quoi que ce soit à propos des sensations dit quelque chose qu'elle seule peut comprendre. Autrement dit, ces noms n'ont pas d'usage public, ils n'ont qu'un usage privé.

Dans ce qui suit, j'exposerai la critique wittgensteinienne des deux aspects par lesquels se présente l'hypothèse du caractère privé de l'expérience. Par souci de clarté, je ferai le rapprochement entre cette critique et l'argument (A) qui défend l'idée du caractère privé des sensations. Je pense que cette méthode a le mérite d'extrapoler avec justesse la position du privophile telle qu'initialement présentée dans la section §243, en plus de permettre de garder à l'esprit ce qui fait l'objet précis de la critique. Aussi, bien qu'on ne retrouve pas, dans les *PI*, la position du privophile ainsi explicitée, je pense qu'il est judicieux d'avoir recours à cette manière de faire dans l'optique de rendre explicite le propos de Wittgenstein par rapport à l'enjeu du « caractère privé ».

2.2.2. Critique de l'idée d'un « privilège épistémique »

Dans les sections §246 à §253, Wittgenstein s'en prend aux deuxième et troisième prémisses de l'argument en faveur de l'idée du caractère privé de l'expérience, qui affirment que :

(P2) Le seul moyen qui conviendrait pour savoir qu'autrui a telle sensation est de ressentir les sensations d'autrui.

(P3) Une personne sait qu'elle a une sensation parce qu'elle la ressent, et d'aucune autre manière.

Ces prémisses supposent une relation d'implication entre les notions de « privilège épistémique » et de « propriété privée des sensations ». Elles soutiennent que le critère nécessaire pour avoir un accès épistémique privilégié à ses sensations est d'être sujet de ces sensations. Dans la littérature, le privilège épistémique est réputé impliquer que la connaissance de sa propre douleur, pour prendre cet exemple, est immédiate et infallible. Selon cette théorie, parce que je ne peux être en douleur sans le savoir, ou ressentir une douleur sans être en douleur, et que ce savoir ne semble pas inférentiel, il s'en suit que je suis la seule à pouvoir savoir que je suis en douleur, et que je puisse seulement faire des hypothèses à propos de la douleur d'autrui. (P2) et (P3) participent de cette idée. John Cook Wilson, non sans humour, compare cette position avec la suivante, afin d'en montrer l'absurdité : ç

Argument A, as it stands, is really no better than [...] the following argument: "No one can have another person's shadow, and therefore no one can know anything about another person's shadow." (1966, 289)

L'attaque de Wittgenstein sur la dimension de l'argument (A) qui concerne le privilège épistémique du sujet sur sa propre expérience se décline en trois parties : 1) il observe une confusion autour de la notion de « connaissance », introduite dans le jeu de langage des sensations, en ce qui concerne les énoncés à la 1^{re} personne ; 2) il observe une confusion dans la relation présupposée entre « connaître » et « ressentir » ; et 3) il

renverse l'asymétrie épistémique entre la 1^{re} et la 3^e personne, en affirmant qu'il est faux qu'autrui ne peut pas savoir que « je suis en douleur », et que « je ne peux *savoir* que je suis en douleur ». Ces critiques seront étudiées dans les trois sections suivantes.

2.2.2.1. De l'impossibilité de « connaître » les sensations

La première attaque contre la notion de privilège épistémique concerne la confusion autour de la notion de « connaissance » tel qu'elle est traditionnellement introduite dans le jeu de langage des sensations. (P2) et (P3) affirment que je sais que je suis en douleur parce que je ressens cette douleur, et que quiconque veut savoir si j'ai cette douleur devra ressentir cette douleur. Wittgenstein rejette l'idée que l'on puisse « savoir » dans le contexte des énoncés concernant les sensations à la 1^{ère} personne : « It can't be said of me at all [except perhaps as a joke] that I *know* I'm in pain (PI §246). Il est intéressant de mettre ceci en parallèle avec la section §111 des *PI*, où la notion de blague est également mobilisée pour caractériser un usage du langage qui ne colle pas avec son exercice *ordinaire* :

The problems arising through a misinterpretation of our forms of language have the character of *depth*. They are deep disquietudes ; they are as deeply rooted in us as the forms of our language, and their significance is as great as the importance of our language. – [...] why do we feel a grammatical joke¹⁵ to be *deep* ? (And that is what the depth of philosophy is).

D'ordinaire, on est réticent à reconnaître la validité de cette attaque contre la notion de « connaissance » parce qu'on emploie au quotidien la formule « je sais que », pour parler de nos sensations. Le point de Wittgenstein n'est pas de nier que l'action

¹⁵ Un exemple célèbre de ce que Wittgenstein désigne par « blague philosophique » (*philosophical joke*) est une bande dessinée du *New Yorker* réalisée par S. J. Perelman dans laquelle deux hommes se précipitent dans le cabinet d'un médecin en s'écriant « I've got Bright's Disease. And he's got mine. » (l'exemple rapporté dans Cook Wilson 1966).

effectuée par l'emploi de « je sais que » dans le cas des sensations n'a aucune utilité. On peut s'exprimer ainsi pour *exagérer* ou marquer son exaspération devant une question qui n'aurait pas de sens. Dans son livre *Assurance*, Christa Lawlor (2013) propose une approche austinienne du langage qui soutient qu'un tel emploi remplit également une vocation sociale : celle de donner des *garanties* de notre position épistémique privilégiée. Elle distingue entre le discours d'assurance (*the speech act of assurance*) et le discours d'assertion, qui tous deux prennent la forme de la proposition « je sais que *p* ». Dans le premier cas, on performe l'action d'assurer à quelqu'un qu'on se trouve dans une position qui fait que l'on ne peut pas ne pas savoir que *p*. Dans le deuxième, on atteste d'une réalité (de la vérité ou de la fausseté de *p*). L'auteure distingue donc entre le discours d'assurance, qui ne joue pas une fonction épistémique d'assertion, et le discours d'assertion, qui s'appuie nécessairement sur les faits. Wittgenstein serait probablement enclin à reconnaître que l'usage de « je sais que *p* » dans la connaissance de soi peut être apparenté au discours d'assurance, en ce qu'il ne repose pas sur des preuves que *p* pour atteindre une connaissance de *p*. Cependant, il soutiendrait que ce discours constitue une *manière de parler* qui n'a pas de sens sur le plan épistémologique. Ce discours pourrait tout au plus servir à répondre à la question absurde : « es-tu certaine que tu ressens *p* ? », et non pas à édifier une théorie philosophique à propos de la connaissance de soi.

L'argument (A) en faveur de l'idée du caractère privé de l'expérience suggère qu'il est approprié d'employer le mot « savoir » en tant que l'expression d'une certitude dans les énoncés concernant ses propres sensations. La conclusion (C) énonce que personne ne peut savoir (c.-à-d. être certaine comme on peut l'être dans le cas de ses propres sensations) qu'autrui ressent une sensation. Il est primordial de remarquer que l'argument (A) pivote sur l'idée qu'il fait sens de parler d'une certitude à la 1^{re} personne, et que si cette idée devait être rejetée, nous devrions rejeter (A) dans son ensemble.

Selon Wittgenstein, de manière générale, pour que l'usage de « savoir » exprime véritablement une certitude, comme c'est le cas dans le langage ordinaire, certaines modalités doivent être respectées. Ces modalités confirment que « savoir » joue son rôle ordinaire, qu'il fonctionne en adéquation avec ce pour quoi le mot est généralement en circulation dans les jeux de langage. La fonction ordinaire de « savoir que x », ou de « je sais que x » consiste à indiquer que l'agente est dans la meilleure position pour affirmer qu'elle sait que x (l'agente n'est pas en train de supposer ou de deviner que x , par exemple). L'une des modalités pour que « savoir » fonctionne adéquatement en tant qu'expression d'une certitude est qu'il serait intelligible que quelqu'un suppose que l'agente n'est pas, dans telle circonstance particulière, dans la meilleure position pour répondre correctement à une question ou affirmer qu'il ou elle sait que x . Autrement dit, pour que « savoir que » fonctionne de manière ordinaire, il faut que l'agente qui *sait* puisse être ignorante dans d'autres circonstances.

Or, dans le cas des énoncés tels que « je sais que j'ai une douleur », ces modalités ne sont pas remplies, selon Wittgenstein (*PI* §246). Le sens de « j'ai une douleur » n'implique *aucune* situation où cette expression exprimerait une certitude, puisqu'elle n'implique aucune possibilité pour l'agent de douter ou de n'être pas dans la meilleure position pour savoir qu'il ou elle a une douleur. Pourtant, on est tenté de penser que si nous *ressentons* une sensation, nous ne pouvons pas *ne pas savoir* que nous avons telle sensation.

Cela relève d'« une erreur de catégorie » qui, souligne Wittgenstein, fait que nous sommes tentés de comparer deux catégories d'énoncés qui appartiennent à deux jeux de langage différents.¹⁶ Ainsi, nous sommes tentés de croire que l'expression « je *sais*

¹⁶ On retrouve également l'idée d'« erreur catégorielle » chez Ryle, qui voit avec Wittgenstein que certains problèmes philosophiques proviennent du fait que l'on tente de réfléchir à un élément appartenant à une catégorie B comme s'il appartenait à une catégorie A. Par exemple, commettre cette erreur, dans l'analyse de la pensée, correspond à en produire un modèle calqué sur un autre *type* d'élément : « [w]hen we start to theorise about thinking, we naturally hanker to follow the chemist's example, namely, to say what thinking consists of and how the ingredients of which it consists are combined.... But modelling thinking on processes like perspiring, digesting, counting, and apple-

parce que je *ressens* » serait appropriée dans les deux cas suivants : « je sais que j'ai une douleur à l'intestin parce que je la ressens » et « je sais que j'ai un caillou dans ma botte parce que je le ressens ». Il est approprié de dire « je sais que » dans ce deuxième cas. La confusion consiste à supposer que l'énoncé « je ressens une douleur à l'intestin » est comparable à « je ressens un caillou dans ma botte (qui, s'il était tout au bout de ma botte, par exemple, ne me causerait aucune douleur malgré sa présence) ». Les défenseurs de l'argument (A) veulent dire que dans le cas de la douleur, par exemple, on sait *toujours* que l'on est en douleur, tandis que, dans le cas du caillou, on pourrait ne pas savoir, même s'il s'y trouvait. Ce que l'on devrait dire, c'est qu'on peut parler de connaissance (et d'ignorance) dans le cas du caillou, mais pas dans le cas de la douleur. Autrement dit, des mouvements permis dans le jeu de langage de l'objet physique (le caillou) ne sont pas permis dans le jeu de langage des sensations.

Pourquoi n'est-il pas permis de parler de doute ou de connaissance de ses sensations ? Wittgenstein n'argumente pas explicitement en faveur de l'incorrigibilité des énoncés liés aux sensations à la 1^{re} personne dans les *PI*. John Cook Wilson fournit une piste de réflexion intéressante sur la question. Selon lui, l'une des manières de montrer cela serait de rappeler en quoi consistent l'enseignement et l'apprentissage des mots liés aux sensations :

[...] such teaching contains no counterpart of teaching a child to put a color sample under a better light or to move in closer for a better look. Also, one might show a person that where he thinks we can or do doubt or make mistakes about our sensations, he has merely oddly described something else. (*PI* §294)

À la section §246, Wittgenstein affirme : « Other people cannot be said to learn of my sensations *only* from my behavior – for I cannot be said to learn of them. I *have* them. ».

picking, which can be broken down into ingredient processes which have been coordinated in a certain way is a mistake [...].» (1951b, 260, cité dans Tanney 2015).

La position contre laquelle s'élève Wittgenstein dans ce passage veut qu'autrui soit lésé dans sa tentative de connaître mes sensations, n'ayant accès, *contrairement à moi*, qu'à mon comportement. Or, Wittgenstein rappelle que je n'ai pas accès (moi non plus) à un ensemble de ressources développé pour me connaître, puisque mon rapport à moi-même n'en est jamais un de découverte. L'impossibilité de parler ainsi d'une connaissance de ses propres sensations s'inscrit dans un système de règles qui comprend d'autres impossibilités proscrivant certains usages dans le jeu de langage qu'un sujet peut employer pour parler de sa propre expérience, parmi lesquelles se trouvent l'impossibilité d'obtenir des preuves de ses sensations, de *croire* quelque chose à propos de ses sensations, de vérifier quelque chose à propos de celles-ci, de se suspecter soi-même, d'être corrigé, pour ne mentionner que ces verbes épistémiques (Kanterian, 2017, 454). Pour Wittgenstein, ces mots sont exclus de la grammaire des sensations, du moins dans les expressions à la 1^{re} personne.

Enfin, il apparaît que les prémisses (P2) et (P3) portent un coup important à la conclusion de l'argument (A).

(P2) Le seul moyen qui conviendrait pour savoir qu'autrui a telle sensation est de ressentir les sensations d'autrui.

(P3) Une personne sait qu'elle a une sensation parce qu'elle la ressent, et d'aucune autre manière.

En effet, s'il est insensé de parler d'un savoir à propos de ses propres sensations, on doit abandonner l'idée qu'autrui devrait ressentir mes sensations pour obtenir un savoir à propos de celles-ci. Autrement dit, s'il est absurde que j'obtienne un savoir de mes sensations, il est absurde de postuler qu'autrui devrait pouvoir se mettre à ma place pour obtenir un tel savoir. (P2) doit donc être abandonnée. De plus, s'il est insensé d'affirmer que je *sais* que j'ai une douleur, (P3) doit également être abandonnée dans sa formulation actuelle.

Notons enfin qu'on pourrait penser que le rejet de Wittgenstein de la proposition « je peux savoir que je suis en douleur » est une posture outrageuse si on comprend l'énoncé « je ne peux *savoir* que je suis en douleur » comme étant l'expression de l'ignorance (dans ce scénario, je suis en douleur, mais je ne peux le savoir). Or, ce n'est pas la tactique de Wittgenstein qui argumente plutôt que si « *A* sait que *p* » doit avoir un sens, des modalités doivent être remplies. Parmi ces conditions, s'il est vrai que « *A* sait que *p* », alors une autre possibilité est ainsi exclue, soit la possibilité que « *A* ne sait pas que *p* ». « Savoir que *p* » implique qu'« il est possible de savoir que *p* » et qu'« il est possible de ne pas savoir que *p* ». Dans *The Blue and Brown Books*, Wittgenstein énonce cette idée ainsi :

If I ask someone "whom do you expect" and after receiving the answer ask again "Are you sure that you don't expect someone else?" then, in most cases, this question would be regarded as absurd, and the answer will be something like "Surely, I must know whom I expect". (BB §21)

Dans ce cas, la réponse est tout aussi absurde que la question. Pour que l'usage de « savoir » *soit* un usage, il faut en effet qu'il puisse y avoir également de la place, dans le jeu de langage, pour le doute, ce qui n'est pas le cas dans le jeu de langage des sensations à la première personne, sur lequel on tente pourtant d'imposer le jeu de langage ordinaire auquel on associe normalement l'expression « savoir ». Pour Wittgenstein, *savoir* qu'on est en douleur est absurde : cela veut seulement dire que l'on *est* en douleur. On ne peut pas *aboutir* à un savoir à propos de nos sensations ; nous *avons* nos sensations. Dans ce contexte, je ne peux dire qu'il est possible d'en douter. J'ai montré dans ce qui précède que l'emploi supposé de « savoir » dans (P2) et (P3) n'est pas un emploi, mais plutôt une confusion. On doit donc rejeter un important présumé de l'argument (A).

2.2.2.2. De l'impossibilité d'une connaissance « perceptuelle » des sensations

La deuxième attaque contre l'argument (A) en faveur de l'idée du caractère privé des sensations examine à nouveau la confusion autour de la notion de « ressentir » en lien avec « savoir » dans le contexte des énoncés liés aux sensations à la 1^{re} personne. (P3) affirme qu'une personne sait qu'elle a une sensation parce qu'elle la ressent, et d'aucune autre manière. Selon Cook Wilson, la confusion dans (P3) vient du fait que la prémisse présuppose un usage du mot « ressentir », dans le cas des sensations, qui fonctionnerait sous un mode « perceptuel », et ce mouvement n'est pas approprié dans le jeu de langage lié aux sensations. Il s'agit d'une erreur catégorielle. Pour illustrer ce point, il propose un certain nombre d'exemples où il est effectivement approprié de dire que nous « savons que *x*, parce que nous *ressentons x* ». Ces exemples illustrent une utilisation correcte du mot « ressentir » dans le mode perceptuel. Selon ce modèle, on justifie le fait qu'on ressent *x* par le fait qu'on le perçoit, pour ainsi dire. Par exemple, si l'on me demande comment je sais qu'il y a un caillou dans ma botte, ou comment je sais que le cœur de la personne que je tente de sauver de la noyade bat, il sera approprié de répondre « je le sais, parce que je le ressens » (1965, 295). Cook Wilson appelle ceci le sens perceptuel du mot « ressentir » parce qu'on peut remplacer « ressentir » par « percevoir ».

Selon Cook Wilson, l'argument (A) mobilise le terme « ressentir » dans le sens perceptuel, là où un tel mouvement n'est pas approprié, ce qui mène à une confusion. Ceci peut être montré par l'analogie suivante : dans le cas de la douleur, on peut remplacer à tout coup « je ressens » par « j'ai », sans altérer le sens de l'énoncé (p.ex., « je ressens une douleur dans l'intestin » équivaut à « j'ai une douleur dans l'intestin »). Il n'y a pas une telle équivalence quand « ressentir » est employé dans le sens perceptuel. Dans le cas du caillou, un tel mouvement n'est pas permis : « je ressens un caillou dans ma botte » n'équivaut pas à « il y a un caillou dans ma botte ». Les deux énoncés ne disent pas exactement la même chose. Il sera approprié de dire : « il y avait un caillou dans ma botte, mais je ne le ressentais pas ». Par contre, il sera inapproprié de dire « il y avait une douleur dans mon intestin, mais je ne la ressentais pas ». Par ailleurs, si « ressentir une douleur » équivaut à « avoir une douleur », alors, on ne peut

employer le fait de ressentir une douleur pour justifier le fait que nous avons une douleur sans tomber dans une explication circulaire, où l'on devrait affirmer « je sais que j'ai une douleur parce que j'ai une douleur ». ¹⁷

On peut conclure de cette discussion que le jeu de langage des sensations ne permet pas que les noms des sensations soient l'objet des verbes qui impliquent le modèle de la perception, tel que « ressentir » au sens perceptuel, dans les énoncés à la 1^{re} personne. Quand on comprend cela, on doit abandonner (P3), qui affirme qu'une personne sait qu'elle a une sensation parce qu'elle la ressent, et d'aucune autre manière, parce que s'il est insensé d'employer comme *justification* de l'actualité de *x* le fait de ressentir *x* ainsi : « je sais que j'ai une douleur *parce que* je la ressens ». On doit abandonner la croyance qu'autrui pourrait parvenir à ce soi-disant savoir qui m'était auparavant exclusivement réservé, comme l'avance l'argument (A) :

(P1) Personne ne peut ressentir les sensations d'autrui.

(P2) Le seul moyen qui conviendrait pour savoir qu'autrui a telle sensation est de ressentir les sensations d'autrui.

(P3) Une personne sait qu'elle a une sensation parce qu'elle la ressent, et d'aucune autre manière.

(C) Les sensations sont privées.

Par cette deuxième attaque contre la notion de privilège épistémique, Wittgenstein veut montrer *ce qu'il est possible de dire* à propos de nos sensations, et ce qu'il est interdit de dire, en vertu de la grammaire des énoncés psychologiques. L'objectif ultime de sa

¹⁷ On est tenté de penser que le fait d'avoir une douleur implique le fait de savoir qu'on a une douleur. Pourtant, il semble qu'on ne peut assoir l'obtention de la connaissance d'un état de fait sur la simple actualité de cet état de fait. Par exemple, je ne peux dire que je sais que j'ai une pomme dans mon sac du fait que j'ai une pomme dans mon sac. Rien dans cet état de fait n'implique ma connaissance de ce fait. Il me faudra pour le savoir le découvrir en regardant dans mon sac ou en tâtant sa surface, etc.

critique sera de montrer que l'idée du privilège épistémique, qui est sous-jacente à l'argument (A), est fondamentalement confuse dans sa formulation courante.

2.2.2.3. Renversement de l'asymétrie épistémique 1^e-3^e personne

La troisième attaque contre l'argument (A) s'oppose à l'idée qu'autrui ne pourrait jamais savoir que j'ai une douleur. La conclusion (C) veut que les sensations soient privées au sens épistémique. À la section §246, Wittgenstein affirme :

In what sense are my sensations *private* ? – Well, only I can know whether I am really in pain; another person can only surmise it. – In one way this is false, and in another nonsense.

J'ai montré dans la discussion qui précède en quoi la conclusion (C) s'appuie sur des idées fondamentalement confuses. Wittgenstein franchit un pas de plus en affirmant que si l'on ne peut dire de soi que l'on *sait* qu'on a une douleur, il est néanmoins sensé de dire d'autrui qu'il *sait* que je suis en douleur : « If we are using the verb 'to know' as it is normally used (and how else are we to use it), then other people very often know I am in pain. » (PI §246) Wittgenstein donne l'exemple du nourrisson pour montrer que dans pareil cas, on est certain (on sait) que l'enfant qui sourit ou qui pleure ne fait pas semblant (« Lying is a language-game that needs to be learned like any other one » [PI §249] ; « Just try – in a real case – to doubt someone else's fear or pain » [PI §303]). Le fait de pouvoir douter, suspecter, faire erreur ou aboutir à un *savoir* à propos d'autrui est conséquent avec le jeu de langage des sensations employé pour parler d'autrui. On peut conclure de cela que s'il est insensé de dire que j'ai un *savoir* ou des *doutes* à mon égard, il est inversement sensé de dire qu'autrui peut savoir (ou douter du fait) que je suis en douleur. Au moyen de ces remarques, Wittgenstein veut renverser l'idée voulant que l'asymétrie épistémique entre la 1^{re} et la 3^e personne soit si grande qu'autrui ne puisse jamais avoir quelconque certitude que ce soit quant à mes états tels que les sensations. Selon lui, dans la vie de tous les jours, il n'est pas vrai que nous

tenions à cette asymétrie (« My thoughts are not hidden from him, but are just open to him in a different *way* than they are to me » [LWII 34–5] ; « If I see someone writhing in pain with evident cause, I do not think: all the same, his feelings are hidden from me » [PPF §223]).

Dans cette section, j’ai présenté la critique tripartite de Wittgenstein vis-à-vis de l’idée du théâtre intérieur auquel le sujet aurait un accès épistémique privilégié. La première objection contre cette idée veut que la notion de « connaissance », appliquée au jeu de langage des sensations concernant les énoncés à la 1^{re} personne, était fondamentalement confuse. La deuxième objection contre le privilège épistémique a fait voir que la justification de la connaissance de ses propres sensations ne pouvait reposer sur le fait de ressentir ses sensations. Enfin, la troisième objection a montré que si le jeu de langage ordinaire lié au mot « savoir » est employé comme il l’est normalement, alors il est sensé d’affirmer qu’autrui peut savoir que je suis en douleur, par exemple, mais pas que *je* sais que j’ai une douleur. Les retombées de ces critiques sont fatales pour l’argument (A), dont toutes les prémisses sont infectées, pour ainsi dire, par des notions confuses. À l’issue des assauts wittgensteiniens, on doit reconnaître que le privilège épistémique du sujet à ses sensations, qui était présupposé par l’argument (A), ne peut être analysé et présenté en tant que véritable privilège « épistémique ». Cela ne revient pas à abandonner l’idée selon laquelle les énoncés liés aux sensations à la 1^{re} personne auraient un caractère « spécial ». Ce caractère spécial provient pour Wittgenstein du poids que l’on donne, en termes de crédibilité, à ces énoncés qui, à défaut de servir de compte-rendu, exprimeraient directement les sensations. Ces énoncés sont appelés « aveux » (*avowals*) dans la littérature. Des philosophes comme Glock, Hacker et Child soutiennent que les aveux servent à autrui de critère pour parvenir à une connaissance de nos sensations. Je reviendrai sur la théorie des aveux dans la troisième partie de ce mémoire.

2.2.3. Critique de l’idée d’une « propriété privée » des sensations

La propriété privée¹⁸ des sensations, ou le caractère « ontologiquement privé » [*ontological privacy*] des sensations (Schroeder, 2013) est l'idée qui veut que deux personnes ne puissent avoir la même sensation. Cette idée est endossée implicitement par le privophile et trouve sa formulation dans la première prémisse (P1) de l'argument (A) :

(P1) Personne ne peut ressentir les sensations d'autrui.

Cette idée qui se présente sous des airs de trivialité ou de tautologie prend chez Wittgenstein une tournure absurde. Remarquons pour l'instant que (P1) motive l'idée du privilège épistémique en ce qu'elle soutient que parce que les sensations sont la propriété privée des sujets, ceux-ci ont un accès épistémique privilégié.

La notion de propriété privée des sensations est mise de l'avant par les défenseurs du caractère privé des sensations afin de fournir une objection à l'idée que deux personnes pourraient avoir la même douleur, et donc qu'autrui pourrait *savoir* que j'ai une douleur. Dans le langage ordinaire, on trouve certaines propositions telles que : « après avoir mangé les champignons trouvés dans les bois, les enfants ressentirent la même douleur à l'intestin » ou « prenez ces cachets si vous commencez à ressentir les mêmes douleurs que votre mari ». Ces propositions ainsi comprises ne posent pas de problème. Les défenseurs de l'argument (A) soutiennent néanmoins qu'il est *impossible* que deux personnes puissent *littéralement* avoir la même sensation. Pour Wittgenstein, il n'est pas approprié de construire ainsi la réflexion sur l'impossibilité d'avoir les sensations d'autrui, cela relève d'une confusion philosophique. Son objection contre l'insistance de construire la notion philosophique de « propriété privée de l'expérience » se divise en deux parties : (1) il émet un doute à l'endroit de l'idée de « ressentir les sensations

¹⁸ Traduction de ce que la littérature désigne par « *private ownership* ». La traduction française n'est pas des plus heureuses, mais elle est celle qui décrit le mieux, à mon sens, l'erreur qui consiste à considérer les sensations sur le modèle des objets matériels que l'on peut posséder.

d'autrui » ; (2) il critique l'analogie fautive entre les sensations et les objets matériels. J'étudierai brièvement ces critiques dans les deux sections suivantes.

2.2.3.1. De l'impossibilité de ressentir les sensations d'autrui

La première attaque wittgensteinienne contre la notion de « propriété privée des sensations » se concentre sur une confusion conceptuelle que l'on retrouve dans

(P2) Le seul moyen de parvenir à une connaissance des sensations d'autrui est d'en faire l'expérience.

Pour comprendre le sens de cette prémisse, on doit comprendre que le seul moyen de connaître les sensations d'autrui serait non seulement d'en faire l'expérience, mais également d'être pourvue d'un critère qui servirait à distinguer les sensations d'autrui des miennes¹⁹. Comment distinguer entre mes douleurs et les douleurs d'autrui ? Prenons l'exemple d'une médecin qui aurait accès, au moyen d'une machine, aux sensations de ses patientes. Cette machine serait fort pratique dans la mesure où elle permettrait à la médecin d'avoir directement accès au contenu indicible des sensations d'autrui.²⁰ Dans ce scénario, si je suis la médecin, comment suis-je censée distinguer entre le cas où j'ai une douleur qui est la mienne (peu importe que ma patiente soit en douleur au même moment) et le cas où elle a une douleur et où la machine me permet de ressentir *cette douleur-là* ?²¹

¹⁹ Dans ce cas-ci, *être* autrui n'est pas un critère intelligible, puisqu'avec lui s'évanouit le sens initial de la prémisse, qui concerne la connaissance d'*autrui*, et non de *soi*.

²⁰ Cet exemple est tiré de la série britannique *Black Mirror* (Brooker, 2017).

²¹ Un autre problème est saillant dans ce scénario : il est impossible d'expliquer comment pourrait se produire le calibrage initial d'une telle machine.

2.2.3.2. Sur l'analogie confuse entre les sensations et les objets matériels

La deuxième attaque contre la notion de « propriété privée des sensations » est liée à la première, et concerne une analogie fautive entre les sensations et les objets matériels dont on peut effectivement être propriétaire. John Cook Wilson propose que l'idée derrière des prémisses comme (P1) (personne ne peut ressentir les sensations d'autrui), est construite sur une fausse analogie (1965, 297). Il prend l'exemple du jardin pour illustrer ce point. On est tentés de penser, dit-il, que de même que la phrase « les tulipes de mon voisin sont en fleur » a une place dans sa grammaire pour « je sais, parce que je les ai vues » *et* « je ne les ai pas vues (à cause d'une contingence – on peut penser à un mur qui sépare nos jardins), mais je le crois sur parole », la phrase « elle est en douleur » devrait avoir une place dans sa grammaire pour « je sais parce que je l'ai ressentie » *et* « je ne l'ai pas ressentie (à cause d'une contingence – on peut penser que je ne possède pas la machine qui me le permettrait), mais je la crois sur parole ». L'argument (A) est présupposé par ce genre d'analogie, ce qui conduit à l'idée que si l'on exclut « j'ai ressenti sa douleur », on reste avec « je ne l'ai pas ressentie, mais je la crois sur parole ». Ce point est également illustré par Wittgenstein avec l'exemple de la dent en or :

'A has a gold tooth' means that the tooth is in A's mouth. This may account for the fact that I am not able to see it. Now the case of the toothache, of which I say that I am *not able to feel it because it is in his mouth*, is not analogous to the case of the gold tooth. (BB §49 ; je souligne)

L'idée qu'une contingence m'empêchant de *ressentir* la douleur d'autrui pourrait *justifier* le fait que dans la vie de tous les jours, nous demandons à autrui comment il

se sent est l'idée qui motive l'argument (A)²², voulant que la différence entre les énoncés à propos des sensations à la 1^{re} personne et ceux formulés à la 3^e personne repose sur une affaire de circonstances. Dans (P1), cette contingence est illustrée comme étant l'impossibilité de « pouvoir » ressentir les sensations d'autrui. Pour Wittgenstein, la différence fondamentale entre les deux types d'énoncés repose dans le jeu de langage des mots liés aux sensations (« The sentence 'Sensations are private' is comparable to 'One plays patience by oneself' » [PI §248]). En effet, dans les cas du jardin et de la dent en or, en regardant par-dessus le mur, ou dans la bouche de *A*, je *pourrais* avoir accès à une preuve ou à de la documentation me permettant une connaissance sur la tulipe ou la dent en or. Mon incapacité à regarder pour obtenir l'information fait une véritable différence en ce qui concerne le fait de savoir ou de ne pas savoir qu'il y a là une dent en or, ou encore des tulipes en fleur. Dans le cas de la douleur à la dent de *A*, s'il est vrai que je ne peux la ressentir, cela n'a rien à voir avec mon incapacité à me mettre dans sa peau, ou avec une contingence de la situation. Dans le cas de la douleur, les raisons qui m'en empêchent (si l'on peut exagérer en parlant d'un « empêchement » dans le cas où la possibilité même est contestée) sont conceptuelles, ou, comme le dit Wittgenstein, elles sont grammaticales. Cela est simplement dû au fait que la personne qui a la douleur à la dent est *A*, et non moi-même. Les mouvements qui sont permis dans le cas des tulipes ne sont pas permis dans le cas des sensations. (P1) qui se présentait sous des airs de trivialité ou de tautologie doit être rejetée sur la base de son inintelligibilité. Suivant Wittgenstein, là où l'on voudrait dire « bien sûr ! » à la lecture de (P1), on doit plutôt affirmer « absurde ! ».

Une autre critique de la fausse analogie en jeu dans (P1) entre les sensations et les objets matériels concerne la thèse voulant que l'impossibilité de ressentir la douleur d'autrui ne soit pas contingente, mais bien *logique*. Ainsi considérée (P1) devient :

²² Par exemple, Russell (1951; cité dans Cook Wilson [1966, 297]) : « Other people can tell us what they feel, but we cannot directly observe their feelings ».

(P1') personne ne peut *logiquement* ressentir les sensations d'autrui²³

Ici, *logiquement impossible* signifie qu'il est *inconcevable* que je puisse ressentir les sensations d'autrui. On est tenté de considérer qu'il s'agit d'une amélioration par rapport au discours précédent sur la contingence. Toutefois, le simple fait d'énoncer qu'une proposition n'est pas douée de sens n'indique pas ce qui fait qu'elle est dénuée de sens, ou ce qui fait qu'on n'attache pas de sens à la proposition, ou encore ce qui cloche avec la proposition. On est tentés d'indiquer que si une proposition est dénuée de sens, c'est qu'entendue dans son sens *littéral*, elle est dénuée de sens (par exemple, citons Ayer²⁴ : « It is logically impossible that one person should *literally* feel another's pain »). Ce qui est alors décrit comme étant logiquement impossible, c'est précisément le sens littéral convié par la proposition, ce qui conduit à l'étrange conclusion voulant que *ce soit le sens littéral de la proposition qui n'a pas de sens*. Passons outre cette étrangeté, pour l'instant, afin d'aller au bout des implications de (P1'). Pour déterminer quel serait le sens littéral de (P1') (« personne ne peut logiquement ressentir les sensations d'autrui »), on peut tenter de montrer dans quel contexte les mots ou les combinaisons de mots employés dans (P1') tirent ordinairement leur sens. Ceci nous permettrait d'identifier le sens littéral duquel s'éloigne (P1'), en plus de contraster le fait qu'employés de *cette* manière dans (P1'), les mots ou les combinaisons de mots n'ont plus de sens.

Wittgenstein veut s'élever contre l'idée qu'il soit approprié de parler d'un sens littéral dans le cas de (P1'), et par là que (P1') n'était qu'*apparence* d'amélioration dans la

²³ Par exemple, Ayer (1953) : « The barriers that prevent us from enjoying one another's experiences are not natural, but logical. ... It is not conceivable that there should be two people who were capable of having one another's pain, or feeling one another's emotions. And the reason for this is *simply that we attach no meaning to such expressions* as 'I am experiencing your headache'... » (117).

²⁴ Cité dans Cook Wilson (1966, 300).

réflexion philosophique à propos des sensations. En réalité (P1') ne fait que renforcer la fausse analogie entre les sensations et les objets matériels que l'on peut posséder, et qui motive l'argument (A). Ce point est illustré très habilement par un autre exemple mis en place par Cook Wilson pour critiquer l'analogie qui motive l'argument (A). Les défenseurs de l'argument (A), dit-il, tiennent à peu près ce discours :

Nous parlons couramment au moyen d'expressions que nous n'entendons pas au sens littéral. Par exemple, nous parlons volontiers d'un enfant qui aurait la carrure de son père, mais cela est évidemment absurde si on l'entend au sens littéral. Un enfant peut avoir le béret ou le manteau de son père, mais pas sa carrure. Une carrure n'est pas transférable de père en fils comme une montre. Cela est même *inconcevable* ! Et c'est pourquoi on ne peut avoir la carrure de son père. Quand on dit qu'un enfant a la carrure de son père, on ne veut pas dire qu'il a *littéralement* (ou numériquement) la carrure de son père, mais bien qu'il en a une *similaire*. Qui plus est, cela serait une *impossibilité logique*, aucune chirurgie esthétique ne pourrait faire qu'un fils ait la carrure de son père. Les carrures sont parmi les formes de propriété privée les plus inviolables.

On peut considérer que ce genre d'argument est ce qui motive et renforce l'argument (A) pour le caractère privé des sensations, avec la nouvelle formulation de (P1) qui devient (P1'). Dans ce qui précède, le défenseur de (A) pense qu'il a identifié le sens littéral de (P1') pour montrer que cela conduit à une impossibilité logique, en montrant que le sens littéral d'« avoir une carrure » serait construit sur la même grammaire que celle des objets matériels qu'on peut effectivement posséder (la montre, le béret). La tentation de l'analogie réside peut-être dans notre emploi familier des déterminants possessifs pour désigner à la fois les objets dont nous sommes propriétaires et qu'il serait sensé d'identifier numériquement (*mon* béret) et d'autres types d'objets dont il ne ferait pas sens d'instancier numériquement (*ma* carrure, *mon* regard).

Les objections qui soutiennent que l'analogie qui sous-tend (P1') est fautive sont nombreuses. Premièrement, Cook Wilson fait remarquer que pour que l'emploi d'un déterminant possessif soit un emploi légitime dans une proposition vraie, certaines modalités doivent être respectées, notamment, le fait d'identifier correctement la propriétaire de l'objet du déterminant. Par exemple, si j'affirme « son manteau est trop large pour elle » sans avoir correctement identifié la propriétaire, on pourra me corriger en m'indiquant que « ce n'est pas *son* manteau, mais celui de son père. Cette modalité n'a plus de sens dans le jeu de langage des carrures. Ainsi, si j'affirme « sa carrure est très athlétique », il ne fait ni sens pour moi d'identifier la propriétaire de la carrure en question, ni pour autrui de me corriger ou de m'interroger de la sorte : « oui, la carrure est athlétique, mais est-ce bien la *sienne* ? ». Ainsi, l'identification de la propriétaire est un mouvement permis dans le jeu de langage des objets matériels que l'on peut posséder, mais pas dans le jeu de langage d'autres types d'objets comme les carrures ou les regards. La question ou la correction ne joue aucun rôle dans ce deuxième cas. Toutefois, comme le souligne Cook Wilson, c'est précisément ces mouvements qui *devraient* avoir du sens, pour que l'analogie fonctionne, analogie sur laquelle repose *le sens littéral* de (P1') : « But now it is just this question that would have to make sense if the so-called 'literal sense' of 'He has his father's build' were to *be* a sense. Hence the 'literal sense' was no sense at all » (PI §303).

L'argument qui précède peut être appliqué *mutatis mutandis* au cas des sensations et à la proposition (P1'). Rejeter le sens littéral de (P1') est conséquent avec ce passage des *Philosophical Investigations*, qui nous mettait en garde contre cette tentative d'expliquer le caractère privé des sensations en termes d'impossibilité logique : « When a sentence is called senseless, it is not, as it were, its sense that is senseless. Rather, a combination of words is being excluded from the language, withdrawn from circulation » (PI §500). Pour Wittgenstein, le fait de ne pas pouvoir ressentir les sensations d'autrui ne concerne pas la nature des sensations ou des êtres humains, mais plutôt, il constitue un fait *grammatical* à propos de l'emploi du jeu de langage des sensations à la première personne. Si l'on est tenté de voir dans les déterminants

possessifs l'indication d'un marqueur de propriété, cela est une erreur qui renforce une illusion : celle de l'analogie entre les sensations et les objets que l'on peut posséder. Si l'on doit rejeter l'idée du sens littéral de la proposition (P1') sur la base que ce sens n'est pas un sens du tout, il faut aussi rejeter les corolaires d'une telle proposition, soit « ma carrure est la mienne » ou « les sensations sont privées », au sens où « personne ne peut ressentir mes sensations », puisqu'elles sont toutes fondées sur une analogie qui n'a pas d'usage. Ce qui est insensé, ce n'est pas le sens littéral de (P1'), mais bien la tentative de faire des mouvements dans tel jeu de langage (celui des objets matériels) dans un jeu de langage incompatible (celui des autres objets comme les sensations ou les carrures). Si l'on tentait d'imposer la première grammaire sur la deuxième, non seulement on ne *dirait* rien, mais on aurait en plus l'impression (l'illusion) de dire quelque chose.

Pour résumer les trois critiques de Wittgenstein de la notion de « propriété privée des sensations », notons que le philosophe émet, dans un premier temps, un doute à l'endroit de (P2), qui propose qu'on ne peut ressentir les sensations d'autrui, sans toutefois spécifier ce que cela pourrait vouloir dire en l'absence d'un critère qui nous permettrait de distinguer entre les sensations d'autrui et les siennes. Dans un deuxième temps, Wittgenstein critique une fausse analogie qui sous-tend l'idée de la propriété privée des sensations. Cette analogie implique de faire des mouvements permis dans le jeu de langage des objets matériels que l'on peut posséder dans le jeu de langage des énoncés liés aux sensations à la première personne. En montrant que l'analogie ne tient pas la route, Wittgenstein montre que (P1') doit être abandonnée, car elle échoue à spécifier un *sens littéral* dans lequel on pourrait parler d'avoir les sensations d'autrui.

2.3. Conclusion

J'ai présenté une lecture de l'argument wittgensteinien contre le langage privé qui distingue deux constituantes principales. Premièrement, on retrouve la critique de la

notion même de « langage privé » qui s'appuierait sur une définition ostensive privée. J'ai présenté trois interprétations compatibles de l'impossibilité de la définition ostensive privée chez Wittgenstein : l'argument du *stage-setting*, l'argument de l'absence de critère et l'argument du scarabée dans une boîte. J'ai souligné l'importance de voir ce premier moment de l'ALP comme la réfutation d'un premier aspect important que l'on retrouve dans la position du privophile, soit, la notion même d'un langage qui ne serait pas public. Deuxièmement, j'ai exposé la critique wittgensteinienne d'un deuxième aspect fondamental de la position du privophile, soit le « caractère privé des sensations ». En m'appuyant sur l'exemple des sensations, j'ai montré que Wittgenstein dresse une critique en deux parties de la notion de « caractère privé », qui comprend une objection contre l'idée d'un privilège épistémique du sujet vis-à-vis de ses sensations, ainsi qu'une objection contre l'idée du caractère ontologiquement privé des sensations. De cette démonstration, on peut tirer bon nombre de conclusions. La possibilité d'un langage privé est inintelligible en vertu de l'impossibilité d'une définition ostensive privée. Les noms des sensations ne peuvent référer à autre chose qu'à ce qu'il est possible d'enseigner, c'est-à-dire au comportement. Cela ne revient pas à nier l'existence des sensations, mais bien à considérer que la connexion entre le nom et la sensation ne repose pas sur cette sensation en question, dans ce qu'elle aurait de qualitativement personnel. Il est insensé de parler d'un privilège épistémique, si l'on veut dire par là qu'autrui ne pourrait savoir que je fais l'expérience de *x*. Enfin, il est insensé de mobiliser la notion de « propriété privée des sensations » pour renforcer l'idée que les sensations seraient privées, parce que cette notion n'est pas attribuable aux sensations ; leur grammaire proscrit ce mouvement.

CHAPITRE III

VERS UNE SOLUTION WITTGENSTEINIENNE DU PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE DE SOI

3.1 Les principaux modèles néo-wittgensteiniens de la connaissance de soi

À la lumière de la lecture de l'argument contre le langage privé que j'ai proposé au Chapitre 2, on peut penser que Wittgenstein est hostile à l'idée d'une connaissance de soi à proprement parler. La section §315 des *PI* est l'un des exemples paradigmatiques de cette attitude face à l'impossibilité de parler d'une connaissance de soi :

I can know what someone else is thinking, not what I am thinking. It is correct to say 'I know what you are thinking,' and wrong to say 'I know what I am thinking' (A whole cloud of philosophy condensed into a drop of grammar).

La dernière parenthèse témoigne de la préoccupation de Wittgenstein de faire voir que le problème de la connaissance de soi n'est pas un problème empirique, mais bien grammatical, dont la résolution (ou la dissolution) doit se jouer sur le terrain du langage. Si on parvenait à cette dissolution du problème de la connaissance de soi, qui est celui d'expliquer l'asymétrie 1^e - 3^e personne, les solutions que j'ai présentées au Chapitre 1, qui se traduisent comme autant de tentatives de rendre compte de l'asymétrie épistémique sur le plan empirique, seront à rejeter. Comment rendre compte de l'asymétrie qu'on qualifiait auparavant d'« épistémique » dans le contexte d'une réflexion sur la grammaire ? Dans ce qui suit, je m'arrêterai sur trois modèles que d'aucuns considèrent être apparentés à la tradition wittgensteinienne : le modèle « inférentiel » de Ryle, le modèle néo-expressiviste de Bar-On, et la *default view* de

Wright. Je ferai voir en quoi ces approches peuvent se réclamer de la pensée de Wittgenstein et quels sont leurs mérites et leurs faiblesses dans la tâche ardue de rendre compte du phénomène de l'asymétrie.

3.1.1. Ryle et le doute portant sur l'asymétrie épistémique

On associe généralement le scepticisme à propos de la *spécificité* de la connaissance de soi au courant béhavioriste en psychologie, qui est favorable à l'idée que l'agent se connaisse lui-même sur la même base que celle dont dispose autrui pour reconnaître des états mentaux. Selon cette position, par exemple, autrui et moi-même *savons* que je suis triste, parce que nous remarquons que je pleure. Cette approche n'a pas besoin de répondre à la spécificité de l'asymétrie puisqu'elle abolit l'idée d'une asymétrie épistémique. Au lieu de se baser sur l'impossibilité d'une connaissance de soi, en revanche, cette approche soutient qu'autrui n'est pas moins privilégié que moi pour l'obtention de cette connaissance. D'autres théories plus ou moins radicales dans le spectre béhavioriste en psychologie ont également émis des doutes sur la *possibilité* de la connaissance de soi. James, par exemple, soutenait qu'« aucun état subjectif, tant qu'il était actuel, n'est son propre objet ; son objet est toujours quelque chose d'autre. » (1884, 2, cité dans Gertler, 2017 ; ma traduction.) D'autres courants de pensée ou disciplines peuvent également influencer la position sceptique vis-à-vis de l'asymétrie épistémique, notamment l'épistémologie ou la philosophie de l'esprit. Par exemple, Hill (1991) dont la position abondamment discutée en philosophie de l'esprit soutient que toute observation modifie nécessairement la cible de l'observation, ce qui rendrait impossible la connaissance de soi puisque son objet ne serait jamais connu ; ou Dennett (1991) qui s'oppose à l'idée d'une observation qui ne serait pas chargée « théoriquement », rendant l'idée d'une connaissance de soi pure incompatible avec la méthode foncièrement interprétative avec laquelle on y parviendrait.

Dans ce qui suit, je m'intéresserai à l'une des positions philosophiques sceptiques à propos de la connaissance de soi qui est selon moi parmi les plus discutées en lien avec Wittgenstein : celle de Gilbert Ryle, que l'on retrouve dans son ouvrage *The Concept of Mind* (1949). Pour Ryle, le phénomène de la connaissance de soi n'a rien d'étonnant. Le fait que nous semblons nous connaître mieux nous-mêmes que nous ne connaissons autrui ne serait pas le fruit d'un processus impliquant un accès cognitif privilégié ou un accomplissement épistémique spécial. Il rejette l'image d'un œil intérieur, ou encore l'image d'une « torche illuminant l'intérieur les états à découvrir » (1949, 39 ; ma traduction). Au contraire, l'asymétrie épistémique est conçue par le philosophe comme étant une affaire de « degrés », et il n'existerait pas de différence fondamentale entre les *manières* par lesquelles on puisse parvenir à la connaissance de soi et à la connaissance d'autrui :

It is simply the methodological question, how we establish, and how we apply, certain sorts of law-like propositions about the overt and the silent behavior of persons. [...] *Nor does it make any important differences if I happen myself to be the subject.* (Ryle, 1949, 168 ; je souligne)

La discussion que Ryle propose des aveux suggère une définition élastique du concept de « connaissance » qui s'applique au cas où, par exemple, on affirme qu'une personne *sait* généralement ce qui se passe en elle. Tout en acceptant que notre rapport à nous-mêmes soit teinté d'un certain caractère privé (Ryle est d'accord, par exemple, avec l'idée que nos rêves, nos idées et notre discours silencieux ne sont connus que de nous tant qu'on ne les exprime pas), il concède qu'il y a un sens de « savoir » qui concerne ce qu'une personne est *présentement* en train de penser, de ressentir ou de faire. Le philosophe ne nie pas qu'il y ait de tels états mentaux (pensées, sensations, intentions), à propos desquels nous sommes les seuls à même de pouvoir dire quoi que ce soit. Mais ce privilège apparent n'est pas dû au fait que les états se *présentent* comme sur une scène à son esprit. Ce privilège n'est pas *épistémique* au sens entendu par la doctrine cartésienne, pas plus que les aveux ne sont les produits d'une enquête savante sur un ensemble de preuves se présentant à l'esprit de manière immédiate. On ne peut parler

de privilège épistémique, pour Ryle, parce que la manière dont on se connaît est *analogue* à la manière dont on connaît autrui :

[...] somewhat as the sleepy man finds out that he is sleepy by finding, among other things, that he keeps on yawning, so the bored man finds out that he is bored, if he does find this out, by finding that among other things he glumly says to others and to himself 'I feel bored', and 'How bored I feel'. (1949, 99)

Les aveux ont un rôle conversationnel presque banal chez Ryle qui voit en l'agent une propension à exprimer par leur biais l'état en question, et ce uniquement afin de le rendre public (1949, 99). L'objection de Ryle contre le privilège épistémique est ainsi résumée par Tanney (2015) :

Ryle warns against construing the fact that avowals are unassailable as indicating that there is special kind of knowledge in play. From the fact that these utterances are protected from epistemic assessment or criticism it does not follow that we have a special kind of knowledge about them; any more, says Ryle, than it follows from the fact that someone is not a quack doctor that he is a good doctor: for he may not be a doctor at all (1993b, 216). For with the idea of knowledge comes the idea of truth, of justification, of representation, of description, of taking closer looks, etc.

On peut reprocher à ce modèle qu'il n'accommode pas les intuitions selon lesquelles les aveux à la 1^{re} personne semblent bénéficier d'une autorité *différente* de celle dont jouit autrui quand il m'attribue des états mentaux. L'immédiateté et la saillance sont évacuées de cette discussion avec celle de l'existence des états mentaux séparés de leur manifestation comportementale. Cette approche n'est pas compatible avec la pensée de Wittgenstein, bien qu'on soutienne souvent qu'elle le soit dans la littérature (voir Gertler, 2011). En effet, Wittgenstein ne s'oppose pas à l'idée que certains états mentaux se présentent à nous avec un caractère différent que ceux d'autrui lorsqu'ils nous sont accessibles. En ce sens, on peut penser que Wittgenstein échappe à la charge

d'un béhaviorisme radical, bien qu'il demeure difficile de situer sa pensée de l'autre côté du spectre cognitiviste.

3.1.2. L'expressivisme simple et le néo-expressivisme de Bar-On

La section §244 des *PI* est réputée constituer la pierre angulaire des interprétations expressivistes de la connaissance de soi.

How do words *refer* to sensations? – There doesn't seem to be any problem here; don't we talk about sensations every day, and name them? But how is the connection between the name and the thing named set up? This question is the same as: How does a human being learn the meaning of names of sensations? For example, of the word 'pain'. *Here is one possibility: words are connected with the primitive, natural, expressions of sensation and used in their place.* A child has hurt himself and he cries; then adults talk to him and teach him exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain-behaviour (je souligne).

La principale thèse de l'approche expressiviste est que l'autoattribution d'états mentaux (p. ex. « J'ai mal à la dent ») constitue l'aveu spontané de la présence d'une expérience mentale. Les aveux exprimeraient directement les états mentaux en question, et ce sans les *décrire*. Selon les expressivistes, les aveux remplacent des comportements plus *primitifs* ou *naturels*. Les modèles expressivistes sont souvent présentés comme une tentative de rendre compte de l'autorité que l'on confère à l'autoattribution des états mentaux sans toutefois avoir recours à une explication épistémologique. Cette approche découle (à tort ou à raison) de l'idée de Wittgenstein voulant que les aveux ne soient pas le produit d'un accomplissement épistémique. Selon ce modèle, l'autorité conférée aux aveux ne provient pas du privilège épistémique de l'agent. Ce dernier est plutôt implicite *aux règles de grammaire* des énoncés psychologiques. Les aveux sont compris dans ce contexte comme *exprimant* directement un état *x* et non pas comme des rapports descriptifs de la présence de l'état

x. Autrement dit, bien que les aveux *ressemblent* à des rapports observationnels ordinaires, ils sont « logiquement et sémantiquement plus proches des expressions naturelles des sensations, tels que les gémissements, les grognements, les grimaces et les rires, etc. » (Bar-On, 2016, 8). On peut conclure de cela que les aveux ne sont pas la manifestation linguistique des croyances de l'agent par rapport à sa douleur, par exemple, lesquelles seraient actualisées par un processus de délibération ou de jugement par lequel la sensation est reconnue comme étant la douleur, et qui serait ainsi nommée « douleur ». Les expressions naturelles des sensations sont spontanées. Parallèlement, on n'attend pas de l'agent qui s'exprime ainsi qu'il *fournisse les raisons* de ses expressions naturelles et tout défi que l'on voudrait lui imposer à cet égard serait inapproprié. La réponse de l'expressivisme simple à l'enquête sur l'asymétrie 1^e -3^e personne peut être résumée ainsi :

- (1) les aveux liés aux sensations ont la même architecture grammaticale que les expressions naturelles des sensations (ils ne servent pas à autre chose qu'à *exprimer* l'état mental des agents, comme les rires ou les pleurs).
- (2) Le caractère autoritaire des aveux n'est pas la conséquence d'un accès épistémique privilégié. Si les aveux ne sont pas sujets au doute, et ne sont pas ouverts au défi ou à la correction, cela n'a rien à voir avec un privilège épistémique, c'est d'abord et avant tout parce qu'ils ne servent pas à *expliquer* ou *décrire* l'état de l'agent.

L'avantage de ce modèle de la « connaissance de soi » est qu'il semble adéquatement apte à rendre compte de l'asymétrie 1^e -3^e personne et des traits spécifiques généralement attribués à la connaissance de soi. En effet, construits comme des expressions naturelles, les aveux sont invulnérables au défi ou à la correction. Le modèle expressiviste est également compatible avec l'idée de l'immédiateté de l'agent par rapport à ses états mentaux : tout état mental exprimé directement par l'aveu est un état mental présentement produit.

Par contre, on peut critiquer cette approche sur plusieurs fronts. L'un des points sensibles de cette approche est l'idée d'une discontinuité linguistique découlant du fait que les aveux ne semblent pas convier la même signification dans (1) le cas de la première personne, (2) le cas des attributions d'états mentaux à autrui, et (3) le cas des autoattributions au passé. Par exemple :

(1) « J'ai mal à la dent » (déclaré le 7 août 2018) ;

(2) « Ma voisine a mal à la dent » ;

(3) « Hier après-midi, j'avais mal à la dent » (déclaré le 8 août 2018).

L'expressivisme soutient que les aveux à la 1^e personne ne sont pas qualifiables par la vérité ou la fausseté, puisque leur contenu n'est pas assertorique ni descriptif, mais bien *expressif*. Dans ce contexte (1) ne peut être évalué selon qu'il est vrai ou faux, l'expression étant analogue à « Aie ! » pour exprimer la douleur. Cela cause une difficulté pour l'expressivisme d'expliquer que les mêmes mots, employés dans des contextes différents, mais rapprochés, comme (2) et (3), puissent composer des propositions pouvant être vraies ou fausses. Par exemple, si (3) est vrai après-coup, il est difficile de résister à l'envie de qualifier (1) de vrai également au présent. Il est difficile de réconcilier le fait que même si les aveux ne sont pas des rapports, leur structure sémantique, qui est identique à celle des rapports descriptifs, semble être évaluable en fonction de leur vérité ou de leur fausseté. N'a-t-on pas l'intuition que « j'ai mal à la dent » devrait maintenir son sens dans le présent, comme dans le passé (« j'avais mal à la dent ») ? Une autre critique est qu'il est plus difficile de rendre compte de certains états mentaux, comme les intentions ou les croyances, en termes d'aveux spontanés que dans le cas de la sensation de douleur. Dans les premiers cas, il n'est pas clair de quel genre de comportement primitif l'aveu serait une substitution ou une expression. Même dans le cas des sensations, on trouve des cas où le comportement primitif à remplacer n'est pas clairement défini. Par exemple, Wright (2000) fait remarquer qu'on peut contraster le cas de la douleur au pied avec celui sentir l'odeur

de la vanille. Dans le deuxième cas, le modèle d'acquisition de la compétence des aveux²⁵ n'a aucun appui. Le partisan de l'expressivisme devra tenter de composer avec l'idée qu'il existe tout un spectre de sensations *dont la seule expression* consiste en leur aveu (114). Cela pose un sérieux problème pour la notion même d'*expression* dans le contexte de l'expressivisme. Dans ce qui suit, je présenterai le modèle néo-expressiviste de Bar-On (2004, 2012).

Le néo-expressivisme de Bar-On, comme l'expressivisme, prend appui sur l'idée que les autoattributions d'états mentaux sont des aveux, et qu'ils fonctionnent en tant qu'expression des états mentaux présents, et en remplacement de l'expression naturelle ou primitive de ces états mentaux. À la différence de l'expressivisme, cette approche présente une dimension sémantique qui permet que l'aveu soit évalué en fonction de sa vérité ou de sa fausseté, et une dimension épistémique où les aveux sont l'*expression* d'une connaissance de soi privilégiée. Cette approche tente de rendre compte de l'asymétrie en termes épistémiques, mais dans une moindre mesure que le modèle observationnel ou introspectif de la connaissance de soi. J'aborderai dans ce qui suit ces deux dimensions de l'approche de Bar-On et tenterai d'en montrer les forces et les lacunes dans le contexte du problème de la connaissance de soi.

Afin de défendre l'idée que les aveux puissent avoir un contenu vrai ou faux, et par là éviter la critique de la discontinuité sémantique, Bar-On propose une distinction entre l'acte d'avouer et le produit de cet acte que les langues française et anglaise regroupent sous un même terme : « l'aveu » [*avowal*]. Par souci de clarté je distinguerai entre ces deux éléments en les nommant « aveu-produit » et « aveu-acte ».

L'aveu-acte correspond, par exemple, au *fait d'avouer* que l'on a mal à la dent. L'aveu-produit est l'aveu sémantiquement articulé en une proposition (p. ex. « j'ai mal à la

²⁵ Rappelons la suggestion de Wittgenstein à la section §244: l'adulte enseigne à l'enfant un nouveau comportement lié à sa sensation, il lui apprend à exprimer linguistiquement un comportement primitif ou naturel.

dent »). L'aveu-produit, à la différence des expressions naturelles qu'ils sont censés substituer²⁶ (p. ex. « Aie ! »), *représenteraient sémantiquement* les autoattributions d'états mentaux, et leur contenu pourraient être vrai ou faux. Parallèlement, les aveux-actes seraient similaires aux expressions naturelles des états mentaux en ce qu'ils *exprimeraient directement* les états mentaux de l'agent (Bar-On, 2012, 28). Autrement dit, les aveux-actes *ressembleraient* aux expressions naturelles en pratique, mais leur produit différerait parce que l'un a la capacité de *représenter sémantiquement*, c'est un item avec une structure et des conditions de vérité, et l'autre pas (2012, 29). L'aveu-produit *exprime sémantiquement*²⁷ par des propositions qui concernent l'autoattribution d'états mentaux, attribution à l'effet que l'agent est dans tel état mental. Bar-On a recours au concept ordinaire d'« expression », lequel serait employé unanimement autant pour les expressions verbales que pour les expressions non verbales :

[...] the commonsense notion is that of an act, whether linguistic or nonlinguistic, whose point is none other than either to make public, put forth, share, or air, or else just to give vent or voice, rather than to offer a descriptive report, make an assertion, or inform someone about the speaker's present thoughts, feelings, emotions, or attitudes. (2012, 31)

Les expressions naturelles telles que les grimaces, les sourires, les cris, en tant qu'aveux-produits ne *représenteraient* aucun état mental. Par exemple, l'aveu « J'ai l'intention de prendre mon parapluie », en tant qu'aveu-acte, *exprime directement* l'état mental (l'intention) actuel de l'agent. En tant qu'aveu-produit qui présente un contenu sémantique articulé, il peut être vrai si et seulement si l'agent a bel et bien l'intention de prendre son parapluie²⁸. Pour Bar-On, l'acte d'aveu exprime l'état mental *dont la*

²⁶ Rappelons la section 244.

²⁷ Bar-On emprunte cette définition du terme « expression sémantique » à Sellars (1969, cité dans Bar-On 2012) : « 's-expression : in the *semantic* sense, e.g., a *sentence* expresses an abstract proposition, thought or judgment by being a (conventional) representation of it.' (28)

²⁸ S'il est vrai qu'on accorde généralement une présomption de vérité aux aveux tant que l'agent est compétent et sincère, pour Bar-On, ce privilège peut être levé, la présomption de vérité n'étant pas

présence rend vraie la proposition exprimée par l'aveu (ici compris en tant que produit). Reconnaître qu'un agent x avoue l'état E , c'est reconnaître que l'agent x est effectivement dans tel état E , ce qui revient à reconnaître que l'aveu est vrai (2012, 32). Ce qui fait que l'aveu en tant que produit est vrai ou faux, ce sont les faits à propos de la vie mentale de l'agent.

Bar-On soutient que l'apport du néo-expressivisme concernant son potentiel explicatif doit être d'abord compris en tant qu'il s'intéresse à l'aveu-acte, davantage qu'à l'aveu-produit. La position défendue par le néo-expressivisme est en effet qu'il existe des similarités importantes, au-delà des différences susmentionnées, entre l'*acte* d'avouer (de s'autoattribuer) un état mental, et l'acte de lui donner une expression naturelle. Ainsi considérés, les aveux sont une classe d'actes expressifs par lesquels un agent donne une *expression linguistique* à son état mental actuel. Les agents *expriment leur pensée* (2012, 31), au lieu d'en donner des expressions (naturelles) non linguistiques et leurs « véhicules linguistiques sont autoattributifs » (2012, 31, ma traduction). Bar-On donne l'exemple de l'enfant qui veut sa peluche, pour illustrer les similitudes dans les deux types d'actes :

Thus consider a case of expressive behavior: a small child, Jenny, eagerly reaching for a teddy bear. Jenny simply wants the toy, and her reaching for it gives direct expression to her desire, quite independently of any judgment on her part to the effect that she wants the teddy. [...] But now consider another episode in which Jenny emits a certain sound ('Uh!'), or calls out: 'Teddy!' as she reaches for the toy. And, finally, consider an episode in which she avows: 'I want Teddy,' perhaps with no reaching at all. Intuitively, the verbal emissions, just like the reaching behavior, which we would consider a natural expression of Jenny's desire, 'come directly

garantie conceptuellement par la définition de l'aveu. Le concept d'échec expressif (2004, 325) expliquerait que le contenu de l'aveu puisse être faux. Considérons le cas d'une patiente qui, à la vue des instruments de la dentiste, s'écrie « J'ai mal ! » sans avoir mal véritablement. Selon Bar-On, la patiente a exprimé correctement de la douleur, mais elle n'a pas exprimé *sa* douleur : [...] the subject has used an expressive tool that is referentially associated with one condition [...] to give vent to a different condition » (2004, 323). Selon moi, le concept d'échec expressif ne rend pas compte d'un aveu sincère dont le contenu serait faux. Plutôt, il ne constitue pas un aveu, si l'on accepte la définition que Bar-On donne de l'aveu. Pour une discussion, voir Coliva 2016).

from' the child's desire. They seem equally 'pressed out' from her, and they appear no more driven by prior deliberation, consideration, or determination [...]. (2012, 30)

Selon la philosophe, les aveux-actes semblent être expressifs du désir de l'enfant, de la même manière, que les expressions naturelles imaginées dans le cas initial. C'est en ce sens que les aveux en tant qu'actes partagent une importante similitude dans le modèle néo-expressiviste. Jusqu'ici, j'ai rendu compte de la dimension sémantique de l'approche néo-expressiviste de Bar-On.

Selon Bar-On, la source du privilège épistémique de l'agent dans la connaissance de soi ne suppose pas d'accomplissement cognitif exceptionnel (comme le serait l'introspection). Cette connaissance serait directement en lien avec l'état mental dont on fait l'aveu. Être dans tel état et en faire l'aveu impliquera pour l'agent de croire qu'elle est dans tel état. Sa croyance sera vraie, si tant est qu'elle soit dans cet état, donc, elle *saura* qu'elle est dans tel état *en vertu du fait qu'elle est dans tel état*²⁹. Étant donné que seule l'agente peut être dans cet état et produire l'aveu, ce modèle prétend expliquer la manière dont on parvient à la connaissance de soi, mais aussi pourquoi cette connaissance est privilégiée.

Le modèle néo-expressiviste parvient-il à fournir une solution satisfaisante au problème de la connaissance de soi ? Le trait de l'asymétrie qui concerne l'immédiateté semble être adéquatement représenté par le fait que les aveux ne sont pas les produits d'une observation ou d'une inférence. Par contre, selon moi, on peut mal conjuguer les idées de l'aveu-acte et de l'aveu-produit dans le cas des aveux qui seraient faux. Si l'aveu-produit est censé rendre visible au public l'état mental, de quoi l'aveu-produit faux est-il l'aveu, en l'absence de l'état en question ?

²⁹ Voir la section 2.2.2.2. de ce mémoire pour une objection à ce raisonnement.

Dans ce qui précède, j'ai présenté deux modèles de tradition expressivistes d'inspiration wittgensteinienne. J'ai montré que ces deux modèles rejettent l'idée d'une connaissance de soi épistémique présentant un mécanisme cognitif d'accès particuliers. Alternativement, les aveux psychologiques seraient plutôt un moyen d'exprimer directement ses états mentaux. J'ai montré que la section §244 des *PI* suggère une sémantique des aveux qui est en discontinuité selon que les aveux sont professés au présent ou au passé, ou selon que l'on attribue des états à autrui. Pour Wittgenstein, le privilège, l'immédiateté et l'autorité des aveux semblent provenir de la grammaire du jeu de langage des termes psychologiques. L'approche de Bar-On, quant à elle, semble apte à accommoder la continuité sémantique des énoncés psychologiques au présent et au passé, mais elle est ouverte à la critique sur le front des aveux soi-disant « faux ». Je pense que cette critique est décisive contre le modèle, car elle pose un tort à la définition des aveux proposée initialement par Bar-On, et qui sous-tend le modèle.

3.1.3. La *default view* de Wright

Crispin Wright conçoit le problème classique de la connaissance de soi comme étant celui de localiser, de caractériser et de rendre compte de l'avantage épistémique présumé qui conduit l'agent à faire des aveux à caractère autoritaire (1989, 1998, 2001, 2015). Sa réponse au problème, héritée de la discussion de Wittgenstein du langage privé, est de style *anti-explicatif* et propose qu'il n'y ait pas de manière de *rendre compte* du phénomène de la connaissance de soi, autrement qu'en observant et en décrivant la manière dont fonctionne la grammaire des jeux de langage qui semblent témoigner d'une connaissance de soi. Le problème de la connaissance de soi, soutient Wright, advient quand on adhère obstinément à une certaine manière de concevoir nos pratiques humaines. Selon lui, l'asymétrie 1^e-3^e personne dans le contexte des aveux et de l'attribution d'états mentaux à autrui est quelque chose de remarquable, oui, mais dont on doit rendre compte sur le plan *grammatical*, et non *empirique*. La proposition de Wright veut que plutôt que de parler d'une « connaissance de soi », nous devrions

examiner l'autorité de l'agent comme étant *a priori*, en tant que nécessité conceptuelle de la grammaire des états mentaux. Cette thèse s'inscrit dans l'approche « constitutive » de la connaissance de soi.³⁰ Je présenterai dans ce qui suit le détail et la critique de la solution de Wright au problème de la connaissance de soi.

Wright a proposé un modèle approximatif du privilège soi-disant épistémique tel qu'il est traditionnellement étudié. Il reconnaît que les traits généralement associés au privilège de la première personne semblent décrire le phénomène de la connaissance de soi, mais il nous enjoint à les considérer comme étant inhérents à nos pratiques humaines d'attribution d'états mentaux. Rappelons brièvement ces traits :

- (1) L'immédiateté ou le caractère non inférentiel : c'est l'idée selon laquelle la connaissance de soi ne repose pas sur des preuves ;
- (2) L'autorité : il semble que la connaissance de soi n'est pas simplement différente de la connaissance d'autrui ; elle est également *meilleure*. Les aveux déclarés ou exprimés à la 1^{re} personne ont plus de poids que les attributions d'états mentaux à autrui, et en ce sens, on n'a pas de raison de mettre l'agent au défi de fournir les *raisons* motivant son aveu ;
- (3) la saillance (les agents savent tout ce qu'il y a à savoir à propos d'eux-mêmes, c'est-à-dire que leurs états mentaux n'échappent généralement pas à leur connaissance.

Wright rejette cependant la propension à expliquer l'asymétrie en prenant pour objet d'enquête la *nature* des processus cognitifs qui expliquerait le privilège de l'agent. Le problème de la connaissance de soi émerge, selon Wright, quand on conçoit les aveux comme des rapports observationnels des états mentaux considérés comme autant d'entités existant de manière autonome. Cette manière de concevoir les aveux implique « qu'il y ait des états mentaux et des processus ayant lieu de manière indépendante, comme s'il s'agissait d'une 'première étape' qui échapperait à l'observation de l'agent, et que chaque aveu prononcé par l'agent servait à faire un rapport de ces états et processus

³⁰ Voir également les travaux de Shoemaker (1996) ; Bilgrami (2006), Coliva (2009).

tel qu'ils lui apparaissent. » (Wright, 1998, 110 ; ma traduction) Wright veut trouver chez Wittgenstein une piste de solution qui ne tombe pas dans le panneau du cartésianisme, et qui évite également les pièges du béhaviorisme, duquel Wittgenstein tente lui-même de se distancier (*PI* §305). Selon Wright, la discussion de la connaissance de soi que l'on retrouve dans les *PI* suggère que les trois traits du privilège ne seraient pas ceux d'un type de connaissance ni d'une quelconque relation *cognitive* par laquelle un agent serait lié à ses états mentaux, mais plutôt les traits d'un discours (d'un jeu de langage) par lequel on exprime ou on (s') attribue des états mentaux.

La contribution de Wright peut être résumée ainsi. Les traits *spéciaux* des aveux qui ont motivé toute la réflexion et la problématisation de la question de la connaissance de soi n'apparaissent comme étant spéciaux que lorsqu'ils sont considérés comme le produit de quelque chose de plus profond, par exemple, quand on considère leur *nature* ou la *nature de la relation* entre l'agent et l'aveu. Wright réfléchit à ce qui fait que les gens prennent une telle tournure *philosophique* quand ils pensent à la connaissance de soi. Qu'est-ce qui impose cette vision de profondeur ? Pourquoi le discours psychologique qui arbore les traits des aveux n'est-il pas considéré comme étant ainsi *primitivement constitué* ainsi, en tant que *psychologique* ? Pourquoi l'asymétrie épistémique qui motive la question initiale n'est-elle jamais considérée comme appartenant primitivement à la grammaire³¹ du jeu de langage des énoncés psychologiques ? La discussion sur la connaissance de soi est ainsi déplacée, chez Wright, sur le terrain de son expression linguistique :

So conceived, as a phenomenon of psychological discourse, immediacy will have to do e.g. with the inappropriateness of requesting grounds for a subject's avowals, authority with the propriety of deference to what she has to avow, and salience will be located in the inappropriateness of professions of ignorance of one's own avowable states. And these points

³¹ Wright emploie l'expression au sens wittgensteinien : « 'grammar' which 'is not accountable to any reality' and whose rules 'cannot be justified by showing that their application makes a representation agree with reality'. » (*PG* 184)

[...] are, when viewed from the standpoint of the 'linguistic turn', points not about epistemology but about the 'language-game', about our practices or ordinary psychological ascription. (2015, 4)

Selon ce modèle, l'autorité des aveux est un *principe constitutif* du jeu de langage des états mentaux. Il s'agit d'une autorité *par défaut*. Dans ce contexte, « le fait que le discours psychologique témoigne de ces traits devrait simplement être compris *comme étant ce qui fait qu'un discours est un discours psychologique* » (1998, 42 ; ma traduction, je souligne).

En observant le fonctionnement de cette grammaire (sans chercher à l'expliquer), on remarque que les gens confèrent d'emblée à autrui une autorité et une sincérité « par défaut » en ce qui concerne ses dispositions aux aveux en lien avec ses états mentaux, et ce tant qu'il n'y a pas de raison de douter de cette sincérité. La pratique des aveux et de l'attribution d'états mentaux à autrui a selon Wright pour *telos* la compréhension mutuelle. Le jeu de langage ainsi conçu, pour être fonctionnel, doit absolument reposer sur certaines contingences, par exemple, prendre les aveux d'autrui au sérieux, donner crédit à ses croyances concernant ses propres états mentaux tels qu'elles sont exprimées par les aveux qui font autorité. C'est en soulignant l'importance de se rappeler que la démarche de Wittgenstein est essentiellement anti-explicative (*PI* §109) que Wright conclut par une réponse radicale au problème de la connaissance de soi : il faut cesser de chercher une *explication* au phénomène des aveux et de l'autorité de l'agent et mettre en doute la validité du projet explicatif du phénomène des aveux.

À la fameuse section §304, Wittgenstein rejette une conception uniforme du langage qui voudrait que tout langage serve le même but, soit « to convey thoughts - which may be about houses, pains, good, and evil, or anything else you please'. » Cette image unique du langage (qui est celle du premier Wittgenstein et dont le détail fait l'objet du *Tractatus*) veut que tout langage fonctionne sur fond de réel et lui corresponde ; que tout langage est juxtaposé et soumis au réel. Ainsi considéré, le langage des aveux doit être

apposé et soumis à la réalité, c'est-à-dire à un état des choses indépendant et réel dont l'aveu, quand il est vrai, est un rapport. Mais Wright rejette cette conception du langage, suivant le deuxième Wittgenstein. C'est cette conception du langage qui entraîne en premier lieu la configuration du problème de la connaissance de soi, à propos de la nature de la connaissance de soi, à propos de la spécificité et du mystère des aveux. C'est alors seulement que les états mentaux et le mode de connaissance de soi semblent sortir de l'*ordinaire* et que nous sommes tentés de les qualifier de « transparents » ou de « directs ».

Pour résumer, ces questions, selon Wright, sont celles qui conduisent directement la philosophe dans le *piège à mouches*. Selon l'interprétation de Wright, l'asymétrie 1^e - 3^e personne est un phénomène : « which is not a consequence of the nature of those states, and an associated epistemologically privileged relation in which the subject stands to them, but enter primitively into the conditions of identification of what a subject believes, hopes and intends. » (1989, 142) En outre, ce modèle veut que le langage des aveux ne soit pas calqué sur - et dépendant de — la réalité pour établir sa valeur de vérité. Les conditions de vérité des aveux sont primitivement conditionnées par le fait que nous n'avons — la plupart du temps — pas de raison de vouloir outrepasser l'agent pour rendre compte de ses états mieux qu'il ne le fait lui-même. Le fait que les opinions de l'agent à son propos fassent par défaut autorité *fait partie* de l'acceptabilité des aveux et de notre manière de donner et de trouver un sens au comportement d'autrui. Ceci veut dire qu'en l'absence d'une bonne raison d'en douter, on doit accorder à l'agent que ses aveux sont vrais, simplement sur la base de sa compétence à avouer des états mentaux par le biais des aveux. Autrement dit, c'est par la pratique humaine et sociolinguistique des aveux que se révèle l'autorité, comme étant une constituante conceptuelle de cette pratique. Selon Wright, on devrait simplement conclure : « this language game is played » (1998, 121).

L'une des critiques de ce modèle vient de McDowell (2000) pour qui ramener la discussion du cognitif au grammatical n'est pas un pari viable. Selon lui, parler des

aveux en termes de non-inférentialité passe à côté de l'objectif explicatif de l'asymétrie 1^e-3^e personne. Pour McDowell, on peut contester les aveux de l'agent sans tomber dans l'absurde. On peut ainsi mettre au défi, selon lui, quiconque avoue, en posant la question « comment le sais-tu ? » à propos d'un aveu concernant la présence de tel ou tel état mental. Là où Wright affirmait que cette question était exclue de la grammaire des aveux, McDowell soutient au contraire qu'elle est tout à fait appropriée, et qu'on doit pouvoir y répondre par : « parce que je suis dans une position privilégiée pour le savoir ». Or, comme je l'ai montré au Chapitre 2³², l'impossibilité de *ne pas se trouver* dans une position privilégiée fait qu'il est insensé de parler d'une position privilégiée et la question est donc effectivement inappropriée (absurde) dans ce cas-ci (si l'on accepte l'argument de Wittgenstein). McDowell n'est pas satisfait de la tendance anti-explicative du modèle. On ne peut que rester sur sa faim, pense-t-il, devant la conclusion voulant que « this language-game is played » (Wright, 1998, 221). Je suis d'accord avec la critique de McDowell : il semble que le problème de la connaissance de soi reste entier malgré la réponse anti-explicative de Wright, et que le fait que la grammaire des aveux n'ait pas de comptes à rendre à la réalité ou à une certaine *nature* des choses est pour le moins déconcertant. Cette réticence à accepter les conclusions de Wright, cependant, peut être due au fait que nous sommes si profondément attachés à une certaine manière de concevoir notre expérience mentale (comme le disait Wittgenstein, « [a] picture held us captive. And we couldn't get outside it, for it lay in our language, and language seemed only to repeat it to us inexorably » [*PI* §115]).

On peut soulever une autre critique contre la *default view*. En bâtissant un modèle selon lequel la valeur de vérité des aveux est une *composante primitive* de tout discours psychologique énoncé au à la 1^e personne, Wright n'*explique* jamais ce qui fait la *spécificité* des attributions de concepts psychologiques à la 1^e personne (ce en quoi consistent les aveux). Autrement dit, dire que l'asymétrie est grammaticale plutôt qu'épistémique ne rend pas compte du phénomène par lequel les aveux sont produits.

³² Voir section 2.2.2.3.

L'expressivisme de Bar-On tentait une réponse à cela en affirmant que les aveux étaient *provoqués* par les états mentaux, sans pour autant considérer ces derniers comme ayant une existence indépendante de leurs aveux. Wright en revanche ne semble pas s'inquiéter de ce qui fait que l'aveu est possible, ce qui porte à croire que le problème de la connaissance de soi qu'il prétend résoudre n'est pas abordé dans toute sa complexité. Le problème de l'asymétrie demeure et l'observation simple du jeu de langage ne nous donne pas d'indice sur ce qui le sous-tend. La *default view*, en mettant de l'avant une proposition essentiellement anti-explicative, revient peut-être à tourner le dos aux difficultés que posent les aveux et la connaissance de soi privilégiée, comme le souligne d'ailleurs Wright lui-même (1998, 41).

Trois approches à la question de la connaissance de soi ont été présentées dans cette section : (1) l'approche de la non-asymétrie épistémique de Ryle ; (2) le modèle néo-expressiviste de Bar-On ; et (3) la *default view* de Wright.

L'approche de Ryle (1) propose que l'asymétrie ne soit pas de nature épistémique, et qu'autrui et moi-même disposons des mêmes indices pour aboutir à une connaissance de soi. Cette approche béhavioriste soutient que l'asymétrie 1^e-3^e personne est une affaire de degrés. On peut la critiquer sur la base que ce modèle ne rend pas compte de l'intuition voulant que la connaissance de soi soit immédiate et saillante, tandis que la connaissance d'autrui est parfois incertaine.

Le modèle néo-expressiviste (2) propose une distinction entre l'aveu-acte et l'aveu-produit, et soutient que l'aveu-acte fait autorité en tant qu'il agit comme une expression naturelle (p. ex. : « Aie ! ») pour laquelle on n'attend jamais de justification. L'aveu-produit est une proposition dont le contenu peut être évalué en fonction de sa vérité ou de sa fausseté. J'ai critiqué ce modèle en soulignant que si les aveux peuvent être faux, c'est le concept d'aveu, mobilisé par le néo-expressivisme en premier lieu, qui est miné. En effet, j'ai soutenu que le concept d'aveu, pour fonctionner, doit impliquer qu'on avoue *quelque état* qui, s'il n'est pas présent, ne conduit pas à l'aveu. Cela veut dire

qu'on ne peut parler de vérité ou de fausseté si on veut maintenir le concept d'aveu. Le désavantage, pour le néo-expressivisme de se réduire à des aveux dont le contenu n'est pas assertorique est qu'une discontinuité linguistique se produit en vertu de la forme des propositions que prennent les aveux-produits. Ainsi, « j'ai mal » est en discontinuité linguistique avec « j'avais mal » qui est une proposition qu'on peut évaluer en fonction de la réalité du fait que *j'avais mal*, tandis que « j'ai mal » ne serait pas évaluable de la même façon, ce qui est contre-intuitif.

Enfin (3) la *default view* met en place un modèle selon lequel les traits de l'asymétrie 1^e-3^e personne s'appliquent non pas à la nature de la connaissance de soi, mais au jeu de langage des énoncés psychologiques à la 1^e et à la 3^e personne. Ainsi considérée, l'immédiateté concerne le fait de ne pas demander les raisons derrière les aveux de l'agent ; l'autorité découle de l'égard et du respect que l'on accorde aux aveux d'autrui, et la saillance provient du fait qu'il est absurde qu'une personne se dise ignorante des états qu'elle avoue. Selon Wright, ce déplacement de la réflexion de la connaissance de soi des phénomènes au jeu de langage invite à considérer la spécificité de ce qu'on désignait par « connaissance de soi » comme un fait primitif des pratiques de discours psychologiques. J'ai critiqué ce modèle en faisant valoir qu'il n'expliquait pas ce qui fait la spécificité de l'égard qu'on accorde aux aveux d'autrui, ainsi que ce qui fait l'immédiateté qui semble sous-tendre les aveux.

3.2. Vers une (dis) solution du problème de la connaissance de soi

Dans une série d'articles récents commentant les travaux de Wittgenstein, William Child examine l'emploi de la 1^e personne dans les jeux de langage liés à la psychologie et à l'identité personnelle, et des aveux d'états mentaux (2012, 2013, 2015, 2017). L'un des objectifs de ces travaux est de rendre compte de l'expérience subjective et de l'asymétrie 1^e-3^e personne de manière à comprendre (et à rester fidèle à) la pensée de Wittgenstein. L'une des manières de rester fidèle à la pensée de Wittgenstein est

d'englober un ensemble très large d'ouvrages où apparaissent les commentaires sur l'expérience subjective, et non pas uniquement la seule section §244 des *PI*. À partir d'un corpus de textes constitué des *Last Writings on the Philosophy of Psychology I-II*, des *Blue and Brown Books*, des *Philosophical Investigations* et de *Zettel*, Child retrace la signification que prend chez Wittgenstein l'idée que le langage puisse jouer plusieurs rôles. Cette idée est à la base de ce qui a motivé l'expressivisme. D'ailleurs, Child emprunte lui aussi à une forme d'expressivisme modéré l'idée selon laquelle l'asymétrie 1^e -3^e personne pourrait être expliquée en partie par le fait que toute expression est naturellement autoritaire. Mais selon lui, il y a plus encore à dire sur l'asymétrie et sur le problème de la connaissance de soi. La réflexion sur l'autorité par défaut doit être juxtaposée à une réflexion plus large sur le contexte et la nature du langage, laquelle doit à son tour être insérée dans une réflexion encore plus large sur « les faits extrêmement généraux » de la vie et les « formes de vie » (*lebensform*).

3.2.2. L'image intérieur/extérieur (IIE) et ses alternatives

Dans son article intitulé *Wittgenstein and Davidson on First-Person Authority and the Univocality of Mental Terms* (2017), Child propose une répudiation de l'image de l'expérience mentale construite sur l'image intérieur/extérieur (ci-après « IIE »). Dressant un parallèle instructif entre les modèles de Wittgenstein et de Davidson du monde mental, Child écrit :

At the most general level, Davidson's pronouncement that 'the mental is not an ontological but a conceptual category' (Davidson, 1987, 114) echoes Wittgenstein's statement that "'mental" [...] is not a metaphysical, but a logical, epithet' (Wittgenstein, 1992, 63). More specifically, Davidson's idea that mental concepts belong to a *sui generis* system of description and explanation, which is governed by norms distinct from those that govern the physical scheme of description and explanation (see Davidson, 1970), echoes Wittgenstein's idea that the language-game of applying mental terms to ourselves and others is 'autonomous' (Wittgenstein, 1992, 40), and that the 'the inner differs from the outer in

its *logic*' (Wittgenstein, 1992, 62). And Davidson's insistence that 'there are no rules' for correctly interpreting a person's words and thoughts, 'no rules in any strict sense [...]' (Davidson, 1986, 107), echoes Wittgenstein's idea that there are no 'exact rules of evidence' for ascribing inner states (Wittgenstein, 1992, 94): that such rules as there are 'do not form a system ... Unlike calculating rules' (Wittgenstein, 1953, part II xi §355 [p. 227]). (2017, 1)

On trouve plusieurs instances de la dichotomie « intérieur/extérieur » dans les textes de Wittgenstein, dichotomie qu'il emploie pour exemplifier une certaine façon — particulièrement *philosophique* — de concevoir le mental (p. ex. « the inner is a delusion » *LWII* 84) et ses relations avec le monde « extérieur ». L'IIE présente les sensations et les autres états intentionnels comme étant invisibles de l'extérieur, et en quelque sorte « dissimulés » derrière le comportement des agents. Si Wittgenstein ne nie pas qu'il existe des entités mentales (*PI* § 305), il n'en demeure pas moins que pour lui, l'IIE ne joue aucun rôle dans l'*explication* des aveux d'états mentaux. Child soutient, après Wittgenstein, que l'IIE, qui se veut une représentation de la vie mentale, est inadéquate pour la décrire (*LWII* 84). Il identifie deux dimensions à l'IIE : (1) la dimension métaphysique et (2) la dimension épistémique (Child, 2017, 486).

La dimension métaphysique (1) est l'image qui dépeint les propriétés non mentales et les propriétés mentales d'une personne comme appartenant à deux sphères ontologiquement distinctes. La sphère extérieure est celle des propriétés non mentales. Elle est constituée du comportement, des expressions faciales, des énoncés, des circonstances, par exemple. Dans la sphère intérieure fortifiée se trouvent les sensations, les pensées, les intentions, et tout ce que l'on veut bien désigner par « états mentaux ». La dimension épistémique (2) de l'IIE conçoit l'expérience subjective sur un mode observationnel : on est directement accointé avec ses états mentaux (c'est d'ailleurs ainsi qu'on en prend connaissance), on est éloignée des états mentaux d'autrui parce qu'on n'est pas accointé avec ceux-ci. On ne peut procéder que par inférence pour aboutir à une connaissance. Cette dimension correspond à l'asymétrie

épistémique discutée dans ce mémoire. Selon la lecture de Child, Wittgenstein ne nie pas qu'il existe une asymétrie d'apparence épistémique (2017, 468) :

Wittgenstein recognizes that there is an ineliminable or 'constitutive' uncertainty (*RPPII* §657) in the relation between a person's behavior on the one hand, and the mental concepts we apply on the basis of that behavior, on the other. 'The uncertainty whether someone else' is really in pain [...] is an (essential) trait of all these language-games' (*LWI* §877). There is an 'indeterminacy' in 'the logic of the concept of pain' (*LWII* 94) and of other mental concepts.

Ce passage suggère que l'indétermination « constitutive » peut être expliquée par le fait qu'il n'y a pas de règle fiable qui pourrait conduire à une preuve tangible de la présence d'états mentaux dans la pratique d'attribution d'états mentaux à autrui, qu'elle soit basée sur le comportement ou sur les circonstances (*LWII* 94). Autrement dit, une incertitude demeure quand on tente d'attribuer correctement à autrui tel ou tel état, et ce, même si on le croit honnête et compétent cognitivement quand il avoue.³³ En revanche, cela ne serait pas dû au fait que les états d'autrui seraient cachés « à l'intérieur ». En effet, dans plusieurs cas, ces états sont disponibles, observables et facilement identifiables ; dans ces cas, on peut très bien en attester. On voit déjà comment l'explication par l'IIE de l'asymétrie 1^e-3^e personne échoue à rendre compte du fait que dans plusieurs cas, et même, dans les cas par défauts, on parvient à connaître les sensations d'autrui. On pourrait rétorquer à cela « oui, mais on les connaît *différemment* ». Et là, on serait forcé de reprendre l'argument de la confusion linguistique de la connaissance des sensations (voir ce mémoire, section 2.2.2.2).

³³ Cette affirmation semble être en contradiction avec la section §249 des *PI* : « Are we perhaps over-hasty in our assumption that the smile of a baby is not pretence? – And on what experience is our assumption based? (Lying is a language-game that needs to be learned like any other one) ». Je crois que ce que cette tension indique, c'est que pour Wittgenstein, ce trait constitutif ne doit pas être considéré comme une fatalité qui pourrait anéantir la possibilité d'avoir une connaissance à *proprement parler* d'autrui. Dans certains cas, on peut surmonter cette incertitude qui semble être un trait *primitif*, certes, mais non pas absolu. Par exemple, dans le cas du bébé, ou dans le cas extrême où une personne se voit arracher un bras, il n'y a pas d'incertitude; puisqu'on n'imagine pas que le bébé ou la personne amputée ait pu mentir.

Child va plus loin et propose que l'incertitude constitutive qui caractérise notre connaissance d'autrui soit un trait *primitif* de la relation qu'entretiennent les concepts mentaux avec les comportements observables — son interprétation rejoint celle de Wright en mettant l'accent sur l'observation de la grammaire des concepts mentaux plutôt que sur l'explication des *processus mentaux* eux-mêmes. En effet, Child est opposé à l'idée selon laquelle il y aurait une relation causale mystérieuse entre l'intérieur et l'extérieur, ou encore les états mentaux et le comportement observable :

The idea that our behavior is *produced* by an internal mental mechanism whose operation is either indeterministic or impossible to systematize is just a picture, a reflection of this feature of common-sense psychology. (2017, 469 ; je souligne)

Mais quelle est la relation entre les comportements observables et les concepts mentaux qui désignent des états mentaux présents par le biais des aveux ? Comment en rendre compte sans avoir recours à l'image traditionnelle voulant que les états intérieurs *causent* le comportement ? Si l'IIE n'est pas apte à rendre compte adéquatement de l'asymétrie, comment devrions-nous concevoir l'expérience subjective et la connaissance de soi et des autres ? Comment concevoir le jeu de langage des aveux à la lumière du rejet de la dichotomie de l'IIE ?

3.2.3. La doctrine wittgensteinienne de l'autonomie de la grammaire

Une première piste à explorer pour répondre à ces questions requiert que l'on se détourne de la nature des processus pour aller vers l'examen de la grammaire des états mentaux, tout en gardant à l'esprit l'importance de la démarche *anti-explicative* chère à Wittgenstein (« I look at this language-game as autonomous. I merely want to describe it, or look at it, not justify it » [LWII 40]). Afin d'apprécier ce détournement de l'activité philosophique caractéristique de la philosophie de la psychologie wittgensteinienne, un aparté sur la notion de grammaire chez Wittgenstein peut être

utile. Ce bref examen permettra d'encadrer la réflexion sur la grammaire des termes psychologiques dans son contexte anti-explicatif sans tomber dans l'insatisfaction qui pourrait résulter d'une telle démarche. Pour Wittgenstein, on ne doit pas être déçu par ce « détour » par la grammaire :

All explanation must disappear and description alone must take its place. [...] These are, of course, not empirical problems; but they are solved through an insight into the workings of our language, and that in such a way that these workings are recognized – *despite* an urge to misunderstand them. The problems are solved, not by coming up with new discoveries, but by assembling what we have long been familiar with. Philosophy is a struggle against the bewitchment of our understanding by the resources of language. (*PI* §109)

Dans sa philosophie tardive, Wittgenstein fait souvent appel au concept d'« autonomie » de la grammaire » (p. ex. *PG* §§27, 55, 68, *Z* §320, *PI* §497). La grammaire est souvent présentée comme la clef des problèmes philosophiques, ce par quoi on peut s'attaquer aux analogies fautives et autres erreurs de catégorie dont il fut déjà amplement question dans ce mémoire. Dans son éclairant traitement du concept de « grammaire » chez Wittgenstein, Forster (2017) trace le contour de cette notion. Les traits de la grammaire mis en lumière par son examen détaillé peuvent être résumés ainsi (269) :

- (1) La « grammaire » désigne à la fois tout principe nécessaire de la logique formelle et des mathématiques (p. ex. : $\neg[p \ \& \ \text{---} \ p]$; $2 + 2 = 4$) ; tout principe analytique (p. ex., « tout célibataire est non marié » ; tout principe synthétique *a priori* (p. ex., « tout objet ne peut être tout vert et tout rouge à la fois »). Elle regroupe également toute définition ostensive privée. De manière plus controversée, la grammaire désigne également chez Wittgenstein des critères comportementaux pour les états mentaux ainsi qu'une classe de proposition aux allures empiriques bien qu'elles soient grammaticales, tel que « Je ne peux avoir la douleur d'autrui ».
- (2) Les règles grammaticales sont des impératifs qui commandent l'usage du langage. Elles sont nécessaires, et non vraies ou fausses. Il faut les concevoir comme étant antécédentes, conditions de possibilité de la vérité ou de la fausseté.

(3) Elles contrastent avec les propositions qui sont dites « empiriques » ou « factuelles », lesquelles peuvent être vraies ou fausses. Ces dernières *dépendent* de l'état du monde pour être vraies ou fausses. Elles sont redevables au monde, pour ainsi dire.

(4) Les règles grammaticales font la régulation des propositions empiriques. Forster donne l'exemple des pommes : « if I count two apples in my right hand, then two more in my left, then put them together and count five of them, the mathematical principle « $2 + 2 = 4$ » forbids me from simply judging that in this case two apples plus two apples were five apples; instead, it forces me to adjust my empirical claims, for instance to hypothesize a miscount [...] » (270). Les règles sont ainsi des normes de représentation.

(5) Les règles grammaticales sont également des concepts ou des significations, incluant ceux et celles mobilisés au sein des propositions empiriques. Par exemple, la règle mathématique « $2 + 2 = 4$ » fait partie de ce qui constitue la signification des termes « 2 » et « 4 », dont les significations sont également mobilisées dans la proposition empirique « Voici deux pommes » ou « Voici quatre pommes ».

L'« autonomie de la grammaire » est la doctrine voulant que la grammaire soit indépendante de tout état de fait du monde. En ce sens elle est autonome comme on est *arbitraire*. D'ailleurs, comme le fait remarquer Forster (2017, 271), le mot allemand « *autonom* » et son équivalent anglais « *autonomous* » dérivent du grec « *nomos* » qui signifie « loi », et du préfixe « *auto-* », qui signifie « soi-même ». Cette étymologie arrimée au concept de « grammaire » wittgensteinien renvoie à la fois à l'idée selon laquelle la grammaire consiste en un ensemble de règles ou d'impératifs logiques qui régulent les propositions empiriques, ainsi qu'à l'idée voulant que la grammaire soit libre de toute contrainte de justification ou de réfutation qui soit au-dessus d'elle, pour ainsi dire, et dont elle devrait répondre. Autrement dit, la grammaire ne peut être ni justifiée ni réfutée.³⁴

³⁴ L'espace manque ici pour explorer le détail des arguments wittgensteiniens en faveur de l'autonomie de la grammaire. Pour un examen critique, voir Forster 2017 ; Schroeder 2017).

Rappelons que le langage, pour Wittgenstein, est le *pharmakon* de la philosophie : les problèmes philosophiques à propos de la nature de l'esprit proviennent d'une confusion dans le maniement du vocabulaire psychologique ordinaire et seule une vision synoptique de la grammaire des termes psychologiques peut être la solution à ces problèmes. Une vision synoptique des concepts psychologiques pourra faire voir que tel concept n'est généralement *pas employé* comme il l'est dans la discussion philosophique (employé ici au sens péjoratif).

3.2.4. Rendre compte de la connaissance d'autrui

Pour examiner la grammaire des états mentaux et rendre compte de l'asymétrie 1^e-3^e personne, selon Child, il faut se tourner vers la psychologie du sens commun qui articule de manière naturelle et ordinaire le discours sur les états mentaux :

Common-sense psychology³⁵, [Wittgenstein] thinks, is an autonomous, *sui generis* scheme of description and explanation. It is a scheme that we all use of ourselves and of others. And it does not stand in need of explanation or justification; we should simply accept it at face value, and understand it on its own terms. (469)

La psychologie du sens commun est en quelque sorte le dispositif employé par les agents pour rendre compte de leur expérience subjective et de leur connaissance des

³⁵ Dans son entrée de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* intitulée *Folk Psychology as a Theory*, Ravenscroft (2016) distingue entre trois définitions de l'expression « folk-psychology » : « (1) Sometimes “folk psychology” is used to refer to a particular set of cognitive capacities which include—but are not exhausted by—the capacities to predict and explain behavior. (2) The term “folk psychology” is also used to refer to a theory of behavior represented in the brain. According to many philosophers and cognitive scientists, the set of cognitive capacities identified above are underpinned by folk psychology in this second sense. (3) The final sense of “folk psychology” is closely associated with the work of David Lewis. On this view, folk psychology is a psychological theory constituted by the platitudes about the mind ordinary people are inclined to endorse. » Le propos de Child me semble faire référence au sens (1), en tant que « scheme of explanation », bien que ce sens puisse être lié au (3), en tant que « scheme of description ».

états mentaux d'autrui. Accepter à sa simple et juste valeur que ce dispositif soit inhérent à nos pratiques sans plus poser de questions peut sembler une solution insatisfaisante à qui tente de cerner profondément la *nature* de l'asymétrie épistémique, à qui essaie de comprendre comment rendre compte de *ce qui se passe* quand on dit qu'autrui ressent une douleur, sans avoir recours à un système intérieur où les états mentaux *produisent* un système extérieur (de comportements observables). Une réponse facile, mais pas moins insatisfaisante pourrait se résumer à ceci : quand on attribue à autrui des états mentaux, on dit, tout simplement, qu'il a une sensation, une émotion, ou autre, et si notre objectif en tant que philosophe n'est que de *décrire* cette pratique imposée par la psychologie du sens commun, le jeu de langage des énoncés psychologiques ne fait ni plus ni moins cela (Child, 2017, 469). Child suggère une réponse à peine plus élaborée, mais peut-être un peu plus satisfaisante, qui se trouve dans une autre image — proposée par Wittgenstein (Z §§564-571) — laquelle serait plus à même que l'IIE à rendre compte adéquatement du phénomène de la psychologie du sens commun traduisant nos pratiques. Cette image est celle de la « toile de vie » (*band des Lebens* ou *lebensteppich*). Il prend pour point de départ la section suivante des *PPF* :

'Grief' describes a pattern which recurs, with different variations, in the tapestry of life. If a man's bodily expression of sorrow and of joy alternated, say, with the ticking of a clock, here we would not have the characteristic course of the pattern of sorrow or of the pattern of joy. (174)

Dans ce modèle, Wittgenstein semble concevoir la vie humaine comme une grande toile faite de schémas variés et liés. Quand on dit qu'autrui a telle sensation, ou qu'il ressent de la peine ou de la joie, nous *identifions des schémas dans la toile de sa vie* (Child, 2017, 469). Parallèlement, *prétendre* ressentir telle sensation ou de la peine ou de la joie constitue un schéma très particulier dans la toile de nos vies (*PPF* §229). On peut clarifier encore le concept de « toile de vie » en examinant ces passages des *Z* :

Might not the attitude, the behavior, of trusting, be quite universal among a group of humans? So that a doubt about manifestations of feeling is quite foreign to them? (§566)

How could human behaviour be described? Surely only by sketching the actions of a variety of humans, as they are all mixed up together. What determines our judgment, our concepts and reactions, is not what one man is doing now, an individual action, but the whole hurly-burly of human actions, the background against which we see any action. (§567)

Seeing life as a weave, this pattern (pretence, say) is not always complete and is varied in a multiplicity of ways. But we, in our conceptual world, keep on seeing the same, recurring with variations. That is how our concepts take it. For concepts are not for use on a single occasion. (§568)

En employant ce schéma, on reconnaît toujours que le comportement d'autrui est d'ordinaire une source fiable pour inférer ses états ; mais cette source fiable n'est plus celle qui confirme un état « intérieur » et dissimulé, et qui pourrait être atteinte en « ressentant les sensations d'autrui ». Elle témoigne plutôt de l'existence d'un schéma particulier dans la vie de l'agent, déployé publiquement et observable à la 3^e personne. La pratique de reconnaissance des états mentaux d'autrui devrait être construite sur ce modèle alternatif, dont l'apprentissage consiste à *reconnaître* les schémas de la toile. Suivant cette image, on peut rendre compte de la (bonne) connaissance que l'on peut avoir des états mentaux d'autrui par notre habitude à comprendre et à reconnaître quels schémas sont actualisés dans la toile de sa vie. Cette approche ne nous donne toujours pas de règles strictes pour la reconnaissance des états d'autrui, mais il reste qu'elle replace les états d'autrui sur le terrain public en proposant une avenue qui évite le scepticisme des autres esprits. Cela dit, il y aurait lieu d'élaborer sur les tenants et aboutissants de cette image et sur les manières par lesquelles on parvient très tôt, avant que l'habitude ne s'installe, à reconnaître les patrons de ces schémas. Ce modèle peut être complété et davantage apprécié avec l'approche expressiviste que je qualifie de « modérée » de Child, et par l'étude de la notion plus large de « forme de vie ».

3.2.4. Rendre compte de la connaissance de soi

3.2.4.1. *Expression vs Description*

Dans ce qui précède, j'ai montré que l'image de la toile de vie peut servir d'alternative à l'IIE pour rendre compte de la connaissance d'autrui. Comment rendre compte de la connaissance de soi en rejetant l'IIE et le modèle observationnel du phénomène qui en découle ? Child, comme Wright, prend appui sur la section §244 des *PI* pour amorcer sa lecture de la discussion wittgensteinienne de l'asymétrie « épistémique ». Il est d'accord avec l'idée générale que l'aveu d'états mentaux correspond au développement ou au remplacement de l'expression pré-linguistique naturelle de l'état en question. Selon lui, cette interprétation du passage §244 est cohérente avec la discussion du langage privé. En effet, ce modèle rend compte des aveux d'états mentaux sans avoir recours à la définition ostensive privée ; sans avoir recours à l'image d'une observatrice de ses propres états, coupée du monde extérieur. Par contre, Child se demande si l'approche expressiviste est en mesure de représenter tous les types d'aveux. Il prend l'exemple de l'expression d'une croyance pour montrer que même dans un pareil cas, l'aveu n'est pas le produit de l'observation :

When I judge 'It will rain,' I make a judgment about the external world. But in making that judgment, I also indicate something about myself: that I believe it will rain. The judgment 'It will rain,' then, is a verbal expression or manifestation of my belief. And, Wittgenstein suggests, I can learn the first-person use of the word 'believe' by *learning to move from judgments that express my beliefs*, like 'It will rain,' to *judgments that explicitly self-ascribe those beliefs*, like 'I believe it will rain. » (472 ; je souligne)

Il est utile de retourner au texte de Wittgenstein pour comprendre ce que veut dire Child quand il dit qu'on acquiert la signification de 'croyance' en « apprenant à nous déplacer

du jugement qui exprime notre croyance au jugement qui autoattribue explicitement la croyance ». Wittgenstein écrit (*PPF* §90) :

Basically, in using the words 'I believe...', I describe my own state of mind – but here this description is indirectly an assertion of the fact believed." – As in certain circumstances, I describe a photograph in order to describe what it is a photograph of.

Autrement dit, ce modèle rend compte des états comme la croyance sans avoir recours à l'image observationnelle, dans la mesure où s'il y a assertion ou inférence dans ce cas, c'est en vertu de l'état de fait (extérieur) en lequel on croit, et non par l'examen d'un état « intérieur » qui serait dissimulé.

Jusqu'ici, on peut dire que Child fait la promotion d'un modèle expressiviste de la connaissance de soi. Voyons à présent comment ce modèle est un hybride entre l'expressivisme et la *default view*, en examinant sa capacité à rendre compte du privilège de l'agent tel que manifesté par ses aveux.

3.2.4.2. *L'autorité comme un fait extrêmement général de la nature*

Child se penche sur l'autorité des aveux dont on doit rendre compte suite à l'abandon de l'IIE. En abandonnant l'IIE, comme nous l'avons vu, on laisse de côté l'idée d'une perception interne des états mentaux, autrement appelée « introspection » comme faculté de connaissance de soi. Il semble que le modèle expressiviste fournit une manière tout à fait simple de comprendre l'autorité des aveux, mais dans un nombre de cas assez restreint. Dans le cas des aveux de douleurs qui *ressemblent* à des expressions naturelles, on peut penser que l'aveu est en quelque sorte une réponse involontaire et automatique à l'expérience de la douleur. Le fait que l'autorité soit incontestable, dans ce contexte, est le fait que l'aveu, étant automatique, n'est pas sujet à l'erreur. Le fait pour l'expression de la douleur d'être une réponse directe à la douleur affirme l'autorité de l'aveu. Néanmoins, même dans le registre de l'expression de la douleur il y a des

cas différents qui ne semblent pas coller à ce modèle simple entendu que très peu d'aveux soient effectivement automatiques et involontaires, criant d'honnêteté « brute ». Par exemple, il y a une différence entre l'enfant qui crie « Aie ! » ou « J'ai mal ! » et l'enfant qui tente d'expliquer au dentiste ce qui caractérise son mal de dents par l'aveu « ça élance et je sens mon cœur battre dans ma dent ». Dans le deuxième cas, l'aveu n'est pas automatique, involontaire, il n'accompagne pas directement un élancement dans la dent. Comment rendre compte de l'autorité, dans ce contexte, en l'absence de l'immédiateté ou de l'automatisme qui conférerait aux cas simples l'autorité à l'aveu ? Pour Wittgenstein, les aveux des sensations et des attitudes *ressemblent* néanmoins, en général, aux expressions pré-linguistiques, sous un autre aspect : comme dans le cas des expressions pré-linguistiques, les aveux ne dépendent ni de l'observation ni de l'inférence (Child, 2012, 473). Toutefois, bien que l'on puisse observer et exemplifier ce point de manières extrêmement variées, il semble qu'aucune *explication* ne puisse rendre compte de ce qui fait (le mécanisme) que nous ne soyons pas susceptibles à l'erreur dans aveux d'états. Ainsi, la discussion sur l'asymétrie retourne à son point de départ. Avons-nous gagné quoi que ce soit, à ce stade-ci, ou n'avons-nous que tourné en rond ? On remarque que les humains ont généralement la capacité de dire quelque chose de vrai à propos de leur expérience, et ce, sans se tromper. On conclut que les aveux expriment adéquatement les volontés, les croyances, les sensations, et qu'ils sont *essentiellement* produits sans recours à l'observation ou à l'inférence. Nous n'avons toujours pas expliqué ce qui fait que les aveux semblent être le plus souvent *vrais*. Ce qui fait qu'ils sont vrais, selon Child, c'est qu'ils sont cohérents avec le reste de nos comportements et de nos pratiques (473). Ils font partie de la toile de notre vie et ont un sens par elle. La vérité des aveux *dépend* de nos comportements non linguistiques ; on remarque en effet que généralement, les aveux que l'on fait sans observation ni inférence s'insèrent dans une continuité logique avec le reste de nos comportements. C'est en ce sens qu'ils sont des *aveux*.

On peut encore demander « pourquoi ? » ou « comment ? ». Child fait valoir que la philosophie ne peut pas — et ne devrait pas vouloir — se préoccuper de ces questions :

For Wittgenstein, then, the fact that we *can* generally ascribe sensations and attitudes to ourselves without evidence, in a way that coheres with our other behavior, is crucial; it is one of the “*extremely general facts of nature*” on which our concepts and our language-games depend [...]. But from the point of view of philosophy, at least, it is a basic fact: something we must simply accept as given. (473-473 ; je souligne)

Pour apprécier cette réponse et comprendre ce que Wittgenstein entend par « extremely general facts of nature », il est utile de retourner au cœur des *PI* et de tenter de saisir l'attitude de Wittgenstein par rapport à la philosophie dans son ensemble. À plusieurs endroits, le philosophe donne des indications de la notion de « fait général et ultime » (*PI* § 25, § 129) qui nous fait dire « c'est ainsi », quand, à court d'explications, on se résout à observer que tout ce qu'il y a à *savoir* est là, et que « c'est ainsi ». Pour Wittgenstein, cette réalisation est apaisante, et non alarmante ou déconcertante. Wittgenstein examine le monde tel qu'il se présente à lui et soutient que certaines conditions doivent être remplies, certains faits doivent être généralement le cas, pour que l'on puisse donner un sens au monde tel qu'on le connaît. Bien sûr, on ne se plie pas à cet exercice au quotidien. Tout nous semble plutôt aller de soi, mais il s'agit pourtant d'un point crucial, que de remarquer que « c'est ainsi », et pas autrement : « The aspects of things that are most important for us are hidden because of their simplicity and familiarity. [...] We fail to be struck by what, once seen, is most striking and most powerful. » (*PI* § 129)

Wittgenstein propose que dans les cas normaux, cela fait partie de la grammaire du concept psychologique de « douleur », par exemple, d'être accompagnée de son expression comportementale. Cela n'exclut pas qu'il puisse y avoir des cas où la douleur ne se manifeste par aucun comportement observable, mais ces cas sont nécessairement l'exception, et non la règle (« Orders are sometimes not obeyed. But what would it be like if no orders were *ever* obeyed? The concept of an order would have lost its purpose. » [§345]) Comme le souligne Child :

It is no more possible for there to be a world in which people experience pain but never manifest it in their behavior [...] than it is for there to be a world in which people play games but no one makes anything but false moves in any game » (474).

Pour le dire encore autrement : on peut très bien donner un sens à l'idée que quelqu'un puisse dissimuler (par un stratagème) le fait qu'il ressent une douleur lancinante à la poitrine, mais pour effectivement donner sens à cette idée, on doit aussi concevoir le stratagème qui fait que la personne cache sa douleur — qui, s'il était déjoué, laisserait place à l'expression normale de la douleur lancinante à la poitrine. Il y a un contexte large dans lequel opère le concept de « douleur », et ce contexte est toujours à l'arrière-plan de toute exception qui, lorsqu'on en fait sens, s'articule en *fonction* de cet arrière-plan. C'est la grammaire du concept de douleur qui comprend ses manifestations comportementales normales, c'est-à-dire observables.

Wittgenstein suggère que la philosophe devrait cesser de voir l'esprit et le comportement comme des sphères intérieures et extérieures, et de considérer qu'un monde dans lequel il n'y aurait jamais eu d'expression comportementale de la douleur ou des pensées serait un monde où il n'y aurait pas de « pensée » ou de « douleur » (Child, 2017, 475). Quand il affirme que l'intérieur est lié à l'extérieur non seulement empiriquement, mais également logiquement, il avance une position qui concerne la nature du monde mental.

3.2.5. Wittgenstein, les « faits extrêmement généraux de la nature » et les formes de vie

Dans cette dernière section, je désire aller plus loin dans la compréhension, ou plutôt dans l'appréciation des conclusions anti-explicatives que l'on a pu tirer des positions de Child et de Wright quant au problème de la connaissance de soi. On a l'impression de rester sur sa faim devant la conclusion « c'est ainsi ». On s'est heurté au roc dur, et

pourtant, on a le sentiment d'une énigme dont on nous refuse la clef et qu'on nous demande d'accepter pour ce qu'elle est : évidence, simplicité, familiarité. Ici, le roc dur, correspond à l'incitation à ne plus chercher d'explication au phénomène de l'asymétrie 1^e-3^e personne. C'est l'idée que la vie mentale est ainsi constituée, tout simplement. Les aveux font autorité et notre connaissance d'autrui est restreinte par l'incertitude *constitutive* qui caractérise nos rapports. J'ai montré que la suggestion de Child (et celle de Wright, dans une autre mesure) est que l'autorité des aveux s'inscrive dans un fait primitif à propos des humains, et qu'une des manières de considérer les répercussions de ce fait était d'examiner les concepts mentaux mobilisés dans la pratique des aveux. L'examen du jeu de langage des termes psychologiques a révélé que l'on ne peut les imaginer *fonctionner* autrement que dans leur emploi ordinaire. La réflexion philosophique a forcé leur usage jusqu'à tenter d'expliquer un phénomène déformé par une réflexion philosophique abusive, pourrait-on dire. Je veux à présent me pencher sur la notion de « fait extrêmement général », et sur celle de « forme de vie » (*lebensform*). Ces notions, que l'on retrouve parcimonieusement distribuées dans les ouvrages de Wittgenstein³⁶, sont à même de capturer ce qu'il y a d'intéressant sur le plan philosophique dans l'affirmation « c'est ainsi ». J'espère parvenir à montrer, au terme de cet examen, que les conclusions anti-explicatives qui font l'objet de ce mémoire ne constituent pas un cul-de-sac, mais plutôt un exutoire à la pensée philosophique.

On retrouve à trois endroits la notion de « forme de vie » dans les *PI* :

[...] to imagine a language means to imagine a form of life. (§19)

The word « language-game » is used here to emphasize the fact that the *speaking* of a language is part of an activity, or a form of life. (§23)

« So you are saying that human agreement decides what is true and what is false? » - What is true and what's is false is what human being *say*; and

³⁶ Wittgenstein n'a pas inventé la notion de *Lebensform*. Pour une étude des origines de la notion, voir Hacker (2015, 1-2).

it is in their *language* that human beings agree. This is agreement not in opinions, but rather in form of life. (§241)

Cette notion a été catapultée sans introduction dans la philosophie anglo-saxonne avec la publication des *PI* en 1953. Selon Hacker (2015) elle constitue l'indice d'un recadrage majeur de la pensée de Wittgenstein en philosophie, en philosophie du langage et de la logique, et en philosophie des mathématiques. Selon lui, Wittgenstein chercherait à remplacer la notion d'un langage en tant que « calcul » associée à Frege et à Russell (et qui faisait l'objet du *Tractatus*), par une conception anthropologique du langage (4). Selon cette nouvelle conception, le langage est compris comme : « an open-ended series of interlocking language-games constituting a form of life or way of living (a culture) » (1). Je suis en accord avec cette interprétation voulant que le langage soit intégré dans une pratique humaine ou une *forme de vie*. Apprendre un langage, dans ce contexte, c'est apprendre à agir avec des mots, mais aussi à réagir à certaines circonstances et à autrui (2015, 6). L'idée de la « toile de vie » s'inscrit dans celle de la « forme de vie ». Les emplois de « forme de vie » que l'on retrouve dans les sections § 19 et §23 renvoient précisément à cette idée d'un langage en tant que pratique humaine intégrée dans une manière de vivre. La section §241 met l'accent sur l'accord (*agreement*) fondamental entre les humains qui partagent un langage. Cet accord concerne les règles d'emploi du langage, et ce qui compte comme étant un usage correct du langage. Hacker soutient que cet accord est un consensus à propos d'une forme de vie (2015, 9). Par exemple, tout un chacun peut être d'accord que « 'ceci' (on pointe vers un mètre en bois) mesure un mètre », mais cet accord ne veut *rien dire* à moins que l'on soit également d'accord sur *comment mesurer* (*Ibid.*). Mais encore, il ne suffit pas que l'on se mette d'accord sur *comment mesurer*. Encore faut-il que tout un chacun soit d'accord sur le résultat de la mesure, autrement l'accord sur les concepts déployés se désintègre (si chacun mesure au moyen d'un mètre sans jamais aboutir aux mêmes résultats, la pratique de *mesurer* cesse d'*exister*). Cet accord ne concerne donc ni les opinions ni les faits. C'est plutôt un accord sur les concepts, et donc un accord sur l'emploi des mots de notre langage. Qui plus est, selon Hacker, c'est aussi un accord

en action : « an agreement in the way in which we go about doing things with words. In that sense, it is an agreement in form of life » (9). L'entente dans la forme de vie résulte de la pratique régulière qui consiste à employer des mots au courant de la vie de tous les jours ; cette entente est au fondement du langage ordinaire et au fondement de notre manière de vivre. En plus de l'idée d'un accord sur la forme de vie, les *PI* suggèrent que les formes de vie d'autres créatures seraient inintelligibles pour les humains, et vice-versa.

À la section xii des *PPF*, Wittgenstein écrit :

[...] if anyone believes that certain concepts are absolutely the correct ones, and that having different ones would mean not realizing something that we realize – then let him imagine certain very general facts of nature to be different from what we are used to, and the formation of concept different from the usual ones will become intelligible to him. (§366) ;

If a lion could talk, we wouldn't be able to understand it. (§327) ;

Et dans les *PI* :

If there were, for instance, no characteristic expression of pain, of fear, of joy; if rule became exception, and exception rule; or if both became phenomena of roughly equal frequency – our normal language-games would thereby lose their point. – The procedure of putting a lump of cheese on a balance and fixing the price by the turn of the scale would lose its point if it frequently happened that such lumps suddenly grew or shrank with no obvious cause. (*PI* §142)

Le lien entre le concept de « forme de vie » et le problème de la connaissance de soi consiste en l'idée que le problème de la connaissance de soi n'est pas redevable du domaine empirique, et que l'observation judicieuse des propositions grammaticales qui sont au fondement de notre discours sur l'« expérience privée » est seule potentiellement salvatrice dans ce cas-ci. Autrement dit, c'est en observant que la proposition *p* « je ne peux ressentir les sensations d'autrui, alors je ne peux savoir

qu'autrui a telle sensation » est de nature *grammaticale* (c'est-à-dire qu'elle relève d'un consensus à propos du langage, qu'elle est autonome par rapport à la réalité) et non *empirique* (*p* n'est pas vraie ou fausse en fonction de la nature véritable des sensations) que l'on peut dissiper le mystère à propos de la connaissance de soi et d'autrui. Certaines personnes se bornant à décrire un lien entre la grammaire et la nature des phénomènes psychologiques peuvent soutenir que le mystère demeure entier. Dans son article du *Oxford Handbook of Wittgenstein* intitulé *Very General Facts of Nature* (2011), Lars Hertzberg propose d'étudier le lien entre l'intelligibilité des concepts et les faits de la nature tel qu'il aurait été mis de l'avant par Wittgenstein à travers les quelques allusions à ce sujet dans les *PI*. Selon lui, ce lien en est un de correspondance. La relation entre les faits de nature et les concepts correspondent dans la mesure où une relation *interne* les unit, et ce serait la tâche de la philosophie de produire ou de dégager une image claire des manières dont le langage est employé dans divers contextes. La *relation interne* peut être comprise, selon moi, en prenant pour exemple l'exercice de pensée suggéré par Wittgenstein dans la citation ci-haut. Imaginons un monde où un artisan veut vendre son fromage, qui a les propriétés mentionnées dans la section §142 des *PI* : la pratique de peser, l'utilisation de la balance, le cadran, l'idée de vouloir mesurer la valeur du fromage au poids seul, toutes ces pratiques seraient aussi absurdes que celle qui consiste à peser normalement une meule dans un monde où le fromage change constamment de forme et de poids. Il faudrait plutôt dans cet autre monde un dispositif différent, une sphère élastique et dynamique peut-être, contenant le fromage et enregistrant les moyennes de ses transmutations, ou du moins, un dispositif qui permette de sécuriser la valeur du produit à travers le temps pour que le commerce de l'artisan puisse être possible et avoir un sens dans ce monde. La relation interne entre les faits généraux de la nature (le fromage est un produit dont le poids et l'étendue restent plutôt fixes, dans notre pratique) et les concepts est *interne* en ce sens que les deux ne sont pas *dépendants* l'un de l'autre ; plutôt, le langage est posté dans la réalité, là où il a logiquement sa place et là où il fonctionne *dans* elle :

[...] You cook badly if you are guided in your cooking by rules other than the right ones but if you follow other rules than those of chess you are *playing another game*; and if you follow grammatical rules other than such-and-such ones, that does not mean that you say something wrong, no, you are speaking of something else. (Z §320)

Selon Hertzberg (2011),

The circumstances do not define the standard against which the meaningfulness of the concept is to be adjudicated, rather, it is only by taking note of the circumstances that we can get a clear picture of those concepts: we see them for what they are in the *context of life* in which they have a use. (s.p.; je souligne)

Le lien interne, par opposition à un lien de cause à effet ou un lien corrélatif, est ainsi parce que la grammaire ne paie pas d'hommage à la réalité selon Wittgenstein (Hacker, 2015, 17). La grammaire n'est pas le reflet de nécessités empiriques ou objectives.

Le concept de « fait extrêmement général de la nature » que l'on retrouve dans les *PPF* (xii) s'inscrit dans le concept plus large d'« histoire naturelle » (*PI* §25). L'histoire naturelle de l'humanité rassemble les comportements des humains tels que « Giving orders, asking questions, telling stories, having a chat [...] walking, eating, drinking, playing » (*Ibid.*). À cette liste on peut ajouter *mesurer, peser du fromage*, etc. Selon Hacker (2015) : « [...] the natural history of man is the history of a convention-forming, rule-following, concept exercising, language-using animal – a cultural animal. And it is important for philosophers to remember these very general facts of nature. » (18) Pour faire le lien avec le problème de la connaissance de soi, on peut ajouter à cette liste le fait extrêmement général qu'une incertitude constitutive soit au fondement de nos pratiques d'attributions d'états mentaux à autrui, et qu'une autorité constitutive soit au fondement de nos pratiques d'autoattribution. Reconnaître que « c'est ainsi », dans ce cas-ci, implique d'atteindre le roc dur, puis de se retourner pour enfin observer l'histoire naturelle de l'humanité dans tout ce qu'elle avait auparavant d'aveuglant. Le

fait que nous puissions produire avec autorité des aveux quant à nos états mentaux peut être considéré comme un « fait extrêmement général de la nature du monde et des humains ». Nous ne sommes pas gênés ni angoissés devant le fait extrêmement général de la nature qui veut que le fromage ne change habituellement pas de masse et qu'on puisse le peser et le vendre à sa valeur. L'analogie avec le fromage peut sembler grossière lorsqu'on la place devant la complexité apparente du phénomène l'autorité de l'agent. La force de l'image réside toutefois selon moi dans sa capacité à nous renvoyer au langage : nos jeux de langages sont ancrés dans la réalité et ont un sens dans la mesure où ils s'inscrivent *dans* cette réalité qui, si elle était tout autre, produirait des jeux de langage foncièrement différents. Quand on déforme les concepts qui configurent la grammaire par la réflexion philosophique, on se retrouve à décrire une réalité déformée, exagérée, voire mystérieuse, et on pense que la philosophie peut venir au secours du mystère. Wittgenstein écrit à propos de la naïveté de la discipline philosophique dans sa volonté de produire des modèles explicatifs de phénomènes correspondant à des « faits extrêmement généraux de la nature » la chose suivante :

The confusion and barrenness of psychology is not to be explained by its being a 'young science'; its state is not comparable with that of physics, for instance, in its beginnings. [...] For in psychology, there are experimental methods *and conceptual confusion*. [...] The experimental methods make us think that we have the means of getting rid of the problems which trouble us; but problem and method pass one another by. (PPF §371)

Il va de soi que ces considérations sont moins fracassantes en 2018 qu'en 1953 en ce qui concerne les prétentions de la psychologie à régler une fois pour toutes les problèmes philosophiques. Toutefois, je pense que cette idée peut être appliquée *mutatis mutandis* à des disciplines plus récentes comme les neurosciences ou les sciences cognitives, dans leur prétention à expliquer le phénomène de la conscience, de l'introspection ou du soi, par exemple.

3.3. Conclusion

Dans un premier temps, j'ai présenté l'approche expressiviste modérée de Child à l'asymétrie 1^e-3^e personne. Son modèle emprunte à la doctrine expressiviste pour rendre compte de l'autorité de l'agent qui avoue, mais sans se commettre à proposer que les aveux puissent être faux. Child évite donc les écueils du modèle de Bar-On, mais ne propose pas de solution qui puisse expliquer que les aveux n'ont pas la même signification au présent ou au passé. Néanmoins, il rappelle que la tâche de la philosophie ne devrait pas être celle de s'inquiéter devant le mystère du *fonctionnement* des aveux. Elle devrait plutôt s'occuper à observer la grammaire ordinaire des états mentaux pour faire voir que certains usages des concepts psychologiques sont détournés dans la réflexion philosophique. Par ailleurs, pour éviter la position sceptique qui émane de l'adoption de l'IIE comme modèle explicatif de l'expérience subjective, Child propose de recadrer les états mentaux comme appartenant très souvent à la sphère publique, en suggérant l'image de la toile de vie contre laquelle se présentent, à la vue d'autrui, les états de l'agent. Cela a pour avantage de rendre compte de l'intuition voulant que dans certains cas, on peut effectivement avoir une connaissance d'autrui, au-delà même des cas extrêmes. Il en va de la grammaire ordinaire des concepts mentaux d'inclure leur aspect comportemental parce que la vie est ainsi faite et c'est ainsi qu'ils acquièrent leur sens. Je pense que l'approche de Child est définitivement convaincante, car elle montre que l'expressivisme wittgensteinien, bien que très peu élaboré dans les *PI*, a l'avantage de rendre compte de l'immédiateté et de l'autorité des aveux. Sa version modérée, refusant que les aveux puissent être faux, prémunit toutefois le philosophe contre le danger de tomber dans l'incohérence dont j'accusais Bar-On. Qui plus est, le modèle de Child, une fois campé dans une réflexion sur les faits généraux de la vie, permet une vue d'ensemble de l'expérience mentale humaine et des questionnements philosophiques qui lui sont associés qui s'harmonise à l'intuition. C'est donc en tenant compte des considérations anthropologiques et métaphysiques de Wittgenstein sur la grammaire et sur les formes de vie humaine que Child propose une solution satisfaisante de la connaissance de soi.

J'ai également fait l'examen des notions de « fait extrêmement général de la nature » et de « forme de vie » afin d'aller plus en profondeur dans les conclusions anti-explicatives de Wright et de Child. J'ai tenté de montrer en quoi ces notions viennent compléter les approches « constitutives » ou « primitives » de l'asymétrie 1^e — 3^e personne dans l'(auto)attribution d'états mentaux.

CONCLUSION

L'objectif de ce mémoire était d'explorer la contribution de Wittgenstein au problème traditionnel de la connaissance de soi. Dans un premier temps, j'ai tracé les contours de ce problème tel qu'il est discuté par une tradition philosophique dont les origines remontent au moins à la philosophie cartésienne. J'ai ensuite situé la discussion wittgensteinienne de la connaissance de soi dans le cadre de l'argument contre le langage privé, en proposant une lecture critique des sections §§243 à 315 des *PI*. J'ai enfin exploré quatre modèles néo-wittgensteiniens de la connaissance de soi et j'ai mesuré leur contribution à la lumière d'un examen critique qui s'arrêtait à la fois sur leur cohérence interne et sur leur cohérence avec le propos de Wittgenstein dont ils se réclament.

Dans le Chapitre 1, j'ai introduit le problème de la connaissance de soi en soutenant que celui-ci était sans doute d'héritage cartésien. Le problème de la connaissance de soi repose sur l'absence de consensus en ce qui concerne l'explication de l'asymétrie épistémique entre la 1^e et la 3^e personne dans la connaissance des états mentaux, par l'examen de laquelle les expériences mentales sont dites « privées », au sens où s'il est permis aux autres de douter que je les ai, je ne peux pas moi-même en douter. J'ai proposé un panorama de modèles récents de la connaissance de soi basés sur le modèle introspectif ou observationnel à la *Descartes*. J'ai également montré que le lien entre le problème de la connaissance de soi et l'argument contre le langage privé consiste en ce qu'un langage privé soit indispensable au déploiement d'une connaissance de soi articulée sur le modèle introspectif ou observationnel. L'argument contre le langage privé s'attaque à l'idée cartésienne d'une relation contingente entre l'expérience et son expression dans le comportement, d'une part, et à la théorie du langage et de la signification supposée par la doctrine cartésienne, d'autre part. Réfuter la possibilité d'un langage privé, c'est réfuter une partie des présupposés des modèles observationnels de la connaissance de soi.

Dans le Chapitre 2, j'ai proposé une lecture systématique et critique de l'argument contre le langage privé afin de montrer quels étaient les éléments du propos de Wittgenstein qui allaient ébranler les fondements des modèles traditionnels de la connaissance de soi. J'ai suggéré que l'ALP est constitué de deux grands moments servant à réfuter la proposition du langage privé : (A1) l'argument contre la définition ostensive privée et (A2) l'argument contre la notion du « caractère privé des sensations ».

Le segment (A1) de l'ALP est un argument qui vise à montrer que l'idée d'un langage qui ne serait pas public est absurde. Wittgenstein tente de montrer par cet argument que le défenseur du langage privé se trompe quand il prétend pouvoir nommer ses sensations, c'est-à-dire leur attribuer une signification, au moyen d'une définition autonome et privée, sans référer au comportement lié à cette sensation. L'absence d'un critère extérieur qui pourrait permettre qu'un tel langage puisse être considéré comme tel conduit à rejeter la proposition voulant qu'un langage privé soit possible. D'autres considérations sur l'impossibilité d'un langage privé ont également été étudiées et mènent à la même conclusion, soit, l'argument du *stage-setting*, qui veut que le travail de terrain nécessaire à l'apprentissage d'un mot soit manquant dans le cas privé, ainsi que les considérations sur le « scarabée dans une boîte », qui pointent également vers l'abandon de conceptualiser un langage psychologique qui tirerait sa signification du domaine privé. Cela ne revient pas à nier l'existence des sensations, mais bien à considérer que la connexion entre le nom et la sensation ne repose pas sur cette sensation en question, dans ce qu'elle aurait de qualitativement personnel.

Le segment (A2) de l'ALP est une objection à l'idée du « caractère privé » de l'expérience en lien avec la connaissance de soi. Dans cette section, j'ai présenté deux critiques wittgensteiniennes des notions mobilisées par les défenseurs d'un langage privé : (1) le privilège épistémique et (2) la propriété privée des sensations. Ces deux critiques conduisent à l'idée qu'il est insensé de parler d'un privilège épistémique, si

l'on veut dire par là qu'autrui ne pourrait *savoir* que je fais l'expérience de *x* au même titre que je peux le savoir moi-même. Enfin, il est insensé de mobiliser la notion de « propriété privée des sensations » pour renforcer l'idée que les sensations seraient privées, parce que cette notion n'est pas attribuable aux sensations ; leur grammaire prescrit ce mouvement.

La démonstration systématique de l'ALP a conduit à l'abandon de l'idée d'un théâtre intérieur où se dérouleraient nos états mentaux, image à la source des modèles observationnels de la connaissance de soi.

Dans le Chapitre 3, j'ai proposé d'étudier quatre modèles néo-wittgensteiniens de la connaissance de soi qui sont à considérer comme autant d'alternatives aux modèles traditionnels de la connaissance de soi. Ces modèles sont bâtis sur les ruines laissées par l'ALP et tentent de fournir une solution convaincante aux mystères de l'asymétrie 1^e-3^e personne. J'ai critiqué les modèles de Ryle, Wright et Bar-On, dans un premier temps, et j'ai proposé que le modèle de Child fût le plus à même de satisfaire le désir de cerner le phénomène de la connaissance de soi malgré une démarche anti-explicative à la Wittgenstein.

La solution proposée par Child pour rendre compte de l'asymétrie 1^e-3^e personne est construite sur le modèle expressiviste, mais sans se commettre à l'opinion que les aveux puissent être évalués selon la vérité ou la fausseté de leur contenu. Selon lui, l'autorité et l'immédiateté semblent être les traits constitutifs de la grammaire des sensations, et ces phénomènes ne devraient pas être expliqués, mais bien *décrits*. Il n'en demeure pas moins que la description de la pratique des aveux est censée conduire à une position philosophique intéressante en ce qui concerne la nature du jeu de langage psychologique et la pratique humaine des aveux en général. En mobilisant l'idée d'une « toile de vie », Child propose que l'on apprenne à connaître autrui (et se connaître soi-même), sur la base de schémas d'expériences et d'états qui se présentent avec la familiarité de la réalité. L'avantage de considérer le modèle de la « toile de vie » est

que les états d'autrui sont dans la sphère publique ; la position sceptique face à autrui est ainsi contournée. J'ai enfin proposé que la réponse de Child et sa dimension anti-explicative pouvait être appréciée davantage en les contrastant avec les idées wittgensteiniennes de « faits extrêmement généraux de la vie humaine » et de « forme de vie ». Ce rapprochement a permis, je l'espère, de considérer que « c'est ainsi » n'est pas une réponse insatisfaisante au problème de la connaissance de soi, et que seule une certaine manière de considérer l'esprit — une manière qui aime faire des mystères — conduit à la problématisation initiale de l'asymétrie.

Cette recherche peut être utile dans le cadre d'une réflexion fondamentale sur les concepts mobilisés par les sciences de l'esprit traditionnelles et contemporaines. Je crois qu'elle peut être utile pour qui s'intéresse aux grandes questions non résolues liées à la cognition, et qu'elle est susceptible d'ébranler les convictions que l'on pourrait avoir encore à ce jour quant aux mystères de l'esprit. La lecture des *PI* que j'ai proposée est issue d'une réflexion plus large sur l'ouvrage de Wittgenstein qui, à défaut de proposer un modèle concret de l'expérience mentale, a su pointer vers une approche tellement critique de la philosophie — incluant sa propre philosophie — qu'il est difficile d'en sortir inchangée. L'appréciation de l'approche de Wittgenstein à la connaissance de soi ne provient-elle pas en partie de sa grande lucidité en ce qui concerne le *roc dur de la philosophie*, que d'autant ont tenté de contourner en proposant des modèles insatisfaisants ou incohérents ? Si l'image du roc dur peut servir de phare à toute entreprise philosophique, c'est bien parce qu'il ne s'agit pas d'un obstacle, mais bien plutôt de l'atteinte d'un fondement, à propos duquel toute explication serait audacieuse.

RÉFÉRENCES

- Armstrong, D. (1968). *A Materialist Theory of The Mind*. London: Routledge.
- Ayer, A. J. (1941). The Foundations of Empirical Knowledge. *The Journal of Philosophy*, 38(8), 219-220.
- Ayer, A. J. (1963). *The Concept of a Person*. London: Macmillian.
- Ayer, A. J. (1967). One's Knowledge of Other Minds. *Theoria*, 19(1-2), 1-20.
- Baker, G. (1998). The private language argument. *Language & Communication*, 18(4), 325–356.
- Bar-On, D. (2004). *Expression and Self-Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Bar-On, D. (2012). Expression, Truth, and Reality: Some Variations on Themes from Wright. Dans A. Coliva (dir.), *Mind, Meaning, and Knowledge: Themes from the philosophy of Crispin Wright* (s.p.). Oxford: Oxford University Press. Récupéré de DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199278053.001.0001.
- Bennett, M. R., et Hacker, P. M. S. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Bronzo, S. (2012). The Resolute Reading and Its Critics. **Wittgenstein-Studien**, 3, 45-80.
- Brooker, C. (réal.) (29 décembre 2017). Black Museum. Black Mirror [série télévisée]. Royaume-Uni : Netflix.
- Budd, M. (1989). *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. London: Routledge.
- Burge, T. (2011). Self and Self-Understanding. The Dewey Lectures 2007–2011. *The Journal of Philosophy*, 108(6-7).

- Byrne, A. (2011). Transparency, belief, intention. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, 85(1), 201-221.
- Candlish, S., et Wrisley, G. (2014). Private Language. Dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014). Récupéré de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/private-language/>
- Chalmers, D. (1995). Facing up the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2(3), 200-219.
- Child, W. (2012). Wittgenstein on the First-Person. Dans O. Kuusela et M. McGinn (dir.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (s.p.). Oxford: Oxford Handbooks Online. Récupéré de <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199287505.001.0001/oxfordhb-9780199287505>
- Child, W. (2013). Wittgenstein and Davidson on First-Person Authority and the Univocality of Mental Terms. Dans C. Verheggen (dir.), *Wittgenstein and Davidson on Language, Thought, and Action* (s.p.). Cambridge: Cambridge University Press. Récupéré de <https://doi.org/10.1017/9781316145364.010>
- Child, W. (2015). Wittgenstein and Phenomenal Concepts. Dans M. Campbell et M. O'Sullivan (dir.), *Wittgenstein and Perception* (s.p.). London: Routledge. Récupéré de <https://www.taylorfrancis.com/books/e/9781317543039/chapters/10.4324%2F9781315728476-13>
- Child, W. (2017). The Inner and the Outer. Dans H. J. Glock et J. Hyman (dir.), *A Companion to Wittgenstein* (s.p.) Wiley-Blackwell. Récupéré de <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118884607.ch29>
- Coliva, A. (2016). *The Varieties of Self-Knowledge*. London : Palgrave Macmillan.
- Cook, J. W. (1966). Wittgenstein on Privacy. Dans G. Pitcher (dir.), *Wittgenstein : The Philosophical Investigations* (p. 287-323). London : University of Notre-Dame Press.
- Forster, M. N. (2017). The Autonomy of Grammar. Dans H. J. Glock et J. Hyman (dir.), *A Companion to Wittgenstein* (p. 269-277). Wiley-Blackwell.

- Garrett, B. (2001). Wittgenstein's Private Language Arguments. Dans R. Haller et K. Puhl (dir.). *From the ALWS Archives: A selection of papers from the 24th International Wittgenstein Symposia in Kirchberg am Wechsel*.
- Gertler, B. (2011). *Self-Knowledge*. London & New York : Routledge.
- Gertler, B. (2017). Self-Knowledge. Dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017). Récupéré de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-knowledge/>.
- Gopnik, A. (1983). How we know our minds: The illusion of first-person knowledge of intentionality. *Behavioral and Brain Sciences*, 16(1), 1-14.
- Hacker, P. M. S. (1997). *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Cambridge, Mass. : Blackwell Publishers.
- Hacker, P. M. S. et Baker, G. P. (dir.). (1998). *Wittgenstein: Meaning and Mind. Part II: Exegesis § 243 - 427*. Oxford : Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (2015). Forms of life. *The Nordic Wittgenstein Review*, Special issue (Oct. 2015), 1-20.
- Hallie, P. P. (1963). Wittgenstein's Grammatical-Empirical Distinction. *The Journal of Philosophy*, 60(20), 565-578.
- Hertzberg, L. (2010). Language Games and Private Language. Dans K. D. Jolley (dir.), *Wittgenstein : Key Concepts* (p. 41-50). Durham : Acumen.
- Kanterian, E. (2017). Privacy and Private Language. Dans H. J. Glock et J. Hyman (dir.), *A Companion to Wittgenstein* (p. 445-464). Wiley-Blackwell.
- Kenny, A. (1966). Cartesian Privacy. Dans G. Pitcher (dir.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations* (p.352-370). London : University of Notre-Dame Press.
- Kenny, A. (1973). *Wittgenstein*. Harmondsworth: Penguin Books.

- Law, S. (2004). Five private language arguments. *International Journal of Philosophical Studies*, 12(2), 159–176.
- Lawlor, K. (2013). *Assurance: An Austinian View of Knowledge and Knowledge Claims*. Oxford : Oxford University Press Online. Récupéré de <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199657896.001.0001>
- Locke, J. (1689/2008). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford : Oxford University Press.
- Lycan, W. (1996). *Consciousness and Experience*. Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Lyons, W. (1986). *The Disappearance of Introspection*. Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Malcolm, N. (1954). Wittgenstein's Philosophical Investigations. *The Philosophical Review*, 63(4), 530-559. Récupéré de <https://doi.org/10.2307/2182289>
- Malcolm, N. (1977). *Thought and Knowledge: Essays*. Ithaca: Cornell University Press.
- Malcolm, N., et Wright, G. H. (1995). *Wittgensteinian Themes: Essays, 1978-1989*. Ithaca : Cornell University Press.
- McGinn, M. (1999). Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's Tractatus. *The Philosophical Quarterly*, 49(197), 491–513.
- Moran, R. (2001). *Authority and Estrangement*. Princeton : Princeton University Press.
- Mulhall, S. (2006). Wittgenstein's Private Language: Grammar, Nonsense, and Imagination in "Philosophical investigations", §§243-315. Oxford : Oxford University Press.
- Nielsen, K. S. (2008). *The Evolution of the Private Language Argument*. Aldershot : Ashgate Publishers Ltd.

- Ravenscroft, I. (2016). Folk Psychology as a Theory. Dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016). Récupéré de <https://plato.stanford.edu/entries/folkpsych-theory/>
- Russell, B. (1917). Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. *Proceedings from the Aristotelician Society, 1910-1911*, 153-167.
- Russell, B. (1921). *The Analysis of Mind*. Allen and Unwin Publishers. Récupéré de <https://archive.org/details/analysisofmind032971mbp>
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Chicago : University of Chicago Press.
- Schroeder, S. (2013). Can I Have Your Pain?: Philosophical Investigations. *Philosophical Investigations*, 36(3), 201-209. Récupéré de <https://doi.org/10.1111/phn.12002>
- Schroeder, S. (2017). Grammar and Grammatical Statements. Dans H. J. Glock et J. Hyman (dir.), *A Companion to Wittgenstein* (p. 252-268). Wiley-Blackwell. Récupéré de <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/book/10.1002/9781118884607>
- Schulte, J. (2011). Privacy. Dans O. Kuusela et M. McGinn (dir.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (s.p.). Oxford & New York : Oxford University Press. Récupéré de <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199287505.001.0001/oxfordhb-9780199287505>
- Stern, D. (2004). The Use of Wittgenstein's Beetle : Philosophical Investigation 293 and Its Interpreters. Dans G. Kahane, O. Kuusela et Edward Kanterian (dir.), *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker* (p. 248-268). Oxford : Blackwell.
- Stern, D. (2011). Private Language. Dans O. Kuusela & M. McGinn (dir.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (s.p.). Oxford & New York : Oxford University Press. Récupéré de <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199287505.001.0001/oxfordhb-9780199287505-e-16>
- Strawson, P. F. (1954). Critical Notice of Wittgenstein's Philosophical Investigations. *Mind*, LXIII.

- Tanney, J. (2015). Gilbert Ryle. Dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016). Récupéré de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/ryle/>.
- Turing, A. (1980). Computing Machinery and Intelligence. Dans A. R. Anderson (dir), *Minds and Machines* (p. 4-30). Englewood Cliffs : Prentice-Hall.
- Williams, M. (2004). Nonsense and the Cosmic Exile: The Austere Reading of the Tractatus. Dans M. Kölbel et B. Weiss (dir.), *Wittgenstein's Lasting Significance*. London : Routledge.
- Wright, C. (1989). Wittgenstein's Later Philosophy of Mind: Sensation, Privacy, and Intention. *The Journal of Philosophy*, 86(11), 622-634.
- Wright, C. (1998). Self-knowledge: The Wittgensteinian Legacy. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 43, 101-122.
- Wright, C. (2001). *Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge, Mass : Harvard University Press.
- Wright, C. (2015). Self-Knowledge: The Reality of Privileged Access. Dans S. C. Goldberg (dir.), *Externalism, Self-Knowledge, and Skepticism* (p. 49-74). Cambridge, Mass. : Cambridge University Press.
- Wrisley, G. (2011). Wherefore the Failure of Private Ostension? *Australasian Journal of Philosophy*, 89(3), 483-498.