

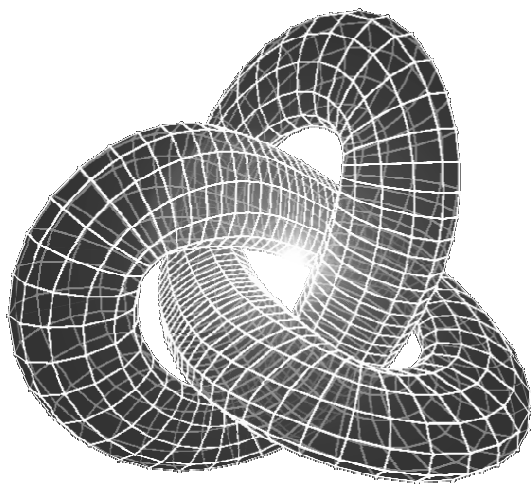
SAVOIR & VOULOIR

SAVOIR & VOULOIR

Une philosophie de la conscience

Volume I Métaphysique

Jean-Daniel Lallemant



Ce livre a été publié sur www.bookelis.com

ISBN : 979-10-227-8136-7

© Jean-DanielALLEMAND, 2023

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

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

Remerciements

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

SOMMAIRE

Livre I — Métaphysique

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

Introduction	23
--------------------	----

Métaphysique

1. La conscience.....	47
-----------------------	----

2. La philosophie.....	93
------------------------	----

Annexe I Théorème de Gödel et paradoxes.....	123
--	-----

3. La causalité et le temps.....	159
----------------------------------	-----

4. La perception du continu	203
-----------------------------------	-----

Annexe II. Le paradoxe du voyageur de Langevin.....	237
---	-----

5. Les images-mentales.....	269
-----------------------------	-----

6. La conscience et le temps.....	289
-----------------------------------	-----

7. La pensée	309
--------------------	-----

8. Les prises de position.....	339
--------------------------------	-----

9. La "réalité"	375
-----------------------	-----

10. L'objectivité.....	409
------------------------	-----

11. Logique et mathématiques	461
------------------------------------	-----

12. La subjectivité.....	503
--------------------------	-----

Lexique	537
---------------	-----

Livre II — Éthique — Abrégé

Éthique

13. Les actions555

14. La vie.....599

15. Les actes de l'esprit.....655

16. Autrui687

17. L'éthique753

18. Le projet personnel793

19. La politique.....817

Conclusion843

Épilogue877

Abrégé.....893

Lexique979

Avant-propos

Le présent texte est lu. Voici un texte, « le présent texte est lu », dont le sens est probablement clair pour tout lecteur. Et ce texte, qui est en l'espèce une proposition, apparaît probablement vrai pour tout lecteur. En tout cas, si le lecteur se place dans la logique commune et qu'il cherche à établir la valeur de vérité éventuelle de cette proposition, il conclura à sa vérité, puisqu'elle exprime bien un fait du monde dont il est par ailleurs certain, à savoir que ce texte est effectivement lu — puisque lui-même lit ce texte, justement. Le texte « le présent texte est lu » est nécessairement vrai pour celui qui le lit, au moment où il le lit, et il en est parfaitement certain*. La phrase « le présent texte est lu » qui est imprimée sur cette page est ainsi l'occasion d'une pensée dans l'esprit de la personne qui la lit, pensée que cette dernière s'approprie, bien qu'elle n'en soit pas l'auteur. Maintenant, à la lecture du paragraphe précédent, qui commence par les mots « Le présent texte est lu » et finit par « bien qu'elle n'en soit pas l'auteur », le lecteur a eu la pensée, du moins si sa lecture n'était pas simple psittacisme, et s'il donne aux mots et aux phrases de ce paragraphe des significations communes, qu'un texte dont il n'est pas l'auteur peut être l'occasion d'une pensée qu'il s'approprie, c'est-à-dire à la vérité de laquelle il croit, au moins provisoirement ou à titre d'hypothèse. Et cette pensée lui a probablement à nouveau paru correspondre à une vérité,

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

puisque, toujours sous réserve qu'il se place dans le cadre de la logique commune, il vient juste d'en rencontrer un exemple particulier avec le cas du texte « le présent texte est lu ». Mais peut-être en a-t-il été tout autrement : par exemple si le lecteur ne maîtrise pas bien la langue française, ou si, trop préoccupé par ailleurs, il a lu ce texte de manière quelque peu distraite, ou encore s'il n'a pas porté son attention sur son sens, tout occupé qu'il était à repérer d'éventuelles fautes d'orthographe ou de style, ou l'intention cachée de l'auteur...

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

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

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

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

personne* qui lit le présent texte et a conscience de ce symbole qui la représente elle-même.

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

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

présent texte » suscitent en *Je* justement la pensée : *Je* lit le présent texte. Ce sont là les trois grandes fonctions classiquement reconnues au langage : la représentativité, l'expressivité et la performativité. Il faut cependant observer au passage que, toujours classiquement, ces trois fonctions ne sont pas censées être présentes simultanément dans un seul et même texte.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

double : d'une part en tant que témoignage d'une démarche ; et d'autre part en tant qu'exposé d'un ensemble de résultats.

Il me faut donner la raison pour laquelle j'ai voulu exposer le résultat auquel je crois être arrivé, c'est-à-dire la philosophie qui a été élaborée. Il est d'autant plus nécessaire que je m'explique sur ce point que, selon moi, une philosophie est éminemment personnelle, c'est-à-dire à usage personnel si l'on peut dire — c'est ce qui distingue une philosophie d'une religion ou d'une doctrine politique. La réponse est dans cette philosophie elle-même : compte tenu de l'éthique que j'ai identifiée, et que j'ai décidé d'adopter pour moi-même, et compte tenu du regard que je porte sur la philosophie que j'ai élaborée, à savoir qu'elle est susceptible d'inciter les lecteurs qui en prendraient connaissance à agir comme des personnes, il est de mon devoir de chercher à la communiquer.

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

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

Seulement... j'ignore tout de vous, et, quand bien même je vous connaîtrais plus ou moins, j'ignorerais de toute façon la manière dont vous méditez. Pour écrire ce livre, j'ai donc imaginé un certain personnage, ou plutôt une certaine personne, et j'ai transcrit ce qui pourrait être la méditation d'une

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

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

Mais cette personne, toute fictive et abstraite qu'elle soit, étant cependant le fruit de mon imagination, est nécessairement marquée par mes propres particularités. C'est ainsi qu'elle pense dans la langue française, telle que je la parle moi-même. Sa culture et ses connaissances ne sauraient non plus être que les miennes. Et celles-ci sont datées et situées : j'ai vécu la seconde moitié du vingtième siècle et le début du vingt et unième, et pour l'essentiel en France. Elles sont également dépendantes de mon milieu social, de mon

éducation, de mes expériences et de toutes les personnes que j'ai rencontrées et que j'ai eu la chance d'entendre. Il n'empêche : cette personne fictive n'est pas moi, car elle n'a pas mon histoire, elle est même sans histoire — et c'est ce qui la distingue d'un personnage de roman ou de théâtre. En fait, cette personne est entièrement indéterminée. La seule chose que l'on connaisse d'elle, ce sont ses pensées, sa méditation. Et, si cette méditation pourrait parfaitement être la mienne (c'est en tout cas ce que je me dis à sa lecture), j'espère qu'elle pourrait tout aussi bien être la vôtre, au moins partiellement, et pour ce qui est de son sens global — c'est-à-dire abstraction faite du style, du vocabulaire, du choix des exemples, des références philosophiques, etc. Et ce, que vous soyez une femme ou un homme, ou que vous soyez jeune ou vieux.

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

lecture de ce texte porte sur l'appréciation que vous porterez sur la cohérence de la philosophie présentée. Et cette cohérence est ici de nature logique. Or, la logique n'est pas subjective (du moins si l'on n'est pas fou) ; et nous partageons très certainement la même logique. De même que la cohérence d'une démonstration mathématique peut être appréciée par quelqu'un qui ne connaît pas du tout l'auteur de cette démonstration, la cohérence d'une philosophie doit pouvoir être évaluée par tout lecteur philosophe.

Le présent texte, ainsi, se veut philosophique, et non pas anthropologique. Il ne s'agit pas de constituer un recueil de connaissances, ni de thèses qui prétendraient énoncer ou révéler des vérités. Et s'il ne s'agit pas de formuler des vérités sur l'homme, il s'agit encore moins de dire "la vérité de l'homme". Des pans entiers de la vie humaine, dans ses dimensions physiologiques, psychologiques, sociales, économiques ou encore politiques... ne sont pas abordés. Ce qui est traité ici n'est peut-être bien que très partiel. L'importance des questions évoquées repose sur leur capacité, non pas à expliquer l'homme, mais à fournir des pistes en vue de la détermination de ce que l'on veut faire de sa vie. Ce qui est visé dans le présent texte, ce sont les actions volontaires de l'homme — mais il n'est pas du tout prétendu que toute action relèverait de la volonté, ni même que toute action devrait être contrôlée par la volonté. Il se peut que la plupart des actions échappent à la volonté. Il n'empêche : dès lors qu'il est possible de vouloir une action, les conditions et les modalités d'une telle volonté méritent d'être étudiées. Et si le présent texte vise l'identification, c'est-à-dire l'élaboration, d'une philosophie pratique, son ambition est de déduire celle-ci de considérations purement théorétiques et métaphysiques. Cette déduction n'est évidemment pas à entendre au sens des mathématiques ou de la logique formelle. Elle n'est certes pas une conséquence nécessaire, et d'autres philosophies pratiques auraient probablement*

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

été également possibles, mais elle s'inscrit tout de même très logiquement et en cohérence avec les réponses qui seront proposées aux questions kantienne sur l'"être" de l'homme et son pouvoir de connaissance. Alors si vous, lecteur de ces lignes, n'êtes pas intéressé par une pensée guidée avant tout par le souci de la cohérence, et si vous partagez l'avis d'Emerson, qui jugeait que « la cohérence imbécile est le spectre des petits esprits », vous êtes invité à ne pas poursuivre votre lecture...

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

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

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

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

Les idées n'appartiennent à personne. Je suis l'auteur du présent ouvrage : cela signifie que je l'ai écrit. Cela ne signifie pas que je serais l'auteur des idées qui s'y trouvent. Les idées qui se trouvent dans cet ouvrage seront les idées du lecteur qui les y trouvera. Or, je suis moi aussi un lecteur de ce texte. Et c'est à ce titre que je voudrais, pour conclure cette adresse, témoigner que je ne peux

que « difficilement éviter d'être captivé par la magie » du système que forment les idées qui me viennent en le lisant, pour reprendre une appréciation portée par Einstein lui-même sur sa théorie de la Relativité (cf. la citation qui figure en exergue de l'annexe II). J'aimerais, bien sûr, qu'il en soit de même pour vous.

Introduction

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

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

Mais ce n'est peut-être pas tout à fait exact. On dispose en réalité de réponses à ces questions — réponses partielles, floues, imprécises, et à peine explicitées dans une pensée consciente. Ces réponses sont les préjugés dont on a hérité et qui nous viennent des différentes

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

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

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

Cette réflexion est purement philosophique. À l'époque actuelle, la science (représentée en pratique par la communauté scientifique) est

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

La démarche qui sera suivie est ambitieuse, puisqu'elle vise à penser le monde *ex nihilo*, sans se référer à quelque acquis que ce soit et en réinterrogeant les préjugés les plus ancrés légués par la culture. La légitimité de cette démarche se fonde sur le postulat que la cohérence du monde ne peut être appréhendée que par une conscience, et qu'en conséquence seule une conscience est capable (si elle l'est !) d'en construire une. On ne peut se satisfaire du monde tel qu'on en hérite, c'est-à-dire un tissu de préjugés qui s'est formé au cours du temps au sein des différentes communautés

humaines, dans une suite erratique de compromis, d'arbitrages, de partis pris, d'effets de mode, d'emballements ou de coups de force...

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

scientifique — bien qu'elle cherche à être la plus rigoureuse et la plus logique ou cohérente possible. Et elle ne se réfère ni ne s'appuie sur les sciences humaines, dont la validité et l'apport ne sont pas même discutés. C'est qu'il s'agit d'une approche tout autre que celles qui sont à l'œuvre dans les sciences humaines, et dont la psychanalyse freudienne offre l'archétype : modélisation du fonctionnement de l'homme comme théâtre d'un jeu de forces inconscientes situées dans des lieux qui leur sont propres (cf. les fameuses topiques freudiennes), et appui sur des références ou expériences externes (typiquement : une clinique). Mais sans aller jusqu'à une telle formalisation, la philosophie classique, elle aussi, a toujours eu tendance à faire l'hypothèse d'une "mécanique" dans laquelle des *facultés* coopèrent ou au contraire s'affrontent dans l'esprit ou l'âme de l'homme. Le présent texte, pour sa part, se gardera bien de formuler quelque hypothèse que ce soit sur ce qui pourrait bien "se passer" — ou ne pas se passer — en amont de ce qui est présent à la conscience.

Car son sujet, et il s'agit de son sujet exclusif, est la conscience, et plus précisément : la conscience en tant qu'elle est, ou qu'elle a la capacité d'être réflexive. Et c'est cette réflexivité qui fonde l'unité et même l'unicité de la conscience. Mais de quelle conscience s'agit-il ? Ou encore : qui possède une conscience ? Doit-on considérer, dans une sorte d'individualisme doctrinal, que seuls les individus sont dotés d'une conscience ? ou y a-t-il un sens à parler de la conscience d'une communauté (ou d'un groupe humain) ? Au départ de cette réflexion, *la seule* conscience qui sera posée est celle qui, actuellement, lit et donne un sens au présent texte, et dont l'existence est une évidence logique puisque aussi bien, si le présent texte a un sens — et il en a un, au moins en tant qu'il cherche à répondre à cette question —, ce dernier ne peut être que celui qu'il reçoit, à un moment donné, d'une conscience donnée. Il faudra ensuite voir dans quelle mesure il est raisonnable de penser que tout être humain est doté d'une conscience potentiellement réflexive, et déraisonnable de penser qu'il puisse en être de même pour une communauté (ou une société). La conscience est le *sujet*, mais non pas l'*objet* de cette étude — car, encore une fois, il ne s'agit pas d'une étude scientifique. La conscience n'est objet que pour elle-même, précisément lorsqu'elle est réfléchie : elle est alors à la fois sujet et objet, si l'on veut. On remarquera que le terme de « sujet » qui est utilisé

dans les sciences humaines, notamment en psychanalyse, désigne en réalité l'*objet* des considérations et études correspondantes. Et le lecteur d'un tel texte se trouve de facto dans la position de l'analyste, c'est-à-dire en extériorité, voire en surplomb par rapport au "sujet" dont il est parlé. Le terme de « sujet » ainsi utilisé, au contraire de celui de « Je », ne saurait en conséquence désigner la conscience réflexive qui donne un sens au texte qu'elle lit actuellement. Cette structure de réflexivité est absolument unique — il semble en tout cas bien difficile de concevoir un autre "être" que la conscience humaine qui aurait lui aussi cette capacité de réflexion (au sens de la réflexivité). La conscience humaine sera ainsi caractérisée par sa capacité à réfléchir, c'est-à-dire à se réfléchir, ou encore : à se percevoir elle-même. Ne pouvant être objet que pour elle-même, la conscience ne saurait donc relever d'aucune science*. Et on ne peut en parler qu'en étant soi-même cette conscience réflexive dont on parle, ou, plus justement, dont *elle* parle elle-même. Parler de la conscience réflexive revient donc à parler de sa réflexion. Et de ce que la conscience perçoit d'elle-même dans la réflexion. Il est en conséquence indispensable d'éviter la posture en surplomb, qui est si commune en philosophie. Il s'agit de parler "de l'intérieur", à la première personne du singulier en somme.

Ce qui sera dit le sera à la première personne, certes, mais aura cependant vocation à l'objectivité. Car c'est de la structure, ou de la forme, de la conscience réflexive — du *Je*, en somme — qu'il sera parlé, et non pas de ce qui est individuel ou particulier, et qui s'est déposé en quelque sorte dans cette structure — le produit d'une histoire, et qui forme le *Soi* et le

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

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

Dans le présent texte, c'est *Je* qui parle, *le Je*, et il parle de lui-même. Mais... il en parle, justement, et ce qu'il en dit pourrait ne pas être conforme à ce qu'il en est. Non pas qu'il se tromperait — au sens où sa perception de lui-même serait déformée. Cela n'aurait pas de sens : la conscience *est* nécessairement ce qu'elle *perçoit* être. Mais il se pourrait que le texte lui-même, qui n'est qu'un texte justement, n'exprime pas correctement ce qu'il est réputé traduire. La question du langage est centrale. La *réflexion* ne repose pas sur le langage — c'est même tout le contraire : c'est le langage qui repose sur la réflexion. Mais la *réflexion philosophique*, elle, n'est que langage. Et une nouvelle réflexion s'impose alors, qui est de réfléchir philosophiquement à la possibilité et à la validité d'une réflexion

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

La gageure est alors que le présent texte est un texte, justement. Les objets

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

Un texte est écrit en supposant que les mots utilisés et les règles de combinaison de ces mots — les règles de grammaire — sont naturellement compris, c'est-à-dire qu'ils ont à peu près la même signification pour tous les lecteurs potentiels (ou du moins la catégorie de lecteurs qui est éventuellement visée par l'auteur du texte). L'auteur du texte est lui-même, de ce point de vue, un lecteur de son texte, non seulement parce qu'il le relit, bien sûr, mais aussi parce que au moment même où il l'écrit, lorsque les mots et les phrases lui vinrent à l'esprit, il leur donna une signification comme s'il en était un lecteur, et s'il les transcrivit effectivement sur la page, c'est parce que cette signification lui convint. Mais lorsqu'un texte se propose de traiter sur un plan philosophique un certain nombre de questions, il est souhaitable d'y faire figurer au début les définitions des concepts qui seront au cœur de ces questions. Ces définitions ont pour objet, en utilisant d'autres mots du langage pour lesquels on se contente de la compréhension a priori que l'on suppose à peu près partagée, de réduire le plus possible l'amplitude de la dispersion inévitable des significations que les différents lecteurs attacheront à ces concepts. L'existence de ces définitions devrait également garantir au lecteur que dans toute la suite du texte une seule et même signification sera donnée à chaque occurrence d'apparition de ces concepts. Ce dernier point est essentiel pour un texte à caractère philosophique, qui a pour vocation de proposer un ensemble d'énoncés qui doit former un tout cohérent, cette cohérence étant appréciée sur le plan de la rationalité. Or, bien évidemment, si deux propositions comportant le même concept ne sont vraies, ou même seulement n'ont de sens, qu'à la condition que ce concept soit pris dans deux significations différentes d'une proposition à l'autre, l'ensemble ne

constitue pas un tout cohérent, et le texte est disqualifié en tant que texte philosophique (en conséquence, une idée ou une phrase isolée ne sauraient être qualifiées de "philosophiques" : il n'y a philosophie que là où il y a un ensemble cohérent, pour ne pas dire un système, ce qui serait excessif)*. Afin d'aider le lecteur, lors de l'apparition d'une nouvelle occurrence d'un concept, à se rappeler la définition qui en aura été donnée, un lexique récapitulant les principales définitions figure à la fin de cet ouvrage.

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

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

texte de Platon, de Descartes, de Spinoza, de Kant, ou de Husserl, par exemple — il peut peut-être même être affirmé que tous les textes de philosophie attribuent une signification à chaque fois originale à ce concept.

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

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

Dans le présent ouvrage apparaîtront, plus sans doute qu'il n'est de coutume, de très nombreuses définitions, qui concerneront presque toujours des "concepts" pourtant d'usage très courant. Mais justement : plus un "concept" est d'usage courant, plus d'une part l'objet visé à travers lui paraît parfaitement "réel" et incontournable, ce qui empêche de fait, s'il est problématique, de progresser dans la réflexion, et plus d'autre part il est polysémique ou au moins équivoque, ce qui conduit à des

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

contradictions ou à des apories. Les "concepts" de « vérité », d'« idée », d'« existence », de « réalité », de « possibilité », d'« objectivité », de « ressemblance », de « durée », d'« instant », d'« action », de « désir », de « plaisir », de « sensation », d'« affection », de « communauté », de « Bien », de « mort », de « volonté », et bien d'autres encore, font ainsi l'objet d'une définition dans le présent texte, dont la finalité n'est pas de préciser l'usage particulier, parmi tous ceux qui ont cours, qui serait retenu, mais au contraire d'écarter toute référence à ces usages, justement. Les "concepts" qui sont ainsi définis pourraient en conséquence se voir attribuer un nom original. Mais à tout prendre, il est préférable de réutiliser les noms du langage commun, car ce dernier, c'est bien connu, est porteur d'une certaine "sagesse". Un mot n'est pas le fruit du hasard : s'il existe, c'est qu'il y a bien quelque chose qui demande à être pensé*. Mais la manière dont le langage répond à cette demande est souvent insatisfaisante, voire trompeuse. Réutiliser les mots du langage commun est alors une manière de purifier (ou de tenter de purifier) l'esprit de tous les faux objets qui l'encombrent et qui proviennent de ces concepts d'usage courant. Prenons l'exemple du concept de « désir » : dans son usage courant, il évoque irrésistiblement quelque chose qui précéderait l'action et pousserait le sujet à agir dans telle direction. L'objet visé ainsi au travers de ce concept de « désir » s'apparente alors à une cause : il est la cause d'une action (humaine). En conséquence, sa seule "réalité" lui vient du principe de raison suffisante. Or, l'approche qui sera suivie dans ce texte ne vise pas du tout à *expliquer* les actions humaines, et certainement pas ainsi, par la causalité. Mais la présence même, dans l'esprit, d'un tel concept de « désir », avec une telle acception, pollue, en quelque manière, la réflexion philosophique qui cherche à être conduite. Avec une définition dans laquelle le désir et l'action sont concomitants, il n'est plus possible de concevoir le premier comme la cause de la seconde. Il est alors envisageable de conduire une réflexion philosophique qui puisse aboutir à

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

l'identification d'une philosophie pratique, sans pour autant devoir "expliquer" les actions humaines en faisant appel au principe de causalité : l'absence du concept de « désir » tel qu'il est habituellement entendu ne devrait pas provoquer un manque ou une insatisfaction philosophiques, si l'on peut parler ainsi, et il devrait être possible de s'en passer. Finalement, la démarche qui est suivie ici, en proposant un grand nombre de définitions, et ce, pour des "concepts" courants, consiste à la fois à élaborer un nouveau jeu de langage, au sens de Wittgenstein, c'est-à-dire un nouvel outil qui devrait être mieux adapté pour penser les questions qui sont soulevées, et à chercher à libérer l'esprit du jeu de langage commun qui, loin d'être adapté aux questions philosophiques, est tout au contraire responsable de confusions sans fin. On pourrait peut-être penser qu'une telle démarche revient à escamoter les "vrais" problèmes qui sont justement mis en lumière grâce à l'usage du langage commun. Mais on peut penser au contraire que bien des problèmes philosophiques sont imaginaires et n'ont qu'une apparence de réalité, qui leur est donnée justement par un mauvais usage du langage. Ces faux problèmes disparaissent dès lors que l'on sait vraiment de quoi l'on parle (un peu comme il en est aussi pour les paradoxes logiques, dont l'analyse figure en annexe). Et un nouveau jeu de langage, s'il a été élaboré avec le souci de la cohérence, peut mettre en lumière de nouveaux problèmes, peut-être plus "vrais", eux... Mais, bien entendu, il conviendra de veiller à ce que ce nouveau jeu de langage ne soit pas, lui aussi, porteur de contradictions...

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

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

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

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

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

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

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

donc pas été pensé en tant que tel, c'est-à-dire en tant que système ayant vocation à remplacer le jeu existant. En revanche, l'ensemble des concepts et notions qui sera exprimé par ce jeu de langage aura, lui, été pensé en tant que système le plus cohérent possible.

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

— — — — —

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

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

réalité ontologique, mais comme la recherche de manière de se comporter et de penser qui convienne. »

représentation comporte des caractères qui ne se rencontrent pas s'il s'agit d'un fantasme ou d'un souvenir.

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

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

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

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

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

extrapolant (logiquement) ce bougé ou cette vitesse instantanée des choses, lorsqu'on les perçoit, que l'on peut prévoir leur devenir — ce qui est expliqué traditionnellement par le principe de causalité.

C'est aussi par la perception elle-même que *Je* appréhende ses *actions* : une action (humaine) n'est pas la cause — qui serait en ce cas déduite — d'un changement dans l'univers, c'est une composante de la vitesse instantanée de changement de l'univers, dont il est directement perçu qu'elle s'impute au sujet. Typiquement, lorsqu'on se déplace, on sait immédiatement que ce qui change dans sa perception ne traduit pas une déformation de l'univers, mais le changement de perspective lié à son propre mouvement. Et "expliquer" ses actions par un désir qui vous pousserait ou un plaisir qui vous attirerait est une démarche analogue à celle qui "explique" la chute des corps par l'"existence" de la force gravitationnelle : cela revient seulement à satisfaire le besoin de croire en l'universalité du principe de raison suffisante (« *rien n'est sans raison* »), et non pas de savoir vraiment ce qu'il en *est*.

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

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

modifier revient à le confirmer, et il s'agit encore d'un acte de la conscience.

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

Les autres (êtres humains) font partie du monde. Ils y occupent du reste une place essentielle. Et, de fait, le monde est, en pratique, une sorte de "monde commun", correspondant à ce qu'en pense la majorité, ou au moins la majorité de telle ou telle communauté. Le monde du *Je*, ainsi, ne se différencie pas essentiellement de celui des autres. Et il en est de même des désirs et des projets, qui naissent, bien souvent, par mimétisme, de ce que l'on croit être les désirs et les projets des autres. On croit que les autres vous ressemblent, mais ce serait bien plutôt soi qui ressemble aux autres. Et cependant, il y a ce sentiment de soi, ce sentiment d'être unique, que l'on ne saurait oublier et qui interroge en permanence : les autres

ressentent-ils cela aussi ? Sans doute. D'ailleurs ils le *disent*. Oui, mais est-ce vraiment la même chose ? On pressent qu'il y a là quelque chose qui échappe au langage. C'est la question de la réflexivité. La conscience des autres est-elle réflexive ? Intellectuellement, on peut répondre par l'affirmative. Mais la réflexivité des autres ne peut être qu'une idée, car *Je* ne saurait jamais la percevoir, contrairement à sa propre réflexivité.

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

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

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

Mais cette capacité n'est rien si elle n'est pas actualisée. Or, il est très commode de vivre *sans réflexion*, en réaction uniquement, porté par ses communautés et par la société, comme tout le monde. La croyance en l'"existence" d'une "réalité" — dont font également partie les institutions humaines, qui apparaissent tout aussi "réelles" que les choses matérielles — encourage du reste à *réagir* ainsi à cette "réalité" qui est toujours déjà

donnée et s'impose a priori, bien plus qu'à *agir*. On va même jusqu'à se penser comme n'étant qu'un rouage d'une gigantesque mécanique, à la fois physique, psychologique et sociologique... Mais philosopher, c'est réfléchir, avec le souci de la cohérence et de l'action, et non pas de la seule réaction. Et si *Je* donne de la valeur à la réflexion, cela concerne toute conscience qui a la capacité d'être réflexive, et pas seulement la sienne. Mais la conscience d'autrui, à laquelle *Je* n'accède pas, ne peut lui apparaître en mode réflexif qu'au travers des actions réalisées par la personne en question. C'est ainsi que se dessine alors une éthique : les propres actions du *Je* pourront être qualifiées de *bonnes* si elles incitent autrui à agir comme une *personne*, c'est-à-dire à réaliser des actions qui supposent une conscience réfléchie.

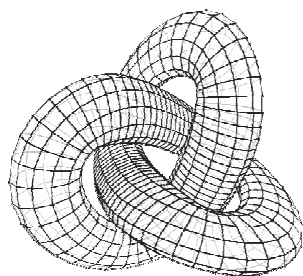


Une éthique qui repose sur la réflexivité ne peut être qu'une éthique de la *tolérance*. En effet, réflexivité et absence de transcendance vont ensemble. Or, l'intolérance a toujours pour fondement la croyance en une transcendance.

Alors, certes, il est très difficile de concevoir que les mondes des différents hommes soient si semblables, sans qu'ils soient pourtant la représentation d'une réalité transcendante, et donc commune. Le schéma dans lequel une réalité unique s'offre à tous, à charge pour chacun de s'en faire une représentation, certes un peu singulière, colorée par l'histoire et le tempérament personnels, mais reposant avant tout sur cette réalité unique, ce schéma paraît tout ce qu'il y a de plus naturel, et relever du bon sens. Il est aussi naturel de penser qu'il "existe" une "réalité" que de penser que tel organisme vivant, dans son extraordinaire complexité, a été "créé" par un être suprêmement intelligent et tout puissant. Et, en pratique, il peut être tout aussi commode de penser et d'agir *comme si* les choses qui vous entourent étaient "réelles", qu'il est commode d'étudier l'anatomie et la physiologie en se fondant sur des principes téléologiques. Et l'on peut parfaitement s'engager avec énergie, jusqu'à y consacrer sa vie, pour des choses bien "réelles", comme la lutte contre le réchauffement climatique, la protection de la biodiversité ou le bien-être de l'espèce humaine... Il n'empêche qu'avoir cette « *pensée de derrière* », pour reprendre, mais en la

détournant, une formule de Pascal, que toute transcendance relève d'une illusion, change tout. On ne peut alors qu'être pleinement tolérant, c'est-à-dire persuadé que le monde d'autrui a véritablement tout autant de valeur que son propre monde ; ou encore, que le *bien* et le *mal* ne sont bien et mal que pour soi-même, et ne sauraient s'imposer à autrui — l'important étant cependant d'agir de telle sorte qu'autrui, s'il le veut bien, agisse, lui aussi, en fonction d'une certaine vision du bien et du mal, mais vision qui lui sera propre et qu'il aura élaborée lui-même...

Métaphysique



Chapitre 1

La conscience

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

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

Le point de départ des analyses auxquelles nous nous livrerons sera donc le fait de la conscience du *Je*, de ce lecteur en présence de ce texte dont il

peut dire : je l'ai sous les yeux. "Il y a" un texte, le présent texte, et "il y a" une conscience, la conscience du *Je* qui le lit.

Lisant ce texte, *Je* vise quelque chose — c'est ce que l'on appelle « l'intentionnalité » de la conscience. Et nous appellerons « *signification* » ce que vise la conscience au travers d'un texte — et il faut ajouter : à un instant donné, car la conscience peut viser successivement plusieurs choses différentes si le texte paraît multivoque. Un texte est à entendre ici de la manière la plus large : il peut être vu (texte écrit, gestes, mimes), entendu (paroles), senti (écriture braille par exemple), etc. — et ce terme ne doit pas être entendu au sens où il faudrait qu'il eût été écrit : les paroles échangées dans une conversation orale, par exemple, peuvent également être qualifiées de texte, ici ; un texte relève d'un langage, et plus précisément du langage articulé ; et un langage est à entendre ici comme un ensemble de signes doté d'une grammaire, reconnu et connu de celui qui perçoit le texte en question. La signification d'un texte est donc à entendre comme ce qui est visé par la conscience de celui que nous nommerons toujours, par convention, le « *lecteur* », même si le texte n'est pas écrit, et, par exemple, directement parlé par l'interlocuteur du lecteur. La signification d'un texte n'est donc pas celle qui était dans la conscience de l'auteur du texte[†] — dans le cas où le texte en question aurait bien, du reste, un auteur, puisque des textes peuvent être produits par des ordinateurs, par la nature ou même par le hasard. Et surtout, et ce point est évidemment décisif, elle n'est pas non plus en relation univoque avec le

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

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

texte : un texte n'a pas a priori une signification dans l'absolu et, en droit, il y a autant de significations d'un même texte qu'il y a de différents lecteurs. Ainsi, quelqu'un devant qui l'on prononcerait la phrase « quel beau temps ! » l'entendra, soit comme soulignant le caractère radieux du temps qu'il fait, si telle est déjà son opinion sur le temps qu'il fait, soit, si son opinion est inverse, comme signifiant, ironiquement, que le temps est très mauvais. Il est à remarquer cependant qu'il n'est pas pour autant exclu, toujours a priori, que l'on puisse aboutir à une certaine objectivité de la signification d'un texte — mais il faudra, le cas échéant, établir la possibilité d'une telle objectivité. La seule chose qui paraît indubitable, à ce stade, c'est que la conscience individuelle, la conscience du *Je* en tant que lecteur, vise effectivement quelque chose lorsqu'elle donne une signification à un texte. La question du rapport entre les significations qu'attachent deux lecteurs (ou un même lecteur à deux périodes distinctes) à un même texte est en tout cas ainsi posée — alors qu'elle aurait été occultée si nous étions partis du principe que c'est le texte lui-même qui est porteur d'une signification*.

Lorsque *Je* est à même de donner une signification à un texte, c'est-à-dire de viser directement quelque chose à sa lecture, nous dirons que *Je* « comprend » ce texte. *Je* peut se retrouver dans deux situations, et dans deux seulement, face à un texte : soit il le comprend (en totalité, ou partiellement, de manière claire, ou obscure...), soit il ne le comprend pas, c'est-à-dire soit il lui donne une signification, soit il ne lui en donne pas. Autrement dit, une compréhension n'est jamais bonne ni mauvaise : soit *Je* a compris, soit il n'a pas compris, et il est clairement dans l'un ou l'autre de ces deux états. Et il n'y a pas de passage progressif de l'un de ces états à l'autre. Cela peut être illustré en faisant appel au sens qu'a, dans la langue anglaise, le temps dit du "perfect" : quelque chose a eu lieu, mais peu importe quand, la seule chose qui compte est l'état présent, qui résulte de ce phénomène non localisé dans le temps : "*Je* est ayant compris". Les fonctions de Dirac en mathématiques, ou les sauts quantiques en

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

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

* Rachmaninov, par exemple, pourtant lui-même pianiste remarquable, a même dit que c'est l'interprétation qu'en a donnée Horowitz qui lui a fait découvrir son propre concerto n°3... Ce mot de Chostakovitch s'adressant à la pianiste Maria Yudina, qui venait de jouer ses *Préludes et fugues*, peut également être cité : « *Ce n'est pas du tout ce que j'ai écrit, mais s'il vous plaît, jouez-les comme vous le faites.* »

Une signification est ce que *Je* vise au travers d'un texte. Or, *Je* éprouve que ce qu'il vise lui apparaît immédiatement soit comme une unité, soit comme une multiplicité, ou plus exactement : *Je* éprouve qu'il l'appréhende soit comme une unité, soit comme une multiplicité. Nous qualifierons d'« *objet* » ce qui est visé en tant qu'unité, c'est-à-dire comme quelque chose de simple, ou encore : ne comportant pas de parties — la *signification* est en ce cas une *dénotation*. Ce qui est visé peut ne pas exister, ou ne pas être déterminé avec précision. Frege, lui, distingue le sens (*Sinn*) de la dénotation (*Bedeutung*) : par exemple « l'étoile la plus éloignée de la terre » a bien un sens, pour lui, mais pas de dénotation. Avec les définitions qui sont données ici, dès lors qu'il y a signification, quelque chose est visé, et si ce quelque chose est simple, c'est une dénotation. Le texte « l'étoile la plus éloignée de la terre » a une signification pour *Je*, même si *Je* pense que l'univers est infini et qu'une telle étoile n'existe donc pas (car quelle que soit l'étoile considérée il peut toujours en être trouvé une autre encore plus éloignée). *Je* vise donc bien une chose, mais à l'existence de laquelle il ne croit pas — sauf si *Je* changeait d'hypothèse relativement à la finitude de l'univers, ce qu'il peut toujours faire[†]. Et ce qui est visé peut être indéterminé, ou n'être qu'une idée : la pensée d'autrui, par exemple, est, ainsi, une idée pour le *Je*, indéterminée puisqu'il ne peut la connaître, mais il peut cependant la désigner. Mais il faut faire attention : la chose que *Je* vise, le quelque chose qui est la signification que *Je* donne à un texte, n'est *cette chose* justement, que pour ce *Je* — jusqu'à preuve du contraire. Pour reprendre le cas de la pensée d'autrui, ce que *Je* vise lorsqu'il pense par exemple le texte : « la pensée de mon interlocuteur », est peut-être très indéterminé, alors que pour cet interlocuteur sa propre pensée est parfaitement déterminée ; ou alors *Je* vise peut-être une pensée bien précise, qui est, pour lui, la pensée de son

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

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