Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

21-2 | 2017

Raymond Ruyer

Ruyer et Wittgenstein : la philosophie comme traduction ou bien comme grammaire

Ruyer and Wittgenstein: Philosophy as a Translation or even as a Grammar

Fabrice Louis

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1276>

DOI : [10.4000/philosophiascientiae.1276](https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1276)

ISSN : 1775-4283

Éditeur

Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 25 mai 2017

Pagination : 99-121

ISBN : 978-2-84174-795-5

ISSN : 1281-2463

Référence électronique

Fabrice Louis, « Ruyer et Wittgenstein : la philosophie comme traduction ou bien comme grammaire », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 21-2 | 2017, mis en ligne le 25 mai 2019, consulté le 31 mars 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1276> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.1276>

Tous droits réservés

Ruyer et Wittgenstein : la philosophie comme traduction ou bien comme grammaire

Fabrice Louis

Département de Philosophie –
Laboratoire d'Histoire des Sciences et de Philosophie,
Archives Henri-Poincaré, Université de Lorraine,
CNRS, Nancy (France)

Résumé : Ce texte a pour but de mettre en confrontation la conception ruyérienne de la philosophie avec la conception wittgensteinienne. L'opposition majeure consiste dans l'idée défendue par Ruyer selon laquelle on ne saurait concevoir ce qu'est l'esprit sans définir un domaine, intérieur au sujet, qu'on peut identifier avec sa subjectivité. Une telle idée est comprise par Ryle comme un mythe, celui de l'intériorité. Il y a en revanche une volonté commune (mais bien différente) à Ruyer et Wittgenstein de s'émanciper de la science. Deux thèmes permettent alors de comparer les objectifs de Ruyer et ceux des philosophes wittgensteiniens : le thème des mythes en philosophie et celui de la traduction.

Abstract: This text aims to confront the Ruyerian concept of philosophy with the Wittgensteinian one. The main opposition consists of the idea defended by Ruyer that one cannot conceive what a mind is without defining a domain, interior to the subject, that one can identify with its subjectivity. Such an idea is understood by Ryle as a myth, that of interiority. On the other hand, there is a common (but quite different) will of the two philosophers to emancipate themselves from science. Two themes then make it possible to compare the objectives of the philosophers Ruyer and Wittgenstein: the theme of myths in philosophy and the theme of translation.

Ce texte a pour but de mettre en confrontation la conception ruyérienne de la philosophie avec la conception wittgensteinienne. L'idée est de montrer

qu'on ne peut pas opposer leurs conceptions du mental sans tenir compte de cet arrière-plan. L'opposition majeure consiste dans l'idée défendue par Ruyer selon laquelle on ne saurait concevoir ce qu'est l'esprit sans définir un domaine, intérieur au sujet, qu'on peut identifier avec sa subjectivité. Une telle idée est comprise comme un mythe, celui de l'intériorité [Bouveresse 1987]. Deux thèmes permettent alors de comparer les objectifs de Ruyer et ceux de philosophes wittgensteiniens : le thème des mythes en philosophie et celui de la traduction. Ces objectifs trouvent leur sens dans une volonté présente (mais bien différente) chez les deux philosophes de s'émanciper de la science.

Cette volonté conduit l'auteur des *Recherches philosophiques* à introduire une analyse philosophique de type grammatical pour « clarifier un usage linguistique qui est celui de notre langage – le langage existant » et « éliminer des mésintelligences particulières » [Wittgenstein 2004, 124]. Là où Wittgenstein, déjouant les pièges du langage, s'exerce à nous mettre en garde à propos des analogies trompeuses, Ruyer¹ s'inspire de paradoxes pour élaborer une conception de l'esprit [Ruyer 1966]. Certains termes comme « créativité » donnent à l'auteur des *Paradoxes de la conscience* le moyen de défendre l'idée d'une origine interne de la subjectivité. La subjectivité naîtrait au cœur d'un processus de création interne au sujet. Quand le philosophe wittgensteinien, en grammairien², tente d'établir des catégories de langage pour faire disparaître les problèmes philosophiques, Ruyer prend au sérieux les problèmes engendrés par nos manières de parler du mental. Par exemple, la créativité de l'esprit pose le problème de l'origine, de nos sources d'inspiration. Les problèmes de la source, de la cause, et du lieu où résiderait la source, posés par le terme « créativité » sont-ils de faux problèmes philosophiques, destinés à disparaître après nettoyage grammatical des manières de penser du philosophe ? Ruyer est loin d'être aveuglé par le miroir aux alouettes du langage. D'un terme comme « créativité » il écrit :

N'est-ce là qu'un mot dissimulant l'absence de solutions ? Il arrive au moment où la raison doit bien s'arrêter pour faire place à la théologie et à la métaphysique. [Ruyer 1954, 191]

1. Comme dans son livre *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme* [Ruyer 1966].

2. Wittgenstein décrit ainsi ce qui deviendra un « tournant grammatical » opéré dans la lignée du philosophe autrichien et identifiant une manière nouvelle de considérer les problèmes [Wittgenstein 2004, § 90]. « Nous avons l'impression que nous devrions *percer à jour* les phénomènes : notre recherche n'est cependant pas dirigée sur les *phénomènes*, mais, pourrait-on dire, sur les "possibilités" des phénomènes. Ce qui veut dire que nous nous remettons en mémoire le *type d'énoncés* que nous formulons sur les phénomènes [...] Nos considérations sont donc grammaticales. Et elles élucident notre problème en écartant les mécompréhensions relatives à l'usage des mots et provoquées notamment par certaines analogies entre les formes d'expressions qui ont cours dans différents domaines de notre langage. »

Ruyer semble effectivement admettre deux sortes d'asymptotes à sa philosophie : une asymptote scientifique à l'origine de la réflexion et une asymptote théologique lorsque la raison quitte le champ de la métaphysique.

Mais à quel moment l'absence de solutions se fait-elle sentir ? Lorsque le philosophe comprend qu'il ne peut plus faire œuvre de traduction de la réalité sans recourir à une certaine forme de mythes. Est-ce là une défaite du philosophe ou une sorte de mésintelligence dans l'usage du langage ? Ruyer réfute l'idée d'une sorte de mésintelligence, comme nous allons le montrer en étudiant l'utilité d'un mythe, celui du mythe de l'intériorité. Nous aboutirons à cette idée : pour traduire la réalité de notre subjectivité en éliminant le mythe cartésien du sujet, Ruyer est conduit lui aussi à construire une grammaire, celle des formes.

Dans ses *Mémoires d'outre-tombe*, Chateaubriand estimait que « les poètes sont des oiseaux : tout bruit les fait chanter » [Chateaubriand 2005, 321]. L'opposition entre Ruyer et Wittgenstein peut se résumer ainsi : pour Wittgenstein, le philosophe ne peut faire œuvre de poésie sans se faire des bosses à l'entendement. Cette traumatologie bien spécifique produit ce que Ryle appelle le « mythe du philosophe » [Ryle 2005, 81]. Pour Ruyer en revanche, le philosophe sera bien plus près de la vérité si son discours traduit de manière expressive, comme le chant du poète, les bruits de la nature. En effet,

[...] le symbolisme improvisé des métaphores ou des rites vivants se meut toujours le long d'une dimension verticale idéale ; il cherche une adéquation, une réussite esthétique qui n'est jamais parfaite, avec le sentiment de « quelque chose à atteindre » qui n'est pas « une chose ». [Ruyer 1955, 88]

Cette quête est parfois aussi celle de l'artiste. On peut moquer la naïveté de celui qui est persuadé que son travail vise « quelque chose » comme on vise une cible avec un arc, on peut même croire que c'est un artifice psychologique, une sorte de montage social parfois nécessaire pour maintenir sous tension l'activité créatrice. Mais en dépit du caractère un peu fantasque de ce sentiment exacerbé, Ruyer soupçonne l'existence d'une réalité qu'on ne saurait nier sans commettre une erreur bien plus grande que celle de prendre au pied de la lettre les exigences de l'artiste en quête d'absolu. C'est de cette quête un peu naïve que peut naître la grammaire des formes existant réellement³.

3. Par opposition aux formes qui ne sont que le résultat d'un agencement temporaire, statistique et sans causes finales, les formes existant réellement maintiennent leur unité de manière dynamique.

1 Le problème des mythes en philosophie et la philosophie comme traduction

Le rapport de la philosophie à la science est une caractéristique essentielle des travaux de Wittgenstein et Ruyer : il s'agit de s'émanciper, soit de la manière de poser les problèmes, soit des conclusions tirées de la démarche empirique des sciences⁴.

Dans son article « La science et la philosophie considérées comme des traductions » [Ruyer 1963], Ruyer tente de défendre l'idée d'une philosophie conçue comme une traduction. Le philosophe entend opposer cette conception à celle d'une philosophie conçue comme une activité fondée simplement sur le modèle scientifique tel qu'il est conçu habituellement (une représentation du monde qui ne doit rien à une conception métaphysique) ou comme une activité fondée sur le modèle grammatical de Ryle ou Wittgenstein.

Ruyer [Ruyer 1963, 18] note que, dans le *Tractatus*, Wittgenstein s'interroge sur la signification du mot « philosophie » et affirme qu'il « doit signifier quelque chose qui est au-dessus ou au-dessous des sciences de la nature, mais pas à leur côté » [Wittgenstein 1993, 4–111]. C'est dans une veine wittgensteinienne⁵ que Ruyer répond aux interrogations de l'auteur du *Tractatus*. Pour donner un sens au mot « philosophie », il convient de comprendre l'activité du philosophe et de la comparer avec celle du scientifique. Ruyer prend le parti de considérer que le travail du philosophe consiste, comme celui du scientifique, à réaliser une traduction. En effet, la nature nous donne à lire un texte à déchiffrer. Cette perspective a l'avantage de remettre en cause l'intérêt d'une étude comparative qui serait fondée sur la problématique de la recherche de la vérité. Une traduction n'est ni vraie, ni fausse, elle est appropriée ou non, elle est valable ou pas. Elle est fidèle ou non à l'esprit de celui qu'on traduit. Elle a un sens ou non. Elle prête à confusion ou non.

Ruyer admet l'étrangeté de cette perspective. Cette perspective peut surprendre car « le texte » (le monde où nous vivons) qui doit être traduit par le philosophe (ou par le scientifique) est apparemment sans auteur et de plus, les traducteurs « appartiennent » au texte. Mais cette difficulté ne doit pas nous empêcher de saisir la portée de la comparaison. Et cette comparaison nous permet de comprendre que le philosophe, comme tout traducteur, peut être absorbé par l'un ou l'autre des deux axes de son travail : la recherche de la littéralité ou bien la quête d'une équivalence. Dans les deux cas, l'effort à consentir est d'abord celui qu'on fait en réalisant le travail d'un grammairien. Par exemple, pour réaliser une traduction, aucune confusion ne doit être faite

4. « Les philosophes voient constamment devant leurs yeux la méthode de la science, et sont irrésistiblement tentés de poser et de résoudre des questions de la manière dont la science le fait. Cette tendance est la source réelle de la métaphysique et elle conduit la philosophie à une obscurité complète » [Wittgenstein 1996, 58].

5. Plutôt celle du second Wittgenstein.

entre un verbe et un substantif. De telles erreurs existent en science comme en philosophie. L'unification de l'électricité et du magnétisme (en prenant en compte la relativité du mouvement) est une correction de ce type. « Les lois physiques doivent prendre la même forme, quel que soit le référentiel dans lequel est exprimée cette loi » : c'est une sorte de règle de grammaire énoncée par la science et sur laquelle se fonde Einstein pour formaliser la théorie de la relativité restreinte.

De même pour Wittgenstein, « "mental" n'est pas [...] une épithète métaphysique mais logique » [Wittgenstein 2000, 83]. Par conséquent, les travaux sur les « verbes psychologiques » doivent définir une catégorie de verbes pour laquelle des emplois peuvent être sémantiquement inappropriés. Ces verbes sont ceux qui permettent d'attribuer des attitudes, des actes, des états mentaux (voir, attendre, chercher, souffrir), et ce sont également des verbes qui ont un fonctionnement spécial quand on les emploie à la première personne de l'indicatif présent. La règle de grammaire qui les caractérise est la suivante :

[...] il y a dans l'emploi de ces verbes, « asymétrie » du point de vue de la « justification épistémologique » entre la première et la troisième personne de l'indicatif présent (et seulement de l'indicatif présent). [Descombes & Lara 2013, 82]

Pour le dire rapidement, nous pouvons nous sentir contraints de justifier l'assertion « il espère qu'il va faire beau » en indiquant que nous avons observé celui dont nous parlons. En revanche, nous ne nous sentons pas contraints de nous observer avant d'affirmer « j'espère qu'il va faire beau ».

Mais le travail du traducteur ne se réduit pas à celui du grammairien : de fait, il hésite souvent entre la volonté d'être proche du texte dans une traduction quasi littérale et le souci de trouver la signification qui respectera l'esprit dans lequel l'auteur a écrit ce texte. Pour Ruyer, la différence essentielle entre science et philosophie réside dans cette hésitation. Le scientifique n'a pas à hésiter car son travail l'incite à être le plus littéral possible, alors que le philosophe est contraint sans cesse, pour être juste dans son travail de traduction, à produire « des mythes expressifs » [Ruyer 1965, 14]. Ceci entraîne le philosophe dans l'à-peu-près, dans une activité qui mélange de manière peu satisfaisante théorie quasi-scientifique et mythologie expressive. Il est donc louable que des philosophes comme Ryle ou Wittgenstein contribuent à dénoncer les « mythes laïcisés » [Ruyer 1965] de la philosophie. Ainsi Ryle affirme-t-il :

[...] dans l'héritage de Descartes, il y a un mythe qui continue de déformer la géographie globale du sujet. [Ryle 2005, 72]

Mais qu'est-ce qu'un mythe en philosophie, selon Ryle ? C'est une « présentation de faits appartenant à une catégorie dans un idiome approprié à une autre catégorie » [Ryle 2005, 73]. L'ambition de Ryle, et avec lui d'un certain nombre de philosophes adeptes du tournant grammatical, c'est donc de dé-

mythifier la philosophie⁶. Comment ? « Sans les nier », écrit Ryle, mais « en les réorganisant » [Ryle 2005, 73], ou bien comprend Ruyer, « en les re-traduisant » [Ruyer 1965, 16].

Si on pense à la manière dont Einstein a éliminé le mythe de l'éther en physique, en décrivant les phénomènes grâce au formalisme de la relativité restreinte, on réalise que les philosophes wittgensteiniens sont proches de l'esprit avec lequel les scientifiques conçoivent leurs pratiques. Certes, dans un cas, il s'agit de découvrir le formalisme adéquat pour rendre compte des phénomènes physiques et, dans l'autre il s'agit de déterminer la catégorie logique à laquelle appartient un concept, c'est-à-dire l'ensemble des manières dont on peut le manipuler logiquement, mais dans les deux cas, l'activité consiste à faire preuve d'une rigueur intellectuelle pour traquer les déficiences de nos descriptions⁷. Or on peut craindre que l'adoption sans mesure de cette vertu (la rigueur) produise un effet inverse de ce que recherche le philosophe : rendre plus intelligible le monde. Comment pourrait-il en être ainsi ? Comment peut-on se détourner d'une piste féconde en étant plus rigoureux que tous les autres philosophes ? En détruisant justement les mythes.

2 De l'utilité du mythe en philosophie chez Ruyer

Impatient devant les mystères de l'univers ou de sa propre existence, l'homme ne se contente pas des ressources que lui offre l'activité scientifique, il organise sa compréhension du monde comme il organise ses interactions avec ses semblables. Cette analogie est au cœur du mythe que l'homme se construit par impatience ou par refus de la conception scientifique. Ruyer ne nie pas l'existence d'une telle attitude.

Pour comprendre ou avoir l'illusion de comprendre l'inhumain, le surhumain, la source originelle comme l'océan terminal, le procédé spontané pour l'homme, c'est de projeter sur l'inconnu son ombre, ou l'ombre des choses qui lui sont familières. C'est le procédé le plus naturel, celui du mythe [...]. Pour comprendre sa propre vie consciente [...], l'homme emploie le même procédé. Il se projette lui-même, [...] sur la surface d'un ruisseau où il se mire, sur le miroir convexe de l'œil, qui lui fait voir son double

6. De même, écrit S. Laugier, « Wittgenstein refuse les solutions (toujours présentes) de la philosophie de l'esprit et les images qu'elle impose – celle de la signification ou d'un vouloir-dire immatériel, la mythologie d'un sens caché [...]. La seule vie du langage, c'est l'usage, ou mieux les usages, toujours différents et nouveaux selon les circonstances, de nos phrases » [Laugier 2009, 170].

7. Et pour Wittgenstein, « la philosophie *est*, de fait, "purement descriptive" » [Wittgenstein 1996, 58].

aminci ou rapetissé, sa propre miniature, son Homunculus [...].
Cet Homunculus est dissimulé dans le corps pendant la vie [...]. À
la mort, il quitte le corps et s'envole. [Ruyer 1957, 266].

Mais pourquoi les explications mythologiques paraissent-elles souvent vaines ? Parce que le mythe transporte le mystère et le plante un peu plus loin, répond Ruyer. Le mythe donne une satisfaction esthétique qu'on prend pour une satisfaction théorique. L'explication mythologique consiste à expliquer la conscience par la conscience d'un petit homme intérieur. Le philosophe lorrain qui a eu ses premières intuitions sur la nature du vivant en observant de longues heures la beauté des fleurs vosgiennes entend défendre cette démarche consistant à expliquer par l'identique transposé. L'attitude opposée qui consiste à expliquer le vivant par le « tout différent », comme tente de faire le physicaliste, apparaît à Ruyer comme relevant tout aussi bien d'un mythe. Certes la tâche du physicaliste est utile : il cherche à expliquer la nouveauté par l'ancien en identifiant les lois de la physique qui font émerger les entités macroscopiques de manière durable pour éliminer toute explication métaphysique du vivant. Or, selon Ruyer, il existe une troisième voie qui a pour tâche d'établir des transitions, des pentes douces entre le monde vu comme un ensemble d'atomes et le monde vu de manière anthropomorphique. Cette perspective doit permettre de repousser le moment où on s'en remet à la théologie ou à la science.

Cette perspective ne peut pas apparaître si on s'en tient au sens précis du mythe de l'intériorité : il ne s'agit pas de croire que la valeur symbolique du billet de banque est construite par la subjectivité du sujet qui pense à son argent. Certes en un sens, Ruyer défend l'idée selon laquelle les significations sont bien dans nos têtes. Mais son propos provocateur masque l'essentiel : Ruyer défend le mythe de l'intériorité, mais pas pour affirmer que le contenu d'une croyance est localisable. Le mythe de l'intériorité, s'il n'est pas pris au pied de la lettre, pose le problème de la source de la signification.

Si, avant ce que dit un homme, il n'y a rien, s'il ne veut rien dire, alors parler et émettre des sons, agir ou gesticuler par nervosité pure, c'est la même chose. L'invocation de la culture n'apporte pas vraiment de solution, elle transfère simplement le problème à l'humanité toute entière, historique. [Ruyer 1965, 43]

Nos communications, nos activités semblent pouvoir être décrites selon un axe unique (horizontal selon Ruyer), celui de l'accord entre les êtres vivants. Et nos activités symboliques, entièrement dépendantes de conventions, nous incitent à ne percevoir dans nos communications que l'expression des accords possibles, autrement dit « des jeux de langage ». Or,

L'expression « jeux de langage » doit faire ici ressortir l'idée que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie.
[Wittgenstein 2004, § 23]

S. Plaud comprend cette forme de vie comme « un ensemble culturel d'arrière-plan qui constitue le lit de nos significations et dont le partage est une condition de possibilité de la compréhension mutuelle » [Plaud 2009, 32]. Dès lors, le problème philosophique de la signification de nos actes de langage se réduit à un problème anthropologique : celui de l'accord entre les hommes, accord qui constitue comme une machine à tisser de la signification. En revanche, ce que nous font comprendre les mythes, les métaphores, les rites et l'attitude un peu ridicule du jeune créateur refusant toute compromission avec un art trop conventionnel, c'est l'existence d'une réalité qu'on décrit de manière maladroite et dualiste en la présentant verticale⁸, c'est-à-dire sans lien direct avec l'axe horizontal du symbolisme conventionnel. Retour à une forme de dualisme cartésien s'exclameront sans doute les partisans de Ryle ! Nullement, comme le montre l'œuvre de Ruyer. Prendre au pied de la lettre le mythe conduit à une erreur condamnable philosophiquement. Mais qui pense à prendre réellement au pied de la lettre les mythes ? En revanche, ne pas prendre au sérieux les mythes constituent une autre forme d'erreur en philosophie, bien plus condamnable, aux yeux de Ruyer. Car les mythes ont une utilité en philosophie.

3 Qu'en est-il du « mythe de l'intériorité » ?

Les philosophes grammairiens ont une tâche finalement bien moins facile que celle des scientifiques. Ces derniers éliminent eux aussi parfois certains mythes mais ils ne soutiennent pas qu'ils vont réussir à le faire sans nier les faits. Einstein nie l'existence de l'éther et celle d'une horloge universelle. La tâche des grammairiens est autrement plus difficile : ils affirment ne pas nier les faits mais « seulement » éliminer les emplois de langage inappropriés en philosophie. Ainsi écrit Bouveresse dans la seconde préface de son livre *Le Mythe de l'intériorité* :

Il est bien possible que [...] le livre ait suggéré qu'il était question de nier une chose que tout le monde croit, alors que Wittgenstein nie simplement que la manière dont nous nous exprimons à propos des choses mentales nous oblige à croire ce dont les philosophes s'imaginent généralement que nous le croyons. [Bouveresse 1987, 13]

8. Ruyer considère que le physicalisme consiste à penser que pour expliquer quelque phénomène que ce soit, qu'il s'agisse du monde de la microphysique ou du vivant, il suffit de faire intervenir des réalités spatiotemporelles. Dans l'ensemble de son œuvre il s'efforce de dénoncer cette position physicaliste pour montrer la nécessité de faire appel à une transversale métaphysique [Ruyer 1952, 132], c'est-à-dire au domaine du trans-spatio-temporel, pour rendre compte de ce qui se passe au niveau du spatiotemporel. Cette transversale métaphysique est constituée par les sens, les finalités, les valeurs qui s'incarnent dans le spatiotemporel.

Effectivement, Wittgenstein ne nie pas l'existence d'un processus intérieur mais conteste que l'image du processus intérieur puisse décrire correctement ce que signifie un souvenir. Ces passages des *Recherches philosophiques*, l'attestent :

305. « Mais tu ne peux pourtant pas nier qu'il y a, par exemple, dans le souvenir, un processus interne. » — Pourquoi cela donne-t-il l'impression que nous avons voulu nier quelque chose ? Quand on dit : « Il y a effectivement ici un processus interne » –, on veut poursuivre ainsi : « D'ailleurs, tu le vois bien. » Et c'est ce processus interne que l'on vise par l'expression "se souvenir". — Si nous donnons l'impression d'avoir voulu nier quelque chose, c'est parce que nous nous opposons à l'image du "processus interne". Nous nions que l'image du processus intérieur nous donne l'idée correcte de l'emploi de l'expression "se souvenir". [...]

306. Pourquoi donc nierais-je qu'il y ait là un processus psychique ? ! Mais : « Le processus psychique du souvenir de... vient de se produire en moi » ne signifie rien d'autre que « Je viens de me souvenir de... » Nier le processus psychique signifierait nier le souvenir, nier que quiconque ne se souvienne jamais de rien.

307. « N'es-tu donc pas un behaviouriste masqué ? Au fond, ne dis-tu pas que tout est fiction, sauf le comportement humain ? » — Si je parle d'une fiction, c'est d'une fiction *grammaticale*. [Wittgenstein 2004, § 305–307]

De quelle fiction est-il question ? De celle qui conduit le philosophe à croire qu'on peut parler de l'esprit comme on parle d'une chose. Pourtant nous savons évoquer l'esprit d'équipe en sports collectifs sans jamais nous demander si l'esprit d'équipe est localisable, comme s'il s'agissait d'un objet meublant le monde. L'esprit d'équipe n'est pas à l'intérieur de quelque chose d'autre. « Esprit d'équipe » est une expression qui nous permet de comprendre un type d'activité humaine et non de faire référence à quelque chose. On peut toutefois se demander si toutes les questions, en matière de philosophie de l'esprit, succombent à cette critique. Est-ce encore une fiction grammaticale qui nous conduit à la question philosophique de la cause du souvenir ? Certainement, répondra un philosophe wittgensteinien : les questions de cause concernant les événements physiques, les problèmes de causalité du souvenir sont scientifiques et non métaphysiques. Par conséquent, la question de la cause du souvenir semble constituer une erreur de catégorie de langage. Et ces erreurs de catégorie qui conduisent à des mythes philosophiques doivent être éliminées. Comment ? En souscrivant à la démarche décrite par Wittgenstein : « "mental" n'est pas pour moi une épithète métaphysique mais logique » [Wittgenstein 2000, 83].

On peut toutefois se demander, comme le fait Ruyer, s'il n'est pas nécessaire de faire appel à un « mythe minimum », pour conserver la possibilité de parler philosophiquement des faits et notamment du fait qui consiste à se

souvenir, avoir une émotion, une sensation. Car c'est bien ce qui est en jeu dans l'approche logique du mental : la possibilité de continuer à philosopher. Si réellement le problème des causes du souvenir ou de la capacité à se souvenir est un pur problème scientifique, alors il semble avéré que le scientifique est en mesure de décrire ce que doit être un être humain pour qu'il puisse se souvenir. Mais cette conclusion ne paraît pas elle-même reposer sur une simple analyse grammaticale.

En d'autres termes, doit-on se satisfaire d'une étude grammaticale qui aboutit à répondre ainsi, comme Wittgenstein, à la question suivante ?

304. « Mais tu admettras tout de même qu'il y a une différence entre un comportement de douleur accompagné de douleur et un comportement de douleur sans douleur. » — L'admettre ? Pourrait-il y avoir différence plus grande ? — « Et pourtant tu en reviens toujours à ce résultat : la sensation elle-même est un rien. » — Certainement pas ! Elle n'est pas un quelque chose, mais elle n'est pas non plus un rien ! Le résultat était seulement qu'un rien fait aussi bien l'affaire qu'un quelque chose dont on ne peut rien dire. Nous n'avons fait que rejeter la grammaire qui voulait ici s'imposer à nous. [Wittgenstein 2004, § 304]

Il est cependant difficile d'accepter une telle conclusion : qu'« un rien » sert tout aussi bien qu'un « quelque chose » dont on ne peut rien dire. Ce que vise ici Wittgenstein, ce sont les « emberlificotements » de l'esprit du philosophe qui tente d'exprimer des faits dans un idiome qui ne convient pas. Le célèbre paragraphe 293 (portant sur le scarabée dans la boîte) des *Recherches philosophiques* est sur ce point sans équivoque :

Si l'on construit la grammaire de l'expression de la sensation sur le modèle de « l'objet et sa désignation », l'objet perd toute pertinence et n'est plus pris en considération. [Wittgenstein 2004, § 293]

Or Wittgenstein parvient à nous faire comprendre son argument en utilisant une analogie (celle du scarabée dans la boîte avec la douleur dans la tête) qui fonctionne justement sur la base de la grammaire qu'il essaie de rejeter : celle de l'objet et de sa désignation. Certes, on peut ne pas comprendre l'argument si on n'est pas philosophe. En revanche même quelqu'un qui n'est pas philosophe comprend l'analogie. Comment est-ce possible s'il est équivalent de parler de la douleur comme « d'un quelque chose » dont on ne peut rien dire, aussi bien que d'un rien ? L'analogie fonctionne parce que le sens commun saisit immédiatement à quoi fait référence le scarabée dans la boîte : à quelque chose dont on ne peut parler autrement que comme le font tous ceux qui ont une douleur, et à quelque chose qu'on se refuse à prendre pour un rien.

Il semble que le raisonnement de Wittgenstein conduise à une conclusion un peu différente de celle que le philosophe décrit.

Ce que Wittgenstein réfute dans les paragraphes précédant celui du scarabée, c'est la conception qui entend donner le statut de connaissance à un énoncé que porterait un homme sur sa douleur. On ne peut pas croire qu'on a mal, on ne s'observe pas avoir mal et on ne peut pas douter de sa douleur ou de celle des autres, en demandant par exemple : « Es-tu certain d'avoir mal ? » ou bien « Ai-je vraiment mal ? Il faut que j'observe un peu mieux ma douleur car je n'en suis pas certain. » De telles questions sont appropriées pour un « quelque chose » qu'on cherche à connaître et ne le sont clairement pas pour ce qui est de la sensation de douleur. Dans le paragraphe du scarabée, Wittgenstein décrit ce qui incite le philosophe à continuer à parler de la douleur comme si elle entraînait dans la catégorie des choses sur lesquelles on peut porter un jugement de connaissance : c'est le fait que le philosophe croit pouvoir parler de la sensation sur le « modèle de l'objet et de sa désignation ». Ce modèle est construit sur la grammaire d'un quelque chose qu'on pourrait décrire.

Le raisonnement qui utilise l'analogie avec le scarabée vise cette fin : rendre absurde l'utilisation de cette grammaire et en finir avec le mythe de l'intériorité, du moins de celui qui nous incite à parler de notre sensation comme si c'était quelque chose que nous pourrions « voir de l'intérieur uniquement », et dont nous ne pourrions jamais rendre compte fidèlement puisque cette chose serait notre chose et non celle des autres.

Or, cette position est trop forte et il n'y a pas de nécessité de la tenir pour montrer la fausseté de la conception qui fait de nos énoncés sur la douleur, des énoncés épistémiques. Il suffit juste de montrer qu'on ne peut pas prendre les énoncés sur la douleur pour des énoncés entrant dans la même catégorie que ceux qui sont formés lorsqu'un sujet fait un énoncé au sujet de quelque chose⁹. Dans ce dernier cas, les énoncés traduisent la relation qui existe entre le sujet et ce « quelque chose » qui est à connaître. Ce que montre l'argument du scarabée (pour un philosophe partageant l'analyse de Ruyer), c'est qu'aucun énoncé portant sur une relation entre le sujet et un quelque chose ne peut traduire le fait que ce sujet a une douleur. Le mot « traduire » est employé ici à dessein. Car il y a bien un fait que ne nie pas Wittgenstein : « un sujet a une douleur ». Et Ruyer fait de la philosophie une activité qui consiste à faire une traduction des faits.

Il est remarquable que Ruyer admette et argumente en faveur de l'idée selon laquelle aucun énoncé portant sur une relation entre le sujet et sa douleur ne traduira¹⁰ le fait que le sujet *a* une douleur. L'argument est d'ailleurs le

9. Comme le montre V. Descombes, cet engouement à concevoir l'esprit sur le même mode d'existence que les choses (une localisation, une cause) est symptomatique du monisme ontologique [Descombes 1998]. Le partisan du monisme ontologique ne fait qu'une liste pour désigner ce qui existe, une sorte de liste notariale. En revanche, chez Wittgenstein, les différences de catégories entre les différents types de réalités se présentent comme les différences qu'on fait entre les « parties du discours ». L'ontologie est donc construite grâce à une analyse grammaticale.

10. Il est probable que ce terme de « traduire » ne convienne pas aux philosophes wittgensteiniens car les seuls faits auxquels nous devrions faire référence ici, ce sont

même que celui qui se dégage de l'essai d'E. Anscombe sur l'usage du mot « je » en tant qu'expression référentielle, tel qu'en rend compte V. Descombes [Descombes 2014, 252–294]. Nous reprenons ci-dessous cet argument.

4 L'erreur épistémologique et la conception ontologique de l'esprit à l'origine de l'erreur

Dans son article « Le marteau, le maillet et le clou », V. Descombes nous décrit ainsi l'argument qui permet de détruire l'idée selon laquelle le mot « je » est tel que le locuteur puisse s'en servir pour établir un rapport à soi qui soit celui d'un sujet à un objet :

[...] faire référence à un objet quel qu'il soit est un acte transitif, lequel réclame en dernière analyse un contact entre un objet à nommer et un sujet pour le nommer, donc une forme de contiguïté entre eux, tandis qu'exprimer la conscience qu'on a de soi-même réclame une coïncidence pure et simple du sujet conscient et de lui-même, et c'est là ce qu'aucune contiguïté, aussi étroite soit-elle, ne peut réaliser. D'où l'échec inévitable des théories égologiques qui ont cherché à concevoir la conscience de soi comme le rapport d'un sujet à l'objet qu'il est pour lui-même. [Descombes 2014, 294]

La leçon à retenir de cet argument, c'est que l'expression « j'ai mal ! » ne signifie pas : « Je viens d'acquérir une connaissance sur moi-même. Cette connaissance, c'est : mon moi-même a mal ! » Car nous ne sommes pas à distance de nous-même.

Il est fort probable, comme le signale V. Descombes [Descombes 1991], qu'une certaine conception phénoménologique du sujet soit à l'origine d'une telle erreur épistémologique. Car cette conception introduit l'idée que l'activité mentale du sujet le dédouble, en faisant de lui à la fois un agent et l'objet de l'action. On peut sans doute repérer le moteur du dédoublement dans

des faits « appartenant au *langage* » [Wittgenstein 1990, § 45], ces faits « dont le sens d'une proposition présuppose l'existence ». Ce que nous faisons, lorsque nous nous accordons dans nos activités quotidiennes, constitue un ensemble de faits appartenant au langage. Il y a une certaine similitude dans nos gestes, dans nos actions, lorsque nous ressentons une douleur. Le langage « au sujet de notre douleur » ne traduit pas notre douleur, il permet d'exprimer autrement ce que nous faisons lorsque nous montrons, par nos actions, que nous avons mal. Comme l'affirme Wittgenstein à propos du problème philosophique de la sensation : « le paradoxe ne disparaît que lorsque nous rompons radicalement avec l'idée que le langage ne fonctionne que d'une manière, et toujours pour le même but : traduire des pensées [...] » [Wittgenstein 2004, § 304].

la définition de la phénoménologie donnée par Ricœur : l'attention, activité mentale qui fait de tout *cogito* une véritable action.

L'attention dans la perception est seulement l'illustration la plus frappante de l'attention en général qui consiste à se tourner vers [...] ou à se détourner de. L'acte de regarder doit être généralisé selon la double exigence d'une philosophie du sujet et d'une réflexion sur la forme de succession. D'un côté en effet l'attention est possible partout où règne le Cogito au sens large, conformément à l'énumération cartésienne : « non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser. » Elle est le mode actif selon lequel toutes les visées du Cogito sont opérées, de telle façon que sentir même puisse être en quelque façon une action [...]. C'est l'attention qui dévoile le « je » en ses actes [...]. [Ricœur 1988, 148–149]

Or, selon Descombes, la phénoménologie ainsi définie « reprend le concept cartésien “élargi” de la pensée, ou *cogitatio* » :

Car cette redéfinition de la pensée comme attention ou visée est justement l'innovation cartésienne. Aux yeux de la philosophie passée par l'école de Wittgenstein, cet élargissement de la *cogitatio* qui va couvrir jusqu'à la sensation est une invention désastreuse. Le fait incontestable qu'il y ait un pensé partout où il y a une pensée, un voulu partout où il y a une volonté, etc., ce fait ne permet pas de donner à tout cela un statut homogène d'« acte » ou de « visée de la conscience », car : 1°) ce serait faire de la conscience un suppôt de l'acte de voir (or c'est moi qui vois, ce n'est pas ma conscience); 2°) les verbes exprimant les opérations et les états de l'esprit n'ont pas la même grammaire (les uns se construisent avec le complément d'objet, d'autres avec la proposition complétive, d'autres avec l'infinitif, certains admettant plusieurs constructions). [Descombes 1991, 3]

Il faut donc résister à la tentation de concevoir la connaissance de soi comme le résultat d'un cheminement direct de soi à soi. Et l'argument qui nous permet de résister à la tentation porte sur l'existence impossible d'une relation, relation parfaitement bien décrite par Descombes : quand un sujet fait référence à un objet, c'est qu'il existe une distance entre les deux, distance qui est réduite en quelque sorte dans le langage par la transitivité de l'acte de faire référence, jusqu'à ce que sujet et objet se joignent. En revanche, il en va autrement pour la conscience du sujet : ce dernier n'est pas à distance de sa conscience (il ne la touche pas non plus), lorsqu'il exprime la conscience qu'il a de lui-même. Il y a une nécessité d'une coïncidence pure entre conscience et sujet.

Il faut convenir avec V. Descombes que la conception égologique présuppose « qu'un penseur est à l'égard de sa pensée comme un observateur à l'égard d'un phénomène observé » [Descombes 2014, 197] et que ce présupposé

est une erreur. Mais on corrige bien le présupposé (contrairement à ce que dit V. Descombes) « en soulignant qu'il ne s'agit pas d'*observer* des états de conscience mais de les *vivre* » [Descombes 2014, 198]. Car alors le philosophe qui corrige ainsi le présupposé n'affirme pas que penser son action c'est l'éprouver. Il soutient plutôt que nulle croyance n'est possible s'il ne se produit pas dans la tête de l'agent quelque chose qui est de l'ordre d'une expérience. Le rapport n'est pas logique mais ontologique. Que doit être l'homme pour que le langage soit possible ? L'accord dans le langage, la véracité des croyances, leurs contenus ne dépendent logiquement ni de processus causaux matériels, ni d'expériences de quelque sorte que ce soit. Mais nous ne parlons pas ici de dépendance logique, nous tentons d'identifier l'ameublement du monde pour comprendre comment peuvent exister de telles croyances. Sans êtres humains d'une certaine sorte (nous n'en connaissons que constitués de chair et de sang) nulle croyance. Les pierres n'ont pas de croyances. Mais voilà à nouveau ce qui embarrasse le partisan du tournant grammatical opéré par Wittgenstein : mélanger des concepts propres à rendre compte de l'ameublement du monde (les objets) avec des concepts permettant de décrire nos états mentaux (nos expériences sensorielles, notre subjectivité, nos croyances...). Cette confusion serait à l'origine d'erreurs de catégorie comme celle qui consiste à localiser (à l'intérieur du sujet) ce qui touche au mental, ou à concevoir le mental comme étendu dans l'espace, à la manière des objets. Cette erreur de catégorie est emblématique de la confusion grammaticale : la conception spatiale du mental est comparable à la croyance que le père Noël peut se blesser réellement en passant dans la cheminée. Le mode d'existence d'une fiction n'est pas celui des êtres vivants. De même, on ne doit pas rendre compte du mode d'existence du mental comme de celui des choses existant dans le monde physique. Pour un wittgensteinien, on peut rendre compte du mental de manière anthropologique, en décrivant comment les hommes agissent.

Or, la question que se pose Ruyer est la suivante : peut-on se satisfaire d'une approche grammaticale pour réfuter le physicalisme dans sa tentative d'identifier ce qui touche à la pensée et ce qui touche à la nature ? Sa réponse est négative [Ruyer 1966] : le problème du philosophe qui se pose la question ontologique de la pensée ne sera pas résolu comme on résout un puzzle logique. Le problème du contenu intentionnel de la pensée est secondaire¹¹ : pour un wittgensteinien, il est en rapport avec le problème de l'accord entre les humains. Comment nous accordons-nous, comment nous comprenons-nous ? Ces questions seront peut-être correctement traitées dans une analyse anthropologique de la pensée qui se restreint à décrire la perspective dans laquelle les hommes agissent et pensent. Mais ce problème de l'accord n'existerait pas si nous n'avions pas la faculté d'être comme nous sommes, chaque fois que nous avons, par exemple, « une vision ». Le problème initial est celui d'une cohérence, ou d'une unité, celle qui caractérise l'être humain, en tant qu'être

11. Secondaire au sens où il y a des étages de la subjectivité et l'étage des activités intentionnelles n'est pas le premier. Il est secondaire par rapport à celui des activités organiques. On pourra consulter sur ce point *Éléments de psycho-biologie*.

vivant. Et cette unité ne dépend d'aucune perspective, ni d'aucun accord. Cette manière de rapprocher accord dans le langage et régularité dans la vie biologique n'est d'ailleurs pas contradictoire avec la perspective wittgensteinienne, comme le souligne C. Chauviré :

Même si ses intentions étaient pures – et purement grammaticales –, il n'est pourtant pas illégitime de lire chez lui une conception naturaliste de la vie sociale et de la forme de vie servant de cadre aux remarques grammaticales¹². [Chauviré 2010, 97]

Ce que Ruyer réfute, en refusant la solution grammaticale de Ryle ou de Wittgenstein, c'est l'idée selon laquelle une classification correcte des termes utilisés pour parler de nos pensées suffit à éclaircir le problème de l'unité des affections physiques de mon corps qui *conditionnent* l'existence de la pensée. Pour un wittgensteinien, le domaine de nos réflexions portant sur l'action est soit celui de la physiologie si l'action est décrite comme volontaire, soit celui de la grammaire philosophique si l'action est décrite comme intentionnelle¹³. Du coup on ne voit pas ce qui est mental dans l'action volontaire puisqu'« il appartient à *une philosophie de la volonté* de s'interroger sur l'explication physiologique des mouvements volontaires, de façon à mieux comprendre ce que nous devons entendre par la capacité à contrôler (jusqu'à un certain point) ses propres mouvements » [Descombes 2003, 18]. Mais alors les seuls faits à questionner pour le philosophe cherchant à comprendre ce que signifie la capacité à se contrôler pour un agent seraient-ils de nature physiologique ? Il existe pourtant un fait commun aux actions intentionnelles ou simplement volontaires, c'est qu'elles présupposent une unité (qu'il s'agisse d'un accord dans la forme de vie, ou d'une cohérence vitale pour l'organisme), c'est-à-dire l'existence de formes de *liaisons* « unifiantes ». Comprendre ou expliquer la capacité d'un agent à se mouvoir volontairement pour agir intentionnellement en faisant référence simplement à des explications physiologiques est un choix ontologique qui ne résulte pas seulement d'une analyse grammaticale. Ce choix résulte d'une ou plusieurs hypothèses sur la nature du monde dans lequel nous vivons. On peut souligner l'importance d'une philosophie qui se passe d'hypothèses. Mais Ruyer fait un tout autre choix. Sa conception du vivant se rapproche alors de mythes qui font de certaines liaisons observées dans l'univers le symptôme de l'expression du finalisme. Ruyer conçoit parfaitement ce qui est choquant dans ce choix.

Si les mots « comportements » et « conscience » choquent, appliqués à des déformations rythmiques d'un protoplasme d'amibe, [...] c'est qu'ils réveillent le souvenir de vieux mythes que pourtant ils s'efforcent de détruire de la seule manière efficace – en les remplaçant. [Ruyer 1957, 282]

12. Cette perspective est accréditée par la manière dont Wittgenstein [Wittgenstein 2004, § 415] percevait lui-même son travail constitué de « remarques sur l'histoire naturelle de l'homme ».

13. Comme le décrit V. Descombes [Descombes 2003].

5 Du mythe cartésien au mythe ruyérien : élaboration d'une grammaire pour parler de l'existence de quelque chose qui n'est pas un objet

Il y a bien un mythe à détruire, c'est celui de l'existence d'une *interaction à distance* entre le sujet et sa douleur. Mais il existe une autre solution, adoptée par Ruyer pour réfuter cette conception égologique de la conscience sans faire de l'intériorité un mythe qui égare le philosophe, c'est de donner du sens à l'idée que le sujet est un concept inutile sur un plan ontologique. Ruyer reconnaît que « cette négation du sujet n'a rien, philosophiquement, de nouveau : elle a pour elle les vieilles traditions empiriques » [Ruyer 1950, 56]. Mais ce sont les conséquences qui n'ont pas été découvertes. Ces découvertes portent sur le mode d'existence de « l'étendue sensible ». Car une fois le sujet écarté, il convient de donner du sens à ce qui apparaît comme une conséquence paradoxale : l'étendue sensible « est extériorité et distinction réciproque de parties, malgré l'absence de perspective ; elle est une sorte de surface absolue, ce qui heurte en nous le sens géométrique, éduqué par le monde de la perception » [Ruyer 1950, 57]. Comment donner du sens à l'idée selon laquelle notre sensibilité serait étendue ? C'est pourtant le propre des objets d'être étendus et non du mental. C'est dans la manière de détruire le mythe de la conception égologique que se résout le problème.

Pourquoi le concept de sujet est-il inutile ? C'est parce qu'il y a coïncidence pure entre le sujet et sa conscience : le sujet n'est pas à distance de sa douleur, il n'a pas d'expérience de la douleur comme on peut *avoir* quelque chose en sa possession, ou sur soi. Il ne voit pas sa douleur comme on voit un bouton sur son nez dans un miroir. Le sujet, en ayant une douleur, n'acquiert pas une information sur lui-même comme un scientifique quand il observe quelque chose. La douleur n'est (n'existe) pas « relativement » à autre chose, ni relativement au sujet qui crie « j'ai mal », ni à une tierce personne qui l'observerait. La grammaire, bien utile pour faire comprendre qui a mal (« il a mal », « j'ai mal ») nous induit en erreur sur un plan ontologique. Il serait sans doute plus juste de dire « je suis mal » pour exprimer l'impossibilité de mettre une distance entre le sujet qui souffre et sa souffrance. La conscience de soi n'est donc pas la conséquence d'une réflexivité du sujet se tournant vers lui-même comme on se tourne vers un objet.

Le problème que tente de résoudre Ruyer, c'est celui de l'élaboration d'une conception ontologique de ce qui se révèle à chacun de nous à travers notre vécu : l'unité de notre champ de conscience. Dès lors, la caractéristique propre du mental, quelle que soit la manière dont il s'exprime (croyance, douleur) c'est ce qui caractérise toute forme : elle a une unité. Il ne s'agit pas d'affirmer que la manière dont on peut rendre compte de ce qu'est une croyance est

identique à la manière dont on peut rendre compte d'une sensation, mais que ce qui est en jeu, sur un plan ontologique, c'est l'existence d'une forme qui s'actualise de différentes façons (en se comportant de manière sensée, en ayant des sensations). Un ballon n'est pas une bulle de savon mais les deux choses ont en commun d'être en forme de sphère. Si notre monde disposait d'une topologie n'admettant pas l'existence de sphères, nous ne verrions ni bulle, ni ballon. C'est le véritable problème de Ruyer : tenter de caractériser la topologie de notre monde. De quelles formes est fait notre monde ? Qu'est-ce que nous enseigne, à ce propos, notre existence d'être humain ? Nous sommes, comme les objets, étendus dans l'espace et soumis à la loi du temps. Nous sommes donc des formes spatio-temporelles dont la sensibilité révèle une caractéristique dont ne disposent pas les objets : nous disposons d'une unité propre faisant de la forme spatio-temporelle un domaine étendu. Ce domaine est étendu d'une manière qui ne répond pas aux lois géométriques régissant les formes apparentes des objets. Nous sommes une « surface absolue ». Il s'agit donc aussi de construire une grammaire philosophique, celle d'une forme sensible étendue qui diffère d'un objet, pour rendre compte du caractère paradoxal¹⁴ du mental et non pour dissoudre tous les problèmes le concernant.

6 Grammaire de « l'étendue sensible »

L'analyse wittgensteinienne, en faisant de l'erreur du phénoménologue la conséquence d'une « fiction grammaticale » [Wittgenstein 2004, § 307], masque l'essentiel. Si je ne peux *décrire* l'effet que cela *me* fait d'avoir une douleur, si je ne peux qu'exprimer ma douleur, c'est selon Ruyer, parce que je ne suis pas à distance de ma douleur. Le philosophe wittgensteinien s'émeut sans doute d'un tel amalgame : la distance est un concept issu de la géométrie, concept dont on fait usage en mathématiques, en physique et dans notre vie ordinaire pour savoir comment les choses sont distantes. Quel sens doit-on donner à un tel terme pour formuler une proposition sur la douleur et le sujet qui souffre ? Quelle expérience pourrions-nous partager pour donner du sens à l'utilisation du concept de distance à propos de la douleur ou de notre perception ? Le sens que Ruyer entend lui donner concerne le mode d'existence de notre subjectivité. Notre champ de conscience est une forme d'un certain type, dont la caractéristique essentielle est éprouvée dans le cadre de l'étendue sensible : cette forme est étendue, douée d'intériorité [Ruyer 1950, 56]. Ruyer inverse l'ordre voulu par le propos wittgensteinien qui cherche à relier le sens du discours philosophique à l'usage que nous faisons habituellement de notre langage. *La Conscience et le Corps* [Ruyer 1950] révèle une grammaire du mental qui modifie notre rapport habituel à la géométrie de l'espace et entend résister à la « mise en scène de la perception » [Ruyer 1950, 55]. Cette

14. Sur ce sujet, on lira avec profit le livre de Ruyer : *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme* [Ruyer 1966].

mise en scène nous porte à croire que nous sommes devant notre champ de conscience comme devant un tableau. Or la différence est, selon Ruyer, flagrante et la preuve est évidente : vous ne voyez pas le bord de votre champ de vision. Chacun de nous peut faire cette expérience. Vous n'êtes pas donc pas à distance de votre champ de vision, vous ne le voyez pas : vous êtes ce champ de vision. Votre vision, même hallucinatoire, a donc toujours quelque chose de réel puisque vous êtes cette hallucination. Par conséquent, toute connaissance, toute croyance présuppose un contenu qui permet aux êtres humains de s'accorder (en adoptant une perspective semblable) mais cette connaissance, cette croyance repose en premier lieu sur une expérience qui n'a, elle, aucun contenu intentionnel et ne nécessite aucune perspective, aucun accord, aucune action préalable.

On ne peut donc rendre compte de la douleur telle que nous la vivons dans aucune perspective [Ruyer 1950, 56–57]. On ne peut que manifester l'expression de cette douleur. Cette expression est l'expression d'un « survol absolu, sans distance » d'une forme [Ruyer 1952, 110], c'est-à-dire l'expression d'une entité qui unifie ses composants sans en être à distance. C'est cette unité dont ne peut rendre compte le langage et qui fait de ma douleur une douleur, de ma vision une vision. Cette unité, cette douleur n'est pas donnée aux autres, à ceux qui m'observent. Et ce fait ne peut pas être seulement traduit par cette règle de grammaire selon laquelle moi seul qui ai cette douleur peux affirmer (sans qu'on puisse en douter) « j'ai mal ». Il est également juste de dire que ma douleur ne m'est pas non plus donnée à moi qui crie : « J'ai mal. » Mais il est peu probable qu'il soit alors nécessaire de conclure que l'intériorité est un mythe pour philosophe.

Revenons sur le paragraphe du scarabée dans la boîte. Ce paragraphe concerne la grammaire du rapport entre le contenu et le contenant : « l'image du processus intérieur ne nous dit rien sur le souvenir. » L'idée combattue par Wittgenstein est celle qui consiste à penser qu'on décrira mieux ce qu'est un souvenir, une douleur, en tentant d'identifier, à l'intérieur du sujet, une sorte de résidu caché, propre à chaque sujet souffrant, que ne décrirait pas l'expression de la douleur. Or le langage n'étant pas fait, dans le cas de la douleur, pour décrire (au sens de décrire un objet), mais simplement pour l'exprimer, il ne saurait être question de chercher ce qui manque à ce que nous disons lorsque nous parlons de notre douleur. Ce qui est utile dans cette analyse wittgensteinienne, c'est l'idée selon laquelle nous ne pouvons pas faire mieux que ce que nous faisons pour *dire* notre douleur, par exemple en la *décrivant* de telle sorte que nous serions alors *satisfaits* de cette meilleure *traduction*. Si nous pouvions réellement *décrire* notre douleur (par exemple à quelqu'un qui n'a jamais souffert), nous pourrions tenter de faire mieux en changeant de perspective, à la manière dont on décrit un objet : du dessus, du dessous, du dedans. De même, la conception égologique, en imaginant un rapport de distance entre le sujet et sa conscience, commet cette erreur. Nous exprimons notre douleur mais nous ne pouvons pas la *décrire telle qu'elle nous apparaît à nous et à nous seuls* car pour cela, il serait nécessaire de pouvoir

disposer d'une perspective privée sur la douleur *telle qu'elle est pour nous*. La grammaire des *sense data* semble donc ne jamais pouvoir être éclaircie, viciée d'une contradiction logique interne « car l'idée, quand on a introduit cette expression, était de prendre modèle, pour des expressions qui font référence à l'"apparence", sur des expressions qui font référence à la "réalité" » [Wittgenstein 1996, 129]. Cette critique faite aux partisans de l'existence des *sense data* paraît être également valable pour la conception de Ruyer.

Le philosophe semble effectivement accréditer l'idée qu'on pourrait jouer sur deux tableaux : se servir d'une expression utile pour décrire la réalité telle qu'elle m'apparaît (je vois ce tableau peint en bleu) afin de décrire la réalité de ma subjectivité (mon champ de vision a une unité lorsqu'il voit du bleu, il constitue donc une forme réelle). Il y a bien une apparence : elle est créée au niveau du cerveau, organe de perception. Cette apparence n'est pas l'objet physique tel qu'il est, c'est donc une sorte d'hallucination. Les expressions liées à nos sensations sont propres à la grammaire des apparences. Il y a bien des cas où les apparences sont trompeuses (cas du mirage). Mais même dans les cas où les apparences ne sont pas trompeuses (ce tableau est bien peint en bleu), je ne vois pas la réalité telle qu'elle est, la réalité du physicien, pourrait-on dire. Et cependant, pour Ruyer, c'est une « hallucination vraie¹⁵ », bien réelle : elle n'est pas à nouveau une apparence pour moi [Ruyer 1950, 19]. Percevoir, c'est toujours avoir une forme d'hallucination, mais la forme que prend cette hallucination n'est pas elle-même une forme d'hallucination : c'est une forme qui existe et définit ici et maintenant ma subjectivité en tant que forme. Ruyer est donc bien de ceux, décrits par Wittgenstein qui « ont pensé avoir découvert de nouvelles entités, de nouveaux éléments de la structure du monde, comme si dire "je crois qu'il y a des *sense data*" était comparable à dire "je crois que la matière est composée d'électrons" » [Wittgenstein 1996, 129]. Pour Ruyer, l'expression « il existe des formes sensibles » a bien le même sens que « il existe des électrons », car dans les deux cas, il existe une forme disposant d'une unité intrinsèque qui est à la source des apparences.

Que nous ayons mal et que nous exprimions cette douleur en nous comprenant les uns les autres, c'est le fait d'une intériorité et pas seulement d'une intériorité constituant le champ d'étude du neurologue. C'est en tous cas, selon Ruyer, le mythe minimum auquel on doit croire pour traduire philosophiquement l'existence de sujets exprimant leurs douleurs. Cette intériorité existe du fait même *des liaisons* qui ordonnent la forme subjective souffrant, car « la conscience n'est autre que l'ensemble même des liaisons » [Ruyer 1950, 47].

15. Ruyer, faisant la critique de la conception bergsonienne de la perception, montre que la position réaliste est incompatible avec le processus physique et physiologique de la perception. Ce processus va de l'objet à l'organe des sens et donc chez l'homme au cerveau. La perception n'est donc possible que parce que se produit dans notre cerveau une sorte d'image cérébrale de l'objet. La conception réaliste qui affirme que dans la perception, l'objet lui-même nous est donné « en chair et en os », est pour Ruyer totalement inintelligible.

7 Grammaire « des liaisons »

La grammaire philosophique que tente d'élaborer Ruyer pour rendre compte de l'existence de choses qui ne sont pas des objets mais des subjectivités est fondée sur cette question à la base de toute épistémologie : quel est le rapport entre la connaissance et la chose à connaître ? L'épistémologie suppose toujours *a minima* qu'il y a isomorphisme possible entre la connaissance (les relations faites par la raison) et les relations réelles qui constituent la chose. Par exemple, on suppose un isomorphisme entre le formalisme de la physique quantique et les liaisons réelles entre les états des particules. Pour définir la subjectivité, Ruyer fait une hypothèse qui rompt avec ce point de vue. La subjectivité, c'est le fait même des liaisons.

[L]es liaisons ne sont jamais à proprement parler connues. Elles ne sont donc jamais comprises que de manière métaphorique et analogique. [Ruyer 1950, 33]

Cette hypothèse redéfinit notre conception des rapports entre *intérieur* et *extérieur*.

La subjectivité est bien localisée (elle est étendue par le fait même de l'existence de liaisons dont on peut observer les effets dans l'espace du monde physique) mais elle n'est pas à l'intérieur d'un objet (elle n'est pas dans le corps). Le corps c'est ce qu'on connaît de la subjectivité lorsqu'on adopte une perspective en 3^e personne pour observer la subjectivité :

[...] le corps résulte comme sous-produit, de la perception de l'être par un autre être. L'être perçu est perçu par définition comme objet, au sens étymologique du terme. [Ruyer 1952, 81]

Ce qu'on appelle « la perspective en 1^{re} personne » ne peut être une perspective, car il est impossible de se décrire à distance, de l'intérieur¹⁶. Le domaine localisé de la subjectivité est un domaine absolu, ce qui signifie qu'il n'est pas relatif à autre chose. Les objets, eux, sont étendus les uns à côté des autres et de ce fait, nous pouvons avoir une description de leur unité sous une certaine perspective, en étant à distance. Il en va autrement pour le domaine de l'étendue sensible : la forme sensible se survole elle-même, sans distance, sans créer de centre de perspective. Elle est bien douée d'intériorité (elle ne se laisse pas traduire par un isomorphisme dans une perspective en troisième personne) : les liaisons sont le fait de la subjectivité et ne se laissent pas connaître telles qu'elles sont, d'où la nécessité de faire référence à des métaphores, des analogies, des mythes.

16. Ruyer concéderait peut-être à Ricœur l'existence d'un « corps propre » qui est dégradé en « corps-objet » par une description empirique. En revanche, il n'y a aucune possibilité de description de ce « corps propre », car l'argument qui permet de rejeter le naturalisme vaut aussi contre la conception phénoménologique qui tente de décrire « le corps-sujet » [Ricœur 1988, 15] : aucune description n'est possible de mon corps propre car je ne suis rien d'autre que les liaisons de ce corps.

8 Conclusion

Notre tâche est de ramener les mots de leur emploi métaphysique à leur emploi de tous les jours. [Wittgenstein 2004, § 116]

La tâche est louable mais considérons un instant le langage du physicien tentant d'expliquer la non-séparabilité quantique. Dira-t-on encore que c'est le sens du quotidien qui doit s'appliquer pour comprendre comment le formalisme mathématique aide le physicien dans sa recherche ? Ou admettra-t-on qu'il y a un résidu de sens que ne décrivent pas les mots pris dans leur acception quotidienne¹⁷ ?

Un métaphysicien comme Ruyer tente de construire une approche ontologique du finalisme qui ne se limite pas au langage ordinaire. Sans le recours aux métaphores, aux mythes, que peut le langage ordinaire pour exprimer ce qu'est un *survol sans distance* ? « Mais où a-t-on besoin de recourir à un tel concept ? », demande Wittgenstein [Wittgenstein 1998, I, § 109]. Nulle part. Ou bien peut-être dans le cadre de la poésie. Car les idées-événements de P. Valéry [Lara 2005] soulignent aussi ce qui transparaît dans le rêve : le sujet est possédé par ses pensées [Ruyer 1966, 210]. Doit-on conclure de cette expression paradoxale qu'elle est le reflet des bosses que Ruyer s'est fait lui-même à l'entendement ? Le philosophe nous met au contraire en garde contre nos habitudes qui font du langage le seul moteur du sens :

[...] l'homme est tellement habitué au langage – c'est-à-dire au sens « signifié » – qu'il doute aisément du sens de ce qui ne parle pas, de ce qui ne s'exprime pas, de ce qui ne s'exprime pas par des paroles prononcées ou écrites. Il s'imagine que c'est lui qui donne aux choses un sens en les nommant. [Ruyer 1952, 15]

Selon l'analyse de P. de Lara [Lara 2005, 75–76], Wittgenstein ne doutait sans doute pas de l'existence de pensées non- ou pré-linguistiques mais il admettait aussi l'existence d'une relation interne entre les deux formes de pensées : « une pensée doit pouvoir être exprimée » [Lara 2005, 77]. Il y a un continuum entre la pensée non linguistique du chat se préparant à chasser la souris et les pensées des chasseurs préparant un plan de chasse. Ce qui lie les deux formes de pensées, ce sont les concepts qui sont définis par les actions de l'agent. L'action de chasser permet de définir le concept de chasse présent aussi bien dans la pensée non linguistique du chat que dans le plan des chasseurs. Où s'arrête ce continuum ? Et pourquoi s'arrête-t-il ? Là où nous ne pouvons plus décrire les événements naturels comme des actions, c'est-à-dire

17. On peut d'ailleurs se demander s'il existe une expérience (au sens où Wittgenstein l'entend) qui permet de donner du sens à la terminologie du physicien lorsqu'il l'emploie pour s'exprimer devant un public de non-physiciens pour expliquer la physique quantique *telle qu'elle est comprise* par les physiciens. Et pourquoi accepterait-on du physicien ce qu'on refuse au philosophe ?

là où nous ne pouvons plus décrire les événements comme orientés de manière finalisée. Mais la question de cette rupture n'est plus de type linguistique : elle est ontologique. Cette question ne peut être dissoute par une analyse grammaticale. Elle nécessite une analyse philosophique du type d'êtres qui sont reliés par ce continuum allant des actions et pensées pré-linguistiques à celles qui sont linguistiques. Dans tous les cas, ces actions révèlent l'existence d'une entité disposant d'une unité, orientée vers une fin. Le mythe minimum auquel il faut souscrire selon Ruyer, c'est celui qui nous conduit à croire en une intériorisation de cette finalité comme propriété intrinsèque des êtres capables d'actions et doués d'unité, comme toutes les formes composant le monde.

À quoi l'analyse philosophique de ce mythe est-elle utile ?

[Elle] représente [...] une avance vers la philosophie du « juste tempérament » vers cette gamme bien tempérée [...], ou vers cet escalier à pente modérée destiné à corriger la dénivellation abrupte de la mythologie et du scientisme [...]. [Ruyer 1957, 275].

Ruyer reconnaît bien volontiers que ce type d'analyse vient légitimer « une théologie anthropomorphique et cependant non mythique [...] » [Ruyer 1957, 285].

Bibliographie

- BOUVERESSE, Jacques [1987], *Le Mythe de l'intériorité*, Paris : Éditions de Minuit.
- CHATEAUBRIAND, François-René [2005], *Mémoires d'outre-tombe*, t. 3, Paris : Éditions Jean De Bonnot.
- CHAUVIRÉ, Christiane [2010], *Wittgenstein en héritage*, Paris : Éditions Kimé.
- DESCOMBES, Vincent [1991], Le pouvoir d'être soi. Paul Ricoeur. Soi-même comme un autre, *Critique*, 47(529–530), 545–576, 2006, URL http://classiques.uqac.ca/contemporains/descombes_vincent/pouvoir_etre_soi_ricoeur/pouvoir_etre_soi_ricoeur.html.
- [1998], L'identification des idées, *Revue Philosophique de Louvain*, 96(1), 86–118.
- [2003], Comment savoir ce que je fais ?, *Philosophie*, 76 (1, numéro spécial Elizabeth Anscombe), 15–32, doi :10.3917/philo.076.0015.
- [2014], *Le Parler de soi*, Paris : Gallimard.
- DESCOMBES, Vincent & LARA, Philippe de [2013], *Exercices d'humanité : entretiens avec Philippe de Lara*, Paris : Les Petits Platons.

- LARA, Philippe de [2005], *L'Expérience du langage*, Paris : Ellipses.
- LAUGIER, Sandra [2009], *Wittgenstein, les sens de l'usage*, Paris : Vrin.
- PLAUD, Sabine [2009], *Wittgenstein*, Paris : Ellipses.
- RICŒUR, Paul [1988], *Philosophie de la volonté I*, Paris : Aubier.
- RUYSER, Raymond [1950], *La Conscience et le Corps*, Paris : PUF.
- [1952], *Néo-finalisme*, Métaphysiques, Paris : PUF, 2^e éd., Préface de F. Colonna, 2012.
- [1954], *La Cybernétique et l'origine de l'information*, Paris : Flammarion, 1968.
- [1955], L'expressivité, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 60(1-1), 69-100.
- [1957], Homunculus et méganthrope, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62(3), 266-285, doi :10.2307/40900136.
- [1963], La science et la philosophie considérées comme des traductions, *Les Études philosophiques*, 18(1), 13-20, doi :10.2307/20844208.
- [1965], Quasi-information, psychologisme et culturalisme, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 70(4), 385-418, doi :10.2307/40900875.
- [1966], *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris : Albin Michel.
- RYLE, Gilbert [2005], *La Notion d'esprit*, Paris : Payot & Rivages.
- WITTGENSTEIN, Ludwig [1990], *Remarques philosophiques*, Paris : Gallimard, traduit par J. Fauve, 1^{re} édition en français, 1975.
- [1993], *Tractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard, traduit par G.-G. Granger.
- [1996], *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris : Gallimard, traduit par M. Goldberg et J. Sackur.
- [1998], *Remarques sur la philosophie de la Psychologie I*, Mauvezin : TER, traduit par G. Granel.
- [2000], *Derniers écrits sur la philosophie de la psychologie*, 2. « L'intérieur et l'extérieur », Mauvezin : TER, traduit par G. Granel.
- [2004], *Recherches philosophiques*, Paris : Gallimard, 1^{re} édition 1953.