



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

Approche critique de l'idée de fondement

Réflexions épistémologiques contemporaines

Thèse de l'Université de Metz

En 2004-2005

Département de sociologie, ethnologie et philosophie

Soutenue par Henri Winckel

Sous la direction de Monsieur Jean-Paul Resweber

Professeur en philosophie (17^{ième} section)

ERASE (Equipe de Recherche en Anthropologie
et en Sociologie de l'Expertise)

Membres du jury :

Jean-Paul Resweber, professeur de philosophie
à l'Université Paul Verlaine de Metz, rapporteur

Andras Dekany, professeur de philosophie
à l'Université de Szeged en Hongrie

René Heyer, professeur d'éthique
à l'Université Marc Bloch de Strasbourg

Benoît Goetz, maître de conférences en philosophie
à l'Université Paul Verlaine de Metz

Année universitaire 2004-2005

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE DE METZ



031 536330 8



UNIVERSITÉ DE METZ

UNIVERSITÉ Paul Verlaine - METZ	
S.C.D.	
N° Inv	2005 018L
Cote	L/M305/04
Lot	mag. resweber

Ecole doctorale
Perspectives interculturelles :
Écrits, médias, espaces, sociétés

Approche critique de l'idée de fondement

Réflexions épistémologiques contemporaines

Thèse de l'Université de Metz

En 2004-2005

Département de sociologie, ethnologie et philosophie

Soutenue par Henri Winckel

Sous la direction de Monsieur Jean-Paul Resweber

Professeur en philosophie (17^{ième} section)

ERASE (Equipe de Recherche en Anthropologie
et en Sociologie de l'Expertise)

Membres du jury :

Jean-Paul Resweber, professeur de philosophie
à l'Université Paul Verlaine de Metz, rapporteur

Andras Dekany, professeur de philosophie
à l'Université de Szeged en Hongrie

René Heyer, professeur d'éthique
à l'Université Marc Bloch de Strasbourg

Benoît Goetz, maître de conférences en philosophie
à l'Université Paul Verlaine de Metz

Année universitaire 2004-2005

Je tiens à remercier mon directeur de thèse, Monsieur Jean-Paul Resweber de m'avoir accompagné et soutenu tout au long de ce travail par son savoir et sa compétence.

Un grand merci aussi à Roger Schmit pour sa lecture critique ainsi qu'à Felix Lentz pour son aide technique.

Et finalement, je remercie Martine, Todd et Dwight pour leur patience.

Sigles employés dans les renvois

<i>WL</i>	Bolzano (Bernard), <i>Wissenschaftslehre</i>
<i>LT</i>	Boole (George), <i>The Laws of Thought</i>
<i>Méditations</i>	Descartes (René), <i>Les Méditations Métaphysiques</i>
<i>CM</i>	Husserl (Edmund), <i>Cartesianische Meditationen</i>
<i>OG</i>	Popper (Karl), <i>Die offene Gesellschaft und ihre Feinde</i>
<i>PU</i>	Wittgenstein (Ludwig), <i>Philosophische Untersuchungen</i>
<i>UG</i>	Wittgenstein (Ludwig), <i>Über Gewissheit</i>
<i>TP I</i>	Apel (Karl-Otto), <i>Transformation der Philosophie I</i>
<i>TP II</i>	Apel (Karl-Otto), <i>Transformation der Philosophie II</i>

Table des matières

INTRODUCTION.....	5
I. Problématique.....	5
II. Articulation.....	10
III. Parcours.....	11
CHAPITRE I.....	13
LA POSITION LOGICO-EPISTEMIQUE : BOLZANO, BOOLE ET FREGE	13
1. B. Bolzano : la possibilité de la connaissance.....	13
A. Les concepts fondateurs.....	14
B. Les vérités infinies.....	17
C. La réfutation du scepticisme.....	21
D. L'interrogation sur les premiers principes.....	29
E. La critique.....	31
F. L'arrière-plan sémantique.....	52
G. L'origine des lois logiques.....	56
H. La nature de la pensée.....	66
2. G. Boole : un projet original.....	74
A. Les définitions et les lois.....	75
B. Une enquête ciblée.....	79
C. La finalité de la méthode.....	82
3. G. Frege : Un parcours-type.....	87
A. La vérité.....	88
B. Sens et pensée.....	90
C. Une objection possible.....	93
D. Une tripartition ontologique.....	95
E. Réalisme et autonomie de la pensée.....	98
F. Formalisation et intuition.....	103
G. Remarques critiques.....	106
4. Fondation et faillibilisme.....	113
A. La nécessité du fondement.....	114
B. Le noyau non-faillibiliste du faillibilisme.....	117
C. Le rationalisme pancritique.....	119
CHAPITRE II.....	129
L'INCONTOURNABLE SUBJECTIVITE :	129
DE DESCARTES A HUSSERL.....	129
1. Le fondement cartésien.....	130
A. Les limites du <i>cogito</i>	132
B. Le <i>cogito</i> et la critique.....	136
2. Le fondement absolu.....	147
A. L'approche dinglerienne.....	147
B. Considérations critiques.....	149
3. Husserl, héritier de Descartes.....	151
A. Les difficultés de l'approche husserlienne.....	152
a. La nature du fondement.....	152
b. Evidence et fondation : primauté de l'évidence.....	156
B. Un fondement complexe.....	159
CHAPITRE III.....	161
LE CHAMP DE L'INTERSUBJECTIVITE :	161
K. O. APEL.....	161

1. L'exigence éthique.....	161
A. La problématique de K. O. Apel.....	162
B. Intuition dernière ou libre choix	170
C. Reconstruction et radicalisation du geste cartésien	181
D. Critique	185
CHAPITRE IV	195
LA PROBLEMATIQUE SEMANTICO-LINGUISTIQUE : L.	
WITTGENSTEIN	195
1. La mise en abîme	196
A. Le tournant.....	196
B. Le doute et l'erreur.....	197
C. Le point de départ irréfutable	201
D. Relativité temporelle ou absoluité	205
E. Le repli transcendantal	207
CHAPITRE V	212
BILAN ET PERSPECTIVES	212
1. Possibilité ou impossibilité.....	212
2. Reprise.....	213
A. Le pôle subjectiviste.....	213
B. Le pôle intersubjectif et éthique.....	215
a. L'argumentation wittgensteinienne.....	217
b. La critique du scepticisme-phénoménisme radical	223
C. Perspectives logico-épistémiques	228
a. Vérité, raisonnement et structures.....	228
b. Métacritique du faillibilisme.....	231
D. Perspectives sémantico-linguistiques.....	233
E. Méta-réflexivité, évidence et holisme	234
CONCLUSION	240
BIBLIOGRAPHIE	255

INTRODUCTION

De tous les temps la notion de fondement a revêtu une fonction importante en philosophie. La philosophie classique ne conçoit-elle pas la notion de fondement comme le point ultime de tout édifice ou de toute démarche philosophiques ? Dans cette optique, la pensée exige un fondement si elle ne veut pas être qualifiée d'arbitraire, voire même de fictive. Comme la réflexion philosophique revendique, en général, une prétention certaine à la validité sinon à la vérité, elle nécessite un fondement sur lequel elle repose ou bien duquel elle émerge.

I. Problématique

Le concept de fondement est complexe et polysémique. En consultant des dictionnaires de la terminologie philosophique, on se rend compte que, dans le contexte de la philosophie occidentale contemporaine, le terme de fondement dernier enveloppe en général deux significations principales. La première qui renvoie à la tradition romaine découle du latin. Elle se condense dans une métaphore tirée du domaine de l'architecture. Le fondement remplit la fonction de base ou de socle sur lesquels repose tout un ordre, un édifice ou, équivalamment, un ensemble de connaissances. Cet emploi rapproche le geste du fondement de l'artifice, de l'invention ou de la construction d'une maison (*Grundsteinlegung*).

La deuxième signification se rattache aux langues germaniques, notamment à l'allemand. Le terme *Grund*, dérivé du vieux terme germanique *grunt*, signifie profondeur. J. Ritter¹ distingue quatre significations, qui se trouvent reliées dans ce même champ sémantique : celle de la base d'un corps, celle de profondeur au sens d'un abîme (*Abgrund*), celle de la source ou racine (*Ursprung*) et celle de l'intériorité intime d'une chose, de son essence la plus intime (*das Innerste*).

Le point commun à ces significations, c'est qu'elles renvoient à la dimension de profondeur et d'intériorité, à la nature intime d'une chose, à ses profondeurs abyssales. On comprend pourquoi le concept de *Grund* a été employé dans cette acception dans le courant de la pensée mystique allemande des quatorzième et quinzième siècles. Le mysticisme est, en effet, en quête de l'essence des choses et s'intéresse aux profondeurs de la conscience de soi. En plongeant dans ces abîmes, l'être humain peut contempler la vérité au fond de lui-même : l'essence inhérente à l'homme rationnel est son âme ou son esprit, copie de l'esprit divin, de l'archétype se reflétant dans les profondeurs de la conscience de soi. Le mysticisme de maître Eckhart établit ainsi une équation entre la profondeur, l'intériorité, l'âme et Dieu. Il cherche à accéder au coeur d'un espace intérieur et caché, à explorer une dimension secrète qui relègue la réalité matérielle à une fonction secondaire. Découvrir au fond de soi-même le *Grund* de l'être, telle est l'idée directrice de toute mystique.²

Remarquons qu'un autre point de vue est pensable, qui consiste à récuser les deux interprétations évoquées ici et donc à critiquer radicalement l'idée de fondement.

¹ Cf. Ritter : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel / Stuttgart, 1971.

² Remarquons toutefois que cela n'est pas le cas des mystiques espagnols (Ste Thérèse d'Avila et St Jean de la Croix) dont le discours s'appuie sur la dimension de la hauteur : élévation, montée au Carmel, ascension de l'âme.

Conformément à l'étymologie, le terme de fondement renvoie à des logiques diversifiées qui impliquent un déplacement permanent du sens qu'il enveloppe. On ne saurait constater ce déplacement qu'en évaluant les différentes positions en matière de fondement afin d'en distiller en fin de compte notre propre compréhension de ce concept. S'il nous fallait nous décider entre les significations précitées, laquelle choisir ? La première fait du concept de fondement un usage architectonique, et elle laisse entrevoir la possibilité d'une pluralité de démarches fondatrices. Elle peut être illustrée par l'approche formaliste en métamathématiques, qui présente, on le sait, la fondation comme une sorte de jeu où le libre choix des présupposés ou axiomes de départ peut engendrer des constructions tout à fait différentes, en dépit des éléments communs qu'elle utilise. Mais nous avons choisi de dépasser ce modèle, pour interroger le fondement radical et inconditionnel. Pour filer la métaphore, nous dirons que nous nous intéressons au sol, sur lequel toute fondation spécifique et conditionnée, destinée à porter une construction déterminée et particulière, doit prendre appui. Qu'il s'agisse des bases d'un gratte-ciel ou d'une cabane en bois, d'une thèse ou d'un axiome, la question du bien-fondé du fondement même se pose toujours. C'est sans doute à cette pensée que se réfère Frege, lorsqu'il critique le formalisme. Toute construction se fait à partir de présupposés et ce sont ces présupposés indispensables à toute construction qui font l'objet de notre enquête. Toute ossature, aussi squelettique qu'elle puisse paraître, revendique un fond ultime qui nous renvoie à une nouvelle forme de précompréhension. Le fondement se présuppose comme tel.

Voilà pourquoi la seconde signification nous semble être plus appropriée à une démarche de type fondationnel. En renvoyant à la profondeur, ou à l'intériorité, elle nous semble mieux correspondre à

l'exigence de l'inconditionnalité qui est celle d'un fondement inébranlable (*inconcussum*). Mais une telle signification n'est pas pour autant claire et distincte. Elle associe, en effet, les dimensions de profondeur et d'intériorité à celle de transcendance et d'Absolu. Nous préférons explorer davantage ce deuxième sens, mais en le dépouillant de toute intentionnalité théologique. Les concepts d'intersubjectivité et de réflexivité pourront aisément se substituer aux déterminations de l'idée de fondement ultime arrachée à son interprétation théologique. Quels sont les figures et les critères de validité de ce modèle ? Pour clarifier notre enquête, nous proposons de transposer cette question sur plusieurs terrains de recherche, organisés en champs : le champ de la logique, le champ de la subjectivité, le champ de l'éthique et de l'intersubjectivité, le champ sémantico-linguistique et le champ ontologique.

Il va sans dire que ce questionnement met en jeu bien d'autres notions, comme celles de causalité, de principe, d'axiome, de raison, notions dans lesquelles le concept de fondement se trouve imbriqué.

On pourrait se demander si la notion de fondement ultime ne procède pas de l'exigence d'une cause première de la pensée. S'il en est ainsi, il importe alors de préciser dans quel sens le terme « cause » est employé. On a tendance aujourd'hui à lui donner le sens quasi-exclusif de « cause efficiente ». C'est l'essor des sciences naturelles, qui a restreint la notion de causalité à cet emploi. Mais si l'on transpose ce sens au domaine de la connaissance, on ne veut bien sûr pas assimiler le principe de la connaissance à l'action d'une force physique, qui, telle la gravitation terrestre, aurait pour effet la chute d'un corps. Ici, il y a la force, puis l'effet qu'elle entraîne. Par contre, dans le cas de la connaissance humaine, la démarche semble être inverse. Le fondement ne fonctionne pas comme la cause efficiente qui engendre la connaissance

en tant qu'effet. L'homme élabore d'abord un savoir qu'il essaie de légitimer ensuite par le recours à l'idée de fondement.

Si l'on voit dans le fondement la cause du savoir, on attribue un autre sens au terme de cause.³ Est-ce que la cause formelle au sens d'Aristote n'est pas celle qui se laisse aisément associer à la notion de fondement conçu comme cause du savoir ? En fait, le savoir reflète bien les formes ou les structures caractérisant le fondement. En ce sens précis, la notion de causalité explicite celle de fondement.

Souvent, on met le geste de fonder en corrélation avec celui de poser des axiomes ou des principes. Le terme « axiome » recouvre les hypothèses de départ faites par le mathématicien ou le géomètre, préoccupés d'en déduire un système formel. Les axiomes peuvent être le fruit de l'arbitraire ou encore d'une sorte d'intuition première. Prise dans ce second sens, la notion d'axiome est compatible avec les exigences d'un fondement ultime. C'est, d'ailleurs, dans cette perspective que le concept de « principe » est employé en philosophie. Descartes, on le sait, pose le *cogito* comme principe de la *theoria* philosophique. Sur un autre plan, certains logiciens assimilent les premiers principes de la pensée aux lois de l'identité et de la non-contradiction.

Si divers soient-ils, les gestes de fondation présupposent la plupart du temps l'idée d'un principe architectonique. Une telle présupposition est-elle bien légitime ? Peut-on faire un relevé précis et exhaustif des premiers principes ou axiomes en question ? Sans vouloir anticiper, on peut avancer que, sur ce vaste chantier de la réflexion épistémologique, les principes sont appelés à s'étayer et à s'impliquer mutuellement. Il

³ Rappelons les quatre significations de la causalité, définies par Aristote. Il y a la cause matérielle, puisque chaque objet est constitué d'un ou de plusieurs matériaux (un temple, par exemple, de pierres, de bois, etc.)

De plus, Aristote évoque la cause formelle, car tout objet se définit par sa forme, tel que, par exemple, un temple par son plan.

En outre, Aristote parle de la cause efficiente, puisque tout développement a besoin d'un moteur qui puisse le mettre en marche (par exemple les artisans qui ont érigé le temple).

Puis, la cause finale correspond à la conception téléologique d'Aristote : tout a un but, et le temple a, par exemple, la fonction de vénérer les dieux.

est, par conséquent, difficile d'accorder une priorité absolue à tel ou tel principe, puisque cette vision hiérarchique, plutôt artificielle et arbitraire, est susceptible d'être subvertie par la notion de rhizome ou de réseau de déterminations premières : elle reflète moins l'ordre des choses que celui de la démarche en question. La quête du fondement débouche ainsi, non sur un point fixe déterminé, mais échoue sur un entrelacs inextricable des mailles duquel on ne saurait s'abstraire, et qui sous-tend et conditionne le fonctionnement de la cognition. Essayons de nous risquer dans ce labyrinthe....

II. Articulation

Notre enquête portant sur la notion de fondement ultime s'organise autour des concepts centraux engagés dans des gestes qui sont autant d'« idéaux-types ». Chacun de ces gestes exploite et déploie primordialement un certain champ conceptuel. Cela n'exclut pas pour autant le fait qu'il recoupe d'autres gestes appartenant à d'autres champs conceptuels. Nous verrons qu'un geste de fondement mobilise en général divers champs conceptuels. Reste qu'il y a toujours un champ dominant à partir duquel le geste fondateur prend son essor et qui est primordial pour sa bonne intelligibilité. C'est en fonction de cette référence que nous avons effectué une classification qui distingue les champs suivants : un champ conceptuel épistémologique, un champ ordonné autour de l'incontournable notion de subjectivité, un champ relatif à l'éthique et à l'intersubjectivité, un champ de type sémantico-linguistique, et, finalement, de façon sous-jacente mais quasiment omniprésente, un champ ontologique. Nous examinerons comment, autour de ces pôles, les philosophes légitiment leur démarche et nous verrons que certains détracteurs d'un tel fondement ultime succombent paradoxalement et fatalement au geste même qu'ils entendent combattre et

supprimer. Cette mise en perspective a l'avantage d'ordonner et de mettre en relation un ensemble de gestes, qui, bien que différents, se recoupent, pour donner à l'idée de fondement un profil holistique qui la rapproche de l'idée ambiguë de totalité. Au terme de cette enquête, on sera amené à nous interroger sur la validité et sur la pertinence de cette notion métaphysique.

III. Parcours

Les différents gestes de fondement que nous tâcherons d'analyser et d'évaluer se laissent ainsi subdiviser en plusieurs catégories. En fait, nous les associerons à certains champs sémantiques, et cela selon l'aspect dominant de la démarche de fondation. Comme nous venons de l'évoquer, nous distinguerons entre un champ centré sur la réflexion logique et épistémique, un champ organisé autour de la notion de la subjectivité irrépressible, un champ s'étayant sur les concepts de l'intersubjectivité (et l'éthique d'une communauté d'argumentation) et un champ linguistico-sémantique qui souligne la prépondérance incontournable du langage. Lorsqu'un geste de fondement particulier est associé à un champ spécifique, cela ne signifie point que la démarche en question relève exclusivement de ce champ conceptuel. Nous verrons que les tentatives de fondement ultime utilisent en général plusieurs champs. Si nous associons un geste de fondement particulier à un certain champ, il s'agit alors du champ exploité de façon dominante par ce geste. Nous constaterons que les stratégies de fondement prennent apparemment leur départ au sein d'un champ conceptuel déterminé, mais que ce champ est dépassé tôt ou tard par l'emploi d'autres champs conceptuels, ainsi que par le fait que le déploiement d'un champ présuppose la validité d'autres champs conditionnant la démarche en question. Par endroits, nous évoquerons les présuppositions on-

tologiques, auxquelles certains penseurs font appel, explicitement ou tacitement. Pourtant, nous n'avons associé aucun geste de fondement à un champ ontologique, pour la simple raison que là où un champ ontologique est exploité, son emploi est néanmoins subordonné au déploiement d'un autre champ, qui sera alors le foyer conceptuel dominant.

CHAPITRE I

LA POSITION LOGICO-EPISTEMIQUE : BOLZANO, BOOLE ET FREGE

Les réflexions de Bolzano se situent principalement dans un champ logique et épistémique, bien qu'elles fassent appel (comme nous le verrons) à d'autres champs conceptuels. Il en est de même des démarches de Boole et de Frege. Là aussi, l'enquête se déploie au sein d'un champ conceptuel logico-épistémique, mais il est aisé de voir que d'autres champs conceptuels sont toujours déjà présumés et mis en œuvre.

1. B. Bolzano : la possibilité de la connaissance

La pensée de Bolzano s'oppose avec vigueur au scepticisme tâchant de déstabiliser les fondations de la connaissance humaine. En déterminant précisément les concepts fondamentaux de la pensée logique (celle qui proclame une prétention à la vérité), Bolzano fournit un apport important à l'épistémologie. Nous verrons, en outre, que la réflexion de Bolzano converge vers les questions fondamentales de la logique, à savoir celles de sa genèse et de sa nature.

A. Les concepts fondateurs

Dans la *Fundamentallehre*, Bolzano introduit le concept de *proposition en soi*. Ce terme est dérivé de la compréhension courante du concept de proposition. Au sens linguistique, une proposition énoncée, exprimée par des mots, est une parole (*Rede*) qui dit ou prétend énoncer quelque chose, cette proposition pouvant être vraie ou fausse. Il s'agit donc d'une connexion de mots énonçant quelque chose de vrai ou de faux. Les exemples de Bolzano sont pertinents : « Dieu est omniprésent » figure comme exemple d'une proposition vraie, « un carré est rond » constitue une proposition fausse. Ayant défini la proposition dans un sens linguistique « *ausgesprochener Satz* », Bolzano remarque « qu'il y aussi des propositions qui ne sont pas représentées par des mots, mais que quelqu'un pense seulement, et j'appelle ces dernières propositions pensées ».⁴ La proposition en soi se distingue dès lors à la fois de l'expression linguistique et de la pensée subjective se rapportant à un contenu déterminé, mais elle constitue le contenu même qui peut être formulé linguistiquement ou appréhendé par la pensée d'un sujet particulier. (mais cela ne doit pas nécessairement être le cas) La proposition en soi qui énonce ou prétend quelque chose est indépendante de son expression subjective sous forme de la parole ou de la pensée. Pour bien comprendre ce concept de proposition en soi au sens de l'enquête logique menée par Bolzano, ce dernier insiste sur la nécessité de faire abstraction de la signification originaire du terme proposition, insinuant que la proposition a été posée par quelqu'un :

« quelque chose d'émis, ce qui présuppose alors l'existence d'un être par lequel cela a été posé ».⁵

⁴Bolzano, *WL* ; édition nouvelle, Felix Meiner Verlag Hamburg 1978, p. 23 : „dass es auch Sätze gebe, die nicht in Worten dargestellt sind, sondern die jemand sich bloß denkt, und diese nenne ich gedachte Sätze“. Nous traduisons.

⁵*Op.cit.*, p. 24 : “etwas Gesetztes ; welches mithin das Dasein eines Wesens, durch welches es gesetzt worden ist, voraussetzen würde”. Nous traduisons.

De même, la proposition en soi doit être différenciée du *jugement* qui n'est qu'un « considérer quelque chose comme vrai » (*Fürwahrhalten*). Bolzano définit aussi le concept de jugement. Par jugement, Bolzano entend l'acte de tenir une proposition pour vraie et d'établir ainsi un jugement. Le jugement existe seulement dans l'esprit de celui qui juge et il diffère de la simple pensée puisqu'il inclut une prise de position. Le jugement peut être vrai ou faux.

Par connaissance, Bolzano désigne un jugement vrai. Ainsi toute connaissance est un jugement, alors que l'inverse n'est évidemment pas le cas. Par représentation, Bolzano désigne des contenus mentaux qui peuvent être classés en diverses catégories : voir, entendre, toucher, percevoir, s'imaginer, penser, etc. Ce sont les matériaux de notre esprit, mais on doit en distinguer les jugements (ou affirmations/prétentions) qui eux dépassent la simple représentation (la pensée). Les représentations sont dites subjectives si elles sont présentes à un esprit subjectif. Or, aux représentations subjectives correspondent les représentations objectives en soi, qui n'existent pas en réalité et qui comportent la matière objective représentée par la représentation subjective. A chaque représentation objective, qui est unique, peut correspondre une multiplicité de représentations subjectives (autant qu'il y a des esprits qui pensent la représentation en question).

La proposition en soi n'a, selon Bolzano, pas d'existence, seule sa représentation mentale (pensée) ou son expression linguistique existent au sein de l'esprit du sujet exécutant l'un de ces deux actes, c'est-à-dire pensant ou prononçant le contenu de la proposition en soi. Ensuite seulement, Bolzano introduit le concept de vérité en soi :

« J'entends ainsi par une vérité en soi un énoncé quelconque, qui exprime quelque chose telle qu'elle est, et je laisse indéter-

miné, si cet énoncé a été effectivement pensé ou exprimé par quelqu'un ou non ».⁶

Une proposition est censée constituer une vérité en soi, si elle exprime ce qui est effectivement tel. Le prédicat de vérité en soi revient, bien entendu, à une proposition en soi. La proposition vraie en soi -ou la vérité en soi- doit renfermer un contenu vrai, une « vérité objective ». L'exemple de Bolzano est significatif : une proposition indiquant le nombre de fleurs portées par un arbre déterminé à une date et heure précises est bien une vérité objective, que celle-ci ait été formulée respectivement pensée ou non. Selon cette définition, les vérités en soi forment une catégorie de propositions en soi qui n'ont, comme toutes les propositions en soi, pas d'existence réelle. Les vérités en soi peuvent être actualisées, comme d'ailleurs toute proposition en soi, que ce soit sous forme de pensée au sein de l'esprit d'un sujet ou bien de proposition linguistiquement articulée par le biais de la parole d'un individu donné. Mais il s'agit alors des pensées subjectives ou des mots respectifs qui possèdent une existence concrète et non du matériau (*Stoff*), du contenu objectif de ces pensées. Héritier de Leibniz, Bolzano remarque que toute vérité en soi, même si elle n'est pensée ni formulée par aucun être pensant fini, est pourtant présente à l'esprit divin qui est omniprésent et illimité. Ainsi toute vérité en soi est-elle du moins appréhendée et connue par Dieu. Cette hypothèse n'entrave cependant pas le déploiement de la terminologie de Bolzano, laquelle demeurera réalisable même si on fait abstraction de cette présupposition. Car bien que toutes les vérités en soi soient connues par Dieu, le concept de vérité en soi ne correspond pas au terme de vérité reconnue, de connais-

⁶ Bolzano, *WL* ; édition nouvelle, p. 30 : „Ich verstehe also unter einer Wahrheit an sich jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend jemand wirklich gedacht und ausgesprochen worden ist oder nicht“. Nous traduisons.

sance vraie aux yeux d'un être omniscient. Une vérité en soi est vraie à cause de son contenu objectif et non pas parce que Dieu la connaît.

« Quelque chose n'est pas vrai puisque Dieu le connaît ainsi, mais au contraire, Dieu le connaît ainsi, puisqu'il en est ainsi. ⁷

Il convient de remarquer que Bolzano critique toutefois la conception de la vérité-correspondance. Son explication de la vérité en soi, qui dit de quelque chose comment ce quelque chose *est* effectivement, doit être compris dans un sens non propre, mais indirect. Il y a bien des vérités qui renvoient à des objets non-existants et qui expriment néanmoins des vérités :

« Ainsi la proposition : « Une vérité n'est rien d'existant » n'exprime certainement rien d'existant, et il s'agit néanmoins d'une vérité »⁸

B. Les vérités infinies

Pour démontrer que certaines propositions sont des vérités en soi, Bolzano avance l'hypothèse qu'il y a au moins une vérité en soi. La vérité de cette hypothèse est confirmée par le raisonnement suivant :

« Car si chaque énoncé était faux, alors cet énoncé même que tout énoncé est faux, serait faux. Et ainsi chaque énoncé ne peut être faux, mais il y a aussi des énoncés vrais ; il y des vérités, au moins une. »⁹

⁷ Bolzano, *WL* ; édition nouvelle, p. 33 : „Es ist nicht etwas wahr, weil es Gott so erkennt ; sondern im Gegenteile Gott erkennt es so, weil es so ist.“ Nous traduisons.

⁸ *Op.cit.*, p. 34 : “So sagt der Satz : Eine Wahrheit ist nichts Existierendes“ gewiss nichts Existierendes aus, und ist doch eine Wahrheit.“ Nous traduisons.

⁹ Bolzano, *WL* ; édition nouvelle p. 40. Nous traduisons.

L'analyse de l'énoncé en question montre qu'il y a trois possibilités que nous désignons par 1, 2a et 2b. En fait, si on prétend que « toute proposition est fausse », alors ou bien cette proposition est aussi fausse, ce qui implique qu'il y a une proposition vraie (1). Ou elle est vraie, on a alors deux possibilités d'interprétation : soit que l'on dégage une sorte de métaproposition qui énonce quelque chose des autres propositions (2a), soit que l'on admette que cette proposition soit pareille à toute proposition, mais qu'elle renferme une contradiction, car sa vérité implique sa fausseté (2b). Choisir (2b) signifierait qu'on procède par acceptation de contradictions inhérentes, ce qui constitue une capitulation du raisonnement cohérent et sensé, et par là une rupture de la démarche argumentative. En optant pour (1) ou (2a), on a reconnu que l'on a cerné au moins une vérité en soi.

De telles réflexions ont déjà été conçues par Aristote ou Sextus Empiricus. Bolzano évoque encore d'autres possibilités de démontrer qu'il y a au moins une vérité en soi : on peut choisir une proposition quelconque « A est B » et conclure que, si elle est fausse, alors l'affirmation « «A est B» est faux » est vraie. Il y a donc au moins une vérité en soi, une vérité objective. Dans une deuxième étape, Bolzano tâche de démontrer qu'il y a plusieurs, voire une infinité de vérités en soi. D'abord, Bolzano prétend qu'il y a au moins deux vérités : si on affirme qu'il n'y a qu'une seule vérité en soi (désignons-la par l'expression « A est B »), on doit accepter comme vrai l'énoncé « À part de « A est B », il n'y a aucune vérité ». Voilà donc une deuxième proposition vraie, car, selon Bolzano, elle diffère de la proposition initiale « A est B », puisqu'elle est composée d'autres éléments. De la même manière, on peut démontrer qu'il y a plus que deux vérités. Si on prétend que « rien n'est vrai à part des deux propositions « A est B » et

« 'A est B' est la seule vérité » », on a déjà énoncé une troisième vérité. Ce raisonnement peut être extrapolé à l'infini, ce qui implique qu'il y a bien une infinité de vérités, puisque toute tentative de limitation de leur nombre générerait une contradiction inhérente au sein de la réflexion engagée. Pour chaque ensemble n de vérités, on peut formuler une proposition portant sur n et affirmant qu'à part de l'ensemble comportant n vérités, il n'y a plus de vérités. Comme cet énoncé $(n+1)$ est tout autant vrai, on peut l'intégrer au corpus des propositions vraies et formuler une nouvelle proposition $(n+2)$ portant sur l'ensemble de vérités $(n+1)$.¹⁰

Cette preuve peut être présentée, selon Bolzano, sous une autre version qui évite la forme apagogique qui est celle de la preuve indirecte. Si « A est B » est vrai, alors « la proposition que « A est B » est vraie » est également vraie et ainsi de suite.

Bolzano analyse une série d'objections possibles :

- a) Une première objection consisterait à dire que le fait de se laisser persuader par l'argumentation précédente présuppose la capacité de connaître des vérités et par là, le fait qu'il y a bien de telles vérités en soi. La réplique de Bolzano souligne que celui qui reproduit cette démonstration ne doit point reconnaître comme vrais des énoncés tels que : il y a des vérités en soi, nous pouvons connaître des vérités en soi, etc. Celui qui suit le déploiement de cette preuve se trouve dans un état de doute, il ne présuppose rien, et ce n'est que l'attention qu'il dirige sur les propositions constituant la preuve qui le convaincra de la validité de cette dernière. Bien entendu, il faut posséder une capacité de connaître afin de reconnaître la vérité de la démonstration :

¹⁰ Cf. Bolzano, *WL*; version originale, Leipzig 1914, p. 147.

« C'est une chose si on a une faculté de connaître, c'est une autre chose si on part de la présupposition qu'on a celle-ci. Ceci est loin d'être nécessaire, et ainsi, nous ne commettons aucun cercle dans notre démonstration, et on peut encore moins nous reprocher que nous nous contredisons dans cette démonstration. On pourrait seulement parler de contradiction, si nous affirmions en fin de démonstration ce que nous avons nié au début, mais non pas si nous affirmons finalement quelque chose que nous ne voulions pas encore affirmer au début, mais dont nous doutions ». ¹¹

Une autre objection consiste dans la remarque que la preuve en question ne peut être établie que grâce à la validité de certains modes de déduction. Bolzano estime qu'en raisonnant on applique effectivement des modes de déduction sans que ceux-ci aient dû être explicitement reconnus comme vrais à l'avance. L'application spontanée des modes de déduction constitue une anticipation du raisonnement. Si tel n'était pas le cas, alors tout raisonnement, y compris celui du sceptique, deviendrait impossible. On utilise ces modes de déduction lors du raisonnement, puisqu'on ne peut y renoncer :

« Qu'il en soit vraiment ainsi, doit aussi devenir évident à celui qui doute quand il considère son propre comportement lors de l'élaboration de cette objection. Car dans ce cas il fait aussi des déductions, ce qu'il ne pourrait aucunement faire, si chaque déduction devait être précédée du jugement affirmant la vérité du mode de déduction sur lequel elle repose ». ¹²

¹¹ Bolzano, *WL* ; version originale, Leipzig 1914, p. 149. Nous traduisons.

¹² Bolzano, *op.cit.*, p.150, Nous traduisons.

Le mode de déduction mis en œuvre ici semble d'ailleurs être pour Bolzano si simple et manifeste que personne ne peut sérieusement le contester à moins d'être fou ou dément.

- b) On pourrait rétorquer que la preuve bolzanienne fonctionne parce que la séquence de termes « Toute proposition est fausse » est une proposition effective qui est utilisée comme prémisse (*Vordersatz*). Celui qui reconnaît cela, a reconnu déjà quelque chose, il admet un présupposé. Or ce présupposé « a une vérité, qui est si évidente pour chacun, de façon qu'il lui est impossible d'en douter ». ¹³

Bolzano récuse aussi l'argument de Sextus Empiricus que toute preuve d'une proposition fait appel à une preuve de la validité de la preuve, et ainsi de suite. Selon Bolzano, *une preuve comporte en elle-même sa vérité*, celle-ci résulte de sa force persuasive et ne doit plus être légitimée par une autre preuve.

C. La réfutation du scepticisme

Jusqu'ici nous avons exposé les concepts-clés de la conception de Bolzano. Ces notions tracent un repère quasi-ontologique, une sorte de métacadre au sein duquel sera examinée la problématique épistémologique : est-ce que l'homme peut connaître des vérités ? L'analyse de cette question entraîne Bolzano inéluctablement dans une controverse avec le scepticisme.

Bolzano s'en prend à la forme la plus résistante et la plus extrême du scepticisme ; il s'attaque au sceptique radical qui ne doute pas seulement de la fiabilité des perceptions et de l'existence du monde matériel, mais qui doute de la possibilité même de la vérité. Pour ce

¹³ *Op.cit.*, p. 151 : „hat eine Wahrheit, die einem Jeden so einleuchtend ist, dass er sie unmöglich bezweifeln kann“. Nous traduisons.

genre de sceptique, tout est douteux. La stratégie conventionnelle de contrer un tel scepticisme est la solution cartésienne : il faut ramener le sceptique à l'évidence intuitive que s'il est en train de douter de tout et que s'il met en question toutes les vérités, il doute encore. Ainsi, il devrait du moins accepter la vérité qu'il s'enfonce dans un doute sempiternel. Or, le sceptique peut, selon Bolzano, profiter de cette stratégie qui revient à lui faire avouer qu'il doute de tout. Car si nous démontrons maintenant au sceptique qu'il s'est trompé en affirmant que « tout est douteux », alors que précisément cet énoncé ne l'est pas (puisqu'il est sûr qu'il est en train de douter), il interprétera notre démonstration comme étant une preuve de l'incertitude de tous nos jugements et l'erreur qu'il a commise renforcera sa méfiance envers toute prétention de connaissance.¹⁴ Ainsi, l'aveu du sceptique implique-t-il sa propre incertitude du moment que le sceptique a exprimé celle-ci et, dès lors, l'argumentation sceptique se trouve confirmée :

« Ainsi nous lui donnerions une nouvelle preuve de l'incertitude de ses propres jugements, et nous accroîtrions la méfiance qu'il portera envers chaque jugement, qui tâchera de s'imposer à lui ».¹⁵

Même si l'on insiste sur le jugement « Je ne sais pas cela » que le sceptique doit nécessairement formuler à propos de son énoncé que « tout est douteux » et que l'on pose au sceptique la question « est-ce que tu ne sais pas au moins que tu ne sais rien ? », celui-ci peut toujours rétorquer qu'il ne s'agit pas là d'une connaissance. Mais il esquivera toute tentative de le fixer à une vérité, qu'il devrait inéluctablement reconnaître, par une reformulation inlassable de son point de vue. Son ju-

¹⁴ Cf. Bolzano, *WL* ; version originale, Leipzig 1914, p. 171.

¹⁵ Bolzano, *WL* ; version originale, Leipzig 1914, p. 171. Nous traduisons.

gement n'exprime pas pour lui une connaissance, car il le dépassera par la version « Il me semble que je ne sais pas cela ». Celui qui répliquera qu'au moins cette expression constitue un jugement vrai, récoltera la version « Il me semble qu'il me semble que je ne sais pas cela » et cette reformulation de l'expression émise se poursuivra à l'infini si nécessaire. Bolzano propose un autre remède pour traiter le malaise sceptique. En fait, il y a bel et bien une vérité indéniable :

« Je crois qu'il y en a une : et cette vérité est celle qu'il a des représentations. Que quelqu'un ait des représentations, est démontré par le fait qu'il avoue de douter. Et s'il révoque plus tard cet aveu et le modifie au sens qu'il lui paraît seulement qu'il doute : ainsi la vérité, qu'il a des représentations, ne perd rien de sa certitude préalable ». ¹⁶

Et même si le sceptique ne répond plus :

« Ainsi il ressentira sûrement en soi, que ceci est toutefois vrai, qu'il a vraiment des représentations, et entre autres même des représentations d'énoncés entiers, car sinon il lui serait impossible de douter du fait que ces énoncés soient vrais ou non vrais ... et lorsqu'il ressent ceci, nous avons déjà gagné ». ¹⁷

Bolzano emploie ensuite le même procédé que dans la démonstration qu'il y a une infinité de vérités en soi. Celui qui connaît une vérité A, doit avouer qu'il connaît une deuxième vérité, la vérité qu'il connaît la vérité A et ainsi de suite. L'homme peut donc connaître

¹⁶ *Op.cit.*, p. 173 : “ Ich glaube, es gibt eine solche; und diese Wahrheit ist die : dass er Vorstellungen habe. Dass nämlich Jemand Vorstellungen habe, beweiset er eben dadurch, dass er gesteht, zu zweifeln. Und wenn er dies Geständnis später auch widerruft, und dahin abändert, dass es ihm nur scheine, er zweifle usw.: so verliert hierdurch die Wahrheit, dass er Vorstellungen habe, nicht das Geringste von ihrer vorigen Gewissheit“. Nous traduisons.

¹⁷ Ibidem : „So wird er doch sicher in seinem Inneren fühlen, dieses sei allerdings wahr, er habe ja wirklich Vorstellungen, und unter Andern sogar auch Vorstellungen von ganzen Sätzen, weil er sonst unmöglich daran zweifeln könnte, ob diese Sätze wahr oder nicht wahr sind u.f.w. fühlt er nun dieses, so haben wir schon gewonnen.“ Nous traduisons.

une infinité de vérités et dispose donc d'un nombre illimité de connaissances. Bolzano est cependant conscient du fait qu'un sceptique acharné ne se laisse pas aisément convaincre. Il discute ainsi certaines objections qui pourraient encore ébranler l'argumentation exposée.

a) Le sceptique pourrait critiquer la première vérité qu'il y a bien des représentations en rétorquant que cet aveu présuppose son existence qui est pourtant incertaine. A cette critique Bolzano réplique :

« Tu peux bien te représenter l'énoncé : « je ne sais pas si j'existe », tu peux même l'exprimer avec des mots, mais tu ne peux pas comprendre ce qu'il exprime ». ¹⁸

De même Bolzano estime que l'existence du sceptique n'est pas un présupposé qui doit nécessairement précéder la première vérité en question.

« Car nous ne savons pas à partir du fait que nous existons que nous avons telle ou telle représentation, mais c'est inversement à partir du fait que nous avons des représentations, sensations, etc. que nous savons que nous existons ». ¹⁹

b) Bolzano emploie la même structure argumentative pour évacuer le reproche du cercle logique qui prétend qu'il faut d'abord reconnaître la vérité du jugement à démontrer afin de prouver et de reconnaître la vérité des présupposés de ce jugement. Explicitons cela : Les présupposés sont : « j'ai des représentations » et « la proposition « j'ai des représentations » est une vérité ». La conclusion équivaut à la reconnaissance « j'ai la capacité de connaître des vérités ». Il est manifeste que la vérité de la conclusion est indispensable à la vérité des présupposés, causa-

¹⁸ Bolzano, *WL* ; édition Felix Meiner, p. 47 : „Du kannst dir den Satz : „Ich weiß nicht, ob ich bin“ wohl vorstellen, auch ihn mit Worten aussprechen, aber nicht in der Tat das meinen, was er aussagt“. Nous traduisons.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 48. Nous traduisons.

lement, elle la précède même. Or, d'un point de vue épistémologique ou logique, ce n'est point le cas.

Il en est ainsi, puisque nous ne présupposons pas en général que nous disposons d'une certaine faculté nous rendant aptes à certaines activités pour en conclure que nous sommes effectivement capables de réaliser ces activités. En fait, c'est plutôt l'expérience des activités que nous accomplissons, qui nous incite à conclure que nous détenons la faculté correspondante aux activités en question. Bolzano donne l'exemple suivant. Nous ne voyons et n'entendons pas parce que nous présupposons que nous avons des yeux et des oreilles ; or, c'est l'expérience effective de ce que nous voyons et entendons qui nous amène à conclure que nous possédons les organes sensoriels en question.²⁰

Au sens gnoséologique, Bolzano ne commet donc pas de cercle logique, puisque sa réflexion part des présupposés et non de la conclusion, bien que, selon l'ordre ontologique, l'état de choses exprimé par la conclusion précède les constatations établies par les prémisses.

c) A l'objection que tous les jugements pourraient être erronés de sorte qu'on vivrait dans un état de tromperie constant, Bolzano répond que, même dans cette situation, on est en présence de jugements tels que « je porte des jugements » qui sont vrais. Ainsi, l'objection que nous ne pouvons connaître aucune vérité est déjà réfutée.²¹

d) Enfin, le sceptique peut se demander si le jugement « j'ai des représentations » ne peut être trompeur ou erroné. Selon Bolzano, ce jugement détient une assurance complète, car une attention infime suffit pour engendrer un sentiment (ou bien une expérience interne) de

²⁰ Cf. Bolzano, *WL* ; édition nouvelle, p. 49.

²¹ Cf. Bolzano, *WL* ; édition nouvelle, p. 48.

conviction extrêmement intense que cela est bien le cas. Bolzano remarque :

« qu'il est impossible que tu te trompes en ceci, aussitôt que tu envisages que toute duperie présuppose elle-même toujours déjà des représentations ». ²²

D'où vient cette conviction si assurée ? Ici Bolzano se montre très rationaliste, pour ne pas dire cartésien. Il évoque l'*Erkenntniskraft* et ses deux modes de générer des vérités : la méthode déductive et la connaissance immédiate et spontanée, c'est-à-dire intuitive.

e) Le sceptique pourrait qualifier les résultats de Bolzano de stériles et déplorer que la théorie exposée jusqu'ici n'inclue pas la notion de vérité objective. Cette dernière présupposerait que les représentations devraient être comparées aux objets représentés. Or, comme le « je » qui est le sujet connaissant ne peut pas quitter les représentations, cette comparaison est tout à fait impossible. Bolzano se montre ici plutôt kantien : les vérités conceptuelles renferment en elles-mêmes la raison de leur vérité, les vérités d'expérience (*Erfahrungssätze*) expriment des vérités qui valent au sein de la sphère phénoménale dans laquelle elles font leur apparition. La vérité des énoncés d'expérience est relative au mode phénoménal selon lequel les objets représentés apparaissent à celui qui se les représente.

Bolzano remarque que pour être persuadé de la vérité des énoncés d'expérience, on peut se contenter de la connaissance des représentations que les faits d'expérience font naître en nous. Il n'est pas nécessaire d'aspirer à obtenir une connaissance des faits ou des choses en soi

²² *Ibidem.* : „dass du dich hierin unmöglich täuschen kannst, sobald du erwägest, dass eine jede Täuschung selbst abermals schon Vorstellungen voraussetzt“. Nous traduisons.

ainsi que d'autres effets que ces derniers pourraient éventuellement engendrer, et cela, hors de notre champ d'expérience.²³

Il ne faut donc pas aller au-delà des représentations. Cette approche rappelle l'attitude kantienne, où la connaissance se rapportant à l'expérience n'est qu'une connaissance des phénomènes, des apparences, alors que la chose, telle qu'elle est en soi, demeure tout à fait inaccessible.

f) Enfin, Bolzano défend l'état de veille contre l'argument du rêve. Il affirme que l'ordre et la prévisibilité qui orchestrent notre perception et confèrent à nos représentations une structure assez stable et constante suffisent à écarter l'hypothèse du rêve permanent. Contre un sceptique absolument intransigeant, qui insiste sur la possibilité que nous soyons néanmoins en train de rêver, alors qu'il s'agit en fait d'un rêve d'une autre qualité que le rêve proprement dit et que nous subissons ce dernier donc dans le cadre de ce méta-rêve « aus dem wir erst im Tode oder auch nie erwachen »²⁴, Bolzano avance un argument assez cryptique.

« Si tu veux dire par ceci (l'argument du sceptique) que les objets externes nous apparaîtront éventuellement tout autrement, si nous sommes transposés après notre mort dans un tout autre état, ou apparaîtraient autrement, si nous étions transposés à un instant donné dans un autre état : ceci est alors bien sûr vrai ; or ceci ne constitue pas pour autant de preuve que nous nous trompons actuellement, lorsque nous qualifions par exemple le sucre de sucré, la bile d'amer, etc : aussi longtemps que nous demeurons conscients du fait que sucré, amer, etc. sont des rapports qu'entretiennent les objets externes avec notre corps (*Leib*), et que les objets externes et le corps entretiennent avec notre âme ; des

²³ Cf. Bolzano, *WL* ; édition nouvelle, p. 52.

²⁴ *Op.cit.*, édition nouvelle, p. 57.

rapports qui au fil du temps peuvent, voire doivent, subir un changement ».²⁵

Comment interpréter les mots de Bolzano ? Il nous semble que Bolzano n'arrive pas à réfuter directement le sceptique. Il tâche plutôt de désamorcer l'objection sceptique en argumentant qu'il n'est pas décisif de savoir si nous nous trouvons dans un tel état de méta-rêve. La vérité du contenu que nous éprouvons, lors de l'état dans lequel nous nous trouvons, résulte de rapports intrinsèques, ceux existant entre les objets externes et notre organisme (précisément la relation successive objets externes -> corps->esprit). Ainsi le critère de la véracité du contenu expérimenté dans un état donné est-il immanent à ce dernier. Autant dire que ce que nous éprouvons à présent est loin d'être douteux ou trompeur, bien qu'on puisse accorder à l'hypothèse que les objets nous apparaîtraient autrement si nous nous retrouvions dans un autre état (où les rapports intrinsèques seraient éventuellement différents) une certaine plausibilité. Or, une telle hypothèse ne nous concerne point. L'éventualité d'autres états caractérisés par d'autres rapports inhérents n'affecte pas la fiabilité immanente garantie au sein de l'état dans lequel on évolue. Le contenu objectif véhiculé par l'expérience est ici réduit à l'expérience subjective. La possibilité de concevoir le méta-rêve (constitué de différents états sans moyen de se rendre compte dans lequel on se trouve plongé), engendre l'hypothèse d'une relativité extrinsèque englobant et incluant la vérité conçue au sens immédiat de fiabilité de notre expérience, et découlant de constellations intrinsèques. L'argument de Bolzano laisse un arrière-goût quelque peu amer, voire fataliste. L'insistance infatigable du sceptique produit à peu près la réponse suivante : il n'est pas important qu'on n'arrive pas à cerner un critère nous permettant de réfuter radicalement

²⁵ *Ibidem*. Nous traduisons.

l'hypothèse du rêve de catégorie supérieure à l'emprise duquel nous ne pouvons nous dérober. Ne suffit-il pas de faire confiance à l'expérience réalisée dans l'état donné, car celle-ci correspond bien aux rapports internes de ce dernier ? La vérité objective et indépendante ne nous hante pas, alors que nous sommes condamnés à nous contenter de l'immédiateté immanente et de la justesse subjective de l'expérience respective. Bolzano semble réitérer ici ce qu'il a remarqué déjà à propos de la vérité des *Erfahrungssätze*. Faisons confiance aux phénomènes, à la sphère subjective, et récusons la confusion irrémédiable due à l'indécidabilité nouménale et faisons le deuil de la possibilité du méta-rêve.

D. L'interrogation sur les premiers principes

Bolzano est très réticent lorsqu'il s'agit d'énoncer les lois fondamentales de la pensée. Par ces lois suprêmes régissant notre pensée, on entend le plus souvent la loi de l'identité et la loi de non-contradiction, parfois celle du tiers exclu. Bolzano reconnaît à ces lois une vérité indéniable, bien qu'il modifie leur mode d'expression par rapport aux versions souvent défendues. Dans la *Wissenschaftslehre*, Bolzano renvoie, par exemple, à Reimarus qui a défini ces règles de manière imprécise en incluant une dimension temporelle (par exemple la loi de non-contradiction : une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être). Par l'emploi de la tournure « à la fois », Reimarus formule des lois qui s'appliquent exclusivement aux objets (*Dinge*) qui existent dans le temps, c'est-à-dire dans la réalité empirique. Reimarus interprète le verbe « être » dans le sens propre et concret qui recouvre l'existence effective dans le temps. Or, comme les lois en question valent pour toute vérité, même si ces dernières n'existent pas en réalité et donc pas dans le temps (les vérités en soi, p.ex.), Bolzano en donne une formula-

tion plus abstraite et universelle. Ainsi, il formule la loi de l'identité, « une propriété qu'un objet possède, appartient à cet objet » et celle de la non-contradiction « une propriété qu'un objet possède, ne fait pas défaut à cet objet ».²⁶ Tout en reconnaissant la vérité de ces lois, Bolzano remarque que cela n'implique pas qu'elles soient la source de toute vérité appréhendée par notre pensée. En fait, ces lois sont assez stériles :

« Or, qui aurait jamais déduit à partir d'une de ces phrases quelque chose qu'il ne savait pas déjà antérieurement ? »²⁷

Et même l'application universelle de ces lois n'a rien de particulier, car Bolzano remarque que beaucoup d'autres principes logiques, tels que, par exemple, celui que chaque phrase doit être composée d'un sujet et d'un prédicat, etc., ont également une portée universelle.²⁸

En ce qui concerne les principes logiques, Bolzano se heurte donc aux deux termes employés dans l'expression « lois suprêmes de la pensée ». Le terme loi de pensée suggère que les lois en question se rapportent seulement à la pensée humaine. Or, Bolzano est d'avis que ces lois relèvent de l'ontologie, car elles expriment la nature inhérente et la constitution effective des choses en soi. En outre, Bolzano précise que ces lois ne sont point les lois suprêmes ou les lois les plus universelles, car il y a bien d'autres énoncés qui sont universels et indispensables à la réflexion logique tels que, par exemple, celui que chaque jugement est composé d'un sujet, d'une copule, d'un prédicat, etc.

²⁶ Bolzano, *WL*, version originale, Leipzig 1914, p. 203 : „eine Beschaffenheit, welche ein Gegenstand hat, hat dieser Gegenstand” et „eine Beschaffenheit, welche ein Gegenstand hat, fehlt diesem Gegenstand nicht“. Nous traduisons.

²⁷ *Ibidem*. Nous traduisons.

²⁸ *Ibidem*.

E. La critique

Nous avons jusqu'ici exposé la position de Bolzano face au scepticisme et nous avons montré l'efficiencia et la justesse des termes fondateurs de la conception qu'il développe, en vue de défendre la possibilité de la connaissance. Nous n'avons pas voulu nous égarer dans les analyses détaillées des contenus de l'esprit, c'est-à-dire celles des représentations et des propositions en soi, que nous livre notre auteur. Ces considérations, pertinentes et souvent brillantes, dépassent le cadre de l'enquête que nous nous sommes proposée.

Nous pensons que, chez Bolzano, la fondation de la connaissance peut être analysée de manière critique selon trois points de vue :

- a) en visant le cadre ontologique, c'est-à-dire les présuppositions et la portée de la terminologie déployée par Bolzano
- b) en approfondissant les réponses de Bolzano au scepticisme
- c) en réfléchissant à l'arrière-plan de la méthode de Bolzano, afin de dégager les instruments d'analyse, tacitement présupposés nécessaires à l'élaboration de la *Wissenschaftslehre*.

Partons du premier point de vue. Les concepts de proposition en soi, de vérité en soi et de représentation en soi demeurent très problématiques. Bolzano évoque à maints endroits que ces concepts désignent des entités non-existantes qui constituent cependant le matériau de leurs pendants subjectifs. Alors que ces derniers existent dans l'esprit d'un sujet déterminé à un temps donné, l'en soi n'est rien d'existant. Examinons ce que Bolzano dit à propos de la représentation en soi :

«[A] chaque représentation subjective correspond une *représentation en soi ou objective*, par laquelle j'entends un quelque chose qui n'est pas repérable au sein de la réalité, et ce quelque chose constitue la matière effective et immédiate de la représentation subjective. Cette représentation objective n'a pas besoin d'un sujet

qui se la représente, mais elle existe – non pas en tant que quelque chose *d'étant*, mais néanmoins en tant que *quelque chose* de déterminé, même si aucun être pensant ne la concevrait ». ²⁹

La représentation objective n'existe pas réellement : elle n'est pas une entité relevant d'un plan physiologique et respectivement, psychologique, mais elle se situe hors de cette réalité. ³⁰ Bien que la représentation en soi n'existe pas réellement, elle est bien entendu quelque chose, c'est-à-dire elle possède un être. Bolzano semble lui-même éprouver l'incohérence et la problématique de ses réflexions sur le statut de la représentation en soi. Voilà pourquoi il emploie le terme de *bestehen* au lieu d'*être*. Or que veut dire la représentation en soi *besteht* en tant que non-étant, en tant qu'elle est quelque chose de différent de l'étant, sinon qu'elle est en tant que non-étant ? D'ailleurs un quelque chose « est » aussi et le quelque chose dont on parle ici devrait *bestehen* en tant que non-étant. Le statut qui revient aux représentations et propositions en soi est loin d'être clair et distinct à un esprit attentif.

Mais soyons généreux, et passons outre ces difficultés d'ordre conceptuel : Concédon's à Bolzano qu'on peut imaginer un *Bestehen*, une manière d'exister d'un autre ordre que la notion d'existence couramment utilisée, qui renvoie à l'existence localisée matériellement et/ou psychiquement. Alors la question de savoir où se situera cette existence se repose avec force. Ne serait-ce pas dans un domaine immuable et transcendant qui ressemble fort au monde des idées platonicien ? L'exemple cité par Bolzano est significatif :

²⁹ Bolzano, *WL* ; édition nouvelle, p. 66 : „[D]ie zu jeder subjektiven Vorstellung gehörige *objektive* oder *Vorstellung an sich*, worunter ich ein nicht in dem Reiche der Wirklichkeit zu suchendes Etwas verstehe, welches den nächsten und unmittelbaren *Stoff* der subjektiven Vorstellung ausmacht. Diese objektive Vorstellung bedarf keines *Subjektes*, von dem sie vorgestellt werde, sondern besteht – zwar nicht als etwas *Seiendes*, aber doch als ein gewisses *Etwas*, auch wenn kein einziges denkendes Wesen sie auffassen sollte". Nous traduisons.

³⁰ Par réalité Bolzano entend ici manifestement le monde matériel et le monde de l'esprit.

« Le nombre de raisins qui ont mûri l'été passé sur le sol italien, correspond à une représentation en soi, même si personne n'existe, qui pense vraiment ce nombre, etc. ».³¹

Si cette représentation n'est présente à aucun esprit, pourquoi postuler qu'elle est « en soi », qu'elle est quelque chose de non-étant, étant pourtant quelque part ? Bolzano ressent lui-même cette difficulté et remarque à plusieurs endroits que toute représentation objective, même si personne ne la conçoit, est tout de même présente à l'entendement divin. Or, il s'agit là d'une hypothèse purement spéculative, très leibnizienne, qui se démarque brutalement de la méthode rigoureuse et minutieuse exposée dans la *Wissenschaftslehre*, soucieuse de démontrer et de rendre claires les positions défendues. Cette hypothèse permet entre autres d'évacuer les difficultés surgissant à propos du concept de représentation, dès lors que l'on affirme qu'il y a des représentations en soi que personne ne pense. Comment peut-on parler de représentations que personne ne se représente (une représentation étant définie comme étant présente devant (à) un esprit qui la conçoit) ? Bolzano remarque que le terme *Begriff* serait plus adéquat pour désigner les représentations divines en soi qui sont non-représentées par un esprit subjectif, mais qu'on ne peut, hélas, guère utiliser le terme de *Begriff* à ces fins, puisqu'il désigne déjà une certaine catégorie de représentations. Mais cette réticence avouée ne supprime pas la difficulté indiquée. Car postuler un *Begriff* sans que quelqu'un ne le conçoive (*begreift*), est-ce plus pertinent que de postuler une représentation que personne ne se représente ? Si Dieu pense toutes les représentations objectives, cette

³¹ Bolzano, *WL* ; édition nouvelle, p. 67 : „Die Anzahl der Weinbeeren, welche im nächst vergangenen Sommer auf Italiens Boden gereift, ist eine Vorstellung an sich, wenn es auch niemand gibt, der diese Zahl sich wirklich denkt usw“. Nous traduisons.

difficulté peut être surmontée, mais seulement au prix d'une hypothèse non-démontrée.

Revenons au rapport représentation objective-représentation subjective. Bolzano nous explique que la représentation objective, le matériau (*Stoff*) auquel réfèrent les représentations subjectives, est unique tandis que ces dernières sont multiples et peuvent proliférer à volonté. Prenons l'exemple de la représentation du néant. Bolzano estime que les représentations subjectives concernant celle-ci sont proches l'une de l'autre. Rien n'est moins sûr : ne se peut-il pas qu'un chacun s'imagine quelque chose de différent en pensant ce terme ? Si l'un se représente une sorte d'intervalle vide et l'autre un éventuel réceptacle vide, un troisième peut-être s'évertuera à visualiser encore autrement le terme *Nichts* même, et ainsi de suite. Dire que ces représentations diverses renvoient à une même représentation objective, cela suppose qu'elles possèdent quelque chose en commun et que ce substrat constitue la représentation en soi. Mais quel serait alors ce substrat ?

Les représentations subjectives en question semblent être assez différentes et plutôt inaptes à fournir un tel critère. Aucune de ces représentations ne représente strictement « rien », toutes ne sont pas dépourvues de contenu, et par ailleurs, les éléments composant l'image mentale sont très divers... Ce qu'elles ont en commun est éventuellement le fait qu'elles incluent toutes une certaine spatialité au niveau de la représentation mentale. Or, ce critère pourrait tout au plus se réclamer de l'étendue, par exemple, et non du néant.

Nous surprenons là, à l'oeuvre dans la genèse conceptuelle, un attendu platonicien. L'en soi³² se comporte comme l'essence immuable dont s'inspirent les innombrables copies foisonnant dans les différents es-

³² Ici la représentation en soi, mais une argumentation similaire peut être développée pour la vérité en soi et la proposition en soi.

prits. Nous sommes tentés de rappeler la réflexion que fait Wittgenstein sur la ressemblance entre membres de la même famille³³ pour déconstruire l'idée de la présence imaginaire d'un trait essentiel sous-jacent, apparemment inhérent à chaque partenaire. L'auteur des *Investigations philosophiques* reprend le fil du rasoir d'Ockham, afin d'amputer le modèle quasi-transcendant de l'en soi hypostasié du corpus des représentations subjectives, qui, quant à elles, peuvent finalement s'orienter par référence à un modèle immanent, qui légitime l'emploi du concept auquel elles renvoient. Car c'est l'emploi du concept qui est primordial pour sa signification, tandis que la représentation n'est qu'un phénomène accompagnant la technique de l'expression linguistique. Même si les représentations subjectives sont divergentes, on peut dire que la compréhension intersubjective est généralement garantie, dès que nous employons un terme d'une façon plutôt analogue.

Telle est la position wittgensteinienne étayée par toute une série d'arguments exposés dans les *Investigations Philosophiques*. Pourquoi ériger un en soi chimérique, si la pratique du langage permet de régler la problématique de l'univocité de la compréhension et si cette pratique s'avère être suffisante afin de conférer au sein d'un contexte donné l'univocité de la signification à un concept, au-delà des manifestations subjectives divergentes ?

Retenons ceci, malgré notre admiration pour les réflexions d'inspiration leibnizienne : les fondements de la *Wissenschaftslehre* sont eux-mêmes basés sur des concepts incluant des hypothèses ontologiques non-démontrées. Autrement dit : le champ ontologique étaye et conditionne ici les considérations logico-épistémiques.

Venons au second point de vue critique. Nous avons vu comment Bolzano réfute le scepticisme. Nous pensons que sa démarche est tout à

³³ PU § 67 et §77

fait légitime en ce qui concerne le scepticisme radical niant la vérité tout court. En insistant encore sur le rôle du langage dans ce type de réflexion, il est même possible de renforcer cette critique et de dévoiler, en outre, la vanité et le caractère illusoire de toute tentative de défendre le scepticisme radical, niant toute vérité ou pis encore niant tout sens, en postulant que rien n'a une signification et que tout est non-sens sur le plan sémantique. Ce scepticisme a pour objectif de contester la validité de la pensée en général, et non seulement celle de la pensée strictement logique. En affirmant, que dans tout ce qu'on pense, il n'y a rien de fiable, ce scepticisme vise la pensée et le langage mêmes. Or, est-il possible de formuler la thèse que tout est dépourvu de signification ? La figure d'argumentation déjà employée par Bolzano pour récuser le scepticisme qui met en question la vérité ressurgit ici sous une forme plutôt sémantique. Prétendre que « rien n'a une signification » équivaut à reconnaître que les termes utilisés ont bien une signification. Le sceptique comprend les mots qu'il utilise : l'affirmation que tout est dénué de sens est elle-même sensée. La négation est une dénégation et ne saurait être absolue. Il est clair que ces mots renvoient –par leur signification- à d'autres et révèlent ainsi qu'ils sont immergés dans une plénitude linguistique.

Analysons brièvement l'énoncé sceptique. « Rien » veut dire « qu'il n'y a aucune présence de quoi que ce soit » ; le verbe « avoir » connaît beaucoup d'explications et d'interprétations qui varient selon le contexte ; la catégorie de la négation est mise en oeuvre, et le terme « signification » veut dire « ce qu'un mot représente ». Evidemment on peut discuter des définitions qu'on vient de donner. Mais il ne s'agit pas là de l'essentiel. Même si on varie un peu la définition d'un terme, la procédure reste la même : on recourt à d'autres termes –sensés- pour expliquer ceux qu'on a déployés dans l'argumentation sceptique. La

même argumentation -considérée dans sa version sémantique- vaut pour l'énoncé du sceptique niant la vérité et professant que « tout est faux ». Le sceptique connaît la signification –vraie, juste, effective- de « tout », de « est », de « faux » et renvoie, par là, à d'autres concepts corrélatifs et interdépendants avec ceux qu'il a utilisés. Le sceptique ne part pas de zéro, lorsqu'il formule sa position sceptique. On ne saurait le qualifier véritablement de sceptique : il fait des présupposés sémantiques, il emploie des termes ayant une signification, il respecte des structures organisant son discours, qu'elles soient logiques ou syntaxiques ou grammaticales...

Mais le sceptique pourra faire une dernière objection. En réfléchissant, à partir de l'auto-compréhension de ses propos, à la reconnaissance de l'énoncé par lequel il exprime sa position, il répliquera éventuellement qu'il se distance également de cet énoncé. L'énoncé traduisant cette prise de conscience réflexive se laisse dès lors formuler ainsi : « même cela que « rien n'a une signification » est sensé ». Le sceptique maintiendra alors que l'énoncé que « même cela que « rien n'a une signification » est sensé » est non-sensé, c'est-à-dire douteux. Or, les termes dans lesquels il formulera son énoncé programmatique sont évidemment sensés, et il n'échappe pas à l'évidence que chaque fois qu'il veut faire *tabula rasa* sur le plan épistémique, il se retranchera forcément dans un méta-langage par le biais duquel il critique et où la compréhension et la signification sont des facteurs irrépressibles. Toute analyse et toute critique recourent à et emploient un langage, qui, dès qu'il est à son tour soumis à l'examen, se partage en un langage–objet analysé et en un méta-langage menant l'enquête. Une réduction, voire une *epoché* à l'absolu étant impossible, le scepticisme sémantique semble représenter lui aussi une position contradictoire. Il est important de noter que la réflexion sur le scepticisme radi-

cal n'éclaire pas seulement l'absurdité de ce dernier, mais débouche en outre sur un holisme sémantique. Peu importe les termes qu'on utilise, ils renvoient tous à un contexte linguistique global, à tout un langage.

Avant de tirer les conséquences de ce qu'on vient de dire, prévenons brièvement une dernière objection. Le langage n'est-il pas aussi représentation vécue, les mots ne sont-ils pas des images mentales et rien de plus ? Car la pensée est un flux vécu : représentations de sentiments, de ce qu'on a vu, entendu, goûté ..., de mots aussi ? Or, la pensée n'est sûrement pas seulement représentation, mais aussi calcul et opération : elle peut être logique, symbolique, opératoire ... C'est surtout le langage et son emploi qui dépassent la dimension purement représentationnelle.³⁴ Le langage est l'instrument sans lequel il n'y aurait pas de pensée et qui apporte la rigueur à la pensée humaine, sans lui, il n'y a pas de véritable connaissance : *il transforme l'expérience brute ressentie en auto-conscience réfléchie*. Des auteurs comme John Eccles ont souligné qu'il est très plausible que l'émergence de la conscience de soi aille de pair avec la genèse et le développement du langage.³⁵ Ce dernier ne constitue-t-il pas l'instrument de la conscience de soi, permettant de comprendre le vécu ? Langage et non-langage (vécu) sont enchevêtrés et devenus interdépendants grâce au concept de jeu de langage. Wittgenstein a bien analysé cet état de chose. D'un point de vue épistémologique, le langage semble jouer un rôle primordial, car la compréhension et l'éclaircissement du vécu passent toujours par l'élucidation de concepts. L'hypothèse qui semble s'imposer est celle que le langage s'est développé à partir du vécu, mais que c'est seule-

³⁴ Il s'agit du deuxième Wittgenstein qui a décrit de façon pertinente le fonctionnement du langage appréhendant, structurant, interprétant, bref éclairant la vie interne. Par ses argumentations, il a montré que la signification ne réside pas seulement dans la seule représentation.

³⁵ Cf. Eccles, *Evolution du cerveau et Création de la Conscience, A la recherche de la vraie nature de l'homme*, 1994.

ment grâce à lui que le vécu peut être humainement compris, selon le mode de l'auto-réflexivité.

Nous dépassons, il est vrai, le champ de notre analyse par ces considérations. Mais l'objection en question, qui est aussi formulée et comprise linguistiquement, ne saurait être résolue en faisant appel à une représentation s'éclairant par elle-même... Revenons à notre raisonnement concernant la réfutation du scepticisme radical.

Selon l'approche sémantique qu'on vient d'exposer, le « premier principe » de Bolzano « J'ai des représentations » renvoie d'abord à un champ significatif. Selon une perspective strictement épistémique, on peut retenir que chaque réflexion (et le sceptique le plus acharné réfléchit bel et bien) mobilise une présence de termes ayant une signification. A côté de ces derniers, il y a des représentations et le vécu. Or, la clé de leur interprétation, de leur appréhension réside dans l'emploi de concepts. Selon le langage employé, l'interprétation des représentations sera différente tel que le suggère B.L. Whorf dans ses essais métalinguistiques.

Si on procède, en effet, à une analyse de « Ich habe Vorstellungen », on se rend compte que cet énoncé est constitué de termes dotés de signification et de structures régissant leurs rapports. Ces termes éclairent le vécu non-linguistique : ils sont eux-mêmes interprétés par une reprise linguistique qui fait appel à d'autres termes.

Prenons un autre exemple : Celui qui dit : « Je nie la compréhension » comprend bien ces termes et force est de constater que cela s'avère impossible, qu'il ne peut adhérer à ce qu'il dit, sans arrêter de penser.

Mais si un scepticisme radical ne paraît pas pouvoir asseoir sa position, il reste qu'une forme plus atténuée, moins globale de ce dernier, est envisageable.

Le sceptique peut s'en tenir aux significations représentées et aux représentations vécues et interpréter tout ce qui est présent comme un flux phénoménal. Il peut évoquer la possibilité du solipsisme ou bien prétendre qu'il se trouve dans un état de rêve. Face à ces objections sceptiques, les répliques de Bolzano que nous venons d'exposer, sont fortes mais non contraignantes, car le rêve peut être structuré comme la réalité. Voilà pourquoi Bolzano désamorce la persistance de l'argumentation sceptique, en soulignant que le fait de savoir si l'on se situe dans un méta-rêve ou dans la réalité, reste secondaire et sans importance effective. Si tel était le cas, à savoir que tout n'est qu'un rêve, il faudrait alors admettre que les significations des termes rêve/état de veille/réalité, ainsi que leurs relations réciproques sont elles-mêmes le fruit d'un contenu du rêve, et, par conséquent, découlent de l'imagination et de l'invention. Le langage et l'intersubjectivité ne seraient qu'un jeu pratiqué par un rêveur solitaire. Comment peut-on connaître la signification du mot « rêver », si on ne connaît point la différence entre cet état et l'état de veille ? L'hypothèse d'un rêve radical ou d'une conscience omnicréatrice est si fantasmagorique, que tout réalisme, si naïf qu'il soit, apparaît comme pertinent, simple et naturel. L'univers du rêve, unilatéral et clos sur lui-même, contredit la nature intersubjective du langage. Wittgenstein a montré qu'une explication de la genèse du langage gagne beaucoup en clarté, si elle part de l'intersubjectivité et non pas du sujet, car ce dernier acquiert la faculté linguistique grâce à la communauté culturelle à laquelle il appartient. On ne saurait supposer l'existence d'un rêve qui inclurait tout. Si on fait cette hypothèse et si on admet de même que la signification ne réside point dans l'image mentale mais dans l'énonciation linguistique, on suggère que toute l'institution de la communication n'est alors qu'une composante du rêve. Aucun argument ne permet d'étayer ce ju-

gement fictif. Par contre, il y a bien des raisons qui nous inclinent à admettre que nous ne rêvons pas tout ce qui se présente à nous, même si un sceptique acharné nous opposait son argumentation. La thèse sceptique présuppose tout et n'explique rien. Comment nous faut-il caractériser un sujet qui ne fait que rêver et qui engloutit dans le contenu de son rêve la communication intersubjective elle-même ?

Le sceptique peut tout aussi obstinément défendre une position admettant que notre connaissance du monde est pénétrée d'erreurs et de faux jugements, de manière à favoriser une attitude d'abstention en matière de connaissance. Concernant une telle attitude, Bolzano souligne que si l'on admet la possibilité que certains de nos jugements immédiats sont erronés ou que certains de nos modes de déduction ne sont pas fiables, l'on aboutirait à une méfiance générale envers tous nos jugements immédiats et évidents et envers tous nos modes de déduction. Le seul critère de validité de ces jugements et de ces modes de déduction est la conscience immédiate et, par là, l'évidence intuitive. Si on ne fait plus confiance à cette dernière, tout s'écroule et la totalité des jugements est bel et bien suspendue. Or, selon Bolzano, nous sommes sûrs de pouvoir connaître au moins quelques vérités : les jugements immédiats et évidents ainsi que les modes de déduction primaires qui ne dérivent pas d'autres modes de déduction ne peuvent guère nous tromper.³⁶ Notre auteur récuse aussi cette option d'un scepticisme plutôt gnoséologique et argumente que, en général, nous pouvons faire confiance à notre connaissance, dès que nos jugements possèdent une certaine probabilité et dès que les énoncés contraires à nos jugements sont moins raisonnables et génèrent des difficultés de compréhension. Certes, si on accepte des jugements probables, le risque de l'erreur et de la tromperie n'est pas complètement exclu. Or, s'il est plus raison-

³⁶ Bolzano, *WL* ; édition nouvelle, pp. 53-53.

nable d'admettre le jugement probable que de le récuser, un tel risque doit être pris en compte. Bolzano illustre son argumentation par un exemple. En général, nous sommes presque sûrs qu'une nourriture donnée n'est pas empoisonnée. Il est fort probable que ce n'est pas le cas si nous n'avons pas de raison ou de motif concret qui contredisent cette probabilité. Reste qu'un risque potentiel minimal demeure toujours. Bolzano estime toutefois qu'il est beaucoup plus raisonnable de manger la nourriture en question que de cultiver une méfiance générale envers toutes les denrées. Le refus continu de manger conduit avec une probabilité beaucoup plus importante à la mort que la croyance non-fondée de se cramponner à un risque potentiel de faible probabilité.

« En général, l'expérience que tu t'es déjà souvent trompé, ainsi que la prise de conscience du fait que même à l'avenir tu ne peux pas complètement échapper au danger de te tromper, doivent bien entendu te rendre prudent dans tous tes jugements, mais ne doivent pas t'inspirer une méfiance envers tous tes jugements, ou bien t'inciter à t'abstenir de l'acte du jugement en général ».³⁷

Ici, Bolzano semble être assez pragmatique. Il démasque l'attitude forcée et délibérément artificielle du sceptique qui s'efforce de nier toute connaissance du monde pour la simple raison que, de temps en temps, une erreur se glisse dans nos jugements. Or, le sceptique lui-même réussit à surmonter ces tergiversations, puisqu'il survit dans ce monde. Ce qui prouve indirectement qu'il se rallie à ces considérations.

Bolzano rejoint ici les propos d'un penseur analytique moderne, D. Davidson, qui développe lui-même le point de vue dans une terminologie d'inspiration sémantico-holistique :

³⁷ *Ibidem*. Nous traduisons.

« Dans la mesure où les mots et les pensées traitent dans les cas particulièrement fondamentaux nécessairement des catégories d'objets et d'événements qui les ont engendrés, il n'y a pas de place pour des doutes cartésiens concernant l'existence indépendante de tels objets et événements. Bien sûr, certains doutes peuvent exister. Or, pour être sûr que nous avons généralement raison en ce qui concerne la constitution du monde, nous n'avons besoin de rien à propos de quoi nous avons, hors de tout doute, toujours raison. Parfois le scepticisme semble reposer sur un simple paralogisme, à savoir sur le paralogisme que du fait que rien n'existe à propos de quoi nous ne pourrions nous tromper, s'ensuit la conclusion que nous pouvons nous tromper à propos de tout. Cette deuxième possibilité est exclue si nous acceptons la pensée que nos phrases les plus simples reçoivent leurs significations à travers les situations qui constituent en général la cause du fait que nous considérons ces phrases comme vraies ou fausses, car considérer une phrase qu'on comprend comme vraie ou fausse ne veut dire rien d'autre que de croire quelque chose ou d'avoir une conviction. »³⁸

On peut dire que les controverses avec les formes les plus acharnées du scepticisme confirment la mise en œuvre d'une référence à un champ linguistico-sémantique et à un champ ontologique qui sous-tendent et renforcent constamment le dispositif anti-sceptique que Bolzano cherche à dégager au sein d'un champ logico-épistémique.

En ce qui concerne la connaissance intuitive et les modes de déduction, Bolzano demeure toutefois très rationaliste, car il exclut que ces modes de la connaissance immédiate puissent être affectés par l'erreur. Cette évaluation provient apparemment du fait que ces modes résultent directement de la force gnoséologique de l'esprit humain dont Bolzano parle

³⁸ Donald Davidson, *Der Mythos des Subjektiven*, Stuttgart 1993, pp. 94-95. Nous traduisons.

à plusieurs reprises. Lors de l'examen des instruments d'analyse engagés par Bolzano, nous reviendrons sur cet aspect.

Venons-en au troisième point de vue. Bolzano parle des lois suprêmes de la pensée.³⁹ Nous avons vu qu'il n'est pas prêt à accorder à un principe quelconque un rôle primordial lorsqu'il s'agit de mettre en place les fondements du savoir humain. Il estime toutefois que ces lois logiques en question expriment une composante structurelle appartenant à la constitution des choses, c'est-à-dire qu'elles reflètent l'ordre ontologique. Bolzano évoque explicitement la loi de non-contradiction, celle de l'identité et celle du tiers exclu. L'évolution de la logique et de la mathématique ont cependant montré que le principe du tiers exclu ne peut pas être considéré comme un principe inviolable qui soit à l'abri de toute critique. C'est surtout l'intuitionnisme qui a attaqué ce principe. Brouwer a souligné que le principe du tiers exclu repose en fait sur le principe « non-démontré » du caractère résoluble de tout problème. Or, les résultats de Gödel et l'essor de la méta-mathématique témoignent du fait qu'en mathématique – discipline qui passe pour être celle de la rigueur rationnelle et de la formulation minutieuse et exacte –, il y a bien des problèmes insolubles. Bolzano nous renvoie à d'autres lois de pensée similaires. Ainsi mentionne-t-il, à titre d'exemple, la loi couramment admise que tout jugement doit être formé d'un sujet, d'une copule et d'un prédicat. Mais peut-on vraiment mettre de tels principes à côté du principe de non-contradiction et d'identité ? Les travaux de B.L. Whorf ont montré que la constellation imposée par le principe en question est typique de la structure des langues indo-européennes et qu'il y a d'autres langues comme les langues amérindiennes, qui ne connaissent pas ce principe. Il évoque l'exemple du Nootka, langue amérindienne où la phrase n'est pas construite selon le

³⁹ Cf. Bolzano, *WL*, édition nouvelle, p. 45.

schéma sujet-verbe-prédicat, car le même contenu est exprimé par un seul mot composé d'une racine à laquelle s'ajoutent plusieurs suffixes. Un mot représente ainsi une phrase de sorte qu'une phrase complexe est formée à partir d'autres mots-phrases.⁴⁰

La description de la réalité découle aussi, pour une part considérable, de l'activité linguistique. Ainsi les langues indo-européennes ont-elles tendance à admettre toujours un acteur qui agit. Elles utilisent la structure *sujet-verbe*, là où les langues amérindiennes collent au plus près de la réalité du phénomène. Comme on le sait, le Hopi connaît des verbes qui sont employés sans sujet, ce qui lui permet de mieux concevoir les phénomènes naturels tels que le tonnerre et l'éclair. Là où nous disons qu'il y a un éclair, l'indien Hopi dira : éclair (ou plutôt éclairer, tournure qui n'existe pas en français, et qui correspondrait à l'allemand « *blitzen* »).⁴¹

Bolzano confond, semble-t-il ici, les règles syntaxiques qui varient d'une famille de langage à une autre avec les lois strictement et purement formelles régissant toute pensée, peu importe le langage dans lequel cette pensée se trouve articulée. Les travaux de Whorf démontrent, en effet, que les langues amérindiennes obéissent à des règles syntaxiques différentes, et que, même au niveau sémantique, il y a des différences considérables : par exemple, le concept de temps a une signification différente en hopi et en anglais, en allemand, en français, etc. L'indien possède une conception plutôt cyclique du temps, alors que l'indo-européen part d'une compréhension plutôt linéaire et irréversible du terme. Il en est de même du concept d'espace⁴². Des différences de signification notables se laissent aussi constater à propos de

⁴⁰ Cf. Whorf, *Sprache-Denken-Wirklichkeit*, Reinbek bei Hamburg, April 1984, pp. 42-43.

⁴¹ Cf. Whorf, *Sprache-Denken-Wirklichkeit*, Reinbek bei Hamburg, April 1984, p. 44.

⁴² Cf. *Op.cit.*, pp. 102-109.

termes, tels qu'espace et vie intérieure (psychique).⁴³ Nulle part, Whorf ne remarque cependant que ces langues radicalement différentes des langues indo-européennes, ne respectent pas les principes de non-contradiction et d'identité. Ces derniers semblent présenter la condition de possibilité de toute pensée rationnelle. Albert Menne, fortement influencé par Bolzano, remarque à propos de la non-contradiction :

« Le principe de non-contradiction est une loi ontologique universelle. Grâce à ce principe la justification (*Begründung*) ontologique est juste. La logique ne peut être fondée sans aucune présupposition : ce principe doit toujours déjà être employé lors de toute justification (*Begründung*) ». ⁴⁴

Menne admet en outre que les catégories sémantiques (propositions, noms individuels, universaux) qui reflètent l'ordre ontologique et rendent possible la connaissance et l'appréhension du monde doivent être présupposées. La logique est, selon cet auteur, la théorie des foncteurs qui sont appliqués à ces catégories sémantiques. Le terme foncteur désigne en fait un opérateur. Or, Menne assigne une double fonction au foncteur, en ajoutant que ce dernier ne met pas seulement en relation, mais qu'il détermine et explicite aussi un autre terme. A propos des catégories sémantiques qui sont toujours présupposées et auxquelles les foncteurs sont appliqués, Menne conclut clairement :

« Les trois catégories sémantiques élémentaires reposent sur des faits (*Gegebenheiten*) ontologiques ; elles sont assujetties aux principes de l'identité et de la non-contradiction. En ce sens, la logique repose (*gründet*) sur des faits ontologiques ». ⁴⁵

⁴³ Cf. *Op.cit.*

⁴⁴ Menne, *Folgerichtig denken, Logische Untersuchungen zu philosophischen Problemen und Begriffen*, Darmstadt 1988, p. 33. Nous traduisons.

⁴⁵ Menne, *Folgerichtig denken, Logische Untersuchungen zu philosophischen Problemen und Begriffen*, Darmstadt 1988, p. 34. Nous traduisons.

C'est dans un esprit tout à fait bolzanien qu'il postule que ces catégories et foncteurs sont des significations en soi, au sens des représentations en soi de Bolzano et renvoient au troisième monde de Popper.⁴⁶ Est-ce que ces considérations méta-logiques se laissent concilier avec les développements de la science moderne ? Apparemment, les principes en question, ceux de non-contradiction et d'identité, sont contestés au sein de la logique quantique qui s'est développée à partir de la théorie des quanta qui étudie le comportement des particules, à l'échelon du microcosme. L'épistémologue Hans Lenk remarque toutefois que les logiques quantiques, tel que le système de Reichenbach [qui utilise une troisième valeur de vérité U (indéterminé)], emploient néanmoins la logique classique comme métalangage :

« Dans ce sens, la logique bivalente est présupposée lors de la construction, et pour cette raison la logique trivalente des quanta n'a pas été fondée *a priori* de façon indépendante – et un tel fondement apriorique n'était d'ailleurs pas l'objectif de Reichenbach ». ⁴⁷

Selon Lenk, les logiques quantiques sont des extrapolations de la logique classique, destinées à satisfaire à la description de phénomènes physiques bien particuliers. Les modèles de la logique quantique constituent alors des instruments spécialisés à vocation empirique, qui ne peuvent guère se substituer intégralement à la logique classique.

⁴⁶ Popper distingue trois mondes : le monde des objets et états physiques (premier monde), le monde de la conscience et des états respectivement dispositions psychiques (deuxième monde) et finalement le monde des contenus objectifs de la pensée (troisième monde) telles que la signification d'un travail scientifique, ou d'une œuvre d'art. (cf. Karl Popper, *Objektive Erkenntnis*, p.123).

⁴⁷ Hans Lenk, *Philosophische Kritik an Begründungen von Quantenlogiken*, Wien 1968, p. 415 : „Insofern wird also die zweiwertige Logik bei der Konstruktion vorausgesetzt ; und deshalb ist die dreiwertige „Quantenlogik“ nicht unabhängig apriorisch begründet worden – und eine apriorische Begründung war auch nicht Reichenbachs Ziel.“ Nous traduisons.

« Ces logiques des quanta trivalentes fournissent seulement des calculs, constitués d'une « suite de définitions arbitraires », qui ont pour but d'exposer une théorie empirique de façon axiomatique et exempte de contradictions et d'anomalies. « Par conséquent un tel système de propositions développé de façon axiomatique ne peut pas être appelé une logique des propositions », si on prend le terme « logique » au sens traditionnel d'un système de règles, qui est indépendant de propriétés empiriques et contingentes du monde ainsi que des lois empiriques ». ⁴⁸

D'ailleurs, des scientifiques comme Birkhoff et v. Neumann ont bel et bien fourni une présentation de la théorie des quanta en termes de la logique classique. En outre, la diversité et la multitude des logiques quantiques impliquent qu'aucune d'elles ne peut prétendre à représenter la seule et vraie logique dont les structures reflètent l'ordre ontologique. L'argumentation de Wolfgang Stegmüller va dans le même sens. Il parle d'une schizophrénie scientifique qui pèse sur le physicien quantique : d'une part, il fait un emploi massif de la mathématique et, par là, de la logique classique et, d'autre part, il s'expose à la tentation de vouloir promulguer une logique nouvelle et différente, dès qu'il a atteint un certain niveau de spécialisation. ⁴⁹

Conformément aux réflexions que nous venons d'exposer, Bolzano a considéré les deux principes en question comme principes ontologiques. Malgré son refus d'admettre les principes cités comme premiers principes dont peut être déduit l'édifice du savoir, il reste que la non-contradiction et l'identité semblent représenter des conditions de possibilité incontournables, bien que strictement formelles de la pensée rationnelle. Le caractère exceptionnel de ces principes ne signifie cepen-

⁴⁸ *Ibidem*. Nous traduisons.

⁴⁹ cf. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I*, Stuttgart 1978, pp. 218-219.

dant pas qu'on se trouve en présence d'une source de fécondité intarissable en vue de la reconstruction du savoir humain et susceptible de fournir un remède universel permettant d'éradiquer les aberrations du raisonnement. Pour deux raisons, Bolzano reste à juste titre méfiant :

- 1) Ainsi, Bolzano respecte ces deux principes lors de l'élaboration de la *Wissenschaftslehre*, comme tout discours ou toute réflexion rationnelle doivent le faire. Il définit bien ses concepts-clés, tâche d'éviter la confusion et s'efforce de présenter un développement distinct, exempt en outre d'incohérences éventuelles. Autrement dit, l'identité et la non-contradiction sont considérées comme des règles directrices, dans sa démarche. Or, ce ne sont pas les seuls principes qu'il applique. Bolzano, en effet, analyse, compare, classifie et distingue les représentations et jugements selon des catégories conceptuelles d'ordre sémantique. C'est dire que son enquête ne cherche pas seulement à être formellement juste, mais qu'elle évalue la nature, la portée, l'origine et les caractéristiques des représentations, jugements, propositions en soi, et cela, selon des concepts ayant une signification déterminée et présumée. Autant dire que les principes en question ne sont pas les seuls à être mis en œuvre et ne jouissent pas d'une exclusivité méthodologique. Ainsi notre auteur a-t-il recours à tout un appareil conceptuel afin de structurer et de déterminer le statut du vécu, en termes de représentations, jugements, propositions Cet arrière-plan sémantique comprend aussi les concepts indispensables à l'analyse des phénomènes vécus. Bolzano parle du contenu des représentations et propositions, des parties qui les composent selon le modèle d'une relation partie-tout ; il compare les différentes représentations et propositions. Il utilise la relation concret-abstrait afin de préciser la nature des représenta-

tions. Enfin, il fait appel au concept de quantité⁵⁰, à la relation de correspondance⁵¹, au concept d'envergure ou d'extension (*Umfang*) d'une représentation⁵², aux couples conceptuels (*Begriffspaare*) réel-imaginaire⁵³, matériel-formel⁵⁴, etc. Il dégage des relations au sein des représentations et décrit leur constitution inhérente. La *Wissenschaftslehre*, dans toute sa plénitude et richesse, serait inconcevable, si son auteur s'était limité aux lois de la non-contradiction et de l'identité. L'élaboration du système de la *Wissenschaftslehre* présuppose un tout autre éventail d'ordre sémantico-conceptuel mettant à disposition les instruments requis.

En recourant à ces concepts, Bolzano présuppose aussi tacitement la dimension sémantique de bon nombre de concepts, qu'il fonde sur des présuppositions intuitives. Même au sein de l'éventail des instruments de l'enquête logique, la complémentarité reste de mise. On le voit bien, on ne peut déduire tout un ensemble de connaissances à partir d'un couple de principes ultimes : le champ de la réflexion logique fait toujours appel à d'autres champs, tels que le champ linguistico-sémantique et le champ ontologique. L'idée de fondement se trouve validée par un entrelacs de présupposés.

- 2) Certes, les principes en question gardent leur validité pour tout raisonnement, alors que d'autres perdent leur légitimation selon le contexte et le domaine d'application. Mais leur nature universelle est de caractère formel et négatif. Même si l'hypothèse qu'il s'agit de principes ontologiques est exacte, ces derniers ne

⁵⁰ Bolzano, *WL* ; édition nouvelle, p. 62, p. 86, p. 87.

⁵¹ *Op.cit.*, p. 63.

⁵² *Op.cit.*, p. 66.

⁵³ *Op.cit.*, p. 70.

⁵⁴ *Op.cit.*, p. 81.

véhiculent guère de contenu concret, mais expriment plutôt une structure à laquelle doit se conformer tout contenu. La richesse et la plénitude du savoir ne peuvent être déduites à partir de principes « anémiques » bien que vrais. Les conditions de possibilité négatives de la vérité ne sont pas à confondre avec son contenu effectif sémantique, psychique et, en dernier lieu, si l'on ne veut pas choisir l'option du phénoménisme, empirique. Si indubitables que soient l'identité et la non-contradiction, elles sont en même temps indubitablement insuffisantes. Elles ne sont pas les germes et les racines de l'arbre du savoir, mais le terreau paradoxalement indispensable et stérile qui doit être enrichi et fécondé par les semences du contenu effectif. Ainsi l'identité et la non-contradiction ne suffisent même pas à opérer la déduction de l'ensemble de la logique formelle, sans parler de l'intégralité de notre savoir.

Dans sa tentative de reconstruire la logique élémentaire, Quine recourt lui aussi à différents postulats nécessaires tels que la règle de déduction du *modus ponens*⁵⁵, l'opérateur de la négation, la définition de l'élément, le procédé de quantification, la règle de limitation concernant la construction de classes de classes, etc., afin d'éviter des antinomies, telle que celle du paradoxe russellien. Le principe de non-contradiction et le principe de l'identité ne suffisent pas à asseoir le fondement de la logique formelle. Il faut, en outre, au moins une règle de déduction et quelques définitions et axiomes. Or, le choix des axiomes, des règles de déduction et des définitions est, dans certaines limites, arbitraire, comme le démontre la multitude des différents systèmes de reconstruction de la logique. La cohérence et l'identité

⁵⁵ $p \rightarrow q ; p \vdash q$

semblent bien être une exigence pour chaque système. Mais cela ne change rien au fait qu'il s'agit là de conditions purement formelles et minimales.

F. L'arrière-plan sémantique

Les principes invoqués ne peuvent constituer un point de départ primordial et apodictique. Même lorsque nous nous concentrons sur l'aspect purement conceptuel de ceux-ci, il nous semble qu'ils présupposent autre chose, à savoir le fond sémantico-linguistique à partir et par le biais duquel ils sont dégagés et formulés. Le principe de non-contradiction et celui de l'identité peuvent seulement être appréhendés grâce à une réflexion préalable, qui recourt à des concepts dont la signification est déjà comprise. Les expressions $\overline{A \wedge \overline{A}}$ et $A=A$ sont composées de symboles qui doivent être interprétés. Il semble bien que la compréhension intuitive doit ici anticiper la présentation formelle des principes. Le logicien possède aussi ses *a priori* tacitement admis. Il entamera sa démarche de construction d'un calcul schématique et purement formel de la logique par le choix de symboles. Ainsi le fait qu'il parle un langage et sache manipuler des symboles sont des conditions indispensables à ses réflexions. Afin de garantir à son entreprise un caractère rigoureux et exact, il prétendra qu'il n'attribue pas de sens aux éléments de sa construction. Il ne saurait bannir la signification et la dimension sémantique de sa pensée sans se contredire, puisqu'il s'appuie bizarrement sur un arrière-fond doté de significations intuitives. Kurt Hübner précise dans son essai *Das Ideal der Exaktheit und die Wissenschaft* quelques présuppositions de la méthode formelle :

« Par contre il n'y a pas de débat sérieux à propos des figures qu'il (le logicien) a choisies, on perçoit clairement leur forme : ceci est un A, un B, un X, ceci une croisette, un cercle, etc ». ⁵⁶

A propos de ces symboles, retenons « que les figures atomiques peuvent être reconnues par de simples actes de perception et peuvent être distingués l'une de l'autre ». ⁵⁷

La capacité de reconnaître et de savoir distinguer ces figures élémentaires les unes des autres est d'emblée présupposée . Mais, à côté de ces considérations portant sur l'arrière-fond linguistico-réflexif et l'évidence perceptive requise, Hübner insiste sur l'interprétation du calcul formel. En fait, l'activité mécanique et machinale du logicien est moins arbitraire que celui-ci ne veut bien l'admettre : la finalité cachée consiste à reproduire un système renouant et se recouvrant avec l'évidence intuitive que l'on a initialement de certaines relations et de certains enchaînements qualifiés pour cette raison de lois logiques. Si un système reproduit ces lois, ce n'est pas par hasard, mais c'est parce qu'il est érigé sur des présuppositions, comme les axiomes et les règles de déduction qui expriment et incluent l'évidence intuitive en la systématisant.

« Considérons les règles fondamentales de la logique. Prenons par exemple les deux règles de la logique de propositions que nous venons de mentionner [...]. Ces deux règles s'énonçaient ainsi : « Si A, alors A » et « si A et B, alors A ». Comment est-ce que nous les avons reconnues en tant que règles fondamentales de la logique ? Comment est-ce que nous avons distingué ces règles, qui résultaient de l'interprétation du contenu d'un calcul, de quelques règles de jeu arbitraires ? Or, si je disais auparavant, qu'il est néanmoins logique que tout se comporte selon ces règles,

⁵⁶ Kurt Hübner, *Das Ideal der Exaktheit und die Wissenschaft*, Berlin 1968, p. 94.

⁵⁷ *Op.cit.*, p. 95 : „dass die Atomfiguren in schlichten Wahrnehmungen erkannt und von einander unterschieden werden können“. Nous traduisons.

alors je ne voulais pas dire autre chose que : elles sont quant à leur logique, - et ceci veut dire dans leur conséquence - immédiatement manifestes, elles sont [...] évidentes. L'intuition immédiate de leur contenu logique, l'évidence simple de leur conséquence, indique donc le critère selon lequel des règles quelconques d'un calcul utilisées en tant que règles de jeu peuvent être distinguées des règles de la logique. L'élaboration d'un calcul logique se fait donc de manière qu'on choisit d'abord de façon adéquate quelques déductions logiques évidentes et simples et qu'on les exprime dans un langage symbolique de signes de façon à ce qu'on dispose seulement encore de certaines combinaisons de figures, et avec celles-ci on peut effectuer des opérations schématiques. Et seul ce qui en résulte sera à nouveau lu selon l'interprétation d'un contenu et fournit ainsi une phrase logique quelconque qui a été développée et déduite à partir des règles ».⁵⁸

V. Kraft adopte une argumentation similaire lorsqu'il remarque que la logique non-formelle, sémantique, qui se rapporte à des significations concrètes est primordiale. Il souligne qu'on ne développe pas d'abord un calcul pour l'interpréter seulement ensuite par l'approche sémantique, mais le calcul est établi en tenant compte de la logique naturelle et intuitive : il est destiné à formaliser un sens préexistant et des significa-

⁵⁸ *Op.cit.*, pp. 96-97 : « Man betrachte sich die Grundregeln der Logik. Nehmen wir z.B. die beiden, die vorhin erwähnt wurden die der sog. Satzlogik entnommen sind (es gibt mehrere solche Grundregeln für sie, mit Hilfe derer man sie als reinen Kalkül betrachten – Figuren ableiten kann). Diese beiden Grundregeln lauteten : „Wenn A, dann A“ ; und „Wenn A und B, dann A“. Wodurch erkannten wir sie vorhin als Grundregeln der Logik ? Wodurch unterschieden wir sie, die sich aus der inhaltlichen Deutung eines Kalküls ergaben, von irgendwelchen x-beliebigen Spielregeln ? Nun, wenn ich vorhin sagte, es sei doch wohl logisch, dass es sich so verhalte, wie sie angeben, so meinte ich damit nichts anderes als : Sie sind in ihrer Logik – und das bedeutet in ihrer Folgerichtigkeit – unmittelbar einleuchtend, sie sind mit einem anderen Wort – evident. Die unmittelbare Einsicht in ihren logischen Gehalt, die schlichte Evidenz ihrer Folgerichtigkeit, gibt also das Kriterium an, nach dem irgendwelche Kalkülregeln als Spielregeln von denen der Logik unterschieden werden können. Der Aufbau eines logischen Kalküls erfolgt also so, dass man zunächst einige evidente schlichte logische Folgerungen passend auswählt und sie in einer symbolischen Zeichensprache ausdrückt, so dass man nur noch gewisse Figurenkombinationen besitzt ; und dann lässt sich hiermit schematisch operieren. Erst was dabei herauskommt, wird wieder in der inhaltlichen Deutung gelesen und ergibt so irgendeinen aus den Regeln entwickelten, abgeleiteten Satz der Logik ». Nous traduisons.

tions préétablies.⁵⁹ On le voit bien, le champ logique doit être nécessairement étayé sur un champ linguistico-sémantique sans lequel ces rapports logiques ne pourront ni être compris ni exprimés.

⁵⁹ Kraft, *Mathematik, Logik und Erfahrung*, Wien New York 1970, p. 2 : « Die sinnhafte, die semantische Logik ist das Primäre. Es verhält sich nicht so, dass zuerst ein Kalkül aufgebaut wird und dass dieser durch die semantische Logik interpretiert wird, sondern der Kalkül wird mit Rücksicht auf diese, für diese aufgestellt, um diese präzise zu fassen ».

G. L'origine des lois logiques

Bolzano, quant à lui, ne se prononce pas clairement sur la genèse et l'origine des structures logiques :

« Je ne saurais te dire d'où vient le fait que tu possèdes la force de connaissance ; mais tu n'as pas besoin de savoir cela pour croire à la présence de cette force ».⁶⁰

On peut tout au plus retenir qu'il adhère, comme on l'a évoqué plus haut, à l'hypothèse de Wolff préconisant que des lois logiques, telles que la non-contradiction et l'identité, expriment la structure du monde et qu'elles sont, par conséquent, de caractère ontologique. En revanche, V. Kraft tâche de défendre la nature spécifique et autonome de la logique. Il récuse aussi bien la conception ontologique que l'interprétation empiriste des lois logiques. V. Kraft critique vigoureusement l'approche empiriste, selon laquelle les lois logiques sont des abstractions dérivées des lois naturelles. L'empirisme réduit la logique aux lois ontologiques et procède d'une façon similaire à celle de la métaphysique hégélienne qui a considéré la logique comme étant l'expression de la structure de la réalité (*Weltstruktur*). Ainsi, la loi de non-contradiction exprime-t-elle l'impossibilité, pour un objet, d'être en même temps ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. Il en est de même pour d'autres lois, telles que l'identité (un objet comme, par exemple, une table est une table), et la loi du tiers exclu (un objet est une table ou il n'est pas une table). Les lois logiques constitueraient une abstraction élaborée à partir de l'expérience.

Selon V. Kraft, la logique n'est pas de nature ontologique, mais elle constitue une discipline normative : La déduction logique, outil pri-

⁶⁰ Bolzano, *WL* ; édition nouvelle, pp. 49-50: „Woher es aber kommt, dass du Erkenntniskraft besitzt, weiß ich dir freilich nicht zu sagen ; das brauchst du aber auch gar nicht zu wissen, um an den Besitz dieser Kraft glauben zu können.“ Nous traduisons.

mordial de toute réflexion logique, est indépendante de l'expérience. Elle anticipe et rend possible la science naturelle, puisque le scientifique se sert aussi des modes de la déduction, afin d'établir ses théories expliquant l'ordre relatif au champ de l'expérience. A l'aide d'un syllogisme trivial (Gaius est un homme. Tous les hommes sont mortels. Donc Gaius est mortel), Kraft tente de montrer que le mécanisme essentiel de la pensée logique, la déduction, ne peut découler de l'expérience. Ce dernier réside, en effet, dans l'intuition que Gaius est un élément de la classe des hommes (si tous les hommes sont mortels et si Gaius fait partie de ce groupe, alors il doit être mortel). La déduction repose sur la compréhension et l'application spontanée de la relation « classe-élément » ou bien « tous-chacun ». Le traitement de différentes propositions par l'application de cette relation est une opération logique, détachée de l'expérience. Même si le contenu des différents énoncés résulte de l'expérience, il reste que l'enchaînement logique des énoncés qui nous fournit la conclusion est le fruit d'un acte de pensée pure.

« La relation tous-chacun est une relation logique, et non pas une relation empirique. Elle est beaucoup plus générale que la généralité empirique, elle ne se limite pas à la généralité des lois naturelles, des relations entre faits. On ne peut pas seulement déduire à partir de lois naturelles, mais aussi à partir de prémisses fictives et fausses. Par exemple : Si tous les oiseaux pouvaient voler et si la licorne était un oiseau, la licorne pourrait voler. La déduction n'est pas liée à la généralité des lois naturelles ».⁶¹

Kraft nous enseigne que l'expérience nous offre seulement des cas particuliers. La compilation et la réunion seraient l'œuvre de la pensée. Att-il raison ? A vrai dire, la relation « tous-chacun » n'est pas un fait

⁶¹ Kraft, *Mathematik, Logik und Erfahrung*, Wien – New York 1970, p. 6. Nous traduisons.

empirique, comme l'est l'observation d'une pierre ou de trois oiseaux : le concept de la totalité des pierres, des oiseaux, etc. renvoie déjà à un acte de pensée. On utilise le concept *tous*, qui signifie un ensemble incluant tous les membres d'un certain type et correspondant à une certaine définition. L'acte de rassembler les individus présentant une (des) spécificité(s) commune(s) semble être une capacité mentale, car l'expérience empirique brute nous renvoie à une multitude d'entités individuelles.

« Est-ce que cette relation logique de tous-chacun a été généralisée de l'universalité des lois naturelles, des relations empiriques ? L'expérience offre seulement des cas particuliers qui se sont depuis régulièrement répétés. Leur réunion comme « tous » s'ajoute par un acte de pensée ; elle n'est pas donnée par l'expérience, bien qu'elle ait été constituée à partir de faits d'expérience. Elle est une création autonome de la pensée. [...] Cette réunion est [...] une loi que nous nous sommes imposée à nous - mêmes ; elle est une règle, une prescription pour notre pensée. « Tous » signifie une réunion, qui existe seulement à l'intérieur de la présentation, du « langage » - un « opérateur » au sein du système de signes - mais qui n'existe pas non plus en réalité ».⁶²

Une telle argumentation paraît plausible. La relation « tous-chacun », pourtant indispensable au raisonnement logique, résulterait d'une abstraction et correspondrait à une construction mentale. Mais on ne peut écarter l'hypothèse que cette capacité d'assembler et celle de générer de tels concepts, comme la relation en question, soit une disposition biologique innée, ancrée de manière physiologique et neuronale dans l'organisme humain, développée et façonnée au fil de l'évolution des espèces comme stratégie d'adaptation à l'environnement ayant pour finalité la facilitation de l'apprentissage et, par là, l'amélioration des

⁶² Kraft, *op.cit.*, p. 7. Nous traduisons.

conditions de survie. La relation – apparemment purement logique – naîtrait alors sur fond de réalité ontologique, puisqu'elle serait une réaction d'un être face aux défis du milieu.

Rupert Riedl, représentant de la théorie évolutionniste de la connaissance fait précisément appel à des mécanismes biologiques rendant possible la comparaison et l'assimilation. La capacité de réunir des objets présentant des ressemblances correspondrait à une aptitude à assimiler les structures redondantes de la réalité afin d'optimiser l'organisation de la connaissance en vue d'une optimisation de la survie. Les détails d'une telle induction biologique pratiquée par l'appareil de connaissance humain restent à élaborer et les nombreuses approches et modèles physiologiques qui se présentent comme des hypothèses peuvent toujours être améliorés. Le point essentiel de la pensée de Riedl va, cependant, contre l'interprétation kraftienne de la logique. Même si on doit reconnaître que des *a priori* existent, -au sens des catégories kantienne, qui restent à être déterminées et analysées et dont on n'a pas jusqu'à présent de description exhaustive-, ces derniers, tels que la comparaison et l'assimilation de ressemblances ou la causalité, apparaissent comme étant *a priori* et donc logiques, au niveau de l'individu, mais comme étant *a posteriori*, donc apprises et, par là, ontologiques, au niveau de l'espèce :

« Nous ne confirmons pas moins que la causalité représente au sens de Kant un *a priori*, une présupposition nécessaire à tout gain d'expérience individuel, qui, pour cette raison, ne peut pas dériver de l'expérience individuelle. Ce que nous obtenons cependant maintenant, c'est son fondement (*Begründung*). L'attente de rapports causaux s'avère comme un des algorithmes confirmés par la sélection, que l'évolution a implantés dans le système nerveux central en vue d'un traitement économique de données. Tout

comme la probabilité et la comparaison, la causalité se révèle en même temps comme *a priori* des individus et comme *a posteriori*, comme produit d'apprentissage de notre lignée ». ⁶³

Une telle argumentation, bien entendu hypothétique, donne un relatif droit de cité à l'empirisme.

Mais Kraft étend son raisonnement à d'autres opérateurs logiques tels que la négation. La négation, d'ailleurs l'essence de la loi de non-contradiction, qui peut être formulée par un renvoi à la négation (un énoncé et sa négation constituent une contradiction), ne résulte pas non plus de l'expérience. Selon Kraft, elle ne signifie pas que quelque chose n'existe pas, car cette explication de la négation la présuppose déjà.

« La négation ne traite même pas d'existence ou de non-existence [...]. Le contenu de sens, qui est exprimé par des propositions et concepts niant quelque chose, correspond à une relation entre concepts ou entre propositions reflétant des états de choses : la différence ». ⁶⁴

Cette interprétation apparaît comme légitime dans certains cas ⁶⁵, mais il est peu probable que la signification de la négation se réduise exclusivement au concept de différence. L'emploi et surtout l'apprentissage primitif de ce concept qu'est la négation ne se font-ils pas souvent dans des situations où ce sont la disparition, voire l'absence de l'entité en question, qui justifient et rendent nécessaire le recours à cette tournure

⁶³ Rupert Riedl, *Biologie der Erkenntnis, Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft*, München 1988, p. 170. Nous traduisons.

⁶⁴ Kraft, *op.cit.*, p. 9 : „Es handelt sich bei der Negation gar nicht um Existenz oder Nicht-Existenz. [...] Der Sinngehalt, der in verneinenden Aussagen und Begriffen ausgesprochen wird, ist eine Beziehung zwischen zwischen Aussage-Sachverhalten : die Verschiedenheit“. Nous traduisons.

⁶⁵ Cf. les exemples de Kraft, pp. 9-10.

grammaticale et logique ? Quant à la non-contradiction, elle exprime, selon Kraft, une relation purement mentale :

«[Elle] n'existe pas entre propositions, non pas au sein de la réalité, mais seulement au sein des pensées. Il n'y a pas (n'existe pas) en même temps un fait et son contraire. Un même homme n'est pas en même temps vivant et mort. La contradiction n'est pas une relation ontologique, mais une relation mentale. L'état de choses contradictoire est toujours ajouté seulement mentalement (*in Gedanken*) ». ⁶⁶

La non-contradiction est composée de deux énoncés, disons d'un énoncé A et de son opposé $\bar{A}$. Il est donc impossible qu'on ait à la fois A et $\bar{A}$. L'un des deux énoncés est réalisé, l'autre pensé. Voilà pourquoi la relation est une construction qui n'est pas enracinée dans la réalité ontologique. Mais un empiriste ou un logicien, attaché à l'enracinement ontologique des lois de la pensée, peuvent interpréter la non-contradiction différemment, comme reflétant la situation réelle. Ce qui existe est l'état de choses exprimé par l'un des deux énoncés en question, tandis que l'énoncé contradictoire n'est pas. Il n'existe donc pas de cas où les deux sont réalisés à la fois. Voilà ce qui nous renvoie à la loi logique exprimant l'impossibilité de la réalisation simultanée des deux énoncés, c'est-à-dire de la présence conjointe des deux entités désignées. Si la réalité révèle la présence d'un de deux énoncés opposés et l'absence de l'autre, la loi, quant à elle, exprime cet état de choses en insistant sur l'impossibilité de la présence mutuelle des énoncés contradictoires.

Kraft a évidemment raison, lorsqu'il remarque que la représentation de la loi de non-contradiction mobilise le travail logique de l'esprit. Prenons comme exemple la proposition : « A est assis dans la

⁶⁶ *Ibidem*, p. 10. Nous traduisons.

salle S à l'instant t » (P). L'énoncé contradictoire de cette proposition est l'énoncé « A n'est pas assis dans la salle S à l'instant t » ($\bar{P}$). Lors de l'appréhension de la loi de non-contradiction, l'esprit pense les deux représentations, une illustrant P et une autre illustrant $\bar{P}$ ou non-P. Ces représentations peuvent toutefois varier selon les esprits qui les représentent : l'énoncé P peut, par exemple, être illustré par une représentation montrant A assis sur une chaise dans la salle S, ou bien A assis sur un banc dans la salle S, ou bien accroupi sur le sol, etc. ; une représentation peut refléter clairement le visage de A, une autre l'imaginer de manière à ce que l'on ne voie que son dos, etc. ; l'énoncé $\bar{P}$ peut être illustré par l'image de A se trouvant autre part, ou bien par la représentation de la salle S sans A, etc..

L'impossibilité de la réalisation effective de la conjonction de ces représentations opposées qui s'excluent, est cependant intuitivement ressentie, spontanément conçue. Ce qui signifie que *la non-contradiction est une évidence a priori interprétant, élucidant et précisant la représentation conjonctive* (A et $\bar{A}$) et la déterminant, au point qu'une telle conjonction soit automatiquement conçue comme illicite, c'est-à-dire « ne devant pas être », pour employer les termes kraftiens.

Ainsi, le noyau de la non-contradiction ne saurait résider dans la conjonction pensée, évoquée par Kraft, laquelle n'est qu'illustration (*Begleiterscheinung*) au sens wittgensteinien. Mais celle-ci n'a pas toujours le même contenu, comme nous l'avons indiqué en haut, à propos de l'énoncé contradictoire. S'il n'y a pas de représentation précise contredisant une représentation opposée, plusieurs possibilités restent néanmoins envisageables. Si une image mentale est trop diffuse et brumeuse pour être l'opposé d'une autre image, c'est que l'intuition de l'impossibilité de la présence simultanée d'un contenu et de son contraire devance et commande l'imagination, bref, la détermine

comme pensée ne devant pas être en réalité. La non-contradiction n'est pas une construction élaborée à partir de représentations, mais plutôt un *a priori* précédant d'emblée tout essai d'appréhension représentative. Nous entendons bien relativiser ainsi l'hypothèse de Kraft, affirmant que la non-contradiction est une structure générée, en toute autonomie, par notre esprit et que toutes les structures logiques qui relèvent de cette inventivité et de cette autonomie sont dissociées de l'expérience. Si la construction proprement mentale, qui se nourrit de représentations, ne définit point la non-contradiction, mais la présuppose d'ores et déjà, n'est-ce pas que nous butons sur un *a priori* génétiquement inné, sur une structure implantée dans nos appareils de connaissance par l'évolution biologique tels que le suggèrent Riedl, Popper, Lorenz, Vollmer, etc ? Une telle structure apriorique reflète pourtant l'ordre ontologique et confirme, par là, les pressentiments de Bolzano. Et Kraft de remarquer que la contradiction est interdite afin de sauvegarder la cohérence de notre pensée :

« L'interdiction de contradiction est fondée sur la nécessité d'établir l'univocité dans la pensée. Ceci est la condition indispensable pour un processus de pensée ordonné. Cette interdiction ne repose point sur une fixation arbitraire qui aurait aussi pu être différente, or elle doit être imposée dans le but de l'ordre ». ⁶⁷

Mais de quel ordre univoque s'agit-il ? Peut-être de l'ordre ontologique, celui de la réalité empirique, de la nature, dont nous sommes issus et dont nous faisons partie. La non-contradiction n'affirme-t-elle pas quelque chose qui ne doit pas être, puisque cela ne *peut* pas être ? Si la pensée conçoit cette exigence, elle ne la génère ni ne la crée, mais elle explicite et expose une structure constitutive qui condi-

⁶⁷ Kraft, *op. cit.*, pp. 10-11. Nous traduisons.

tionne et anticipe ses propres constructions. Sans la non-contradiction et l'identité, nous dit Kraft, notre pensée ne peut atteindre la cohérence ni par voie de conséquence, l'ordre. Les deux lois mentionnées peuvent en dernière instance être ramenées à la différence et à l'égalité qui sont conçues « par intuition immédiate ». Et l'auteur de poursuivre : « que deux contenus donnés, sensibles ou mentaux, soient identiques ou bien, qu'ils soient différents au lieu d'être identiques, se laisse entrevoir de façon immédiate ».⁶⁸ Nous avons ici à faire à des structures aprioriques, saisies intuitivement par une inspection de l'esprit. Le mortier reliant les pierres de l'édifice logique scellerait ainsi l'évidence avec laquelle l'esprit appréhende et applique les notions d'égalité et de différence. Reste à trancher pour savoir si ces dernières sont une invention résultant d'une activité spécifique de la pensée ou si elles correspondent à des structures innées reflétant l'ordre ontologique....

Cette problématique qui peut être considérée dans une autre optique déborde bien entendu le terrain de notre enquête. Retenons au moins que les réflexions métalogiques de Kraft convergent, en dernier lieu, vers une position postulant l'autonomie de la pensée en matière logique et stipulant que cette pensée puise en elle-même, avec évidence immédiate et de façon intuitive, les notions ou relations premières de sa démarche telles que la différence, l'égalité, l'élément de classe ...

La logique sémantique, celle du sens, de la saisie spontanée et intuitive devancent la déduction mécanique, le calcul, la dérivation. Autrement dit : le champ logico-épistémique s'appuie sur une dimension sémantico-linguistique.

Les mots avec lesquels Kraft clôt son chapitre sur la nature de la logique contiennent une certaine ambiguïté. Bien que l'auteur insiste sur l'autonomie de la logique, il reconnaît que celle-ci peut seulement

⁶⁸ Kraft, *op. cit.*, pp. 12-13. Nous traduisons.

être appliquée à la réalité, dès lors que le matériau empirique, celui constitué par les données sensibles provenant de la réalité, remplit la condition qui aboutit à ce qu'« une pluralité soit ordonnée ».⁶⁹ Toute question est de savoir *pourquoi* elle est capable d'être organisée. Kraft répond d'une façon qui pourrait, tout aussi bien, être interprétée en faveur des thèses défendant l'enracinement ontologique de la logique.

« Pour cette raison il est nécessaire d'y retrouver de l'identique : la constitution identique du singulier et des relations équivalentes (*gleichartig*) ainsi que des relations qui se répètent de la même façon. De ceci résulte l'universalité et la régularité. Et par ceci peuvent être constituées des classes et être établies des conditions universelles ainsi qu'être trouvées des relations transitives. De cette façon, les conditions pour l'application de la logique seront accomplies. ».⁷⁰

Les questions ne cessent dès lors de foisonner. Pourquoi les catégories (ou règles) de la logique peuvent-elles être appliquées aux caractéristiques structurelles du donné empirique ? Y a-t-il là une certaine correspondance entre ces catégories et l'expérience ? Là aussi, le champ logique présuppose un champ ontologique qui lui sert de référence. Si la logique essaie de se réfléchir, elle ne peut s'enfermer dans le champ de son miroir. Elle s'ouvre alors « logiquement » à d'autres champs conceptuels, dont l'interférence permet d'en éclairer la nature interne et la genèse. Tout se passe comme si la logique était le discours de l'intentionnalité de l'esprit.

L'analyse de la position de Bolzano nous a amenés à soulever la question épistémologique relative à la nature des lois logiques. Nous avons discuté les divergences séparant une interprétation ontologique,

⁶⁹ Kraft, p. 27 : „dass eine Mannigfaltigkeit ordenbar ist“. Nous traduisons.

⁷⁰ *Ibidem*. Nous traduisons.

et empiriste de la logique d'une interprétation normative et autonome. Nous ne pouvons pas trancher cette question, qui tient du paradoxe. Ce qui nous intéresse pourtant, et qui nous semble ici essentiel, c'est le fait que toute position portant sur la nature de la logique ne saurait être éclaircie sans le recours à des champs conceptuels autres que le champ logico-épistémique. Nous avons remarqué que les présuppositions ontologiques et sémantiques de Bolzano recoupaient les présuppositions des auteurs modernes. Les partisans de l'enracinement ontologique de la logique font surtout appel à l'ordre ontologique, quant à Kraft qui s'efforce de dissocier la logique de l'ontologie, il ne peut toutefois s'empêcher de recourir à l'ordre sémantico-linguistique.

H. La nature de la pensée

On peut éclaircir ces analyses en faisant appel aux célèbres distinctions pascaliennes qui portent sur la connaissance logique et sur la connaissance intuitive. L'épistémologie de Kraft est en consonnance avec celle de Pascal qui affirme que le cœur précède la raison, pour indiquer que l'esprit part d'évidences intuitivement reconnues : « On n'entre dans la vérité que par la charité ».⁷¹

Stegmüller remarque dans le même esprit :

« Il doit déjà y avoir de la lumière afin de pouvoir aspirer à plus de lumière. Par contre, nous ne pouvons supposer qu'il y aura de la lumière si nous avons tâtonné assez longtemps dans l'obscurité. Nous devons déjà « avoir » une évidence absolue, c'est-à-dire nous devons croire en elle afin même de comprendre ce qu'il signifie de s'approcher d'une vérité se situant à l'infini, sans cela nous ne saurions pas ce qu'un rapprochement envers cet idéal, ce

⁷¹ Pascal, *De l'esprit géométrique*, Paris 1985, p. 85.

qu' « envers » ou « en arrière » par rapport à cet idéal, signifient même ». ⁷²

Nombreuses sont les analyses qui convergent pour déterminer, sur une même base de connaissance, le point de départ de la démarche rationnelle. Bolzano ouvre le champ de cette commune démarche, puisqu'il attribue à l'homme une force de connaître (*Erkenntniskraft*) dont ce dernier ignore la provenance. Mais reste problématique le contenu concret de l'évidence, ses frontières et sa portée. Stegmüller en est bien conscient :

« L' "évidence in concreto" peut toujours être remise en question. Pour cette raison, non pas seulement la recherche empirique, mais toute recherche logique ainsi que toute « recherche des essences » seront éternellement animées, même s'il n'y a plus de nouveaux problèmes qui se présenteront ». ⁷³

Nombre de philosophes, de Pascal à Husserl en passant par Bergson, ont essayé de formuler, de façon cohérente, les principes guidant le procès de la connaissance fondée sur l'évidence intuitive. Dans *De l'esprit géométrique*, Pascal nous conseille a) de bien définir les termes composant nos définitions, c'est-à-dire de nous réclamer en dernière instance de termes parfaitement connus - avec évidence donc -, ou de termes déjà expliqués par d'autres termes évidents ; b) de n'admettre que des axiomes évidents ; c) de veiller à ce que toute démonstration repose en dernier lieu sur l'évidence. Mais de quel type d'évidence

⁷² Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Wien 1954, p. 128 : „Es muss schon Licht da sein, um nach mehr Licht streben zu können. Nicht dagegen können wir annehmen, dass es Licht werde, wenn wir genügend lange im Dunkeln herumgetappt sind. Absolute Evidenz müssen wir schon „haben“, d.h. wir müssen an sie bereits glauben, um überhaupt zu verstehen, was es bedeutet, sich einer im Unendlichen liegenden Wahrheit zu nähern ; ohne dies wüssten wir nicht, was eine Näherung an dieses Ideal, was „vorwärts“ und „rückwärts“ in bezug auf es überhaupt bedeutet“. Nous traduisons.

⁷³ *Op.cit.*, p. 129 : „Die „Evidenz in concreto“ kann immer in Frage gestellt werden. Daher wird notwendig nicht nur die empirische Forschung, sondern auch die logische sowie alle „Wesensforschung“ ewig in Atem gehalten werden, selbst dann, wenn irgendwo keine neueren Probleme auftreten sollten“. Nous traduisons.

s'agit-il ? Peut-on le préciser et en fournir une analyse plus exhaustive ? A moins qu'il ne s'agisse d'une fiction de l'esprit qui permet à l'homme de dénier le statut d'une connaissance limitée, déficiente et faillible. A l'instar de Quine, on pourrait affirmer que l'on ne peut tout révoquer dans le doute, mais que l'on peut découper ce tout pour le critiquer successivement, selon la perspective choisie. Rien alors ne serait acquis, rien du tout, et l'évidence apparaîtrait comme l'illusion d'une époque révolue. Cette position épistémologique pourrait être illustrée par une image empruntée à Neurath : nous ne pouvons quitter le bateau endommagé sur lequel nous sommes embarqués et nous sommes condamnés à le reconstruire en cours de route.

Examinons l'hypothèse centrale de Quine : si tout peut être critiqué, il n'y a rien d'évident et cette affirmation peut être prise comme une vérité irréfutable : l'évidence n'est qu'illusion. Celui qui souscrit à cette thèse et qui admet que *tout* est critiquable, énonce avec évidence que, dans ce cas, il n'y a pas d'évidence véritable. En faisant abstraction de la discutabilité de cette hypothèse, on peut au moins se rendre compte que l'acte de pensée en question implique l'énonciation qu'il est évident que rien n'est évident. Ressurgit alors la même problématique : voici que le critique radical est emporté dans le mouvement d'une régression à l'infini. Position intenable, car impraticable.

La dimension fondatrice de la réflexion même et de la pensée auto-critique, c'est-à-dire le sol nourricier de toute analyse et de toute démarche rationnelle, renvoie à une *présupposition* inéluctable. L'évidence de certaines pensées, de certains énoncés et de certaines théories peut être révisée et s'avérer être erronée, mais c'est la pensée même, qui, comme constitution essentielle (*Erkenntniskraft, Einleuchten*) du raisonnement, est toujours l'instance et l'autorité suprêmes qui préside à toute révision. Reste à savoir si des caractéristiques structu-

relles de la pensée peuvent être dégagées des traits qui exprimeraient non pas un contenu concret, mais bien des formes imprégnant toute connaissance, conditionnant et déterminant son fonctionnement. Cette tâche monumentale demeure à accomplir sur la base des hypothèses et des ébauches déjà énoncées. Peut-on éclaircir plus avant le mécanisme secret de notre pensée ? Partons des considérations bien connues d'Arnauld et de Nicole :

« Tout ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte d'une chose peut s'affirmer avec vérité de cette chose ».⁷⁴

Ce qui importe, c'est avant tout de considérer avec quelque attention les idées à propos desquelles l'évidence est formulée :

« Règle I. Lorsque, pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet, comme pour voir qu'il convient au tout d'être plus grand que sa partie, on n'a besoin que de considérer les deux idées du sujet et de l'attribut avec une médiocre attention, en sorte qu'on ne puisse le faire sans s'apercevoir que l'idée de l'attribut est véritablement renfermée dans l'idée du sujet : on a droit alors de prendre cette proposition pour un axiome qui n'a pas besoin d'être démontré, parce qu'il a de lui-même toute l'évidence que pourrait lui donner la démonstration [...] ».⁷⁵

Appliquons cette règle à un exemple, qui n'est naturellement pas pris pour une évidence incontestable : le tout est plus grand que sa partie. En contemplant l'idée du tout et l'idée de la partie, même avec une intensité modérée, on se rend compte que l'attribut « partie » est inclus dans l'idée du « tout ». L'autre exemple : « le cercle est rond » aboutit aux mêmes conclusions. L'attribut « rond » est compris dans l'idée du

⁷⁴ Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser*, 1992, p. 299.

⁷⁵ *Op.cit.*, p. 300.

« cercle ». Ces exemples décrivent des constellations mentales ou des contextes conceptuels où l'évidence qui s'installe dans la pensée est éprouvée par celui qui pense. Ce qui demeure énigmatique, c'est la nature d'une telle évidence qui nous amène à être persuadé de l'impossibilité du contraire de ce que nous concevons de façon évidente. D'où nous vient cette lumière contraignante ? Pourquoi certaines idées apparaissent-elles claires et distinctes ? Nous sommes au rouet. Mais l'importance de cette expérience est indéniable : Nous avons à faire à ce que Bolzano nomme la force de connaissance (*Erkenntnis-kraft*) :

« De la force de connaissance résulte le fait que tu connais certaines vérités à partir de la considération d'autres vérités, mais que tu connais aussi certaines vérités (comme on le dit) *immédiatement*, sans les dériver à partir d'autres vérités ».⁷⁶

Soulignons que les conditions et mécanismes sous-jacents de l'évidence sont d'une rare complexité. Les propositions évidentes sont exprimées par des termes, qui renvoient à une dimension sémantico-linguistique, qui préside à la compréhension et à l'association des mots. Ainsi, selon cette compréhension sémantique, la définition de « rond » est déjà incluse dans la signification de « cercle », celle de « non marié » dans la signification de « célibataire », etc. C'est sûrement grâce aux décalages repérés au niveau sémantico-linguistique que des évidences peuvent s'avérer comme devant être modifiées et respectivement abandonnées. En ce sens, la dimension sémantique donne corps aux évidences et les changements qui, intervenant sur ce plan concernent l'emploi et la signification d'un concept, se répercutent au niveau

⁷⁶ Bolzano, *WL* ; édition Felix Meiner, p. 49 : „Durch die Erkenntniskraft geschieht es, dass du gewisse Wahrheiten aus der Betrachtung anderer, einige aber auch ohne sie erst aus andern herzuleiten, sondern (wie man sagt) *unmittelbar* erkennest“. Nous traduisons.

de l'évidence concrète en question. L'appréhension de caractéristiques structurelles, comme les relations par exemple, semble aussi être contraignante. Revenons aux exemples : le célibataire est non marié (relation de l'identité) ; le tout est plus grand que sa partie (relation de quantité, de différence) ; le cercle est rond, les diamètres du cercle sont égaux (conception de l'espace, de figures, de formes, etc.). De toute façon, une certaine force de connaissance, qui prend la forme d'une spontanéité intuitive précède toute intelligence calculatrice de type logique et géométrique. Le formalisme, qui substitue la déduction strictement formelle à l'évidence, oublie, ou pire, occulte le fait qu'il émerge lui-même d'un horizon où l'intuition a son mot à dire. Ainsi F.Kaplan analyse un exemple de E.W. Beth pour montrer que l'application aveugle du principe de substitution, réalisée indépendamment de toute évidence intuitive, peut conduire à des résultats complètement erronés :

« 343 est une expression mathématique qui comporte 3 chiffres ;

$$343 = 7^3$$

7^3 est une expression mathématique qui comporte trois chiffres ».⁷⁷

F. Kaplan reprend un autre exemple : si on peut remplacer tout nombre par sa somme, il est correct d'écrire au lieu de $15-3=12$, $7+8-3=12$. Or, en remplaçant aussi 3 par la somme $2+1$, on produit une erreur : $7+8-2+1=12$. L'application mécanique de la règle de substitution nous induit en erreur, alors que l'évidence réflexive, doublée d'une certaine saisie intuitive des rapports quantitatifs et de l'emploi correct des règles logiques et mathématiques rectifie l'erreur par le recours spontané à des parenthèses : $7+8-(2+1)=12$. Kaplan donne un dernier exemple illustrant l'absurdité qui peut découler de l'application automatique du syllogisme hypothétique :

⁷⁷ Francis Kaplan, *La vérité, le dogmatisme et le scepticisme*, Paris 1998, p. 54.

« De même, il semble que nous puissions symboliser ainsi un des syllogismes valides : si A est B, et si B est C, A est C. Et pourtant si une cerise est rouge et si rouge est une couleur, une cerise n'est pas une couleur ». ⁷⁸

Il est clair que l'évidence ne peut plus être défendue comme résultant d'un catalogue d'énoncés immuables détenant chacun une vérité en soi. L'histoire des idées, et surtout celle des sciences, a bien montré qu'une évidence, apparemment intouchable, peut se révéler comme étant erronée. Il reste, et c'est ce que Beth, Kaplan, Stegmüller, Bolzano et bien d'autres, veulent nous faire entendre, qu'une force de connaissance réflexive, partant de reconnaissances intuitives, qui sont évidemment susceptibles d'être révisées, précède et conditionne le déploiement du raisonnement et dénonce ainsi l'artifice du formalisme pur. Pourquoi un logicien choisit-il tels ou tels axiomes, pour construire son système ? De toute évidence, l'évidence intuitive lui dicte ses choix. Le formalisme est un idiome du langage de la raison, riche et complexe. Dès que la déduction formelle veut nier l'évidence intuitive et la réflexion, elle s'évertue en vain à s'extraire des racines auxquelles elle doit son efficience. Tel est bien le cas du système axiomatique de Hilbert et Ackermann qui fait des présupposés considérables : définitions concernant les formules bien faites (*wohlgeformte Formel*), symboles primitifs pouvant être associés par les opérateurs de la négation et de la disjonction, axiomes de base au nombre de quatre, règles de déduction du *Modus Ponens* et de la substitution. Le choix de ces présupposés, garantissant la simplicité, l'ordonnance et la cohérence du système, ne peut résulter que d'une intuition réflexive pré-formelle.

Y a-t-il là un fond que nul ne peut contourner et dont toute réflexion procède ? Ne retrouvons-nous point ici, en faisant détour par

⁷⁸ *ibidem*, p.56

Bolzano, Kraft, Stegmüller, Pascal et bien d'autres, la position transcendante d'une réflexivité constituant la méta-dimension de toute pensée, comme le soutient notamment Karl-Otto Apel ? En fait, à l'instar de la déduction qui ne peut émerger du néant, la pensée surgit à partir de son propre fonds. Or, ce phénomène doit être appréhendé jusque dans ses replis. Avec la réflexivité transcendante et l'intuition réflexive, nous voilà proche du champ de la subjectivité fondatrice, mais aussi, selon l'interprétation que l'on donne de cette réflexivité, du champ de l'intersubjectivité et de l'éthique de l'argumentation. Il va de soi que la dimension sémantico-linguistique est toujours déjà présupposée à l'horizon de ces analyses. Dès qu'on réfléchit sur la source et la nature du raisonnement logique, les domaines conceptuels sont pluriels et interagissent pour tisser la représentation du fondement. La réciprocité et la complémentarité des matrices épistémologiques qui se nouent ne saurait nous faire croire à la réalité d'une fondation unilatérale et univoque.

2. G. Boole : un projet original

La réflexion de Boole est, on s'en doute, adossée à la constitution d'un champ logico-épistémique fournissant les critères de validité du raisonnement. Elle porte avant tout sur la forme, c'est-à-dire sur les structures du raisonnement. Nous sommes en présence d'une enquête analogue à une entreprise technique qui engage une analyse empirique du raisonnement concret que nous effectuons par des activités sémiotiques, c'est-à-dire par le maniement de signes. Ce maniement de signes comporte les actes linguistiques ordinaires relatifs à l'utilisation des mots, ainsi que des activités plus formelles où les opérations font un emploi de signes plus abstraits, pouvant être eux-mêmes interprétés par des mots, comme c'est le cas des mathématiques.

Boole prétend se limiter au donné : il veut dégager les rapports formels existant entre les signes et les présenter, afin de les rendre plus clairs, sous une forme algébrique. Cette présentation algébrique des lois du raisonnement s'impose d'autant plus qu'elle prend acte de la forte affinité qui existe entre les lois du raisonnement et les lois mathématiques. En fait, ces dernières sont, semble-t-il, une expression assez pure et plutôt immédiate des structures de la pensée, alors que le langage ordinaire occulte ces mêmes structures en articulant des contenus de mots ou de choses. L'analogie apparaît aussi comme une loi résidant dans la nature des choses. Boole veut se détacher des préoccupations métaphysiques. Ainsi, estime-t-il que des questions concernant l'essence du langage ou le statut des lois du raisonnement ne sont point essentielles et qu'une étude visant à éclaircir la constitution du raisonnement gardera sa validité, indépendamment des réponses qui pourraient être apportées à ces questions. Ce n'est que vers la fin de son ouvrage que Boole cédera quelque peu, prudemment pourtant, à la passion spéculative.

A. Les définitions et les lois

Boole part de la définition suivante :

« Un signe est un symbole arbitraire, qui a une interprétation déterminée et qui est susceptible d'être combinée avec d'autres signes, tout en étant subordonnés à des lois déterminées qui sont dépendantes de leur interprétation mutuelle ».⁷⁹

Conformément à son projet de reproduire les structures du raisonnement sans se laisser entraîner dans des spéculations futiles concernant la nature, l'essence ou l'origine de ce dernier, Boole neutralise, d'entrée de jeu, la problématique de la référence du signe. Certains affirment, en effet, que les signes représentent seulement les contenus de l'esprit, et d'autres prétendent qu'ils représentent les choses. Mais Boole désamorce cette controverse :

« La question n'est pas d'une grande importance ici, car sa réponse ne peut pas affecter les lois selon lesquelles les signes sont employés ».⁸⁰

Mais la difficulté est vite tranchée par le bon sens qui argumente que les signes représentent les contenus et les opérations de l'esprit. Or, puisque les signes représentent les choses réelles et leurs relations, ils reflètent également l'ordre des choses. Il est vrai que le projet booléen

⁷⁹ Boole, *LT*, La Salle, Illinois, 1952, p.28. « Definition. – A sign is an arbitrary mark, having a fixed interpretation, and susceptible of combination with other signs in subjection to fixed laws dependent upon their mutual interpretation ». Nous traduisons.

⁸⁰ *Ibidem*. "The question is not of great importance here, as its decision cannot affect the laws according to which signs are employed". Nous traduisons.

ne se trouve en rien affecté par des réflexions de ce genre. Cette explication de type du sens commun (*common sense*) demeure une hypothèse qui, bien que plausible, n'influe aucunement sur les développements de Boole. Ainsi, peut-on faire abstraction des concessions envers ces tentatives d'explications fournies par un Boole qui atténue par endroits sa position logicisante : « symboles ... représentant les choses comme sujets de nos conceptions ».⁸¹

Il est tout à fait possible de se contenter de dire que les signes représentent des contenus⁸², sans pour autant soulever la question de la nature et de la portée de tels contenus (problème de la référence).

Le langage, en tant qu'instrument du raisonnement, use ainsi de l'emploi de signes qui sont reliés et agencés selon des règles déterminées.

Boole subdivise l'ensemble des signes en trois volets :

- 1) Celui des symboles littéraux, qui sont en fait des variables qui représentent un contenu déterminé (a, x, y, ou bien des mots du langage ordinaire).
- 2) Celui des signes désignant les opérateurs qui expriment les opérations de l'esprit associant et combinant les contenus représentés par les signes évoqués sous 1) : (+, -, x ...).
- 3) Celui du signe de l'identité (=).

Tous ces signes sont soumis à des lois déterminées recouvrant largement, bien que non intégralement, un ensemble de lois algébriques.

Boole introduit ensuite la notion de classe qui désigne en général un ensemble d'individus. Il accepte cette définition commune, mais il l'élargit au sens mathématique, en remarquant qu'une classe peut aussi contenir un seul élément, aucun élément (*nothing*) et tous les éléments

⁸¹ Boole, *LT* ; La Salle, Illinois 1952, p. 29. "symbols.....representing things as subjects of our conceptions". Nous traduisons.

⁸² Au sens d'une *fixed interpretation* rattachée à un signe en tant que *arbitrary mark*, dans *op. cit.* de Boole p. 28.

(*universe*). Boole expose les différentes lois régissant le maniement des signes et introduit dans l'analyse les lois relevant de la première catégorie de signes, c'est-à-dire des variables. Il évoque d'abord la commutativité selon laquelle l'ordre de succession des signes utilisés est modifiable sans que la séquence de signes ne change de signification : $xy = yx$. Dans le langage ordinaire, l'ordre des mots est rarement inversé. Ainsi dit-on « *white sheep* » et non « *sheep white* ». Nous avons à faire ici à une convention linguistique. En citant Milton, Boole illustre le fait que les poètes bouleversent parfois l'ordre de cette habitude linguistique, afin de démarquer leurs paroles du langage quotidien. Mais un tel procédé ne transforme pas pour autant la signification des termes.

Une deuxième loi du raisonnement est celle que la logique moderne qualifie de tautologie. Si deux termes x et y ont une signification absolument identique, on peut supprimer l'un d'entre eux, car la répétition du même terme n'exprime pas plus qu'un seul de nos deux termes : $xy = x$. Comme y est supposé identique à x , on peut écrire $xx = x$ ou bien $x^2 = x$.

« Dire « bien, bien, » en relation avec un sujet quelconque, bien qu'il s'agisse d'un pléonasme encombrant et inutile, est la même chose que de dire « bien » ». ⁸³

Boole est bien conscient du fait que la répétition est souvent utilisée comme un moyen stylistique et rhétorique, afin de souligner quelque chose, d'insister sur quelque chose, etc. :

« Mais cet effet est seulement secondaire et conventionnel ; il n'est pas fondé par les relations intrinsèques du langage et de la

⁸³ Boole, *op. cit.*, p. 35. "To say "good, good", in relation to any subject, though a cumbrous and useless pleonasm, is the same as to say "good" ". Nous traduisons.

pensée, et ni dans le raisonnement rigoureux, ni dans le discours exact il y a une justification pour une telle pratique ».⁸⁴

Ensuite, il passe aux lois orchestrant l'emploi des signes de la deuxième catégorie, c'est-à-dire celles relatifs aux opérateurs. Il constate que la commutativité peut être étendue à l'opérateur + qui représente à la fois la conjonction et la disjonction : $x + y = y + x$. Ainsi : men and women = women and men, $x = \text{men}$ et $y = \text{women}$. Le même raisonnement vaut pour l'opérateur — , qui est le pendant négatif de l'opération de réunir : il s'agit de retrancher un sous-ensemble d'un ensemble : $x - y = -y + x$. Ainsi : All men except Asiatics où $x = \text{men}$ et $y = \text{Asiatics}$.

Il montre, en outre, que les opérateurs + et — obéissent à la loi de la distributivité :

« Mettez le symbole pour l'adjectif « Européen », alors comme il est, en effet, la même chose de dire « Européens hommes et femmes » que de dire « Hommes européens et femmes européennes », nous avons : $z(x+y) = zx + zy$ ».⁸⁵

Et plus loin :

« Si on applique maintenant l'adjectif « blanc » à l'ensemble d'hommes qui est exprimé par l'énoncé « hommes excepté les asiatiques », on a la même chose que si l'on affirme, hommes blancs, excepté asiatiques blancs. Ainsi nous avons $z(x-y) = zx - zy$ ».⁸⁶

⁸⁴ *Ibidem*. « But this effect is merely secondary and conventional ; it is not founded in the intrinsic relations of language and thought neither in strict reasoning nor in exact discourse is there any just ground for such a practice. ». Nous traduisons.

⁸⁵ Boole, *op. cit.*, p. 36. « Let the symbol z stand for the adjective "European", then since it is, in effect, the same thing to say "European men and women", as to say "European men and European women", we have $z(x+y) = zx + zy$ ». Nous traduisons.

⁸⁶ Boole, *op. cit.*, p. 37. "Now to apply the adjective "white" to the collection of men expressed by the phrase "White Men except Asiatics", is the same as to say, White men, except white Asiatics. Hence we have $z(x-y) = zx - zy$ ". Nous traduisons.

La distributivité consiste à admettre que si une propriété ou un accident sont attribués globalement à tous les membres d'un groupe, ils peuvent également leur être assignés séparément.

Ensuite, Boole expose les deux versions d'une loi qu'il dit être en accord avec la loi algébrique de la transposition .

« Prenons la proposition, les étoiles sont les soleils et les planètes et désignons étoiles par x , soleils par y , et planètes par z ; nous avons alors $x = y + z$. S'il est maintenant vrai que les étoiles sont les soleils et les planètes, il s'ensuivra que les étoiles, à l'exception des planètes, sont des soleils. Cela nous donnerait l'équation $x - z = y$ ». ⁸⁷

Il précise néanmoins que l'analogie entre les lois de la pensée et les lois algébriques peut être retenue seulement si on se limite aux valeurs 0 et 1, ce qui suffit aux besoins d'une logique bivalente.

B. Une enquête ciblée

Après ces précisions, Boole en vient à établir le mode de dérivation des lois qu'il a énoncées. Selon lui, celles-ci sont déduites de l'observation des phénomènes, représentations et impressions. L'interprétation de ces phénomènes dans un sens idéaliste ou phénoméniste, voire sceptique, appartient à la métaphysique. Notre auteur, soucieux de délimiter sa méthode de la spéculation métaphysique, souligne que les résultats de ses réflexions sont tout à fait indépendants d'hypothèses faites sur la nature de l'esprit.

⁸⁷Boole, *op. cit.*, pp. 38-39. « Let us take the proposition, The stars are the suns and the planets, and let us represent stars by x , suns by y , and planets by z ; we have then $x = y + z$. Now if it be true that the stars are the suns and the planets, it will follow that the stars, except the planets, are suns. This would give the equation $x - z = y$ ». Nous traduisons.

« Admettons que l'esprit n'est rien d'autre qu'une succession d'états de conscience, une série d'impressions fluctuantes qui n'ont pas été engendrées de l'extérieur ou de l'intérieur, émergeant du néant, et retournant de même au néant, - le dernier raffinement de l'intellect sceptique, - toutefois en tant que lois de succession ou du moins d'une succession antérieure, les résultats auxquels l'observation avait mené, resteraient vrais ». ⁸⁸

Ainsi Boole énumère-t-il certaines dispositions ou capacités de l'esprit, telles que l'attention, l'appréhension, l'abstraction, la conception, l'imagination et reconnaît qu'il emploie, le cas échéant, des termes désignant ces facultés. Il mène alors son enquête en analysant les règles du langage ordinaire (*common discourse*), sans pour autant présupposer une théorie de l'esprit humain, persuadé que les facultés en question existent de façon distincte en tant que mécanismes sous-jacents et effectifs de la pensée. Il veut dégager les lois selon lesquelles se déroulent les opérations de l'esprit, c'est-à-dire les lois de la pensée. Il s'agit de décrire et de formuler les structures effectives du raisonnement sans se perdre dans des vaticinations nébuleuses concernant le pourquoi et la nature de ces mêmes structures.

Boole est bien convaincu que les lois qu'il a formulées de façon symbolique reflètent l'ordre organisant les opérations de l'esprit. La loi de la commutativité, par exemple, est ainsi l'expression d'une loi de l'esprit. En fait, la signification d'une tournure composée par exemple de deux termes ne varie aucunement selon que sa représentation s'effectue par la conception du terme A et puis du terme B, ou bien inversement (c'est-à-dire par la conception de B, ensuite de A)⁸⁹.

⁸⁸ Boole, *op. cit.*, p. 44. "Let it even be granted that the mind is but a succession of states of consciousness, a series of fleeting impressions uncaused from without or from within, emerging out of nothing, and returning into nothing again, - the last refinement of the sceptic intellect, - still, as laws of succession, or at least of a past succession, the results to which observation had led would remain true." Nous traduisons.

⁸⁹ Cf. *LT* ; pp. 49-50.

Comme nous l'avons déjà remarqué, Boole fait aussi appel aux notions de classe [plus particulièrement à la classe de la totalité (*universe*) et à la classe vide (*nothing*) auxquelles il attribue les valeurs arithmétiques 1 et 0].

Notons que la loi de non-contradiction, l'axiome fondamental du raisonnement selon Aristote et bon nombre d'autres auteurs, est selon Boole dérivable de la loi de l'esprit qu'on a qualifiée de tautologie et qui peut être exprimée de façon formelle par : $x^2 = x$. A partir de cette forme, on peut obtenir la loi de non-contradiction par application des règles que Boole a énoncées : $x^2 = x$, $x^2 - x = 0$ (transposition), $x (1 - x) = 0$ (tautologie et proposition selon laquelle $-x$ représente la classe des éléments contraires à x et peut donc être désignée par $1 - x$, en fait la totalité 1 (*universe*) moins tous les x nous donne la classe des non- x)⁹⁰.

En réalité, il ramène la non-contradiction aux notions d'identité et de différence. Un concept et sa négation (son contraire, sa différence) ne peuvent coexister (en même temps). La capacité de reconnaître l'identité et de pouvoir éviter la répétition rend possible $xx = x$ ou bien $x^2 = x$. Ici, $x^2 - x = 0$ exprime le fait que le concept et sa négation (différence, contraire) pris ensemble constituent un ensemble vide, car aucune constellation ne peut remplir cette condition. Donc quelque chose (un concept, état de choses.....) ne peut être à la fois ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. Le même quelque chose ne peut être en même temps identique à lui-même et différent de lui-même.

Boole introduit ensuite des distinctions d'ordre sémantique, relatives aux propositions primaires (concrètes, se rapportant aux choses) et secondaires (abstraites, se rapportant à d'autres propositions), ainsi qu'au quantificateur existentiel. En outre il ajoute encore quelques procédés permettant de traiter les transcriptions obtenues après la mise

⁹⁰ Cf.. *LT* ; p. 53.

en oeuvre de sa méthode : à savoir l'élimination, la réduction, l'abréviation. Ces derniers représentent en quelque sorte des procédures de calcul ou de simplification apparentées à des démarches en algèbre. Par l'application des règles et du symbolisme qu'il a exposés, Boole pense pouvoir analyser et évaluer de façon pertinente nos raisonnements, qui sont souvent longs, confus et complexes.

C. La finalité de la méthode

Boole montre à l'exemple d'argumentations spéculatives de Clarke et de Spinoza que les raisonnements métaphysiques renferment ou bien des contradictions, ou bien ne disent rien de nouveau, c'est-à-dire équivalent à des truismes, où la conclusion exprime un contenu déjà présent et inclus, à titre de présupposition, dans les prémisses. Les détails techniques et la validité éventuelle de la méthode booléenne ne font pas l'objet de notre enquête. Ce qui nous intéresse pourtant, c'est son affirmation qu'il y a des lois invariables de la pensée et qu'à partir de ces lois une méthode exacte d'évaluation du discours philosophique peut être construite. En ce sens, Boole érige un fondement incontournable qui conditionne notre raisonnement et notre compréhension. Ce fondement est de nature épistémique, et il sous-tend l'interprétation de l'expérience empirique, dont l'expression la plus appréciable est la science naturelle qui remonte – selon Boole – des faits particuliers de l'expérience concrète aux propositions générales et universelles de la science.⁹¹

Nous voulons cependant soumettre l'approche booléenne que nous avons interprétée comme une tentative de fondement au sens épistémique à une brève évaluation critique. En faisant abstraction de critères techniques, que peut-on reprocher à pareille conception ?

⁹¹ Cf. *LT* ; p. 440.

- 1) Le langage ordinaire constitue la méta-dimension dans laquelle l'enquête de Boole se déroule. La richesse et la plénitude sémantiques du langage fournissent à la fois les instruments de l'analyse et représentent le terrain sur lequel celle-ci est effectuée. Tâcher de distiller à partir de cette dimension les lois constituant l'échafaudage qui la structurent et la façonnent, cela signifie qu'on présuppose la maîtrise et la compréhension linguistique et avec elle tout un arrière-fond qui n'est autre que la pré-compréhension relevant de la dimension sémantique, c'est-à-dire la maîtrise des termes engagés lors de l'analyse. Boole comprend déjà avant même d'énoncer les lois en question, ce que signifient les notions de pensée, de langage, de signe etc. Il appréhende la portée de ces termes et le contexte auquel ils renvoient. En ce sens, la formulation et l'expression précises des lois du raisonnement reposent déjà sur l'acceptation d'un champ sémantico-linguistique que Boole admet tacitement comme une donnée plus ou moins naturelle.
- 2) Il est discutable que les lois proposées par Boole assument effectivement le rôle qu'il leur attribue. Ainsi on peut se demander si la commutativité doit être adoptée aussi universellement que Boole le prétend. En effet, on peut sûrement déceler des contextes linguistiques, voire même des langues où son application est difficile, voire même impossible. Il en est de même de l'aspect de la répétition. Dans certains contextes linguistiques donnés, celle-ci possède éventuellement une grande importance, au sens qu'elle souligne, exalte, rappelle, accentue, corrobore etc. Affirmer que la répétition implique et incarne, dans tous les cas, la loi de la tautologie permettant d'écarter tout simplement les termes répétés,

constitue à maints égards une méconnaissance de l'essence du langage naturel qui se caractérise par une large diversité de nuances et de tons intermédiaires. L'application générale du principe en question dans le domaine formel ou logico-mathématique ne légitime pas la tentative de le superposer et de l'imposer à tout type de pensée. Ainsi peut-on se demander si la loi de non-contradiction découle vraiment de façon algébrique de la loi de la tautologie, comme le prétend Boole. Est-ce qu'elle ne constituerait pas plutôt une structure primordiale ? Et Boole ne surexploite-t-il pas un parallélisme tout à fait partiel et restreint entre les lois algébriques et les lois de la pensée en général ?

- 3) En outre, les déductions qu'il opère en développant les premières lois qu'il a énoncées sous forme d'un système d'équations pré-supposent la validité de règles algébriques, relatives notamment aux procédures applicables aux équations. Ainsi les instruments mathématiques mis en oeuvre pour déployer les lois de la pensée constituent-ils un présupposé essentiel, mais non-démonstré.
- 4) L'acceptation du concept de classe, notamment des classes « tous les individus » (universe) et « aucun individu » (nothing), constitue une présupposition considérable dont les raisons (permettant l'émergence de telles notions, à savoir le concept de quantité) ne sont pas élucidées. Il en est de même de l'emploi des opérateurs tels que $+$ et $=$. Non seulement leur signification dans un contexte sémantico-linguistique est-elle tacitement admise, mais les mécanismes sous-jacents à ces opérations ne sont pas analysés, par exemple, le mécanisme de la disposition mentale permettant la réunion d'entités : $+$. Certes, Boole se défendrait contre une telle objection en argumentant qu'il s'est légitimement borné à étudier les

structures de la pensée en tant que celles-ci se reflètent dans les structures du langage. Mais, il dépasse ses propres intentions lorsqu'il déclare par exemple :

« Chaque nom, chaque terme descriptif que nous employons dirige le terme en question sur la performance d'une certaine opération mentale concernant ce sujet ». ⁹²

Ce qui est sous-jacent ici, c'est l'appel subreptice que fait l'auteur à la réalité d'un champ réflexif et subjectif, les opérations logiques étant implicitement considérées comme les expressions d'opérations mentales. Bien que sa démarche se situe primordialement au sein du champ conceptuel logico-épistémique, Boole a donc recours à d'autres champs conceptuels, comme le champ sémantico-linguistique et le champ de la subjectivité, afin de pouvoir mieux déployer sa pensée.

Par ces remarques critiques, nous n'avons voulu ni contester l'intérêt central des thèses de Boole, ni nier le caractère innovant et inédit de ses idées. Nous voulons seulement indiquer qu'une telle entreprise de reconstruction-exposition des lois de la pensée humaine, qui est susceptible d'être interprétée comme un geste de fondement au sens épistémique et logique, repose encore sur d'autres facteurs que Boole n'a pas explicités. Nous renouons ici avec des éléments que nous dégagerons lors de l'évaluation critique des thèses de K.O. Apel. L'arrière-fond que Boole admet et présuppose plus ou moins tacitement rappelle les *a priori* dont Apel légitime l'incontournabilité, mais qu'il ne dégage et n'expose que partiellement et fragmentairement. Nos remarques critiques à propos de Boole rappellent étrangement la critique que Hübner adresse au formalisme. Boole a toutefois fécondé et stimulé la recher-

⁹² Boole, *op. cit.*, p. 48 : "Every name, every term of description that we employ, directs him whom we address to the performance of a certain mental operation upon that subject." Nous traduisons.

che logique moderne et il est le prédécesseur de Frege, qui, en radicalisant les intentions booléennes de fournir une présentation formelle des lois de l'esprit, a en fait inversé la constellation de Boole : la logique ne reflète pas seulement les lois algébriques qui constituent le modèle par excellence des lois de la pensée, mais elle est aussi le fondement même du raisonnement et de la connaissance et par là aussi celui des mathématiques. Cette primauté ainsi que l'autonomie de la logique forment le soubassement du logicisme fregéen, qui érige la logique en fondement ultime.

3. G. Frege : Un parcours-type

Frege est à la fois un grand innovateur et un partisan de la tradition philosophique. Innovateur puisqu'il a bouleversé et révolutionné la logique, forgé les instruments formels indispensables à son éclosion, conservateur puisqu'il s'insère dans la lignée des penseurs du fondement, en articulant le savoir humain sur des concepts dont l'explicitation et la description révèlent tout un échafaudage à portée ontologique et d'une validité incontestable. Ainsi W. Kuhlmann évoque-t-il Frege dans son ouvrage sur le fondement dernier en philosophie comme un représentant d'une telle pensée⁹³. On a souvent tendance à déconnecter Frege de la tradition de la pensée du fondement, de l'appréhender en tant qu'inaugurateur de la logique moderne, et d'insister sur ses exploits réalisés sur le plan de la formalisation et de la technique logique. Or l'ambition et la motivation alimentant les recherches frégréennes dépassent le cadre de la technique et méthodologie logique. C'est surtout dans ses écrits ultérieurs que Frege a exposé l'arrière-plan orientant ses réflexions. Voilà pourquoi nous nous limiterons à une analyse de ces travaux afin d'éclairer et de déterminer un point de vue frégréen qui nous semble sinon dominant, du moins déterminant. Les réflexions que Frege déploie dans les écrits *Logische Untersuchungen*, *Logik*, *Logik in der Mathematik* sont indéniablement métalogiques, ou, selon Kuhlmann, transcendantales.

⁹³ Cf. W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*.

A. La vérité

Dans *La pensée (Der Gedanke)*, Frege définit la logique comme étant une discipline ayant pour but de trouver les lois de ce qui est vrai (*die Gesetze des Wahrseins*).⁹⁴ Il insiste sur la tournure *Wahrsein*, car la logique doit se démarquer du psychologisme et du subjectivisme ; il y va de ce qui est vrai en soi, toujours et pour tout un chacun, objectivement, et non de ce qu'un sujet particulier considère comme vérité (*das Fürwahrhalten*). Or, que faut-il entendre par vérité ? Frege récuse la définition de la vérité admettant une relation de correspondance entre le mot et la réalité. La relation de correspondance présuppose qu'une phrase ou bien une représentation, ou encore une image, réduisent la pensée à n'être qu'un aspect de la réalité. La phrase-image-pensée se recouvre ainsi entièrement avec une chose effective ou, du moins, avec un état de choses. Or selon Frege, cela serait seulement possible si la réalité était aussi une représentation, mais tel n'est pas le cas. Il ne peut y avoir de compatibilité et de correspondance parfaite entre deux entités absolument hétérogènes. Tout au plus pourrait-on admettre qu'il y ait entre elles une «certaine correspondance». Or pour déterminer s'il y a vraiment une correspondance entre la phrase/image et la réalité, il faut présupposer le concept de vérité que la relation de correspondance était pourtant censée définir. Selon Frege, l'approche de définition en question est bel et bien circulaire.

« Pourtant, ne pourrait-on pas poser qu'il y a vérité quand l'accord a lieu sous un certain point de vue ? Mais lequel ? Que faudrait-il décider si quelque chose est vrai ? Il faudrait chercher s'il est vrai que, par exemple, une représentation et un objet réel s'accordent sous le point de vue en question. On serait affronté de nouveau à une question du même genre que la précédente, et le

⁹⁴ Frege, *Der Gedanke*, Göttingen 1993, p. 31. Nous traduisons.

jeu pourrait recommencer. Ainsi échoue-t-on à tenter d'expliquer la vérité comme un accord. ».⁹⁵

Frege universalise cette critique en remarquant que chaque tentative de définition de la vérité est vouée à l'échec. En fait, chaque définition comprend certains critères ou certaines caractéristiques. Lors de l'application de la définition, il convient donc de déterminer si ces critères sont effectivement et vraiment réalisés. Ainsi, la justification de l'application éventuelle de la définition présuppose ce qu'on voulait définir. Frege conclut :

« Il est donc vraisemblable que le contenu du mot « vrai » est unique en son genre et indéfinissable ».⁹⁶

Et de poursuivre, en se risquant dans une analyse critique de la correspondance entre vérité et réalité :

« Il serait maintenant vain d'employer une définition afin de rendre plus clair ce qu'on doit entendre par „vrai“. Si on voulait dire : « on appelle une représentation vraie si elle se trouve être en accord avec la réalité », on n'aurait rien gagné, car pour appliquer cette définition, on devrait juger dans un cas donné si une représentation correspond à la réalité, autrement dit : s'il est vrai que la représentation correspond à la réalité. Ce qui est défini devrait être présupposé. [...] La vérité est manifestement quelque chose de si originaire et de si simple, qu'une réduction à quelque chose de plus simple n'est pas possible ».⁹⁷

⁹⁵ Frege, *La pensée*, 1971, p. 172.

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 173.

⁹⁷ Frege, *Logik*, Hamburg 1990, p. 39. "Es wäre nun vergeblich, durch eine Definition deutlicher zu machen, was unter "wahr" zu verstehen sei. Wollte man etwa sagen : „wahr ist eine Vorstellung, wenn sie mit der Wirklichkeit übereinstimmt“, so wäre damit nichts gewonnen, denn, um dies anzuwenden, müsste man in einem gegebenen Falle entscheiden, ob eine Vorstellung mit der Wirklichkeit übereinstimme, mit anderen Worten : ob es wahr sei, dass die Vorstellung mit der Wirklichkeit übereinstimme. Es müsste also das Definierte selbst vorausgesetzt werden. [...]"

B. Sens et pensée

La vérité est pour Frege un terme simple, primordial et incontournable. Or, ce terme est généralement appliqué à des phrases. Un énoncé est, en premier lieu, une suite de sons phonétiques. Si l'on prétend qu'un énoncé est vrai, cette affirmation ne renvoie pas à la vérité des sons, mais à celle du sens de l'énoncé (*Sinn*). Dans ses essais sémantiques, notamment dans *Über Sinn und Bedeutung*, Frege avait déjà explicité les notions de sens et de signification. Il y définissait la signification d'un énoncé comme l'objet désigné par les mots en question. Le sens diffère de cette notion, car deux phrases peuvent avoir une signification identique, c'est-à-dire renvoyer au même objet tout en exprimant un autre sens. On connaît l'exemple célèbre que commente Frege : « l'étoile du matin est un corps céleste illuminé par le soleil » et « l'étoile du soir est un corps céleste illuminé par le soleil ». Les deux phrases ont le même objet de référence, à savoir la planète Vénus et, par conséquent, une signification identique. Or, selon Frege, les pensées qu'elles expriment, c'est-à-dire leur sens, diffèrent. Celui qui ne sait pas que l'étoile du matin est identique à l'étoile du soir aura une autre compréhension de ces phrases que celui qui parle en connaissance de cause. La pensée exprimée par un énoncé, ou encore le sens (*Sinn*), telle est la notion qui se trouve davantage explicitée dans l'essai *der Gedanke*. Frege y assimile sens et pensée et s'efforce de démarquer le sens du domaine linguistique ainsi que de la sphère psychologique. Pour ce qu'il en est de la sphère linguistique, remarquons tout simplement que les mots peuvent changer et le sens subsister.⁹⁸ Cela montre déjà que l'entité pensée-sens ne peut être réduite à une dimension purement linguistique, à moins que l'on ne défende la thèse quineenne de

Wahrheit ist offenbar etwas so Ursprüngliches und Einfaches, dass eine Zurückführung auf noch Einfacheres nicht möglich ist.“ Nous traduisons.

⁹⁸ Par exemple lors de la traduction d'une phrase dans une autre langue.

l'impossibilité d'une traduction fidèle. Mais Frege veut avant tout préserver l'entité sens-pensée du psychologisme, qui menace, selon lui, l'objectivité de la vérité et tente d'entraîner le logicien dans les pièges du subjectivisme et du relativisme. En fait, Frege relie l'entité sens-pensée au concept de vérité :

« [...], j'appelle pensée [*Gedanke*] ce dont on peut demander s'il est vrai ou faux ».⁹⁹

Par un jeu de mots, il souligne pourquoi il considère que la pensée est le sens de la phrase :

« La pensée, en elle-même inaccessible au sens, revêt l'habit sensible de la proposition et devient ainsi plus saisissable. Nous disons que la proposition exprime une pensée ».¹⁰⁰

La relation entre la pensée et le sens serait la suivante : la pensée immatérielle (*unsinnlich*) se matérialise (*versinnlicht sich*), lorsqu'elle est linguistiquement exprimée. La pensée est le sens d'une proposition. La pensée immatérielle nous rappelle les notions de Bolzano, qui parlait de pensée en soi et de proposition en soi et qui avait également extrait ces entités à leur expression linguistique. C'est à ces pensées décharnées et dépouillées de leur enveloppe linguistique que Frege attribue le prédicat de vérité. La perception sensible peut parfois nous indiquer si une pensée est vraie. Mais la vérité n'est pas une qualité sensible.

« Le fait que le soleil est levé n'est pas un objet qui envoie des rayons jusqu'à mes yeux, ce n'est pas une chose visible comme le soleil lui-même. On reconnaît qu'il est vrai que le soleil est levé à

⁹⁹ Frege, *La pensée*, 1971, p. 173: „ich nenne Gedanken etwas, bei dem überhaupt Wahrheit in Frage kommen kann“, *Der Gedanke*, Göttingen 1993, p. 33.

¹⁰⁰ *Ibidem.* : „Der an sich unsinnliche Gedanke kleidet sich in das sinnliche Gewand des Satzes und wird uns damit faßbarer. Wir sagen, der Satz drücke einen Gedanken aus“.

partir d'impressions sensibles. Mais l'être vrai n'est pas une propriété perceptible aux sens. C'est aussi sur des impressions sensibles qu'on reconnaît qu'une chose est magnétique, bien que cette propriété, pas plus que la vérité, ne corresponde à un genre particulier d'impressions sensibles. A cet égard, ces propriétés s'accordent. Mais pour reconnaître qu'un corps est magnétique, il nous faut des impressions sensibles. A l'inverse, si je trouve vrai qu'en cet instant je ne sens rien, ce n'est pas à partir d'impressions sensibles ». ¹⁰¹

Frege ne dit pourtant pas que chaque pensée doit toujours être défendue comme vraie par celui qui l'exprime. Il s'agit donc de distinguer entre différents types de phrases. Diverses phrases comme des questions, des ordres, des prières, des phrases exprimant un désir ont bien un sens, c'est-à-dire expriment une pensée, sans pour autant affirmer que celle-ci soit vraie. Ce sont les phrases affirmatives qui expriment une pensée tout en revendiquant sa vérité. La pensée, c'est le contenu, l'information véhiculée et elle reste autonome, car elle ne peut être réduite ni à une appréhension subjective, car le contenu demeure le même, quelque soit le sujet qui le conçoit, ni à l'expression linguistique comme telle. La pensée est exprimée par le biais du langage, elle devient ainsi audible ou, si elle est écrite, visible. C'est dire qu'elle devient communicable. Mais, on le sait, le contenu n'est pas déterminé par le langage.

¹⁰¹ Frege, *op. cit.*, p. 174.

C. Une objection possible

D'un point de vue sémantique, la thèse fregéenne de l'indépendance de la pensée se laisse toutefois mettre en question. Ainsi, des termes tels que des pronoms indexicaux, « je », « maintenant », « aujourd'hui », « là-bas », « ici », etc. semblent étayer la position que le langage détermine le contenu, c'est-à-dire la pensée. Frege essaie d'illustrer cette problématique à l'aide d'une expérience mentale. Frege évoque trois personnages ; le docteur Gustav Lauben, Leo Peter et Rudolf Lingens. Supposons que Dr. Gustav Lauben dise : « J'ai été blessé » et que Leo Peter soit présent, entende cet énoncé et le rapporte quelques jours après à Rudolf Lingens dans les termes suivants : « Le Dr. Gustav Lauben a été blessé ». Frege suppose que Lingens ait aussi été présent et ait entendu l'énoncé de Lauben. Mais, justement, il n'est pas sûr que Lingens associe aux termes de Peter la même pensée que Gustav Lauben. A première vue, les deux énoncés en question expriment la même pensée. Or, leur compréhension dépend de divers facteurs et peut ainsi varier. Ainsi, si Lingens connaît personnellement Gustav Lauben, la compréhension sera la même. Si Lingens ne sait pourtant pas que c'était Gustav Lauben qui a prononcé l'énoncé « J'ai été blessé », il appréhendera différemment l'énoncé de Leo Peter. Frege admet qu'une même phrase peut se présenter sous différentes versions et exprimer des pensées différentes. Il essaie de désamorcer toutefois la problématique :

« Certes, les diverses pensées qui naissent ainsi de la même proposition coïncident dans leur valeur de vérité ; si l'une d'entre elles est vraie, elles sont toutes vraies, et si l'une d'entre elles est

fausse, elles sont toutes fausses. Il faut cependant reconnaître leur diversité ». ¹⁰²

Le noyau de la problématique n'est pas élucidé pour autant. Si Gustav Lauben prononce son énoncé « J'ai été blessé », il comprend le mot «je», d'une manière différente qu'un autre locuteur qui entend l'énoncé en question. Selon Frege, cela tient au fait que « chacun est donné à soi-même d'une manière particulière et originelle, comme il n'est donné à personne d'autre » ¹⁰³. Si Lauben veut faire part de son sort à autrui, c'est-à-dire communiquer, il se rendra compte que la pensée qu'il a appréhendée lui-même s'avère être de nature privée, singulière, réservée à lui seul. Un autre locuteur peut toutefois saisir l'essentiel de l'énoncé en question, bien que l'appréhension du concept «je» ne puisse être la même.

L'imprécision du langage et de sa nature souvent vague ont ici une influence secondaire sur la pensée, qui, dans son essence, reste immuable et n'est pas ternie par la formulation linguistique. Une plus grande rigueur de définition peut d'ailleurs désamorcer l'ambiguïté créée par les énoncés en question. En fait, Frege semble argumenter dans le sens suivant : la forme, ou le moyen d'expression ne peut compromettre véritablement l'autonomie de la pensée, car le noyau reste indemne, immaculé. Commentant Frege, V. Mayer, reconnaît que ce dernier n'a pas vraiment résolu cette problématique.

« Frege n'a pas vraiment résolu ce problème. Il exige que quelqu'un qui veut communiquer, doive employer le mot je dans un sens universellement accessible – par exemple celui qui vous parle en ce moment -, pendant qu'il emploie le mot dans son sens personnel et idiosyncratique, s'il réfléchit en toute tranquillité. Qu'un tel change-

¹⁰² Frege, *op. cit.*, p. 180

¹⁰³ *Ibidem* : „jeder ist sich selbst in einer besonderen und ursprünglichen Weise gegeben, wie er keinem anderen gegeben ist“, dans : *Der Gedanke*, p.39.

ment de sens ait lieu n'est cependant guère justifié empiriquement, et en plus, cela rend la pensée dépendante de la situation d'énonciation, et ceci d'une manière tout à fait non-frégéenne». ¹⁰⁴

D. Une tripartition ontologique

Sur la base de la distinction entre les concepts de vérité et de pensée (*Gedanke*), Frege postule que même un être humain se situant au niveau du réalisme naïf et admettant que le monde est un ensemble de choses perçues par nos organes sensoriels, doit admettre qu'à part ce monde externe, il existe une sphère subjective, ou intérieure (*Innenwelt*). Cette dernière est composée d'impressions sensibles, d'imaginations, d'émotions, d'humeurs, de désirs, etc. Frege propose de désigner tous les contenus de cette sphère (en mettant à part les décisions) par le terme de représentations (*Vorstellungen*). La question qui s'impose alors est la suivante : est-ce que les pensées (*Gedanken*) font partie de la sphère interne du sujet ?, est-ce que ce sont en fait des représentations ? Disons-le tout de suite, Frege donne une réponse négative à cette question et tâche de montrer que les pensées ne font partie, ce qui est manifeste, ni du monde externe, ni du monde interne. Si les pensées étaient des représentations, l'objectivité et l'intersubjectivité de leur contenu seraient alors sérieusement compromises. Frege récuse toute tentative de solution allant dans le sens d'un psychologisme, qui aspire à faire de la logique qui est la science de la vérité une servante de la psychologie. La conséquence de ce refus est claire : tout ce qui existe doit alors être divisé en trois catégories

¹⁰⁴ Mayer, *Gottlob Frege*, München 1996, pp. 161-162 : „Frege hat dieses Problem nicht wirklich gelöst. Er fordert, daß jemand, der sich mitteilen will, mit dem Wort ich einen allgemein zugänglichen Sinn gebrauchen muß – etwa derjenige, der in diesem Augenblick zu euch spricht –, während er, solange er im Stillen denkt, das Wort in seinem persönlichen, idiosynkratischen Sinn gebrauchen wird. Daß ein solcher Wechsel des Sinnes stattfindet, ist jedoch empirisch kaum gerechtfertigt und macht darüber hinaus den Gedanken in einer ganz unfregeanischen Weise von der Äusserungssituation abhängig“. Nous traduisons.

d'entités : celles des représentations constituant la sphère subjective, celles des choses-objets composant le monde externe et celles des pensées faisant partie de la troisième sphère. Frege dit que les représentations sont radicalement subjectives et varient éventuellement d'un individu à un autre :

« En tout cas, il nous est impossible, à nous autres hommes, de comparer les représentations d'autrui à nos propres représentations. Je cueille la fraise, je la tiens entre les doigts. Maintenant mon compagnon la voit, lui aussi, il voit la même fraise ; mais chacun de nous a sa propre représentation ».¹⁰⁵

Les pensées, toutefois, sont censées véhiculer un contenu qui peut être intersubjectivement reconnu. Le théorème de Pythagore a ainsi pour chaque être humain le même sens et la même validité. Si ce théorème de Pythagore était une représentation, nous pourrions affirmer qu'il y aurait autant de versions différentes de ce théorème qu'il y a de consciences qui le pensent. Voilà une conséquence bien grotesque. Il n'y aurait alors plus de vérité objective et plus de science :

« [i]l n'existe aucune science commune à plusieurs individus, à laquelle ils puissent travailler ensemble. Au contraire, il se pourrait que j'aie ma science, à savoir un ensemble de pensées dont je suis le porteur, qu'un autre ait sa science. Chacun de nous aurait affaire aux contenus de sa propre conscience ».¹⁰⁶

Même une confrontation entre les différentes conceptions de la science s'avérerait impossible, car un débat suppose l'échange d'arguments à portée intersubjective, alors que celui qui considère que les pensées sont des représentations réduit tout à la subjectivité dont les contenus

¹⁰⁵ Frege, *La pensée*, Seuil 1971, p. 182.

¹⁰⁶ Frege, *op. cit.*, p. 184.

sont intransmissibles.¹⁰⁷ En fait, si l'on tâche de ramener les pensées aux représentations, on se contredit soi-même, selon Frege. Celui qui prétend qu'il n'y a pas de vérité objective, alors qu'il présuppose néanmoins que cette affirmation est valide, se retrouve dans la même situation que le crétois qui dit que tous les crétois sont des menteurs.¹⁰⁸ Frege ne voit qu'une seule issue : comme les pensées ne sont ni des choses du monde externe ni des représentations, une troisième sphère doit être postulée :

« Il faut admettre un troisième domaine. Ce qu'il enferme s'accorde avec les représentations en ce qu'il ne peut pas être perçu par les sens, mais aussi avec les choses en ce qu'il n'a pas besoin d'un porteur dont il serait le contenu de conscience ».¹⁰⁹

Il faut, en effet, admettre que les pensées possèdent, d'une part, une analogie avec les représentations, car les pensées ne sont pas perçues avec les organes sensoriels, et, d'autre part, avec les choses, puisqu'elles sont autonomes, c'est-à-dire ne nécessitent pas un sujet-porteur. Les représentations sont dépendantes d'un tel sujet-porteur, elles n'existent qu'au sein d'une conscience, alors que la pensée est autonome et indépendante de l'esprit humain qui ne l'invente point, mais la découvre :

« Par exemple les lois naturelles – non seulement ne nécessitent pas notre reconnaissance pour être vraies, mais elles n'ont même pas besoin d'être pensées par nous. Une loi naturelle n'est pas conçue par nous, mais elle est découverte. Tout comme une île déserte au sein de la mer polaire était déjà là, avant que des hommes ne l'aient vue, ainsi les lois naturelles et les lois mathématiques sont valides depuis toujours et non pas seulement à partir de leur découverte. Nous retenons de ceci que des pensées,

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Cf. Frege, *Logik*, Hamburg 1990, p. 45.

¹⁰⁹ Frege, *La pensée*, p. 184.

non pas seulement lorsqu'elles sont vraies, sont vraies indépendamment de notre reconnaissance, mais qu'elles sont de toute façon indépendantes de notre pensée. La pensée n'appartient pas si particulièrement à celui qui pense comme la représentation à celui qui se représente quelque chose, mais elle est accessible de la même façon et en tant que pensée identique à tous ceux qui la conçoivent ». ¹¹⁰

E. Réalisme et autonomie de la pensée

La pensée est impersonnelle, neutre, immuable. Elle n'émane pas d'un auteur distinct : tout au plus, y a-t-il quelqu'un qui l'ait saisie en premier lieu. Ainsi, si l'énoncé $2 + 3 = 5$ est écrit quelque part sur un mur, tout esprit en état de fonction peut saisir la pensée exprimée, c'est-à-dire le contenu de l'énoncé en question, indépendamment de celui qui l'écrit sur le mur. ¹¹¹ Le cerveau ne secrète pas la pensée comme le foie la bile ¹¹², mais l'intellect saisit bien quelque chose de préexistant (*erfassen, ergreifen*). Quoique les pensées soient immatérielles, elles existent de façon autonome et atemporelle hors de notre esprit et hors du monde des choses matérielles. A cette atemporalité des pensées, on pourrait objecter qu'un énoncé tel que « le *Reich allemand* a 52 millions d'habitants » n'est ni immuable, ni autonome, c'est-à-dire indépendant des circonstances réelles et matérielles. Mais Frege récuse ce jugement, en soulignant qu'il ne s'agit pas là d'une pensée com-

¹¹⁰ Frege, *Logik* Hamburg 1990, p. 46 : „Z.B. Naturgesetze – bedürfen nicht nur unserer Anerkennung nicht, um wahr zu sein, sie brauchen dazu nicht einmal von uns gedacht zu werden. Ein Naturgesetz wird nicht von uns ersonnen, sondern entdeckt. Und wie eine wüste Insel im Eismeer längst da war, ehe sie von Menschen gesehen wurde, so gelten auch die Gesetze der Natur und ebenso die mathematischen von jeher und nicht erst seit ihrer Entdeckung. Wir entnehmen hieraus, dass Gedanken nicht nur, falls sie wahr sind, unabhängig von unserer Anerkennung wahr sind, sondern, dass sie [überhaupt unabhängig] von unserem Denken sind. Der Gedanke ist den Denkenden nicht so besonders zu eigen, wie die Vorstellung den Vorstellenden, sondern steht allen, die ihn auffassen, in derselben Weise und als derselbe gegenüber“. Nous traduisons.

¹¹¹ Op. cit., p.48.

¹¹² Op. cit., p.49.

plète. Pour que celle-ci soit telle, il faut préciser la date à laquelle le Reich avait cette population :

« Si on ajoute celle-ci, par exemple le premier janvier 1897 à midi selon l'heure de l'Europe centrale, alors la pensée est ou bien vraie et alors elle est toujours vraie – ou mieux vraie de façon intemporelle, ou bien elle est fausse et cela sans exception ». ¹¹³

De ce point de vue, il faut préciser que seule une pensée peut être qualifiée de vraie ou de fausse. Certes, on évoque parfois des représentations vraies. Frege donne l'exemple d'une image du dôme de Cologne. Dire que cette image représente vraiment l'édifice en question, voilà une affirmation qui déborde la simple représentation et qui constitue une pensée qui peut être soit vraie, soit fausse. Car les prédicats en question reviennent à la pensée qui est exprimée par une phrase, à savoir que l'image représente le dôme, et non à l'image même. ¹¹⁴ Frege essaie de légitimer sa position d'une tripartition de la réalité en trois catégories d'entités, en montrant que les positions extrêmes de l'idéalisme et de l'empirisme stricts débouchent sur des situations aporétiques et inacceptables. Ainsi la supposition qu'il n'y a que des représentations conduit tout droit au solipsisme, tandis que l'approche empiriste qui s'emploie à tout ramener aux impressions sensibles et par là, à des processus physiologiques, débouche sur une attitude phénoméniste. L'empiriste conséquent n'a en fait plus besoin d'admettre qu'il y ait un support, celui de la réalité externe et matérielle, derrière les impressions. En fait, il n'y a que des impressions. Même l'impression « je » n'est qu'une impression parmi d'autres et non pas un substrat qui servirait de référence aux autres impressions. L'exposition d'une telle attitude physiologique rappelle les réflexions de David Hume. Mais le so-

¹¹³ Frege, *op. cit.*, p. 49. Nous traduisons.

¹¹⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 42-43.

lipsisme et le phénoménisme désubstantifié ne constituent point des positions cohérentes ou fécondes. C'est pourquoi Frege soutient une conception réaliste qui se fonde sur la topique de trois sphères ontologiques, dont la troisième revêt un intérêt majeur. Afin de légitimer ce réalisme et d'écarter toute tentative de réduction aux représentations, Frege s'efforce de montrer qu'il y a quelque chose d'extra-représentationnel, c'est-à-dire des substrats qui sous-tendent les représentations. C'est pour cette raison qu'il distingue entre la représentation et l'objet de référence de la pensée, convaincu qu'il est que le contenu de la conscience n'est pas l'objet de référence de la pensée. Il affirme, de surcroît, que la subjectivité, conçue comme foyer et porteur de toutes les représentations, diffère des représentations elles-mêmes. Sans doute, peut-on se faire une représentation de cette subjectivité, de ce « je » irréductible, mais ce dernier ne se réduit pas à la représentation que l'on en a :

« J'ai une représentation de moi mais je ne suis pas cette représentation ». ¹¹⁵

Frege étend cette argumentation au monde externe, soutenant que les autres hommes se définissent également comme étant porteurs de représentations. La représentation que nous nous faisons d'autrui n'est pas à confondre avec la présence réelle et effective, ontologique et autonome, de l'autre.¹¹⁶ Le « je », ainsi que les autres sujets, ne sauraient être réduits à des représentations. Il y a un au-delà de la représentation et cet au-delà, c'est notre pensée qui le vise, en se rapportant aux objets de référence extra-représentationnels. Sans cette présupposition, nous nous enfermons dans le solipsisme, voire même le phénoménisme.¹¹⁷ Ainsi peut-on dire que le sujet porteur dispose de représentations ren-

¹¹⁵ Frege, *La pensée*, Seuil 1971, p. 189.

¹¹⁶ Cf. *op. cit.*, p. 189.

¹¹⁷ Cf. Frege, *op. cit.*, p. 189.

voyant à des objets de référence. Frege admet que les représentations ne sont qu'un segment de la réalité, mais il ne démontre pas vraiment ce qu'il postule ici. Il va même jusqu'à évoquer la possibilité que cette supposition de l'existence d'une réalité transcendant la sphère des représentations pourrait être erronée. Mais, dans le même temps, il estime que le risque d'une telle méprise est plutôt réduit et, quand bien même l'on renoncerait à atteindre une certitude absolue, nous n'avons guère le choix :

« Nous devons même risquer le danger de l'erreur si nous ne voulons pas succomber à de bien plus grands dangers ». ¹¹⁸

Tout n'est donc pas représentation. Il y a une réalité hors de la sphère représentationnelle et cette réalité autonome et indépendante est constituée d'objets de référence et de sujets-porteurs, c'est-à-dire du monde externe, mais aussi du monde interne, dont les pensées sont les corrélats. C'est sur la base d'une tripartition ontologique que Frege établit cette distribution :

« La pensée n'appartient ni au monde intérieur en tant qu'elle serait ma représentation, ni au monde extérieur, le monde des choses perçu par les choses ». ¹¹⁹

Ainsi les pensées forment-elles une interface entre les choses matérielles et la sphère subjective. Les pensées existent de façon autonome, sont atemporelles, et ne sont pas le produit de l'esprit humain, mais ce dernier se contente de les saisir seulement. C'est en ce sens, qu'elles sont réelles, bien que le statut de cette réalité diffère évidemment de celui des objets matériels. Ainsi les pensées peuvent seulement engendrer

¹¹⁸ *Op.cit.*, p. 190.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 192.

des effets matériels si un esprit les conçoit et les déploie, alors que les choses matérielles ont la possibilité d'interagir et de générer de tels effets sans l'intervention d'une instance psychique.¹²⁰ Frege s'exprime ainsi :

« Les pensées ne font pas partie de l'esprit individuel (ne sont pas subjectives) telles que les représentations, mais sont indépendantes de la pensée, se positionnent de la même façon (objective) par rapport à tout un chacun ; elles ne sont pas produites par la pensée, mais seulement saisies. En ce sens, elles s'apparentent aux corps physiques. De ceux-ci elles se distinguent par le fait, qu'elles sont non-spatiales et par essence atemporelles, on pourrait peut-être dire irréelles dans la mesure qu'elles ne subissent au moins pas d'effets modifiant leur essence véritable. Par leur non-spatialité, elles ressemblent aux représentations ».¹²¹

Frege souligne que la pensée (*Gedanke*) constitue en fait un noyau dur, un contenu effectif qui peut certes être désigné par des mots différents, sans subir une modification de son sens primordial. Ce qui peut varier selon l'emploi des mots, ce sont les représentations accompagnatrices : les images, les émotions, les humeurs. Ainsi les termes « matin » et « chien » suscitent des représentations diverses, alors que le sens qu'ils expriment est substantiellement le même.¹²² Les représentations ne peuvent déterminer le sens d'une pensée, car personne ne possède tout à fait les mêmes contenus mentaux. Tout au plus peut-on admettre que :

¹²⁰ Cf. *op. cit.*, p. 53.

¹²¹ Frege, *Logik*, Hamburg 1990, : „Die Gedanken gehören nicht wie die Vorstellungen der einzelnen Seele an (sind nicht subjektiv), sondern sind unabhängig vom Denken, stehen jedem in gleicher Weise (objektiv) gegenüber ; sie werden durch das Denken nicht gemacht, sondern nur erfaßt. Hierin sind sie den physikalischen Körpern ähnlich. Von diesen unterscheiden sie sich dadurch, daß sie unräumlich und im wesentlichen unzeitlich sind, man könnte vielleicht auch [un]wirklich sagen, sofern sie wenigstens keine ihr eigentliches Wesen verändernde Wirkungen erleiden. Durch ihre Unräumlichkeit sind sie den Vorstellungen ähnlich“. Nous traduisons.

¹²² Cf. *Op. cit.*, p. 55.

« En général, on peut présupposer seulement une concordance plutôt grossière des représentations chez celui qui parle et celui qui entend ». ¹²³

Si l'on se refuse à présupposer un contenu commun, existant indépendamment de ceux qui le conçoivent, toute communication devient impossible. Frege précise que, même au sein d'un même sujet, les représentations sont soumises à des fluctuations inlassables. Selon l'état psychique et physiologique de celui qui pense, elles varient et se transmutent. ¹²⁴ Les pensées, quant à elles, sont toutefois indépendantes de l'état psychique de celui qui les conçoit. Seul le jugement, c'est-à-dire le fait d'affirmer ou de nier une pensée déterminée, dépend de la constellation psychique qui nous détermine. Mais c'est la pensée en soi qui détermine si notre affirmation est justifiée : objective et autonome, elle existe hors de notre jugement et constitue le critère d'évaluation de ce dernier. A y bien réfléchir, la position de Frege nous renvoie à une conception ontologique qui anticipe la théorie popperienne des trois mondes. Le champ de la réflexion logique se trouve greffé sur un champ ontologique qui en constitue la condition de possibilité.

F. Formalisation et intuition

La reconstruction de la logique, comme discipline exacte, à partir d'un tel soubassement réaliste, est abordée, entre autres, dans l'essai « la composition des pensées » (*Gedankengefüge*). Frege y montre que la logique formelle et ses syllogismes courants se laissent déduire des opérateurs de la négation et de la conjonction, qui correspondent à deux des six *Gedankengefüge* évoqués par Frege. Or, l'artifice de la recons-

¹²³ *Op. cit.*, p. 56: „Im allgemeinen wird man beim Sprechenden und Hörenden nur ganz im Rohen eine Übereinstimmung der Vorstellungen voraussetzen dürfen“. Nous traduisons.

¹²⁴ Cf. *Op. cit.*, p. 63.

truction formelle est arbitraire : elle ne saurait remplir un rôle proprement fondateur. Frege poursuit, en soulignant qu'un système logique formel se laisse également établir à partir des autres opérateurs en question. Il donne l'exemple de la composition des pensées (*Gedankengefüge*) hypothétique, mobilisant l'opérateur de l'implication, qui peut tout autant servir de base de déduction :

« Et ce que l'on a établi pour les compositions des premier et sixième genres, vaut pour toutes les compositions relevant des six genres examinés ; aucune n'a un quelconque avantage sur les autres. De chacune d'entre elles, on peut dériver les autres. Le choix n'est pas déterminé par un état de fait logique ». ¹²⁵

Si Frege ne reconnaît à aucune composition des pensées (*Gedankengefüge*) un rôle primordial, on doit néanmoins constater que la *Gedankengefüge* qu'il utilise comme base de déduction, résulte d'un choix qui est loin d'être arbitraire. Le choix paraît être absolument libre, si on considère que n'importe quelle *Gedankengefüge* des six évoqués par Frege peut remplir une fonction principielle. Le choix devient pourtant confirmé, s'il s'agit d'assigner le premier rôle à l'un des six *Gedankengefüge*. Ce choix se réalise, en effet, sur fond d'une précompréhension sémantique, où la signification de termes, tels que « phrase », « pensée », « vérité », ainsi que la fonction d'opérateurs de liaison tels que « et » ou « si....alors », etc. est déjà acquise. C'est alors que la formulation d'un premier *Gedankengefüge* (peu importe lequel des six avancés par Frege) devient possible et cohérente. Cette précompréhension sert de base et de racine à la mise en œuvre de l'édifice formel. Mais il faut ajouter que la formulation et la présentation d'un *Gedankengefüge* font aussi appel à l'évidence intuitive. Les caractéristiques des différents

¹²⁵Frege, *La composition des pensées*, Seuil 1971, p. 230.

Gedankengefüge, ainsi que les divers modes de déduction qui en découlent ne peuvent être dégagés que sur fond d'évidence. Frege n'hésite pas à illustrer ce principe en argumentant à partir de la première composition de pensées (*Gedankengefüge*) :

« On réalise sans preuve que «B et A» a le même sens que «A et B», et cela seulement puisqu'on prend conscience du sens ». ¹²⁶

Bref, la compréhension et l'évidence réflexive sont à la source du système formel et n'en sont pas le produit. Dans *Logik in der Mathematik*, Frege parle de vérités qui ne sont plus dérivables d'autres vérités, telles que par exemple les axiomes en géométrie. Ces données premières et indémontrables sont dites vérités originaires (*Urwahrheiten*). ¹²⁷ Frege dit des axiomes qu'ils doivent être vrais. Certes, un même système peut être déployé à partir d'axiomes différents, mais il faut que tous les axiomes qu'il comprend soient vrais :

« Un axiome, qui n'est pas vrai, est une contradiction ». ¹²⁸

Comme l'axiome n'est pas dérivé d'autres énoncés, il doit contenir en lui-même la raison de sa vérité : il doit être évident, en fait. Selon Frege, les axiomes doivent être manifestes (*einleuchten*) pour celui qui les conçoit. Dans une lettre adressée à D. Hilbert, représentant éminent du formalisme, Frege définit les axiomes ainsi :

« J'appelle axiomes des énoncés qui sont vrais, mais qui ne sont pas démontrés, parce que leur reconnaissance découle d'une source de connaissance qu'on peut appeler intuition de l'espace, et qui diffère de la source de connaissance logique. De la vérité

¹²⁶ Frege, *Gedankengefüge*, Göttingen 1993, p. 76 : „Daß « B und A » denselben Sinn hat wie « A und B », sieht man ein ohne Beweis nur dadurch, daß man sich des Sinnes bewusst wird“. Nous traduisons.

¹²⁷ Frege, *Logik in der Mathematik*, Hamburg 1990, p. 94.

¹²⁸ *Op. cit.*, p. 156. Nous traduisons.

des axiomes s'ensuit par elle-même que ceux-ci ne se contredisent pas mutuellement. Ceci n'a pas besoin de preuve supplémentaire ». ¹²⁹

Contrairement aux formalistes, Frege affirme que tout n'est pas seulement affaire de convention ou d'interprétation et que la vérité de la pensée ne se réduit pas à l'exactitude de l'enchaînement formel. Il admet que le point de départ du raisonnement correspond bien à une évidence intuitive et substantielle (*gehaltvoll*), à l'intuition spatiale en géométrie et à l'intuition immédiate des structures logiques, lorsqu'il s'agit du raisonnement logique proprement dit, de type déductif.

Dans l'un de ses derniers textes, Frege distingue en fait entre différentes sources de la connaissance : celle de la perception sensible, celle de la connaissance logique, celle de la connaissance géométrique et spatiale, et celle de la connaissance temporelle.¹³⁰ Le champ de l'enquête logique entre ici en interaction avec le champ de la subjectivité transcendante, avec le champ de l'intersubjectivité et avec celui de la linguistique sémantique. Réflexivité, évidence intuitive et signification sont les concepts-clefs, spécifiques à ces champs.

G. Remarques critiques

Quels sont les principes majeurs qui guident la démarche fregeenne ? L'originalité et la nouveauté de cette analyse découle de la thèse de l'autonomie des pensées qui dépasse le psychologisme et re-

¹²⁹ Lettre de Frege à Hilbert, p.14, extraite de *Unbekannte Briefe Freges über die Grundlagen der Geometrie*: „Axiome nenne ich Sätze, die wahr sind, die aber nicht bewiesen werden, weil ihre Erkenntnis aus einer von der logischen verschiedenen Erkenntnisquelle fließt, die man Raumanschauung nennen kann. Aus der Wahrheit der Axiome folgt von selbst, daß sie einander nicht widersprechen. Das bedarf keines weiteren Beweises“. Nous traduisons.

¹³⁰ Cf. Frege, *Erkenntnisquellen der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften* / in *Nachgelassene Schriften*, p. 286.

vendique un cadre ontologique pour réaliser la refondation du savoir. C'est en reconnaissant à certaines pensées originaires (Urwahrheiten) la capacité d'imposer par elles-mêmes leur vérité, exprimée dans l'évidence intellectuelle, que Frege peut opérer une reconstitution formelle rigoureuse du chemin de la connaissance. Ces deux principes de l'autonomie de la pensée et de vérités originaires sont au cœur du débat.

a. Frege prétend que l'autonomie des pensées est indispensable afin de garantir la possibilité de la communication intersubjective et l'objectivité de la recherche de la vérité. Ce principe coupe court aux arguments du psychologisme et du subjectivisme. Il implique qu'une pensée, telle que le théorème de Pythagore, doive exister de façon indépendante et que tout être pensant peut la concevoir et la saisir. Sans cette présupposition, chacun aurait une version différente du théorème en question. Car il faut que plusieurs êtres pensants partagent les mêmes contenus, c'est-à-dire saisissent les mêmes pensées, pour que le travail et le progrès scientifique deviennent possibles. L'autonomie des pensées est bien la condition de possibilité de la recherche collective d'une vérité objective. Telle est la seule issue qui nous fasse sortir du relativisme subjectiviste, voire du scepticisme. Si l'on accorde crédit à l'un ou l'autre de ces systèmes, qui érigent la représentation subjective en base de la pensée, la pensée serait alors dépourvue de toute prétention universelle et de toute validité intersubjective, et elle ne pourrait requérir une objectivité transcendante.

Reste à savoir si Frege a raison lorsqu'il admet que la compréhension intersubjective peut seulement être assurée par la thèse de l'autonomie du monde des pensées. Un tel principe a un relent de platonisme sémantique. Le troisième domaine (*Reich*) fregeén nous rappelle aussi les propositions en soi de Bolzano que nous avons analysées et critiquées

plus haut. Frege pose l'alternative suivante : ou bien, il n'y a ni sens ni contenu objectif et nous sombrons dans le subjectivisme ; ou bien, la communication et l'échange intersubjectif sont possibles, mais il nous faut présupposer, pour les légitimer, une sphère objective et autonome des pensées en soi. Etant donné que la communication est un fait irrécusable pour Frege, l'idée d'une tripartition ontologique semble être incontournable. On partagera sans peine le refus fregeen du solipsisme et du subjectivisme, ainsi que la prise en considération de l'effectivité de la communication intersubjective. Mais on peut se demander si l'intersubjectivité exige nécessairement, pour être fondée, l'existence d'un troisième domaine (*Reich*) objectif et indépendant. Le recours au modèle sémantique d'inspiration wittgensteinienne suffit, par exemple, à faire l'économie de ce troisième monde objectif des pensées. C'est bien dans cette perspective que E. K. Specht interprète les thèses du second Wittgenstein :

« Selon Wittgenstein, la signification d'un signe linguistique n'est pas un objet autonome, mais uniquement une façon de parler, à l'aide de laquelle nous pouvons former des énoncés sur l'emploi des signes linguistiques. Il n'y a donc pas, à part le langage et les objets, encore une troisième sphère, une sphère qui conférerait à la totalité du langage sa vie. Chez Wittgenstein, le langage acquiert son sens et sa fonction plutôt de la pratique de l'homme, de son activité avec des signes linguistiques et des objets. [...] Cela implique bien sûr une certaine relativisation du langage par rapport à l'homme respectivement à sa communauté linguistique respective. Mais cette pensée de la relativisation du langage par rapport à l'homme est [...] déjà incluse dans le concept du jeu de langage que Wittgenstein présuppose pour toute sa théorie du langage ».

131

¹³¹ Specht, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*, Köln 1963, pp.120-121. Nous traduisons.

Partons du fait effectif de la communication et essayons d'approfondir nos critiques : Wittgenstein prétend que la communication fonctionne aussi longtemps que les interlocuteurs emploient un mot ou un signe d'une façon analogue. Les représentations que tout un chacun associe avec le signe ne sont pas constitutives de sa signification et peuvent varier d'un individu à un autre. L'objectivité réside alors dans la pratique socio-linguistique et résulte de l'interaction intersubjective. La synchronisation des sphères subjectives, rendue intelligible par l'hypothèse que chaque sujet peut accéder à un troisième monde immuable des pensées, devient alors inutile.¹³² On peut envisager, de façon schématique, une autre stratégie de réponse à la question de savoir comment le fait de la communication peut être expliqué. Nous avons vu pourquoi le théorème de Pythagore est, selon Frege, le même pour chacun : il n'y a pas mon théorème, le tien, le sien, etc., tout simplement parce qu'il tire son sens d'un troisième domaine auquel il appartient et auquel tout être pensant peut accéder. L'alternative à cette conception serait celle d'admettre que le dispositif de notre connaissance soit configuré de façon à refléter certaines structures de la réalité et que les facteurs influant sur l'appareil de connaissance et qui sont d'ordre psychologique, physiologique, ou socio-culturel, ne provoquent, la plupart du temps, que des déviations secondaires. La référence à un tel dispositif cognitif suffit à fonder la reconnaissance d'une même objectivité de pensée sur des structures ontologiques communes. Mais lorsqu'il s'agit de l'échange de pensées ne touchant pas au noyau « dur » des structures ontologiques de la réalité, les différences sont, on s'en doute, plus considérables. La compréhension d'un terme ou d'une pensée donnée englobera chez un sujet A, par exemple, un certain champ sémantico-

¹³² Cf. Hans Lenk, *Kritik der logischen Konstanten*, p. 506-507, De Gruyter, 1968.

représentationnel, et chez un sujet B, un autre champ. Ces deux champs ou ces deux segments sont, bien entendu, susceptibles de varier en contenu et en extension et de se recouper fréquemment. On est tenté de renvoyer, une fois de plus, le lecteur à l'image wittgensteinienne de la parenté existant entre membres d'une même famille (*Familienähnlichkeit*).¹³³ Ce modèle ne requiert pas, pour être intelligible, la stabilité absolue et l'immutabilité d'un troisième domaine. Il existe une stabilité relative, restreinte et approximative qui suffit à l'appréhension des structures essentielles qui sont constitutives de notre réalité vécue. Cet équilibre résulterait d'une certaine convergence de nos appareils de connaissance concernant l'appréhension des structures du mésocosme, qui correspond au monde perceptif. C'est cette convergence qui assure en dernier lieu la survie et l'interaction des sujets connaissants. Au lieu d'un accès à l'identique, c'est-à-dire aux contenus immuables d'un troisième monde, on retrouve ici une analogie de ressemblance (*Ähnlichkeit*) entre le fonctionnement des connaissances individuelles. Cette analogie permet de justifier la part d'identité et la part de différence qui sont impliquées dans la compréhension et l'assimilation de pensées. Nous ne sommes pas en mesure de donner une réponse au problème de la compréhension et de la communication, mais nous avons voulu souligner que le platonisme fregeen reste problématique. Nous avons voulu insister sur le fait que la problématique en question pourrait être abordée autrement, dans une optique non-platonicienne, afin d'éviter les difficultés inhérentes aux positions essentialistes (que nous avons déjà discutées en traitant de l'en soi chez Bolzano). En effet, Frege est moins préoccupé de démontrer la réalité d'un troisième domaine (*Reich*) que de prendre acte de l'efficacité de la communication intersubjective, et il cherche une explication de la possibilité de ce phéno-

¹³³ Wittgenstein, *PU* ; Frankfurt 1989, § 867.

mène. Dans son ouvrage sur le fondement dernier, W. Kuhlmann oppose Frege à Quine et approuve, en fait, le postulat fregéen que la communication et l'argumentation intersubjectives sont possibles. Selon Kuhlmann, le scepticisme quinéen se contredit lui-même : si la traduction et la compréhension objectives étaient effectivement impossibles, alors tout débat philosophique, et bien entendu celui ouvert par Quine, qui défend, dans *Word and Object*, des thèses détenant une prétention de validité intersubjective, seraient des tentatives vaines et sans aucune valeur. L'acceptation de l'effectivité de la dimension intersubjective n'implique cependant pas que l'on acquiesce au platonisme de Frege :

« Si nous nous exprimons prudemment, l'argument de Frege démontre ceci : il doit y avoir un noyau de la communication humaine, où tout ceci est toujours déjà possible, et, en plus, la tentative d'étendre ce noyau doit au moins être sensée, la tentative ne doit pas d'emblée être condamnée à l'échec. Qu'il s'agisse, en ce qui doit être considéré lors de la traduction, de la compréhension, de la justification et de la contradiction comme étant en principe quelque chose d'identique, de pensées au sens fregéen, n'est cependant [...] pas assuré ».¹³⁴

On peut récuser le platonisme fregéen, mais sans pour autant renoncer aux règles des présuppositions ontologiques. La suite de notre exposé le démontrera : la pensée du fondement qui a passé une alliance secrète avec la pensée de l'être ne saurait se passer de concepts ontologiques.

¹³⁴ W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, München 1985, p.319 : „Freges Argument beweist also, wenn wir uns ganz vorsichtig ausdrücken : Es muss mindestens einen Kernbereich menschlicher Kommunikation geben, wo dies alles immer schon möglich ist, und es muss weiter der Versuch, diesen Kernbereich auszuweiten, wenigstens sinnvoll sein, der Versuch darf nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein. Dass es sich bei demjenigen, was in Übersetzung, Verstehen, Begründung und Widerspruch im Prinzip als Identisches getroffen werden können muß, um *Gedanken* im fregeschen Sinn handeln muß, ist dagegen [...] nicht gedeckt.“ Nous traduisons.

Or, comment d'autres interprétations se positionnent-elles par rapport à cette problématique ? En fait, les empiristes et les adeptes de la théorie évolutionniste de la connaissance usent, quoique timidement, de la terminologie ontologique. Ils ont d'autres présuppositions ontologiques qu'on pourrait toutefois peut-être considérer comme étant plus modestes en ce sens qu'elles n'engendrent pas une multiplication des sphères ontologiques.

b. On pourrait reprocher à Frege de n'avoir pas explicité avant l'arrière-plan sémantique et l'évidence intuitive primordiale qui constituent les conditions de possibilité de la démarche logiciste. La précompréhension des termes employés ainsi que le choix intuitif d'axiomes dont la vérité est reconnue avec évidence sont indispensables. De même, les lois logiques de la déduction s'imposent avec évidence. Toute activité scientifique est suspendue à cette visée aboutissant à des intuitions initiales. Reste, toutefois, que ce point de départ indémontrable et intransgressable souffre de n'être pas suffisamment thématiqué. Il gagnerait en clarté, si on le rapprochait de la dimension du méta-jeu de langage transcendantal évoqué par K.O. Apel ou bien de l'évidence indépassable dont parle W. Stegmüller. On peut aussi évoquer à l'appui de cette thèse, les idées de H. Lenk et de Bartley qui font appel à une logique minimale et primordiale que Frege ne saurait dénier. Ces approches se recoupent dans un certain sens avec les présuppositions fregéennes. Quant à ces dernières, on aurait toutefois pu souhaiter que les fondements les plus profonds aient été éclaircis davantage.

Au total, ce qui demeure, en outre, insuffisamment explicité chez Frege, c'est le rapport entre le langage et la pensée. Ainsi, la présuppo-

sition que la structure du langage, celle de la phrase, reflète celle de la pensée (*Abbildtheorie*) n'est pas suffisamment éclaircie.

C'est pourquoi l'entreprise de fondation fregéenne, qui contient bien des éléments novateurs, reste exposée à de multiples critiques et ne peut être considérée comme étant la solution à notre questionnement sur le fondement. Toutefois, les réflexions de Frege renferment des germes qui l'apparentent parfois à d'autres positions fondationnistes.

Nous constatons que Frege croise, parfois à son insu, plusieurs champs de réflexion. L'approche qu'il pratique, quoique d'inspiration foncièrement logique, constitue un tissu complexe, où logique, sémantique, ontologie et subjectivité constituent les fils directeurs. En fait, Frege ne parvient à réduire la connaissance à ce qui serait son fondement ultime. Reste que sa démarche confirme la complémentarité et la mutualité incontournables des différents champs conceptuels, qui avec plus ou moins de cohérence et d'efficacité, contribuent à accréditer l'idée de fondement.

4. Fondation et faillibilisme

On peut se demander s'il est bien nécessaire de s'acharner à vouloir donner un fondement au savoir et à la connaissance. C'est ce doute qui nous pousse à évoquer la position du rationalisme critique, telle qu'elle a été présentée par H. Albert lequel récuse la nécessité d'un fondement ultime et va même jusqu'à souligner l'impossibilité d'une telle entreprise. Nous examinons à présent ce point de vue dont les attendus se rattachent au champ logico-épistémique de notre recherche. De fait, H. Albert tâche de démontrer l'impossibilité du fondement par le biais d'une méta-réflexion logique. Mais il ne semble pas toujours être pleinement conscient des enjeux de la méta-réflexion qu'il engage. Le mé-

rite reviendra à K.-O. Apel de dégager la méta-dimension irréductible conditionnant l'approche du rationalisme critique.

Nous verrons, par le suite, que des représentants récents du rationalisme critique, tels que Bartley, ont dépassé le point de vue d'Albert en montrant que le rationalisme critique se donne aussi un point de départ et qu'il est impossible de se défaire de tout genre de présuppositions. La stratégie argumentative de Bartley est également méta-logique, et c'est dans la logique qu'il puise le fondement ultime et incontournable, auquel même le rationaliste le plus critique et le plus averti ne saurait pas renoncer. En ce sens, le rationalisme critique revendique indirectement un discours du fondement, discours tissé au sein même du champ logique, qui lui fournit les instruments et, par là, des conditions de possibilité de la méthode. Il va sans dire que Bartley côtoie et traverse d'autres champs conceptuels, mais il insiste surtout sur l'aspect incontournable de la logique.

A. La nécessité du fondement

La quête du fondement certain a hanté les philosophes depuis Descartes qui, en radicalisant le problème en a paradoxalement indiqué les apories. Ce sont ces mêmes apories que Husserl a dégagées et, face à celles-ci, la pensée philosophique contemporaine a commencé à se libérer des contraintes qu'elle s'était imposées. Ainsi le rationalisme critique a-t-il tiré les conclusions de ces difficultés, en déclarant qu'il est impossible de trouver un tel fondement absolu de la connaissance et qu'il convient de se débarrasser de ce résidu métaphysique qui paralyse la réflexion philosophique. Sans vouloir entrer dans le détail, prenons

acte de ce que ce projet critique renonce à questionner le fondement et renvoie l'épistémologue en quête de certitude à la démarche scientifique concrète. Voici les théories scientifiques soumises à une sélection au sens darwiniste : elles évoluent, se modifient et, si elles ne peuvent plus expliquer de manière suffisante les phénomènes, elles tombent en désuétude et sont remplacées par de nouvelles théories. On passe ainsi de Ptolémée à Copernic, de Newton à Einstein... Au fur et à mesure que les méthodes d'observation et d'expérimentation progressent et s'affinent, les théories doivent tôt ou tard s'adapter aux phénomènes qu'elles sont censées expliquer de manière cohérente. Toute théorie est toujours provisoirement corroborée et ne peut prétendre à exprimer une vérité absolue et irrévocable.

La science est une succession d'hypothèses qui, aux yeux des rationalistes critiques, témoigne d'un effort pour se rapprocher progressivement d'une vérité qu'on ne détiendra jamais effectivement. Kuhn et Feyerabend restent même sceptiques, à l'endroit même de ce progrès, tout à fait relatif, et la plupart du temps explicable par des raisons extra-scientifiques : sociologiques, psychologiques et économiques..., qui influent sur le cours de la recherche scientifique. Si de tels facteurs existent, rien n'indique cependant que ce sont ces derniers, et non des facteurs explicitement scientifiques, qui expliquent le passage d'une théorie donnée à une autre. Mais la question de savoir quelles sont les raisons effectives qui président au changement de paradigme ne nous concerne pas ici : elle relève du domaine de la philosophie des sciences. Reste que les prises de position de Kuhn et de Feyerabend sur l'objet de notre questionnement ne font que radicaliser l'argumentation du rationalisme critique : ils insistent sur la validité tout à fait relative de notre savoir et récusent toute certitude absolue, tout fondement absolu.

Dans son *Traité de la raison critique*, H. Albert¹³⁵ a formulé ce point de vue par le biais du trilemme de Münchhausen (*Münchhausentri-lemma*).

Ce trilemme est ainsi appelé parce qu'il fait allusion au célèbre baron menteur, qui prétendait qu'après être tombé dans le marais, il s'est sauvé de cette situation en se retirant lui-même par ses propres cheveux du marasme. Image grotesque qui illustre l'absurdité rencontrée par le penseur du fondement (*Begründungsdenker*). Toujours est-il que le penseur qui veut tout fonder à tout prix aboutit à la position de trois voies qui sont toutes les trois inacceptables.

« On a ici manifestement le choix entre :

1. une régression à l'infini, qui semble s'imposer par la nécessité d'aller toujours plus en arrière dans la quête des raisons (*Gründen*), une régression qui ne se laisse toutefois pas réaliser de façon concrète (*praktisch*) et qui ne peut ainsi fournir de fondement sûr ;
2. un cercle logique dans la déduction, qui résulte du fait que lors du processus de fondement, on a recours à des propositions s'étant déjà auparavant avérées comme nécessitant un fondement, et qui ne fournit donc non plus un fondement sûr ;
3. une interruption du processus à un endroit déterminé, un procédé qui semble être praticable en principe, mais qui implique toutefois une suspension arbitraire du principe de la raison suffisante (*Prinzip der zureichenden Begründung*) .¹³⁶

La première voie est condamnée, car si tout notre savoir est ramené à un fondement, ce dernier a de nouveau besoin d'un fondement, et ainsi de suite, à l'infini. L'exigence n'est alors jamais atteinte, alors même qu'elle commande la démarche du penseur du fondement (*Begründungsdenker*). Comme, par ailleurs, le cercle logique ne peut non plus

¹³⁵ Hans Albert, rationaliste critique et disciple de Popper

¹³⁶ Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991, p. 15. Nous traduisons.

fournir une base certaine, la troisième voie semble être la seule qui soit réalisable.

Le fait même d'interrompre cette entreprise intellectuelle de façon arbitraire viole le principe même de la raison suffisante, auquel obéit la pensée du fondement ultime. Si on était conséquent, on devrait chercher la raison suffisante à nous assurer du fondement, et, ainsi de suite, en dédoublant et redoublant l'idée de fondement, selon un processus de *regressus ad infinitum*, ce qui nous renverrait à la première voie, par essence impraticable. Le penseur du fondement peut alors répliquer que le point d'interruption du processus de fondement n'est point arbitraire : en fait, on arrête, dès lors qu'on a atteint un principe qui n'a plus besoin d'un fondement hors de soi, car il contient sa propre raison d'être, et est auto-légitimant. Mais Albert soutient qu'un tel principe, évident et indubitable, n'existe pas. Selon lui, la troisième voie n'est autre chose qu'un fondement par recours à un dogme.¹³⁷

B. Le noyau non-faillibiliste du faillibilisme

En bon disciple de Popper, Albert défend une position faillibiliste. Il n'y a pas de certitude, et toute connaissance aboutit à une hypothèse qui n'est que provisoirement acceptée et qui est, tôt ou tard, susceptible d'être révisée.

Quant au faillibilisme défendu par le rationalisme critique, K.O. Apel remarque que le principe même de cette conception, à savoir : tout peut être critiqué ou bien encore : rien n'est sûr, présente des difficultés insurmontables pour les popperiens, qui doivent soit l'appliquer à leur propre recherche, soit accepter qu'il échappe à leur contrôle. Dans le second cas, le rationalisme critique se transforme en un dogmatisme

¹³⁷ Begründung durch Rekurs auf ein Dogma. Hans Albert, *op. cit.*, p. 16.

admettant un premier principe, ce qui est tout à fait contraire aux ambitions de ses défenseurs. Reste alors la première possibilité : le principe doit être appliqué à lui-même. (*Selbstanwendbarkeit*). Selon Albert, une telle exigence ne soulève pas de problème :

« Il est cependant tout à fait sensé de soumettre au doute la thèse elle-même que rien n'est indubitable »¹³⁸.

Mais K.O. Apel estime qu'une auto-application du principe aboutit à une situation où ce dernier perd toute signification effective¹³⁹. (*Verlust jedes diskutierbaren Sinnanspruchs*)

« Mon objection concerne plutôt le contenu du principe énoncé ou plus précisément : son manque de contenu ».¹⁴⁰

C'est à W. Kuhlmann qu'Apel emprunte la stratégie du questionnement intransigeant. Si le rationalisme critique prétend que le principe « Rien n'est sûr » n'est pas sûr non plus, il faut lui renvoyer la question : Est-ce que cette affirmation est sûre ? Est-ce qu'il est sûr qu'il n'est pas sûr que rien n'est sûr ? Le rationalisme critique devra répondre non, ce qui n'est pas sûr non plus, et ce jeu continuera inlassablement et sans arrêt. Le renvoi au statut d'hypothèse ne sert à rien, car il reconduit indéfiniment le même schème d'argumentation : est-on sûr qu'on admet hypothétiquement que rien n'est sûr... ?

Le faillibiliste conséquent, qui s'applique ce principe à lui-même, s'enfonce dans une régression à l'infini et son principe perd toute prétention de validité (*Geltungsanspruch*). Comme rien n'est ja-

¹³⁸ Albert, *Transzendente Träumereien*, p. 122, Hamburg 1975 : „Es ist nämlich durchaus sinnvoll, die These, daß nichts unanzweifelbar ist, selbst in Zweifel zu ziehen“. Nous traduisons.

¹³⁹ Apel, *Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, Frankfurt 1987, p. 178. Nous traduisons.

¹⁴⁰ Apel, op. cit., p. 177 : „Mein Vorwurf bezieht sich vielmehr auf den *Inhalt* des aufgestellten Prinzips, oder genauer : auf dessen *Inhaltlosigkeit*“. Nous traduisons.

mais sûr (et cela n'est pas sûr non plus et ainsi de suite ...), il ne peut formuler explicitement sa thèse, (puisqu'elle n'est pas sûre, et il n'est pas sûr qu'il n'est pas sûr qu'elle est sûre ...). S'il le fait, il n'est plus conséquent et il érige son principe en dogme inviolable, ce qui constitue une confirmation du point de vue apélien admettant qu'il y a un fondement ultime et qu'il y a une limite qui résiste à la critique. Le principe du faillibilisme est ainsi, dans l'optique apélienne, une condition de possibilité de toute critique, un point archimédien et l'auto-critique appliquée à ce principe engendre une situation aporétique : ou bien le rationalisme critique conséquent se contredit soi-même, ou bien il suit une voie impraticable et ne peut jamais formuler son principe. Apel remarque que l'auto-application du principe répète les antinomies classiques de la philosophie, telle celle du paradoxe de Russell. Le fait de juxtaposer l'infinité des niveaux de langage de façon égalitaire équivaut à une capitulation. Pour sortir du dilemme, il faut noter qu'il y a une différence de nature, dont Apel dirait qu'elle est transcendante, entre la strate du méta-jeu de langage de la critique philosophique, qui se rapporte à tous les jeux de langage et qui postule le principe de la critique universelle, et celle des jeux de langage concrets et empiriques qui se rapportent à un aspect ou un domaine particuliers. Le principe faillibiliste ne peut ainsi être critiqué lui-même, car il constitue une condition de possibilité antérieure et indispensable à toute critique.

C. Le rationalisme pancritique

W.W. Bartley III, approfondit la théorie du rationalisme critique, en présentant une version nouvelle du rationalisme pancritique qu'il conçoit comme synthèse destinée à combiner les avantages du rationalisme intégral classique ou panrationalisme et du rationalisme critique popperien. Il essaie ainsi de bannir les inconvénients respectifs de ces

courants de pensée. Karl Popper a déjà montré que le panrationalisme classique présente des déficiences massives que Bartley reprend à son compte. Les différents attendus du panrationalisme sont :

- l'intellectualisme qui est « trop vaste » selon Bartley : le raisonnement pur produit par exemple les antinomies kantiennes ;
- l'empirisme qui est « trop restreint », car son application conséquente sape toute base du savoir : ainsi Hume aboutit au scepticisme ; si on se fie aux seules impressions, on débouche sur un phénoménisme solipsiste au sein duquel la pratique scientifique équivaut à une sorte d'obscurantisme puisqu'elle recourt à des principes indémontrables : induction, causalité... ;
- l'opérationnalisme constituant une ouverture à l'irrationalisme.

Toutes ces tendances se révèlent inadéquates pour élaborer une définition consistante de la rationalité. Bien qu'il accepte le programme du rationalisme critique, Bartley reproche curieusement à ce dernier son caractère *fidéiste*. Popper parle, en effet, d'une foi irrationnelle dans la raison, et il estime que le rationalisme découle d'une décision irrationnelle. Bartley pense, à juste titre, qu'une conception satisfaisante du rationalisme ne peut pas admettre que ce dernier dépend de l'irrationalisme. Il remarque que le choix pour ou contre le rationalisme s'effectue sous forme d'une argumentation rationnelle et que celui qui opère ce choix est toujours et d'emblée déjà *dans* la rationalité. Sa décision pour la rationalité est à considérer comme une corroboration de l'attitude qu'il a adoptée dès qu'il a commencé à argumenter, c'est-à-dire à raisonner (ce qui correspond en quelque sorte à une *willentliche Bekräftigung* au sens apélien).

« [...] la position rationaliste, si on la caractérise dans un sens plus large en tant qu'obéissance aux résultats d'argumentations,

est logiquement plus fondamentale que les différentes autres positions et idéologies.»¹⁴¹

Celui qui participe à l'argumentation doit également adopter une attitude rationnelle. La situation où l'on discute de la rationalité la pré-suppose en fait déjà, car cette situation est argumentative, ce qui signifie que ceux qui y participent reconnaissent la force persuasive de l'argument rationnel. Ainsi, le concept de rationalisme s'étend sur tout le domaine de l'argumentation. Il n'y a pas de marge hors du rationalisme qui permet de se décider contre lui, sans en faire déjà emprunt. Le refuser radicalement équivaut à cesser d'argumenter. Là aussi, Bartley est proche de K.O. Apel. Bartley veut être radical. Il maintient que tout énoncé peut être critiqué, y compris le principe du faillibilisme. S'il est ici conséquent, car une attitude critique globale ne peut rien épargner, il s'expose néanmoins aux critiques formulées par Apel à l'égard de H. Albert. Bartley ramène la difficulté à la nature auto-référentielle (*selbstbezüglich*) du principe du faillibilisme. Tout peut être critiqué. La problématique est la suivante : (A) Si le principe du faillibilisme est considéré comme dernier principe, c'est-à-dire, si on ne peut plus critiquer l'énoncé que tout peut être critiqué, alors on obtient une antinomie : il y a un énoncé qu'on ne peut pas critiquer et il nous dit qu'il faut tout critiquer, l'acceptation de l'énoncé « il faut tout critiquer » entraîne son rejet (B) Si l'on dit que le principe peut être critiqué et que la critique du principe peut à son tour être critiquée, etc., on aboutit à une régression à l'infini, à une position inextricable et intenable, car impraticable.

Bartley pense qu'il peut échapper à la difficulté en question en employant une stratégie de type tarskien qui repose sur la distinction entre langage-objet et métalangage ou en recourant à la théorie russel-

¹⁴¹ W.W. Bartley III, *Flucht ins Engagement*, Tübingen 1987, p. 117. Nous traduisons.

lienne des types. Ainsi la position du panrationalisme critique est-elle toujours formulée dans un méta-langage, et, en objectivant de façon critique le principe du faillibilisme, on adopte un nouveau méta-point de vue. Voici l'auto-référentialité évitée et le danger de l'antinomie écarté. Mais en procédant ainsi, Bartley se rapproche, une fois de plus, de la position apeliennne, et il admet tacitement qu'il y a toujours un point ultime et incontournable (*unhintergebar*). Ce point ultime, qui est pour Apel, un jeu de langage transcendantal, sert, chez Bartley, à établir l'institution même de la critique rationnelle. Ce dernier combat avec obsession la pensée de fondation qui doit céder le pas à une pensée critique, dégagée de toute démarche de fondement, de justification ou de légitimation.

«Rien n'est fondé. Au lieu de suivre le rationaliste critique dans sa substitution de la description philosophique à la justification (fondation) philosophique, nous pouvons particulièrement mettre en évidence la critique philosophique de critères en tant que tâche principale du philosophe. Rien n'est fondé, tout est critiqué [...] Le déplacement de la légitimation (fondation) autoritaire vers la critique est une véritable innovation en philosophie dont la signification ne saurait être exagérée.»¹⁴²

Du même coup, Bartley élève la critique universelle à une instance quasi-archimédienne, sous-tendant et déterminant toute démarche dite rationnelle. Curieusement, la notion de critique philosophique prend la place du concept de fondement, alors que ce sont les critères de cette même critique qui fondent et légitiment désormais le discours rationnel. Bartley semble avoir une telle aversion pour le langage du fondement et de la justification qu'il récuse jusqu'à l'usage courant de ces notions. Il hypertrophie la signification de ces concepts qu'il assi-

¹⁴² Bartley, *op. cit.*, p. 122. Nous traduisons.

mile à la position d'une base absolue, alors que les concepts en question ont aussi une application relative et concrète. On le sait, un raisonnement est généralement considéré comme vrai ou du moins comme plausible, s'il s'appuie sur des raisons (*Gründe*) censées le justifier. D'ailleurs, on critique un énoncé, s'il n'est pas suffisamment étayé, ou bien si l'on estime disposer de raisons permettant de le remplacer par un autre énoncé qui soit mieux fondé. Si les termes de fondation et de justification semblent être ancrés dans la pratique rationnelle, il faut se demander pourquoi ils devraient être totalement rejetés dès lors que l'institution de la critique est érigée en instance ultime régissant l'investigation rationnelle. En affirmant que tout peut et doit être critiqué, on accepte du moins l'institution de la critique et ce que celle-ci présuppose. Le panrationalisme critique ne part donc pas de zéro, ce qui amène Bartley à relativiser quelque peu son attitude. La critique rationnelle met en jeu une structure logique qui ne peut être critiquée plus avant, car toute critique la présuppose déjà.

« La *situation argumentative* à propos de la quelle Quine et White (je pense aussi à Niebuhr) envisagent la possibilité de révision de la logique, présuppose la logique. Autrement dit : Nous ne pouvons considérer la logique en tant que composante d'un groupe de convictions devant être vérifiées par le biais d'une discussion critique, car le concept de vérification et de révision présuppose, en accord avec les résultats de la vérification, la logique. » ¹⁴³

Bartley, on le voit bien, s'oppose à Quine qui a postulé que tout le savoir humain, y compris la logique, est susceptible d'être révisé tôt ou tard. Il pense qu'un certain noyau dur de la logique résiste à toute tentative de réfutation, puisqu'il est mobilisé par toute réflexion. Ainsi, si l'on tolère une contradiction dans un ensemble défini de pro-

¹⁴³ Bartley, *op. cit.*, p. 146. Nous traduisons.

positions, on peut en conclure les conséquences les plus absurdes, telles que, par exemple : « J.F.Kennedy est identique à Nikita Chrouchtchev et J.F.Kennedy n'est pas identique à Nikita Chrouchtchev ». On peut ainsi déduire chaque proposition et son contraire. Bartley nous incite à considérer celui qui méprise la logique, comme quelqu'un qui ne sait pas ce qu'il fait.¹⁴⁴ Il admet que la logique peut, dans une certaine mesure, être modifiée, et que des systèmes logiques rejetant certains principes tels que celui du tiers exclu sont concevables :

« Nos théories logiques sont évidemment susceptibles d'être réparées et révisées dans une mesure plus large que nous ne le pensons pour l'instant, mais il est impossible de prédire quand de telles réparations sont exigées. Que des observations empiriques ou des considérations morales puissent engendrer une telle révision légitime, cela est cependant une toute autre question, dont je ne veux pas débattre ici. Peu importe dans quelle mesure les divers systèmes alternatifs de règles logiques de déduction se distinguent l'un de l'autre, ils ont néanmoins une importante caractéristique commune : chaque fois que nous observons ces règles et, qu'en partant de prémisses vraies, nous argumentons en accord avec ces règles, nous accédons à des conclusions vraies. On peut se demander si nous pouvons réviser la logique de façon à ce que nous contestions que des prémisses vraies mènent dans chaque déduction valide toujours à des conclusions vraies. »¹⁴⁵

Bartley rejette toutefois l'idée de Quine, selon laquelle la logique peut être intégralement révisée, tout comme une théorie scientifique se substitue à une autre : celle de Kepler à celle de Ptolémée, et celle d'Einstein à celle de Newton... Tout raisonnement présuppose, selon Bartley, la logique des conséquences et son concept central de dérivabilité – déductibilité, qui impliquent que la fausseté de la conclu-

¹⁴⁴ Bartley, *op. cit.*, p.143.

¹⁴⁵ Bartley, *op. cit.*, p. 145. Nous traduisons.

sion se transmette aux prémisses et inversement la vérité des prémisses à la conclusion. Il s'agit ici de la structure de l'argumentation rationnelle, et y renoncer signifie renoncer à la rationalité même. Alors, toute argumentation, même le discours sceptique mettant en question la logique, devient impossible. Dans une annexe à son ouvrage publié en 1984, Bartley précise son intention, en parlant d'une logique minimale qui ne peut être en aucun cas rejetée, car elle constitue la condition de possibilité de toute critique. Cette logique minimale devrait comprendre la loi de non-contradiction, car l'abandon de ce principe supprime jusqu'à toute possibilité de critique. Par contre, elle ne doit pas contenir l'ensemble des principes logiques généralement exposés dans une présentation de la logique élémentaire. Ainsi, le principe du tiers exclu peut-il être écarté selon le cas, par exemple en physique quantique. La non-contradiction est cependant consubstantielle au raisonnement logique car, si des contradictions sont acceptées au sein des prémisses, la fausseté de la conclusion ne peut plus être transmise et toute révision, c'est-à-dire toute critique, devient impossible. Bartley nous renvoie à une tripartition de la logique et remarque que la logique I, celle de la logique des conséquences, est nécessaire à toute argumentation critique. Les logiques II et III, contenant des éléments qui ne sont pas indispensables à l'argumentation rationnelle, ainsi que toutes sortes de spécialisations, telles que les logiques sectorielles relatives à certaines tâches spécifiques, sont sujettes à des révisions éventuelles, au sens où l'entend Quine. La logique I inclut les composantes logiques constituant les conditions de possibilité de la critique. En somme, Bartley va dans le même sens que K.O. Apel, car il postule que les conditions de possibilité de l'argumentation critique constituent un présupposé incontournable, ultime et absolu pour chaque être raisonnable.

« En insistant sur le fait que la situation de l'argumentation critique présuppose à son tour la logique dans un sens minimal, j'ai par

conséquent identifié une présupposition absolue de l'argumentation. » ¹⁴⁶

Il est vrai, Apel insiste plus sur le caractère intersubjectif de l'argumentation, alors que Bartley insiste sur les structures logiques sous-jacentes à tout discours rationnel. Tout comme Apel, il pense que le rationaliste ne doit pas choisir la rationalité, mais dès qu'il argumente, et cela vaut aussi pour la défense de l'irrationalisme, il en a déjà accepté les règles. Renoncer à la rationalité et donc à l'argumentation est encore un acte rationnel, et une fois qu'on arrête de raisonner, si tant est que cela soit possible, on ne peut plus *argumenter* contre la rationalité. Apel, quant à lui, moralise la situation argumentative, qui fait le lit de son éthique du discours alors que Bartley ne va pas si loin. Il veut montrer que la rationalité argumentative ne résulte pas d'un choix arbitraire. Prétendre que l'argumentation critique implique le respect de chacun et fonde ainsi une éthique universelle dépasse sûrement ses intentions. Mais Bartley comme Apel revendiquent une base incontournable et un principe quasi-archimédien, pour légitimer toute entreprise rationnelle. Et ce n'est pas parce que Bartley se défend de cette terminologie, qu'il n'admet pas la nécessité d'un fondement légitimant et rendant possible toute réflexion critique.

H. Lenk a également montré que le rationalisme critique ne peut pas prétendre tout soumettre à la critique. Il reconnaît, en effet, que certaines règles logiques se dérobent à la critique, car celle-ci les présuppose. En critiquant ces règles, on les utilise, c'est-à-dire, on doit les accepter et employer afin de les supprimer, ce qui constitue aux yeux de Lenk une *petitio tollendi*.¹⁴⁷ Il s'agit là de principes élémentaires de la logique des conséquences : critiquer signifie raisonner, donc déduire, c'est-

¹⁴⁶ Bartley, *op. cit.*, p. 282. Nous traduisons.

¹⁴⁷ Lenk, *Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus*, Freiburg 1973, p. 203.

à-dire tirer des conséquences. Lenk énumère la négation, l'implication, les règles de déduction du *modus ponens*¹⁴⁸ et du *modus tollens*¹⁴⁹, la règle de la transitivité de l'implication ou syllogisme hypothétique, le principe de non-contradiction, le principe de réflexivité :

« Si on critique de façon rationnelle, c'est-à-dire de façon conséquente, on respecte aussi en même temps des règles, qui peuvent être interprétées en tant que règles de la logique des conséquences ».¹⁵⁰

Toutes ces règles constituent bien un *a priori* incontournable, rendant possible tout raisonnement. Si l'on ne peut les légitimer, et un tel raisonnement de légitimation ne saurait renoncer à leur usage, on doit pourtant insister sur leur caractère irréfutable, car constitutif de tout raisonnement critique (*Nichtverwerfbarkeit*).

Bien que Bartley et Lenk s'efforcent de dégager les structures logiques précédant et conditionnant tout développement rationnel, nous voudrions souligner que ces penseurs ont recours à d'autres champs que le champ conceptuel logico-épistémique, qui leur sert de référence. Ainsi ils ne peuvent formuler leur position que grâce à des *a priori* sémantiques, qui reposent sur un langage constitué de significations. De même, l'emploi de notions, telles que celles de l'argumentation et du processus critique, dérive du champ de l'intersubjectivité, qui est primordial chez K.-O. Apel. Par ailleurs, la question concernant la nature de la logique demeure ouverte. Et, si Bartley et Lenk voulaient approfondir cette problématique, pour examiner pourquoi la logique des consé-

¹⁴⁸ $p \rightarrow q$

$p \mid - q$

¹⁴⁹ $p \rightarrow q$

$q \mid - p$

¹⁵⁰ Lenk, *op. cit.*, p. 204. („Wenn man rational, d.h. folgerichtig, kritisiert, so folgt man damit zugleich Regeln, die als die konsequenzenlogischen gedeutet werden können.“) Nous traduisons.

quences est irréfutable, ils devraient, à coup sûr, s'engager sur le champ de la réflexion ontologique.

Nous avons analysé plusieurs parcours qui prennent leur départ sur le terrain logico-épistémique. Nous avons pu constater que les parcours en question croisent aussi d'autres parcours qui relèvent d'autres domaines. En fait, c'est en faisant appel à des notions dérivées du champ de la subjectivité, par exemple, la présence d'une réflexivité subjective, apte à détenir des connaissances évidentes, à des notions dérivées du champ ontologique, comme celle de la présence effective de certaines structures façonnant la réalité, à des notions dérivées du champ sémantico-linguistique, comme le recours tacite au langage et à la signification, que ces auteurs étayent et conditionnent les tentatives de fondement que nous venons d'esquisser. En ce sens, les approches émergeant de la sphère logico-épistémique confirment la thèse que nous défendons : la pensée du fondement témoigne de la complexité de la connaissance humaine, qui a besoin de recourir à plusieurs régimes épistémologiques. Toute entreprise de fondation posée comme unilatérale, et ramenant l'ensemble de la connaissance à une seule référence, comme celle qui appartient au domaine logique, ne peut se passer de présuppositions relevant d'autres champs conceptuels. L'affirmation d'un réductionnisme épistémique est contraire à la nature foncièrement holistique et multilatérale de notre connaissance.

CHAPITRE II

L'INCONTOURNABLE SUBJECTIVITE : DE DESCARTES A HUSSERL

Parmi les approches fondationnistes, on peut détecter un nombre important de gestes qui se réclament de la subjectivité. C'est surtout Descartes qui, en reprenant et en approfondissant une intuition jadis déjà exprimée par St. Augustin, nous engage sur cette voie. Nous partirons des analyses de Descartes, de Dingler et de Husserl. On se rendra vite compte que d'autres enjeux, relatifs à d'autres domaines que celui de la subjectivité, sont impliqués. Mais en vue d'une classification des différentes perspectives du fondement, nous subsumons les auteurs en question sous le champ de la subjectivité, puisque cette notion est capitale et primordiale pour leurs réflexions. Les constructions de ces penseurs sont avant tout suspendues au déploiement du concept de l'intériorité subjective, bien que leurs démarches dépendent aussi de présuppositions dérivées d'autres champs conceptuels.

1. Le fondement cartésien

Descartes est l'exemple parfait du penseur qui a choisi de résoudre la question du fondement à partir de la troisième voie du trilemme de Münchhausen. Il veut asseoir tout l'édifice du savoir sur des principes irréfutables et parer définitivement aux objections des sceptiques, qui prétendent que toute connaissance n'est qu'une illusion et que l'homme ne peut, en fait, accéder à un savoir véritable. Descartes emploie la méthode même de ses adversaires et soumet toute la connaissance humaine à un examen sévère. L'instrument de l'analyse est le doute, qui est justement l'arme des sceptiques, arme qu'il retourne contre eux. Descartes décide d'y recourir sans ménagement et propose de rejeter tout ce qui abrite l'ombre même d'un doute. Il en tire la conclusion que tout, quasiment, peut être révoqué sur la base d'un doute : les sens et leurs messages qui constituent les sensations nous trompent parfois. Cela suffit à Descartes pour supposer qu'ils peuvent toujours nous tromper. Les exemples étayant ce doute sont nombreux : illusions optiques, *Fata Morgana* et autres types d'hallucinations, états pathogènes, troubles psychiques, etc.. Descartes va jusqu'à réfuter la validité du raisonnement logique, parce qu'il constate que personne n'est à l'abri d'erreurs de jugement. Enfin, il jette le doute sur l'existence même de la réalité extra-psychique, car il se pourrait que tout ne soit qu'un rêve. La méfiance est dramatisée par l'hypothèse d'un mauvais génie trompeur qui induit l'homme toujours en erreur, qui manipule son esprit et le trompe inlassablement. Ayant douté successivement des différentes composantes de notre connaissance, le doute arrive à un terme :

« Mais aussitôt après que je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose ; et remarquant que cette véri-

té : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais ». ¹⁵¹

En écho à ce texte du *Discours*, nous trouvons dans *Les Méditations* la même conclusion :

« Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit ». ¹⁵²

Le *cogito* semble être un principe indubitable et irréfutable. Les difficultés se présentent toutefois, dès que l'on examine l'interprétation de cette pensée intime qui ne peut être supprimée par aucun doute, car si l'on doute qu'on pense, on pense toujours. La formule « Je doute, je pense, donc je suis » est déjà problématique par l'utilisation de la première personne, qui suggère unité et identité, alors que ce qui semble être évoqué, n'est pas plus qu'une pensée, ou qu'un champ de conscience brute. Hume, selon lequel, le « Je » n'est qu'une idée fictive se réduisant à un faisceau de perceptions, et, après lui, Nietzsche ont suffisamment critiqué le *cogito* sur ce terrain. Lorsque Descartes précise que, derrière le « je », se trouve « une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut, qui ima-

¹⁵¹ Descartes, *Discours de la Méthode*, Paris 1984, p. 100.

¹⁵² Descartes, *Méditations*, Paris 1987, pp. 18-19.

gine aussi, et qui sent », ¹⁵³ il ne s'expose que davantage aux critiques lui reprochant d'ajouter aux données brutes, aux pensées ou aux impressions une substance, un esprit, une âme qui les sous-tend et dont elles ne sont que des modes de pensées. Descartes confirme cette attitude vers la fin de la deuxième méditation, où il conclut après l'analyse de l'idée du morceau de cire : que la cire existe ou n'existe pas, cela ne change rien au fait qu'« il ne se peut pas faire que lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne sois quelque chose ». ¹⁵⁴ Descartes distingue la pensée, l'idée du morceau de cire ici, et le substrat qui pense, qui possède cette pensée : il trahit ainsi une tendance essentialiste à invoquer *une* instance derrière les pensées : rien n'est toutefois plus problématique. Sans entrer dans ce débat, retenons deux questions que pose la démarche cartésienne : Est-ce que le *cogito*, si on l'accepte en principe, peut nous permettre de reconstituer l'intégralité du monde ? N'aboutit-on pas à une impasse, dans la mesure où la pensée demeure enfermée en soi ? Est-ce que le *cogito* peut être considéré comme un réquisit indubitable et absolument certain à l'abri de tout doute ?

A. Les limites du *cogito*

A la première question, on peut répondre affirmativement, si l'on admet que la preuve cartésienne de l'existence de Dieu est incontestable. C'est, cette preuve, par laquelle le sujet se démontre lui-même, qu'il renferme une autre réalité en soi. La preuve de l'existence de Dieu inscrit dans le soi une dimension extérieure au soi, ou, plus précisément, témoigne d'une altérité qui le dépasse et qui ne peut être l'œuvre de sa propre conscience. Or, elle repose elle-même sur des pré-

¹⁵³ *Op. cit.*, p. 22.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p. 27.

supposés spéculatifs, tels que l'hypothèse qu'une idée contient une réalité objective qui dépend, en ce qui concerne son degré, de la nature de l'objet qu'elle représente et, en outre, qu'il ne peut y avoir plus de réalité dans l'effet que dans la cause efficiente. La question de savoir si l'effet n'ajoute rien à la cause, si la relation causale est statique et conservatrice, relève plutôt du domaine des sciences : elle sera plus tard l'objet de recherche privilégié de la physique des quanta. Pour Descartes, ces principes s'imposent à nous par la lumière naturelle, ce qui est loin d'être sûr. Attribuer à ces énoncés une évidence pareille à celle qu'éprouve la conscience qui s'aperçoit de sa propre existence est plus que téméraire.

Dès que Descartes quitte l'immédiateté des pensées pour faire appel à la notion d'une substance pensante, son premier principe perd son caractère de certitude et devient caduc. Il aurait pu réagir en se défendant contre ce genre de critiques, en se repliant sur un phénoménisme pur et dur, conception qui lui est étrangère et qui rendrait impossible toute tentative de rejoindre la plénitude d'une réalité, exclue provisoirement par le doute hyperbolique.

Descartes applique le principe de causalité qu'il a postulé pour justifier le lien existant entre l'*idée* de l'infini et la cause de cette idée. La conscience ne peut être la cause de cette idée, car on rencontre infiniment plus de perfection dans l'idée de l'infini que dans l'existence de la conscience, laquelle n'est, selon Descartes, qu'une substance finie et imparfaite. Qu'une idée, un mode de conscience renferme plus de réalité qu'une conscience existant effectivement est difficilement acceptable. Pour justifier son raisonnement, Descartes renvoie cependant au principe qu'une idée a toujours une réalité objective relative à l'objet qu'elle représente.

« A savoir, si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d'une même sorte ; mais, les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres. Car, en effet, celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout-puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui ; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective que celles par qui les substances finies me sont représentées ».¹⁵⁵

Mais il faut dès lors supposer que l'idée de Dieu représente effectivement une substance infinie, pour pouvoir admettre ensuite que sa réalité objective est infiniment grande, et légitimer ainsi la conclusion qu'une substance finie n'a pu produire une substance infinie qui la dépasse infiniment, si l'on considère son degré de réalité. On doit accorder à l'infini une signification positive : l'infini doit être conçu comme une notion autonome et indépendante du fini qu'elle devance.

L'affirmation que l'idée de l'infini précède celle du fini, qu'elle est primordiale, n'est cependant pas véritablement démontrée. Descartes argumente ainsi : la reconnaissance de mon imperfection dans le doute et dans le désir ne peut naître que parce que je dispose d'une norme de la perfection qui me permet d'opérer une comparaison et, par là, d'obtenir la connaissance de mon imperfection. Il s'agit d'une explication compliquée, en aucune façon d'une démonstration.

¹⁵⁵ Descartes, *Méditations*, p. 36.

N'est-il pas plus simple d'admettre que l'idée de l'infini naît d'un passage à la limite effectué par un esprit fini, qui construit la notion d'infini en extrapolant les bornes de sa connaissance ?

Nous voici renvoyés à la problématique de la nature de l'infini qui hante aussi la philosophie des mathématiques. De quelle nature est cette dimension incommensurable : existe-t-elle par elle-même, en tant que suite ou bien en tant que conjonction illimitée (de nombres, de points, de qualités ... peu importe) ou bien encore n'est-elle que le résultat d'une construction mentale ? Cette différence entre l'infini actuel, tel que le conçoit G. Cantor, et l'infini potentiel, tel que le définit L. Kronecker, est cruciale pour poser une interprétation valide de Descartes. Il est bien clair que Descartes a associé à l'idée de l'infini une réalité effective, qui devance l'homme et ses capacités constructives ; qu'il a, en énonçant cette preuve, utilisé abondamment sa raison, comparé, évalué et déduit en oubliant que la validité du raisonnement a été contestée dès la deuxième étape du doute. Qu'il nous suffise de signaler ces difficultés considérables qui grèvent l'argumentation cartésienne. La reconquête épistémique du monde passe par un exercice hautement spéculatif, qui est loin d'être à l'abri de tout doute.

Le premier principe cartésien ne peut remplir la fonction de base de départ indubitable pour la reconstitution de la totalité du savoir. D'une part, parce qu'il insiste sur la présence d'une unité subjective alors qu'un examen sceptique ne retient qu'un flux phénoménal ; d'autre part, parce que ce principe en soi est stérile et nécessite l'utilisation d'autres suppositions incertaines, comme celle de l'existence de Dieu, afin de rejoindre la réalité du monde. Reste à savoir si le *cogito* pourrait, à la limite, jouer, sous une forme phénoméniste, le rôle d'un fondement qui, quoique inefficace, serait inébranlable. Même cela n'est guère sûr.

B. Le cogito et la critique

Essayons de répondre maintenant à la deuxième question soulevée : est-ce que le *cogito*, en tant que tel, dépouillé de l'interprétation substantialiste et déconnecté des constructions théologico-métaphysiques de la *Troisième Méditation*, peut être considéré comme la base irréfutable et indubitable d'un phénoménisme pur et dur ? Il semble que la réponse doit être affirmative, étant donné que l'évidence de l'intériorité vécue s'impose avec vigueur à celui qui s'engage dans la démarche cartésienne. Revenons sur cette démarche, en omettant la présupposition contestable de l'unité subjective. Il y a de la pensée et, à un instant donné, surgit la question : est-ce que tout cela est réel ou vrai, est-ce qu'il ne s'agit pas d'un rêve ? La pensée se met en cause, s'interroge sur elle-même, sur son statut, et une telle enquête se fait par le biais du langage. La question soulevée, articule des signifiants, dont la signification dépasse le cadre de l'interrogation, en faisant appel à des présupposés cognitifs qui transgressent le champ phénoméniste. La question de savoir si ces pensées sont vraies ou réelles implique une compréhension des notions de vérité ou de réalité. De même, l'interrogation « tout n'est-il pas un rêve ? » nous renvoie à la connaissance implicite d'un critère de distinction entre l'état de veille et le rêve. La compréhension du terme « rêve » implique celle de l'état de veille. Autrement dit, la présence d'une réalité riche et complexe se reflète dans ce questionnement artificiel et prétendument, bien que vainement, réductionniste.

D'ailleurs, l'emploi d'un langage présuppose l'existence d'une communauté linguistique. Dans ses *Investigations philosophiques*, Wittgenstein a montré que le langage est par essence public et non privé, car son apprentissage ainsi que son utilisation dépendent d'une

mise en oeuvre de l'intersubjectivité. Comme la signification d'un terme réside dans son emploi, dans la pratique qu'on en fait, tout contenu linguistique est d'origine intersubjective, les images psychiques qui sont parfois rattachées à un mot et qui varient d'un individu à l'autre, n'étant que des phénomènes d'accompagnement non constitutifs de la signification du terme. Nous ne reviendrons pas ici sur les résultats de la réflexion wittgensteinienne : cela a déjà été fait de façon abondante. On l'a saisi, la formulation du *cogito*, même désubjectivé et désubstantifié : « il y a des pensées, quelque chose existe », ainsi que l'interrogation qui y mène, présupposent l'institution linguistique, la présence effective d'une communauté de sujets qui interagissent et communiquent.

K.O. Apel insiste aussi sur cet aspect du *cogito*, bien qu'il parle plutôt de l'être conscient du je (*Ich-Bewusstsein*), mais nous avons vu que ce reproche touche aussi bien la version phénoméniste et, par là, radicalisée du *cogito*.

« En tant que *fundamentum inconcussum* au sens d'une tradition cartésienne critique reconstruite et transformée du fondement dernier philosophique, on doit présupposer simultanément avec la conscience de soi un jeu de langage, dans lequel l'évidence actuelle du *Je me pense en tant qu'existant* au sens d'un jeu de langage évident est présupposée en même temps que l'existence d'un monde de la vie réelle (*Lebenswelt*) ainsi que l'existence d'une communauté de communication (*Kommunikationsgemeinschaft*), au sein de laquelle l'intuition cartésienne de tout un chacun (*jemeinig*) doit pouvoir être considérée, vérifiée et – dans ce cas – confirmée ». ¹⁵⁶

¹⁵⁶ Apel, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, Innsbruck 1976, pp. 74-75 : « Als « *Fundamentum inconcussum* » im Sinne der kritisch rekonstruierten und transformierten kartesischen Tradition der philosophischen Letztbegründung ist mit dem Ich-Bewußtsein zugleich

Envisageons plus précisément la structure du *cogito*, dans sa version désubjectivée : il y a de la pensée, il y a quelque chose, quelque chose existe. En affirmant le contraire de cet énoncé, nous obtenons : il est faux qu'il y ait de la pensée, qu'il y ait quelque chose : il n'y a rien. Or, cette proposition est contradictoire, car, du moins, cet énoncé existe et il constitue aussi une pensée. Si la constatation qu'il n'y a rien est entérinée, cela nécessite au moins la présence de cette pensée et de son expression linguistique. Pour dire qu'il n'y a rien, il faut donc présupposer qu'il y a bien quelque chose. Ainsi la négation du *cogito* renferme-t-elle une contradiction, elle doit donc être rejetée d'un point de vue logique. De toute façon, l'attitude hyper-sceptique exposée ici est plus qu'artificielle. Car il y a toujours des pensées qui ne peuvent être supprimées : la pensée « il n'y a rien » qui refoule les autres pensées dans l'illusion, fait appel à des concepts qui présupposent à leur tour la compréhension et, par là, l'appréhension de toute une série de contenus mentaux, bref la présence de pensées. L'attitude sceptique reste néanmoins utile, pour éclairer la *structure* de l'argumentation cartésienne.

La question qui se pose alors est celle de savoir si le point de vue logique est bien le critère définitif menant à terme le débat : il y a bel et bien une existence primordiale qui ne peut être récusée sans évoquer qu'elle est la condition de possibilité de sa propre négation. Le fait de se cramponner à cette négation est contradictoire.

ein Sprachspiel vorauszusetzen, in dem zugleich mit der *aktuellen Evidenz* der *Ich denke mich als existierend* im Sinne einer *paradigmatischen Sprachspiel-Evidenz* die Existenz einer *realen Lebenswelt* und die Existenz einer *Kommunikationsgemeinschaft* vorausgesetzt wird, in der die jemeinige kartesische Einsicht muss zur Kenntnis genommen, überprüft und –in diesem Falle– muss bestätigt werden können ». Nous traduisons.

Il y a pourtant des auteurs, comme Kierkegaard, qui affirment que la contradiction est possible, voire réelle. On peut dire qu'en ce sens, la réalité est considérée comme irrationnelle, absurde, ce qui explique que des contradictions peuvent exister. Or, il semble que cette terminologie renvoie plutôt à une façon d'exprimer métaphoriquement les limites de la compréhension humaine face au mystère de l'être : l'homme, confronté à l'absurde, à l'infini, est incapable d'en percevoir les secrets ... Il n'en reste pas moins vrai que notre discours, s'il se veut rationnel – et, par là, « sensé » –, use toujours du principe de non-contradiction comme étant la condition de possibilité indispensable pour exprimer un contenu compréhensible. Un discours qui ne respecte pas ce principe devient incompréhensible, dénué de toute signification.

On peut certes évoquer les domaines du rêve et de l'imagination que prennent en charge l'art et la littérature. Mais ces expressions artistiques reflétant l'univers onirique des paradoxes de la vie humaine, s'élaborent, se profilent sur le fond de la réalité et ont pour point de repère l'état de veille, le monde matériel effectif. Sans vouloir porter atteinte à la grandeur de l'art et à sa légitimité d'effacer et de transgresser des limites, nous voulons tout simplement dire que cette création s'opère à partir d'une base où la non-contradiction est le critère du discours significatif, ce qui n'exclut pas les tentatives qui visent à dépasser ce domaine de la réalité par des moyens artistiques et pour des fins –primordialement - esthétiques. Car, si l'œuvre est interprétée rationnellement – ce qui n'est sûrement pas le seul mode de réception d'une œuvre d'art –, la réflexion déployée aux fins de comprendre, et d'appréhender le sens du message, fera utilisation, comme tout raisonnablement, du principe de non-contradiction. Tel est bien le critère du discours significatif, et, par là, rationnel. On peut évidemment l'écarter,

mais en courant le risque que ce qui est dit alors ne peut être véritablement compris et assimilé par notre raison. La suspension éventuelle et tout à fait relative de ce principe au sein de l'art ne vaut certainement pas pour le discours rationnel qui dégénère alors en non-sens et se présente comme une articulation sonore dépourvue de significations.

Si on dit qu' « à l'instant t , X est dans cette pièce et que X n'est pas dans cette pièce », on se trouve en face d'une expression contradictoire dénuée de signification effective. Les éléments de cette proposition complexe ont, chacun pris séparément, une signification concise, mais leur conjonction ne peut être maintenue. On pourrait envisager l'interprétation suivante : le corps de X n'est pas dans la pièce, mais son esprit pénètre ce lieu. Or, cela ne nous fait pas progresser, car la contradiction resurgit, dès que le problème d'interprétation relatif à un manque de précision en ce qui concerne la définition de X est résolu [est-ce que X désigne l'individu matériel et concret ou bien sa pensée et son influence, au sens figuré ?].¹⁵⁷ On comprend certes les mots qui composent l'énoncé contradictoire, mais le sens de l'expression complexe nous échappe, à moins que nous ne lui conférions une signification, en recourant à une interprétation artificielle, hypothétique et spéculative, pour ne pas dire grotesque.

Kierkegaard considère, on le sait, le paradoxe, comme étant essentiel et fécond lors de la réflexion métaphysique. C'est par son utilisation que nous faisons l'expérience des limites du réel et de notre condition.

¹⁵⁷ [Même la science-fiction n'arrange rien : si on admet que X est dédoublé par exemple, donc d'une part, il est dans la pièce, d'autre part non... Là aussi, il faut redéfinir ce qu'on entend par X . Si on a $X = X_1 + X_2$ alors X_1 ne peut être dans la pièce et hors de la pièce.]

« ... [...] le paradoxe est la passion de la pensée, et le penseur qui est sans le paradoxe est identique à l'amant dépourvu de passion : un patron modéré ». ¹⁵⁸

Le paradoxe ultime de la pensée est constitué par l'ambition de vouloir penser l'impensable, l'inconnu, le tout à fait différent, la différence en soi. Point question de le lever (*aufheben*), comme les antinomies kantienne :

« La passion paradoxale de l'entendement se heurte ainsi constamment à cet inconnu, qui est bien là, mais qui est aussi inconnu et dans ce sens n'est pas là ». ¹⁵⁹

L'inconnu existe de droit : notre raison se heurte à des limites, ne peut ni tout comprendre ni tout penser, mais il n'existe pas de fait, au sens où il nous échappe, ne pouvant être saisi par notre pensée. Kierkegaard se demande en quoi consiste l'inconnu. En fait, cet inconnu, semble-t-il, qui dépasse notre pensée, doit être la différence en soi : ce qui diffère, comme l'entend J. Derrida, la pensée et le pensable. Or, la pensée ne peut appréhender sa propre différence (sa *différance*), son propre contraire, car elle ne peut penser l'impensable. En se risquant à le faire, elle se pense elle-même comme différente, elle s'engage elle-même à penser l'identique, c'est-à-dire soi-même, comme différent. Mais la *différance* dont il s'agit ne saurait être saisie par la réflexivité.

« [...] car l'entendement ne peut même pas penser la différence en soi ; car il ne peut se nier soi-même, mais il s'emploie lui-même en le faisant et pense ainsi la différence sur soi-même, qu'il pense avec lui-même ». ¹⁶⁰

¹⁵⁸ Kierkegaard, *Auswahl aus dem Gesamtwerk*, Wiesbaden 1964, p. 103. Nous traduisons.

¹⁵⁹ *Op. cit.*, p. 109. Nous traduisons.

¹⁶⁰ *Op. cit.*, p. 110 : "(...) denn die schlechthinige Verschiedenheit kann der Verstand nicht einmal denken ; denn schlechthin kann er sich selbst nicht verneinen, sondern er benützt sich selber dabei und denkt mithin die Verschiedenheit an sich selbst, die er mit sich selbst denkt." Nous traduisons.

Le différent ou encore l'impensable ne possède pas de caractéristiques, sinon il s'agirait de quelque chose qui dérive du domaine du pensable :

« Mais ceci est le différent en soi, ce pour quoi on n'a pas de signe ». ¹⁶¹

Kierkegaard peut conclure que cette différence ne se laisse saisir, et que toute tentative de le faire la ramène à l'identité.

« Si la différence ne se laisse pas saisir, puisqu'il n'y a pas de signe, il en va de même avec la différence et l'identité comme avec toutes ces oppositions dialectiques : elles sont identiques. La différence, qui ne peut être séparée de l'entendement, a perturbé celui-ci, bien qu'il ne se connaisse pas lui-même et se confonde par conséquent lui-même avec la différence ». ¹⁶²

La pensée ne peut pourtant pas tout embrasser : elle est limitée, confinée, indiquant, de l'intérieur de ses bornes, l'immense domaine de l'inconnu et de l'impensable. La connaissance de l'inconnu et du différent ne peut être réalisée par l'homme, sinon elle ne serait qu'une variante de la connaissance du même. Kierkegaard parle d'une auto-contradiction, car, à ses yeux, l'intuition du savoir de l'inconnu semble découler de la présence même de cet inconnu. Or, un tel savoir, même si l'inconnu le mettait à la disposition de la raison, ne peut être compris ni assimilé par cette dernière, car il s'agit de ce qui est tout à fait *différent et impensable* ! Le paradoxe peut se résumer ainsi :

¹⁶¹ *Ibidem*. Nous traduisons.

¹⁶² *Op. cit.*, p. 111 : „Lässt nun die Verschiedenheit sich nicht greifen, weil es kein Kennzeichen gibt, so geht es mit der Verschiedenheit und der Gleichheit wie mit allen solchen dialektischen Gegensätzen : sie sind identisch. Die Verschiedenheit, die dem Verstande untrennlich anhängt, hat diesen verwirrt, so dass er sich selbst nicht kennt und ganz folgerichtig sich selbst mit der Verschiedenheit verwechselt.“ Nous traduisons.

- a) La pensée ne peut forger elle-même la notion véritable de l'inconnu comme différence (ou comme *différance*).
- b) Même si elle y parvenait, elle ne pourrait ni la comprendre ni l'appréhender, comme il s'agissait de la différence en soi, du tout à fait différent, de l'autre de la pensée... .
- c) La pensée n'englobe pas tout, elle a des lacunes, des frontières, elle s'empêtre dans les unes et se heurte aux autres. L'inconnu ou le différent peut être touché sans être atteint, pressenti sans être réfléchi. N'est-ce pas l'inconnu qui fonde le connu, l'impossible qui fonde le possible, l'incroyable qui fonde le croyable ?

L'inconnu ne *peut* être, mais il *doit* être au titre d'une condition de possibilité fondamentale :

« L'entendement ne peut recevoir ce savoir de lui-même (car il s'agit d'une auto-contradiction, comme nous l'avons vu) ; ainsi il doit le recevoir de Dieu, et s'il reçoit ce savoir, il ne peut même pas le comprendre et dès lors, il est incapable de recevoir ce savoir ; car comment pourrait-il comprendre ce qui est en soi différent ? »¹⁶³

La contradiction serait-elle apprivoisée ? Certes, pas aux termes de l'argumentation de Kierkegaard, qui essaie de rester cohérent. L'opposition entre l'inconnu insaisissable et l'inconnu expérimenté comme incontournable repose sur l'utilisation de certaines définitions plutôt confuses. L'inconnu est l'impensable, mais il ne l'est pas nécessairement et éventuellement pas toujours ; le différent est le tout autre, c'est-à-dire l'inconnu : mais, même si $\bar{A}$ est différent de A, on peut

¹⁶³ *Op. cit.*, p. 112.

éventuellement connaître les deux énoncés. La notion de la différence ultime et absolue s'avère être énormément problématique.

Le principe de non-contradiction semble bien être un minimum requis pour toute argumentation logique au sens strict du terme, et, s'il n'inspire pas directement les productions de l'art, du délire, du rêve ..., du moins, est-il nécessaire à l'interprétation, à la compréhension et à la description de ces formes d'expression. Kierkegaard lui-même ne manque pas de l'appliquer, lorsqu'il argumente et raisonne sur le contradictoire et la nature du paradoxe. Aristote a déjà souligné l'importance irréductible et primordiale d'un tel principe pour la pensée logique et le raisonnement cartésien révèle l'inévitabilité du principe de non-contradiction. Le *cogito* semble irréfutable, car en stipulant qu'on (« on » au sens phénoméniste) n'est pas (alors qu'il faut bien exister pour affirmer cela), une contradiction surgit, une lacune pour notre compréhension fait surface, nous rendant conscients du fait qu'en tâchant de comprendre cet énoncé contradictoire, nous renonçons à toute véritable compréhension. Aristote a déjà remarqué que tout débat mené avec un détracteur du principe de non-contradiction mobilise ce dernier principe et en confirme dès lors la nécessité :

« [...] il est manifeste que la discussion avec cet adversaire n'a aucun objet : car il ne dit rien : il ne dit ni *ainsi*, ni *non ainsi*, mais il dit à la fois *ainsi* et *non ainsi* ; et, derechef, ces propositions sont niées toutes les deux, et il dit *ni ainsi*, *ni non ainsi* ; car autrement il y aurait déjà quelque chose de défini. »¹⁶⁴

Ce qui semble inébranlable chez Descartes, c'est bien la forme logique de son argumentation et non point son contenu.

¹⁶⁴ Aristote, *La Métaphysique I*, 4, 1008a, Paris 1986, p. 214.

Ce qui reste ne suffit plus pour satisfaire les ambitions cartésiennes : un principe formel posé au sein d'une sphère réflexive indéterminée, dénuée de toute personnalité et de toute caractéristique spécifique, d'où la stérilité du *cogito*. Aussi faut-il insister une fois de plus sur la nature linguistique de la réflexion que nous menons. Or, les termes employés ne peuvent être compris que grâce à une communauté linguistique au sein de laquelle le sujet évolue. Voilà qui montre qu'il est impossible d'atteindre un fondement absolu par une réflexion singulière.

L'emploi d'un langage nous renvoie plutôt à l'intersubjectivité dans laquelle nous sommes enracinés, sans nous fournir pour autant une base de départ irréfutable. Or, le recours au discours intersubjectif ne saurait nous gratifier d'un fondement absolu, évident et indubitable. N'empêche que le respect du principe de non-contradiction semble être inévitable dans chaque scénario envisageable, aussi bien pour la pensée singulière en quête de fondement absolu (situation manifestement artificielle), que pour le sujet se situant comme membre d'une communauté linguistique, conscient du fait que le langage et la compréhension découlent toujours de l'expérience d'une intersubjectivité primaire. L'existence de logiques plurivalentes pourrait-elle à son tour menacer l'hégémonie du principe de non-contradiction ? Tel n'est pas le cas, à nos yeux, car ces logiques se bornent généralement à subdiviser la notion de fausseté en plusieurs catégories, sans écarter pour autant l'essence de la non-contradiction. C'est ce que fait, par exemple, U. Blau¹⁶⁵ qui différencie la valeur de vérité du faux, en distinguant entre le faux et l'indéterminé. Il légitime l'introduction de la troisième valeur de vérité par des considérations sur la nature du langage. Le caractère vague et diffus de certains concepts employés justifie le recours à la valeur de vérité « indéterminé ». Ainsi, ne compte-t-il pas révolutionner

¹⁶⁵ U. Blau : *Die dreiwertige Logik der Sprache*, Berlin, New York 1978.

notre compréhension de règles élémentaires, mais il veut montrer que la logique classique qui est bivalente est un idéal-type, construit sur un fond linguistico-sémantique souvent vague et imprécis. Dès qu'un état de choses est amplement déterminé et défini, s'il est démarqué de façon claire et concise, on rejoint alors une constellation où une décision univoque est possible. De toute façon, rassurons-nous : une telle logique trivalente ne suppose pas, loin de là, la suppression du principe de non-contradiction.

Résumons encore ce jugement circonstancié, porté sur la position du *cogito* : bien que l'argumentation cartésienne contienne certains éléments irréfutables, tels que la forme logique de l'argument ainsi que la nature incontournable des représentations vécues, l'approche de Descartes faille de fournir un fondement ultime dans l'optique réductionniste. Descartes réduit tout à la subjectivité vécue, dont il dégage la totalité de la connaissance et du monde. Or, si une telle argumentation se mouvait exclusivement au sein du champ conceptuel clôturé de la subjectivité individuelle, tel que Descartes semble l'admettre, elle n'aurait aucune portée. Descartes, de surcroît, recourt à bien d'autres présuppositions : il utilise, sans l'examiner, l'*a priori* de la dimension sémantico-linguistique (la compréhension des termes qu'il emploie est considérée comme un acquis), et, par là, son argumentation recoupe, sur la base d'un non-dit, le champ conceptuel de l'intersubjectivité (en tant que condition de possibilité de la genèse et du fonctionnement du langage) ; il utilise aussi les présuppositions ontologiques inhérentes à sa théorie de la représentation ; il présuppose, au finale, la validité d'une détermination centrale du champ conceptuel logico-sémantique : celle du principe de non-contradiction. Le fondement ultime ainsi posé mobilise un faisceau de présupposés provenant de champs conceptuels divers. On peut conclure à la relativité d'une telle tentative qui repose sur

un *cogito* excluant les *cogitata* et les *cogitantes*. D'où la nécessité d'une approche multilatérale, globale, qui prend en compte l'ensemble des domaines conceptuels engagés qui s'étaient mutuellement pour composer le profil d'un sous-sol épistémique.

2. Le fondement absolu

On pourrait suivre Descartes, mais sur un autre terrain que celui du *cogito* conçu comme laboratoire intellectuel. Ce que fait Dingler, défenseur acharné de la fondation ultime.

A. L'approche dinglerienne

Dingler souscrit à l'intuition cartésienne qui veut que le savoir repose sur une base inébranlable dont on peut déduire toutes les connaissances¹⁶⁶. Il est cependant conscient de la stérilité de l'approche cartésienne. Au lieu de recourir à une pensée formant un substrat spirituel défini par opposition à la matière selon le modèle du corps et de l'âme, Dingler croit éliminer tout présupposé en partant de ce qui est consciemment constaté : la pensée est hantée par l'ambition de vouloir maîtriser le vécu, elle est animée par la volonté de le comprendre, de voir toujours plus clair.

« Toutefois, cette volonté en tant que „centre de l'activité“ se trouve par elle-même derrière toute action consciente, c'est-à-dire aussi derrière la première action qui doit conduire à l'élaboration de la science rigoureuse ».¹⁶⁷

¹⁶⁶ Dingler, *Aufbau der exakten Fundamentalwissenschaft*, München 1904.

¹⁶⁷ Dingler, *op.cit.*, p. 22 : „Dieser Wille aber steht als „Zentrum der Aktivität“ von selbst hinter jeder bewussten Handlung, also auch hinter der ersten Handlung, die zur Aufstellung der strengen Wissenschaft führen soll.“ Nous traduisons.

En fait, nous avons ici à faire avec une autre version du subjectivisme, le concept de « chose pensante » étant remplacé par celui de « volonté ». Dingler affirme que la notion de légitimation ultime s'applique au domaine de la science où des énoncés doivent être fondés. Ainsi, l'homme part d'une effectivité vécue, appelée vie bourgeoise (*bürgerliches Leben*), mais cette sphère ne constitue pas le domaine du fondement. C'est la volonté décidant de maîtriser et de manipuler cette réalité par des procédés générant des énoncés scientifiques, qui exige le concept de fondement, point de départ de l'entreprise dinglerienne. Cette performance de la volonté n'est pas déterminée par des facteurs extrinsèques : elle témoigne de sa propre autonomie (*freie Selbstentschließung*)¹⁶⁸, de sa puissance infinie, comme l'a montré Descartes. Le principe de la volonté soucieuse de saisir la réalité s'énonce ainsi :

« Nous désirons dominer la réalité de façon spirituelle et mentale dans un ordre progressivement croissant (principe de domination) ». ¹⁶⁹

Dingler remarque que ce principe premier implique d'autres notions : l'objectivité des instruments tels que le langage, la capacité de démonstration, les principes logiques, etc. Le développement d'un tel principe permet ainsi d'asseoir la totalité de notre connaissance sur un fondement sûr et certain. Le champ d'application sur lequel la volonté de maîtrise s'étend est qualifié par le terme l'intouché (*das Unberührte*). Il s'agit du domaine dans lequel nous vivons, agissons, parlons et qui est simplement donné là comme un phénomène. Le sensualisme repose, selon Dingler, sur des constructions théoriques. Si on affirme que les perceptions (terme renvoyant déjà à la physiologie et à la psychologie)

¹⁶⁸ Dingler, *op. cit.*, p. 24

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 39 : „Wir wünschen die Wirklichkeit geistig und manuell in schrittweise wachsendem Umfang zu beherrschen (Prinzip der Beherrschung)“. Nous traduisons.

se composent de rayons lumineux, ou d'ondes acoustiques, etc, on pré-suppose tout un ensemble de théories scientifiques. Ce qui est primordial, c'est la constatation immédiate et spontanée du monde qui est là.¹⁷⁰ Cette position nous renvoie aux principes d'une phénoménologie réaliste.¹⁷¹

B. Considérations critiques

Laissons là les dédales d'une analyse précise et spécieuse. Ce qui nous intéresse, c'est le point de départ, qui est déjà, à nos yeux, un point d'achoppement, et cela pour deux raisons :

La première raison tient au décisionnisme volontariste qui n'élucide pas ses catégories de base. Le concept de la volonté considérée comme instance de décision autonome et active rappelle les concepts-clefs de l'idéalisme fichtéen qui fonde la science (*Wissenschaft*) sur l'action (*Tathandlung*). En plus, une telle conception ne prend même pas en compte les objections classiques de Hume, notamment, à l'égard des entités psychiques. Que faut-il entendre par volonté ? On a beau argumenter qu'une pulsion allant dans une direction déterminée peut être éprouvée, on ne fait que renvoyer à une composante phénoménale d'un champ vécu, mais il n'y a là aucune preuve de l'existence privilégiée d'une instance active et effective dont une telle pulsion découlerait.

Venons-en à la seconde raison. Le premier principe qui se profile à l'horizon d'une immédiateté primordiale paraît, en fait, dérivé et secondaire. Ce qui contredit le dessein de rechercher un fondement ultime. Dingler présuppose tout ce qu'il veut fonder. La situation S¹⁷², par exemple, contient tous les éléments qui seront ramenés ensuite au premier principe de la maîtrise de la réalité.¹⁷³ Le projet radical annon-

¹⁷⁰ Cf. Dingler, *Die Ergreifung des Wirklichen*, München 1955, p. 25 et p. 26.

¹⁷¹ Cf. *op. cit.*, p. 33.

¹⁷² Par la situation S, Dingler entend la situation présente, initiale : l'effectivité vécue, la vie courante.

¹⁷³ Cf. Dingler, *Die Ergreifung des Wirklichen*, p. 34.

cé se transmue ainsi en exercice inutile. Si la richesse du monde vécu, ainsi que le contenu sémantique du langage quotidien, sont présumés comme valides, pourquoi faut-il encore une entreprise de fondation ultime ? D'ailleurs, Dingler néglige et méconnaît la fonction du langage. Il utilise tout un éventail de mots précis, qui déplace les significations reçues, autrement dit, il fait appel à une dimension sémantique qui conditionne ses considérations sur la volonté libre comme point de départ ultime. Il en est de même pour ses considérations concernant l'intouché (*das Unberührte*), celles-ci étant teintées d'un réalisme sémantique implicite, puisqu'il parle du monde et de la réalité externes...

« Nous devons nécessairement commencer dans « la situation présente » S. Celle-ci est tout simplement une situation de la vie bourgeoise anodine. Il est inutile de vouloir se transposer au début soi-disant dans un néant (mentalement). Car à partir d'un néant, rien ne peut être réalisé, rien ne peut se produire. Nous pouvons nous retourner et nous tordre autant que nous le voulons, nous sommes néanmoins dans la situation S ». ¹⁷⁴

Tout comme l'approche cartésienne, dont elle semble se réclamer par le recours au concept d'une volonté « infinie », une telle tentative de fondement transgresse les bornes du champ conceptuel de la subjectivité irréductible. Dingler, lui aussi, fait appel à bien d'autres présupposés, appartenant à des domaines autres que le sien. Voilà pourquoi nous ne pouvons ni nous limiter à son analyse ni partager sa conviction d'avoir trouvé le fondement indubitable, en ramenant la totalité de la connaissance à la seule volonté subjective.

¹⁷⁴ Dingler, *op. cit.*, p.34 : „Wir müssen notwendig unseren Anfang machen in „der gegenwärtigen Situation“ S. Diese ist einfach eine Lage des gewöhnlichen bürgerlichen Lebens. Es ist zwecklos, sich am Anfang sozusagen in ein Nichts versetzen zu wollen (im Geiste). Denn aus einem Nichts heraus kann nichts gemacht werden, nichts geschehen. Wir können uns drehen und wenden wie wir wollen, wir sind nun einmal in der Situation S.“ Nous traduisons.

3. Husserl, héritier de Descartes

Les limites de la position cartésienne ont été bien soulignées par Husserl. On ne saurait questionner le fondement de la connaissance sans examiner les principes de la phénoménologie. Notre propos n'est évidemment pas de procéder à une analyse exhaustive des idées husserliennes, mais nous nous contenterons de considérer brièvement l'étape de la fondation (*Grundsteinlegung*) même.

Dans les *Méditations Cartésiennes*, Husserl se prononce en faveur de l'approche cartésienne en matière de fondation. Il prétend pourtant que Descartes a omis de situer la question du fondement dernier sur le plan transcendantal. Descartes donne, en effet, une description plutôt psychologisante du *cogito* qu'il qualifie de substance ou de chose pensante (*psyché*). Husserl estime qu'il peut pallier cette insuffisance, voire cette faiblesse au sens épistémique, en montrant que le résultat de la réduction phénoménologique substitue l'expérience d'un pur flux conscient à celle de la chose pensante. Désignation qui, on s'en doute, ne fait qu'attirer les critiques anti-essentialistes. Tout ce qui existe obtient son sens et sa validité de cet horizon omni-englobant (*allesumfassend*) du *je* transcendantal et phénoménologique. La description et l'exposition des structures immanentes de ce *je* transcendantal devront permettre, selon Husserl, de reconstituer la plénitude du monde objectif, y compris celle de l'existence d'autres sujets transcendants. Le fondement de toute connaissance est ainsi l'expérience immédiate d'une subjectivité vécue. Expérience qui renferme en elle la totalité de ce qui existe : la description phénoménologique est donc étayée sur la subjectivité transcendantale.

A. Les difficultés de l'approche husserlienne

Reste à évaluer l'approche husserlienne du fondement dernier. Nous essayons de répondre à cette question en distinguant deux moments principaux :

a. *La nature du fondement*

En tentant de dépasser Descartes, Husserl nous propose un geste de fondation, à maints égards problématique. A-t-il raison de critiquer Descartes pour avoir donné une interprétation erronée du cogito ? Toujours est-il que Husserl décrit le sujet transcendantal ainsi :

« Ma vie pure avec tous ses vécus purs et toutes ses intentions pures, l'univers de la phénoménologie. L'époché est, cela peut aussi être dit, la méthode radicale et universelle, par laquelle je peux me saisir en tant que Moi pur, et avec la propre vie de conscience pure, au sein de laquelle et à travers laquelle la totalité du monde objectif existe pour moi, et cela, selon la façon dont elle est pour moi. Tout ce qui est relatif au monde, c'est-à-dire, tout être spatio-temporel est pour moi – vaut pour moi, et cela par le fait même que j'en fais l'expérience, que je le perçois, que je m'en souviens, y pense d'une certaine manière, en juge, que je l'évalue, le désire, etc. » [...] « l'Ego pur avec le flux pur de mes *cogitationes* ». ¹⁷⁵

¹⁷⁵Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1987, p. 23 : „Mein reines Leben mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeinheiten, das Universum der Phänomenologie. Die Epoché ist, so kann auch gesagt werden, die radikale und universale Methode, wodurch ich mich als Ich rein fasse, und mit dem eigenen reinen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist, und so, wie sie eben für mich ist. Alles Weltliche, alles raum-zeitliche Sein ist für mich – das heißt gilt für mich, und zwar dadurch, daß ich es erfahre, wahrnehme, mich seiner erinnere, daran irgendwie denke, es beurteile, es werte, begehre, usw » [...] « das reine Ego mit dem reinen Strom meiner *cogitationes* “. Nous traduisons.

La description phénoménologique apparaît plus neutre et moins grevée de présuppositions que ne l'est la démarche cartésienne. On a affaire à l'examen d'un flux de conscience, d'un flux de cogitations. Or, on le voit, il s'agit là d'interprétation. Husserl emploie volontiers un langage psychologique, cristallisé dans les termes flux de conscience, écoulement, vécus purs, vie de la conscience, intentions. Ainsi considère-t-il le champ de l'analyse transcendantale comme celui de la sphère de l'intériorité, d'une intériorité à partir de laquelle on tente de rejoindre l'extériorité, provisoirement écartée pour des raisons méthodologiques. Husserl aurait pu être plus rigoureux sur le choix des concepts : le terme de « flux » est peut-être adéquat, mais la catégorie « de conscience » dépasse assurément le champ phénoménal. Il prend appui sur la dichotomie intériorité/extériorité en donnant au premier terme une effectivité qui lui permet de donner à l'autre un sens et une portée que la perception empirique ne pouvait même pas soupçonner. La dimension sémantique et pragmatique ne fait pas partie de l'horizon de l'enquête husserlienne. Mais la terminologie employée renvoie à une conception holistique du langage. La compréhension d'un terme qui en présuppose toujours d'autres est ainsi enchevêtrée dans l'engrenage de l'institution du langage.

Comment légitimer la priorité de ces configurations conceptuelles telles que « flux », « conscience », « intention », « phénomène » si la réflexion recourt à des concepts dont l'usage est justement banni par l'*epoché* phénoménologique ? Ainsi le terme « flux » nous renvoie, par exemple, à une structuration énergétique du monde matériel qui est non recevable à ce stade. En dépit de la réduction, la question du fondement même engage des concepts et des contenus non-démontrés.

Par l'emploi et l'appréhension de certains concepts, qui constituent les instruments de l'analyse, la description brute renvoie déjà au-

delà du champ phénoménal. Le dégagement phénoménologique du noyau dur ou du fond ne deviennent possibles que par la présupposition d'une sémantique géographique (horizon...), énergétique (flux), géologique (couches, strates...). Ainsi, les concepts se nouent-ils dans des métaphores que la réduction fait paradoxalement surgir !

Aussi, l'outil de toute l'analyse, en fait le méta-langage, par lequel se fait la description phénoménologique et qui précède les phénomènes décrits, n'est-il pas thématisé. Tout comme Descartes, Husserl pose l'unité du je transcendantal à partir d'un postulat qui tombe sous les critiques du phénoménisme.

Finalement, la tentative de reconquérir l'objectivité du monde et d'autrui par le déblaiement des structures immanentes de la subjectivité transcendantale est plus que problématique. Ainsi, selon Husserl, le sujet est-il ouvert sur l'intersubjectivité, c'est-à-dire le je contient l'autre. La reconnaissance de l'autre se fait selon une appréhension empathique et analytique : l'autre sujet est un *alter ego*, il est avec moi, se retrouve au sein du moi. La présence du « je » est inséparable de la présence de l'autre qui est avec lui. Cette appréhension équivaut à une aperception analogique. En fait, le je s'aperçoit comme *Leib*, c'est-à-dire comme unité psychophysique, comme je personnel et intentionnel immédiatement vécu, associé aux phénomènes correspondant au corps appartenant à ce « je ». L'autre sujet n'est que phénomène au sein du « je » transcendantal. Mais un phénomène tout à fait spécifique, puisqu'il est interprété par le « je », comme un autre *Leib* et non pas comme simple corps (*Körper*). Cette reconnaissance se fait par l'aperception d'une ressemblance entre mon *Leib* et le phénomène de l'« autre ». Husserl parle d'un accouplement (*Paarung*) que le « je » opère avec le phénomène de l'autre corps, qui ressemble au « je » et est analogi-

quement aperçu comme *Leib*. La *Paarung* est une sorte d'association, elle regroupe en couples ce qui se ressemble. Husserl s'exprime ainsi :

« Si maintenant un corps, qui ressemble au mien, se présente d'une manière détachée au sein de ma sphère primordiale, c'est-à-dire s'il est constitué tel qu'il doit former un accouplement phénoménal avec le mien, il devient tout à fait clair, que lors de la superposition de sens, il doit emprunter le sens *Leib* à mon *Leib* ». ¹⁷⁶

A un autre endroit Husserl remarque que la reconnaissance de l'autre corps comme sujet autonome et à part correspond au « fait que les autres pénètrent intentionnellement dans ma primordialité ». ¹⁷⁷

Il affirme plus loin :

« Ce que je vois effectivement, n'est pas un signe ou quelque chose d'analogue, c'est-à-dire une illustration au sens naturel, mais c'est bien l'autre ». ¹⁷⁸

Comment concilier ces affirmations quelque peu divergentes de Husserl ? Comment évaluer la thèse de l'aperception analogique ? Ou bien, il s'agit d'une simple transposition sur fond de l'aperception d'une ressemblance, et l'on comprend alors mal pourquoi Husserl parle d'un *intentionales Hineinreichen* ou bien le phénomène de l'autre corps est vraiment un phénomène tout à fait particulier, ce qui lui confère un certain caractère énigmatique. Autrement dit, ou bien l'autre n'est pas véritablement en nous, mais nous présumons la présence de l'altérité par la voie de l'analogie ou de la ressemblance, et il faut dire

¹⁷⁶ Husserl, *CM* ; p. 116 : „Tritt nun ein Körper in meiner primordialen Sphäre abgehoben auf, der dem meinen „ähnlich“ ist, d.h. so beschaffen ist, daß er mit dem meinen eine phänomenale Paarung eingehen muß, so scheint nun ohne weiteres klar, daß er in der Sinnesüberschiebung alsbald den Sinn Leib von dem meinen her übernehmen muß“. Nous traduisons.

¹⁷⁷ *Op.cit.*, p. 132 : „intentionale(s) Hineinreichen der anderen in meine Primordialität“. Nous traduisons.

¹⁷⁸ *Op. cit.*, p. 127 : „Das, was ich wirklich sehe, ist nicht ein Zeichen und nicht ein bloßes Analogon, in irgendeinem natürlichen Sinne ein Abbild, sondern der Andere“. Nous traduisons.

que cette hypothèse paraît sensée et compréhensible ; ou bien, il est en nous d'une manière immédiate, mais plutôt mystérieuse !

L'aperception analogique, prise au premier sens, enveloppe certes une thèse raisonnable, mais elle s'expose aux critiques de l'expérience concrète : comment légitimer véritablement la reconnaissance du phénomène de l'altérité comme autre *Leib* faisant irruption dans le champ solipsiste transcendantal ? Phénoménologiquement parlant, le phénomène de l'altérité, celui de l'autre homme, reste toujours un « phénomène ». Prise dans le second sens, l'aperception analogique n'explique rien. Les propos de Husserl oscillent ainsi entre problème et énigme.

b. Evidence et fondation : primauté de l'évidence

Husserl rejoint finalement Descartes en accordant au concept de l'évidence un statut capital. Dans les *Recherches logiques*, il défend le caractère absolu de la vérité et de l'évidence contre le relativisme et le scepticisme. Or, dans ses écrits ultérieurs, notamment dans *Logique formelle et transcendantale*, Husserl critique cette présupposition d'une vérité absolue et intangible. Il relativise alors ses propres arguments exposés dans les *Recherches Logiques* destinés à légitimer la vérité en tant qu'évidence absolue et irréfutable, en posant la question suivante :

« Et pourtant, si la vérité est une idée se situant à l'infini ? » ¹⁷⁹

Toute vérité serait à la fois régulatrice et constitutive, c'est-à-dire relative en un sens absolu, tout en restant utile au sein de la sphère où elle est invoquée :

« Le commerçant au marché a sa vérité du marché ; est-ce qu'elle n'est pas en son sens une bonne vérité et ainsi la meilleure qui puisse lui servir ? Est-ce qu'elle n'est qu'une vérité apparente, puisque le scientifique recherche dans une autre relativité avec

¹⁷⁹ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Tübingen 1981, p. 245. Nous traduisons.

d'autres fins, idées et jugements d'autres vérités, avec lesquelles on peut faire beaucoup en plus, mais justement pas ce dont on a besoin au marché ? »¹⁸⁰

En analysant l'argumentation husserlienne, on se rend néanmoins compte d'une certaine ambiguïté.

On pourrait ainsi reconnaître avec évidence la relativité de la vérité concrète, c'est-à-dire des évidences relatives aux différentes configurations de la vie effective. Or, le constat de l'absoluité de la relativité de toute vérité concrète correspondrait à une loi essentielle, ontologique (*Wesensgesetz*), qui est, à son tour, appréhendée avec évidence.¹⁸¹

W. Stegmüller remarque, à juste titre, que Husserl se contredit ici lui-même. En effet, la thèse husserlienne est formulée comme un énoncé revendiquant une vérité absolue, ayant une prétention de validité indéniabale. Elle est évidente et vraie. Si Husserl se défend en remarquant qu'il explicite seulement la vérité et qu'il tâche de déterminer la vérité en dehors de ses critères intrinsèques de validité, tels que celui d'évidence, il reste que sa réflexion qui est alors une méta-réflexion présuppose une certaine méta-évidence. Husserl semble commettre ici la même erreur que ses adversaires sceptiques qu'il a toujours si ardemment combattus :¹⁸²

« Si toutes les vérités quotidiennes et toutes les vérités scientifiques étaient empêtrées dans des relativités, une vérité pour laquelle cela ne vaut pas devrait quand même exister ; sinon nous ne saurions rien de tout cela et Husserl prétend ici sûrement savoir

¹⁸⁰ *Ibidem*. Nous traduisons.

¹⁸¹ *Ibidem* : „Wenn sich in Evidenz zeigen ließe, dass das mit Beziehung auf die gesamte Weltobjektivität nicht eine zufällige, auf der leider beschränkten menschlichen Erkenntniskraft beruhenden Tatsache, sondern ein Wesensgesetz ist ? Wie wenn alle und jede reale Wahrheit, ob Alltagswahrheit des praktischen Lebens, ob Wahrheit noch so hoch entwickelter Wissenschaften wesensmäßig in Relativitäten verbleibt, normativ beziehbar auf „regulative Ideen“?“

¹⁸² Cf. Stegmüller, *Metaphysik – Wissenschaft – Skepsis*, Wien 1954, pp. 126-129.

quelque chose. Il peut affirmer ceci, puisqu'il a déjà opté dans ses analyses toujours pour une évidence non-relative et absolue ». ¹⁸³

La reconnaissance intuitive (et évidente) d'une idée se situant à l'infini, réglant les infinités relatives de la vie et de la connaissance avec leurs vérités relatives n'est guère conciliable avec la critique principielle récusant la possibilité d'une vérité absolue. ¹⁸⁴

En fait, Husserl tâche de fournir une esquisse d'une théorie transcendantale de l'évidence. ¹⁸⁵ Cette esquisse constitue une méta-réflexion, par laquelle Husserl présente les différents niveaux de l'évidence : celle de l'expérience extérieure, celle de l'expérience interne et l'évidence de la temporalité immanente ¹⁸⁶. Cette méta-réflexion n'est plus mise en question. Elle est d'emblée considérée comme absolument vraie et évidente. Disons, en bref, que Husserl transgresse moins qu'il ne le croit la position défendue dans les *Recherches logiques*. Les considérations ultérieures de Husserl, présentées dans les *Méditations Cartésiennes* et dans *Logique formelle et transcendantale*, sont le fruit d'une méta-réflexion, inspirée par une prétention de vérité définitive. Les évidences que Husserl veut faire ressortir par et dans son discours et dont il veut montrer le caractère incontournable, sont moins radicales que la méta-évidence primordiale que Husserl présuppose afin de formuler ses propos mêmes. Ainsi, les résultats de Husserl restent assujettis à de nombreuses critiques.

¹⁸³ Stegmüller, *op. cit.*, p. 128. Nous traduisons.

¹⁸⁴ *Op. cit.* : „Folgt dann immer weitere besinnliche Fragestellung, schließlich die nach letzten transzendentalen Wesensstrukturen und Wesensgesetzen, universalen Wesenszusammenhängen, so ist auch dann immer wieder diese reine Intuition und das ihrem reinem Gehalt Treubleiben methodisch mit im Spiele, beständiger Grundcharakter in der Methode. Nur dass sie zuletzt in einer selbst intuitiven Erkenntnis der sich iterativ wiederholenden, im Wiesenstile identischen Ergebnisse und Methoden enden muss.“

¹⁸⁵ Cf. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, § 107.

¹⁸⁶ Cf. *Ibidem*.

B. Un fondement complexe

Récapitulons brièvement le résultat de nos réflexions :

Dans un premier moment, nous avons souligné que le premier fondement tel qu'il est présenté par Husserl, c'est-à-dire le flux de cogitations du je transcendantal, ou bien la conscience transcendantale, n'est pas recevable en tant que tel. Il ne s'agit point d'un premier fondement, car il y a bel et bien autre chose derrière ce fondement au sens husserlien. Ce qui fait surtout défaut à cette entreprise, c'est la prise en compte de la dimension sémantico-conceptuelle au sein de laquelle les réflexions en question se constituent.

L'évidence dont Husserl relativise le statut dans ses écrits ultérieurs est néanmoins présumée sans réserve par l'auteur de la *Logique formelle et transcendantale* dont les réflexions sont guidées par une prétention de vérité s'imposant de toute évidence à celui qui étudie l'ouvrage en question. Est-ce que les réflexions de Husserl sont le résultat d'une méta-évidence précédant l'évidence proprement dite ? Faire fi d'une évidence avant l'évidence constitue bel et bien une présupposition non-démontrée. Ce geste de présupposition tacite nous ramène à la dimension sémantique déjà évoquée. Ce qui est présupposé, c'est tout un horizon sémantico-réflexif au sein duquel se profilent des raisonnements qui sont par nature linguistico-conceptuels et qui se donnent pour évidents. L'emploi de concepts obéissant à certaines règles signifie que certains contenus sont d'emblée compris et appréhendés.

Concluons, de ce que nous avons dit, qu'il faut bien aller au-delà du premier fondement envisagé par Husserl et qui ne peut jouer le rôle qui lui est attribué. En négligeant la dimension linguistico-sémantique, Husserl greffe l'idée d'un premier fondement flottant sur de multiples présuppositions non-explicitées. Ces critiques rétrospectives nous montrent que Husserl dépasse moins son illustre prédécesseur qu'il n'aspire à le faire et qu'il demeure plus cartésien qu'il ne le croit. Ce qu'on peut lui reprocher, c'est de ne pas avoir thématiqué les éléments incontournables et irréductibles, l'arrière-plan sémantico-conceptuel et l'instrument d'analyse, qui conditionnent sa démarche. Le fondement, au sens husserlien, n'est point absolu et ne résisterait pas à une réduction qui en écarterait les ultimes présupposés.

Disons que Husserl a vainement essayé de refixer la totalité du monde et de la connaissance sur le socle de la subjectivité. Mais le champ conceptuel de la subjectivité n'est ni primordial ni exclusif en ce qui concerne les réflexions husserliennes. Cette tentative de fondement ultime de nature subjectiviste mobilise un discours dont il convient d'analyser la mise en œuvre logique et sémantique, mais aussi les références implicites à l'extériorité et à l'altérité.

CHAPITRE III

LE CHAMP DE L'INTERSUBJECTIVITE :

K. O. APEL

Avec Karl-Otto Apel, c'est encore dans le domaine de la subjectivité que nous cherchons le fondement, mais d'une subjectivité communautaire : d'une intersubjectivité saisie et vérifiée dans le discours argumentatif. Nous verrons que, chez Apel, d'autres enjeux conceptuels jouent aussi un rôle important, à savoir des présuppositions ontologiques, logiques, sémantico-linguistiques, mais aussi subjectivistes. Ici, les divers axes de la pensée du fondement se rencontrent et s'entrecroisent sous l'égide fédératrice du concept d'intersubjectivité.

1. L'exigence éthique

Karl-Otto Apel est, avec J. Habermas, le représentant majeur de la philosophie contemporaine en Allemagne, et c'est le fondement de l'action morale qui constitue l'aspect central de sa réflexion. Tirant les leçons de l'histoire récente de l'Allemagne, il soutient que l'éthique doit reposer sur un fondement sûr et incontestable, qui exclut tout relativisme susceptible de cautionner les dérives imprévues de l'action. Comme soldat de la *Wehrmacht*, Apel a été le témoin immédiat de la brutalité et du non-sens de la guerre imposée et déclenchée par la dicta-

ture nazie. Son passé, mais aussi la conscience des problèmes éthiques résultant de l'évolution des sciences et de la technique (armes nucléaires, pollution et autres problèmes écologiques liés à une expansion économique sans limites), lui inspirent le projet d'instaurer, voire de formuler une nouvelle éthique planétaire s'appliquant à tous les êtres humains. Pour qu'une telle éthique soit recevable, acceptable pour chacun, il va de soi qu'elle doit être fondée rationnellement avec le moins de présuppositions possibles, qui risqueraient de compromettre sa validité intersubjective recherchée.

A. La problématique de K. O. Apel

La tentative de fondement de Apel part de la considération que l'éthique constitue une dimension primordiale de la réalité humaine et, qu'elle devance la réflexion logique. Il dit explicitement que l'éthique précède la logique.¹⁸⁷ L'éthique, c'est-à-dire le domaine de la communication réciproque, de l'échange d'arguments, de la quête de consensus, bref la réalisation de l'intersubjectivité, est la condition de possibilité de la pensée logique et théorique. Si l'on ne présuppose pas une intersubjectivité normative, la validité logique d'une proposition, voire d'une argumentation, ne pourra jamais être vérifiée. Notre auteur a développé cette conception à partir de sa lecture de Wittgenstein et du pragmatiste américain C. S. Peirce. Il prétend que même un penseur solitaire, isolé pour une raison quelconque de l'humanité, peut seulement expliciter et rendre compréhensible son argumentation en reconstruisant intérieurement le dialogue d'une communauté d'argumentation potentielle. L'argumentation logique requiert, en effet, une certaine moralité : elle exclut, par exemple, le refus d'explication ou de légitimation d'une proposition quelconque ; le mensonge qui consiste à rete-

¹⁸⁷ Cf. Apel, *TP II* ; p. 400.

nir des informations ou à les falsifier ; l'opposition *a priori* aux arguments provenant d'une personne déterminée, sur la base de raisons personnelles, par exemple ... De tels gestes compromettraient, comme bien d'autres qui leur seraient semblables, la cohérence du discours logique, pour le dégrader en paroles arbitraires. La rigueur du discours logique exige que *chacun* ait la possibilité d'exposer clairement son point de vue concernant une problématique donnée.

Chaque être humain doit être respecté en sa qualité de membre d'une communauté d'argumentation, puisqu'il est susceptible d'enrichir le débat d'un argument éventuel. La quête de la vérité, au sens logique, exige que tous les apports formulés dans un langage compréhensible soient pris en considération. Le seul fait de négliger des arguments nuirait à la qualité du discours et en minerait la portée purement cognitive :

« Au sein de la communauté d'argumentation la reconnaissance réciproque de tous les membres en tant que partenaires de discussion égaux en droits, est présupposée. Tous les êtres aptes à la communication linguistique doivent être reconnus en tant que personnes, puisqu'ils sont dans tous leurs actes et tous leurs propos des partenaires de discussion virtuels et puisque la justification illimitée de la pensée ne peut renoncer à aucun partenaire de discussion ni à aucune de ses contributions virtuelles au débat. Cette exigence de reconnaissance mutuelle entre personnes en tant que sujets de l'argumentation logique, et non pas déjà le raisonnement logiquement correct de chaque individu en particulier, justifie à mon avis l'expression de *l'éthique de la logique* ».¹⁸⁸

Apel est conscient du fait que ces réflexions préliminaires qui esquisent la future démarche de son discours éthique, ne peuvent toutefois pas *fonder* l'action morale. Le risque de tomber dans un cercle vicieux

¹⁸⁸ Apel, *op. cit.*, p. 400. Nous traduisons.

est toujours pressenti. La structure de l'argumentation est la suivante : pour trouver la vérité, il faut argumenter de façon logique avec tous les êtres capables de raisonnement logique. Pour ces raisons quasi épistémiques, il faut donc que chaque être raisonnable respecte tous les autres êtres raisonnables. La quête de la vérité, entreprise gouvernée par les lois du discours logique, présuppose une éthique antérieure à la logique.

La logique repose bel et bien sur l'éthique. Ainsi, l'éthique conçue comme condition de possibilité de la logique, est présupposée dès qu'un être humain *veut* rechercher la vérité et faire usage de l'argumentation logique. En ce sens, elle conditionne la recherche logique. Or, en même temps, c'est le désir de rechercher les vérités, c'est-à-dire le souci de logique qui conditionne la découverte de normes éthiques : le cercle est parfait. Fonder l'éthique équivaut alors à répondre à la question : pourquoi doit-on vouloir la logique ?, pourquoi doit-on être raisonnable ? Apel renvoie avec insistance à C. S. Peirce, qui a insisté sur le fait que la recherche de la vérité implique le dépassement de l'égoïsme et repose sur une attitude véritablement éthique, génératrice d'un socialisme logique. Même un homme de caractère très difficile et doté de toutes sortes de vices, doit abandonner l'égoïsme s'il veut participer effectivement à la communauté d'argumentation et à la recherche de la vérité :

« (...) même des diables doivent se comporter conformément au devoir, s'ils veulent prendre part à la vérité ». ¹⁸⁹

La question du fondement ultime reste à ce stade ouverte : pourquoi le diable, aussi bien que chacun de nous, devons vouloir participer à la

¹⁸⁹ *Ibidem* : „(...) auch Teufel (müssen) sich pflichtgemäß verhalten, wenn sie der Wahrheit teilhaftig werden wollen“. Nous traduisons.

recherche de la vérité ? C'est la réponse apeliennne à cette question que nous allons développer, en l'éclairant à partir d'autres pensées qui se réclament d'une problématique similaire.

Le principe de l'éthique précédant la logique se laisse, selon Apel, justifier par plusieurs aspects : la vérification d'un argument est effectuée par une communauté linguistique apte à l'assimiler et à l'évaluer, elle est le moteur de l'intersubjectivité, elle considère l'apport de chacun comme essentiel au débat¹⁹⁰. Aussi, l'exclusion arbitraire de certains sujets du dialogue nuirait à la portée universelle et objective de ce dernier¹⁹¹ et constituerait une amputation illégitime.

Il est clair que cette présupposition de l'éthique, effectuée à partir et en vue de la logique ne constitue ni une justification ultime, ni le réquisit d'un fondement dernier. Toujours faut-il que l'homme veuille être logique, qu'il soit prêt à argumenter et débattre, ce qui implique alors que des règles éthiques fondamentales et élémentaires soient respectées. Mais est-on *obligé* de vouloir l'argumentation logique ? Voilà le point essentiel de la problématique.

Apel recourt à la distinction faite par Searle et Austin entre les aspects performatif et propositionnel de la parole humaine. Si l'aspect propositionnel renvoie au contenu du discours, à ce qui se passe quand on affirme quelque chose sur tel ou tel état de chose, quand on décrit quelque chose, quand on constate quelque chose ou qu'on juge de quelque chose, ..., l'aspect performatif constitue, en revanche, un complément qui, quoique non-dit, reste requis par chaque énoncé de type propositionnel.

« Ainsi chaque énoncé factuel (*Tatsachen-Aussage*), en tant que proposition devant être logiquement justifiée, présuppose déjà dans la dimension de la profondeur pragmatique (*pragmatische*

¹⁹⁰ Cf. *op. cit.*, p. 399.

¹⁹¹ Cf. *Op. cit.*, p. 400.

Tiefenstruktur) un complément performatif tel que : » J'affirme avec ceci contre tout opposant potentiel que ...« ou bien : » J'exige avec ceci de tout un chacun qu'il vérifie l'énoncé suivant ». Le complément performatif des énoncés revendiqués en vue de la vérification est le suivant : » Je conteste avec ceci contre tout un chacun que A soit le cas « (...)».¹⁹²

On affirme que quelque chose *est* le cas ou l'on conteste que quelque chose soit le cas, c'est-à-dire on combine respectivement une exigence de validité et une exigence de non-validité avec ce qui a été dit.

La part performative, non-explicitement prononcée, et pourtant omniprésente dans le discours, permet, selon Apel, de contrecarrer et de réfuter le sceptique qui refuse l'argumentation et le dialogue. Si quelqu'un dit : « je ne veux pas argumenter » ou « l'argumentation est inutile », il avance cependant bel et bien un argument. Ce qui, en conséquence, le fait tomber dans une « auto-contradiction performative » (*performativer Selbstwiderspruch*). Notre sceptique prétend, en effet, que son énoncé est valide, sinon reconnu. Mais qui ne voit qu'il se contredit lui-même ? Il dit, en effet, qu'il faut renoncer à l'argumentation, ou, dans une version radicalisée, que celle-ci est impossible, alors qu'il ne fait rien d'autre qu'argumenter : le contenu propositionnel et le complément performatif essentiel de sa parole sont inconciliables, car contradictoires. Aristote a déjà reconnu qu'on ne peut argumenter contre l'argumentation sans tomber dans une contradiction. Reste alors la possibilité de ne pas argumenter contre, mais de se taire. Mais le Stagirite a bien vu que cette alternative n'est guère acceptable,

¹⁹² *Op. cit.*, p.401 : „So setzt bereits jede Tatsachen-Aussage als eine solche, die logisch zu rechtfertigen ist, in der pragmatischen Tiefenstruktur eine *performative* Ergänzung voraus, wie : »Ich behaupte hiermit gegen jeden möglichen Opponenten, dass ... « oder : » Ich fordere hiermit jeden zur Prüfung der folgenden Aussage auf «. Die performative Ergänzung der zur Überprüfung erforderlichen Aussagen lautet dementsprechend : » Ich bestreite hiermit gegen dich, dass A der Fall ist « (...)». Nous traduisons.

car s'insurger contre l'argumentation, en renonçant à toute parole, c'est renoncer à sa nature humaine et revenir à un état végétatif.¹⁹³

Apel se demande, néanmoins, si sa démarche n'aboutit pas à un cercle vicieux : d'abord, il maintient que l'éthique précède la logique, en raison du respect du partenaire de discussion et des règles régissant le débat ..., puis il montre que le refus de l'argumentation et de son éthique implicite génère une contradiction. Mais, la non-contradiction constitue une norme logique. Ainsi l'éthique fonde-t-elle la logique, et on ne saurait récuser cette éthique sans violer la logique. En d'autres mots la validité de l'éthique repose sur un critère logique !

« De notre thèse que la logique doit présupposer l'éthique découle – semble-t-il – une objection capitale contre la possibilité d'une justification (fondation) rationnelle de l'éthique. (*rationale Begründung*) Toute justification (toute fondation) – ainsi pourrait-on argumenter - présuppose déjà la validité de la logique ; et si cette dernière présuppose maintenant à son tour la validité de l'éthique, alors ni une justification (fondation) de l'éthique ni une justification (fondation) de la logique ne semblent être possibles, puisque toute tentative respective doit déboucher dans un cercle ou dans une régression à l'infini ». ¹⁹⁴

Apel essaie de résoudre cette difficulté, en qualifiant son entreprise de réflexion transcendantale. Cette reconnaissance que l'éthique de l'argumentation fonde, en effet, tout discours rationnel qui correspond à un raisonnement obéissant à des lois logiques, ne doit pas, à son tour, être fondée par un procédé déductif, exigeant que soit avancé un principe précédant ladite reconnaissance. Cela nous mènerait tout droit à une régression à l'infini. Il s'agit ici d'une reconnaissance au sens

¹⁹³ Cf. Aristote, *La Métaphysique I*, 4.1006a, p. 198.

¹⁹⁴ Apel, *op. cit.*, p. 405. Nous traduisons.

transcendental, c'est-à-dire d'une prise de conscience réflexive des conditions de possibilité de toute argumentation. La prise de conscience que l'argumentation constitue le cadre indispensable à tout acte de compréhension et de communication est une intuition transcendante qui révèle la structure dans laquelle l'homme est toujours déjà engagé et à laquelle il ne peut se dérober. Raisonner et comprendre équivalent à argumenter et cela présuppose la validité des normes de l'argumentation. Appréhender *réflexivement* cette structure, voilà le « savoir » transcendental, tel que le conçoit Apel.

Une connaissance de type transcendental relève de la compétence réflexive de l'être humain. Grâce à cette capacité, la régression à l'infini peut être évitée, car une telle capacité rend possible des saisies intuitives qui ne découlent pas d'un autre principe qui les précéderait et dont elles seraient déduites. Cette difficulté d'une régression à l'infini vaut d'ailleurs pour toute tentative d'axiomatisation. Les premiers principes ou axiomes doivent être posés par l'esprit qui en conçoit l'édifice formel, sinon l'entreprise ne viendrait jamais à terme. Pascal a déjà repéré cette déficience inhérente à toute démarche exclusivement déductive :

« (...) il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir, en supposeraient de précédents pour servir à leur explication, que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent ; et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premières »¹⁹⁵.

Apel renvoie à Tarski¹⁹⁶ qui a démontré qu'un système sémantique formalisé doit avoir recours à la distinction entre langage d'objet et métalangage, pour exclure les contradictions du système formel. Derrière la dimension du méta-langage se dissimule la nature réflexive de l'esprit humain, qui ne se laisse jamais complètement objectiver. En ef-

¹⁹⁵ Pascal, *De l'esprit géométrique*, Paris 1985, p. 70.

¹⁹⁶ Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford 1956.

fet, la réflexion sur le méta-langage fait appel à un méta-méta-langage, et ainsi de suite. En méditant sur le langage et les conditions de possibilité de la pensée, en somme sur sa propre nature, l'esprit ne peut faire de soi-même un objet par rapport auquel il peut prendre toutes ses distances. Mais comme il mène lui-même l'enquête sur sa propre nature, l'auto-réflexivité qui lui est inhérente se retrouve derrière toute tentative de formalisation et témoigne de l'arrière-fond impossible à disséquer que constitue le sujet connaissant ou la conscience de soi.

Apel est persuadé que cette compétence à l'auto-réflexivité du sujet pensant rend possible les travaux méta-mathématiques, comme ceux de Gödel ou de Church, par exemple. Dans un développement incontestable du point de vue mathématique, Gödel a ainsi prouvé que le caractère non-contradictoire de la théorie des nombres ne se laisse pas démontrer à l'intérieur de cette théorie et avec les seuls moyens qui sont les siens. Il a dénoncé les limitations internes de tout formalisme et a mis le doigt sur l'insuffisance, voire sur l'incohérence des systèmes formels. Le sujet auto-réflexif devance et dépasse toute tentative de formalisation. Et c'est bien d'une pensée non seulement déductive et réductrice, c'est-à-dire objectivante, mais aussi réflexive, intuitive et inventive, et, finalement incommensurablement subjective, que découlent les créations telles que celle de Gödel. L'énoncé de formules méta-mathématiques, qui fait éclater le carcan des formalismes, est l'œuvre de la réflexivité humaine.

L'éthique du discours n'est pas établie par déduction, elle ne dérive pas de façon mécanique d'un système axiomatique. On pourrait, en effet, envisager trois possibilités :

- 1) Les axiomes sont arbitrairement posés, ce qui anéantirait l'ambition de fondement.

2) Le choix des axiomes découle de présupposés éthiques qui conditionnent la position des normes logiques (au sens de l'éthique précédant la logique). Ces dernières devraient rendre possible le respect sans bornes de chaque participant au discours : les règles logiques refléteraient alors l'ordre du discours, l'ordre des règles régissant l'interaction sociale et la communication. L'approche serait alors circulaire, car d'une part, les axiomes restent déduits des normes éthiques qui déterminent, en fait, déjà le choix des axiomes et, d'autre part, les présupposés éthiques restent choisis, dans la mesure où ils rendent eux-mêmes possible la démarche logique et argumentative.

3) Les axiomes doivent à leur tour être fondés, ce qui conduit tout droit à une régression à l'infini qui est impraticable.

Nous voici ramenés au schéma du trilemme de H. Albert, précédemment défini. Apel est conscient du caractère aporétique de toute pensée de fondation. Ainsi ce n'est que l'approche réflexive qui permet de réhabiliter la fondation, conçue au sens d'une intuition ultime (*Letzteinsticht*) propre à une conscience de soi. Une telle entreprise se distingue foncièrement d'une déduction instrumentale et unilatérale. C'est que la conscience de soi comporte toujours en soi sa propre méta-dimension, qu'elle peut prendre distance par rapport à elle-même et réfléchir sur soi. Elle détient une capacité qui semble faire défaut à tout dispositif déductif – fût-ce celui d'un ordinateur hyper-complexe - qui présuppose toujours une instance externe, pour analyser et examiner les résultats obtenus.

B. Intuition dernière ou libre choix

En affirmant qu'une approche réflexive de nature transcendantale permet de mettre en évidence les conditions de possibilité de toute argumentation, ces dernières constituant alors une fondation ultime de

tout discours sensé et, par là, de toute action humaine qui désire être rationnelle, K.O. Apel s'insurge contre K. Popper qui estime que ce type de tentative est impossible. Selon le rationalisme critique inauguré par Popper, tout énoncé peut être soumis à une critique et éventuellement révisé : rien n'est absolument certain. La notion de confirmation provisoire prend ainsi la place du concept de certitude inébranlable. Certes, K. Popper reconnaît que toute argumentation rationnelle fait appel à un éventail de règles, mais il estime que l'homme a toujours la liberté de choisir, c'est-à-dire d'accepter ou de renoncer à l'argumentation rationnelle. Chacun détient la capacité de choisir l'irrationalité. C'est bien cette attitude que récuse K.O. Apel, car prendre le parti de l'irrationnel ne correspond pas pour lui à un véritable choix libre.

Faisons une brève analyse du point de vue popperien. Popper définit le rationalisme comme une attitude qui revient à résoudre des problèmes, en se basant à la fois sur une pensée pertinente, respectueuse des lois logiques, et sur l'expérience sensible dont l'accès nous est ouvert par l'observation et par l'expérimentation. Ainsi le rationalisme s'oppose-t-il à toute attitude faisant appel à d'autres facteurs, tels que passions, sentiments, pulsions, instincts ..., qui sont considérés comme irrationnels. Popper est conscient du fait que cette définition est assez vague et il décrit le rationalisme comme un mode de comportement bien distinct :

« Le rationalisme est en fait une attitude, qui concède que je puisse me tromper, que tu puisses avoir raison, qu'ensemble nous nous retrouverons peut-être sur la piste de la vérité »¹⁹⁷.

L'échange d'arguments et le renvoi à l'expérience rendent ainsi possible une quête de la vérité intersubjective et, par là, objective. Tel est

¹⁹⁷ Popper, *OG* ; Tübingen 1992, p. 263. Nous traduisons.

le modèle de la démarche scientifique. Popper utilise des formulations qui rappellent le langage de la communauté d'argumentation apé-
lienne :

« Nous devons considérer chaque être humain avec lequel nous communiquons comme une source potentielle d'arguments et d'information raisonnable (...) ; et ainsi est établi un lien entre les hommes qu'on peut appeler *union rationnelle de l'humanité* »¹⁹⁸.

Popper rejette tout intuitionnisme platonicien et tout mysticisme, qui s'arrogent illicitement le droit d'accéder à des vérités essentielles, de nature profonde, qui peuvent seulement être à la portée de quelques élus. Voilà qui relève de la fiction, voire du mensonge, la rationalité étant un phénomène *social*, résultant de l'interaction humaine, générant, par l'argumentation et la vérification, l'objectivité rationnelle...

Ces manières de procéder sont symptomatiques de l'irrationalisme, car seule une poignée d'initiés pénètre les secrets de l'existence, et se croit dès lors supérieure à la masse. Le roi-philosophe, le surhomme et l'ermite, sortis de la pénombre de la forêt noire, ne correspondent décidément pas au goût de Popper, car ils n'ont, si ce n'est la pseudo-assurance diffuse de leur importance, rien à communiquer. La rationalité et ses productions sont le fruit du travail d'une communauté scientifique, et celui qui ne craint pas l'effort, tout en étant doté d'une compréhension intacte, peut participer au débat.

On peut se demander si les deux domaines du rationnel et de l'irrationnel peuvent être si nettement séparés. Nous pensons agir de façon purement rationnelle, mais il se peut qu'un motif éventuellement inconscient vienne subvertir cette rationalité apparente et la rendre moins rationnelle qu'elle ne prétend l'être. Tout en reconnaissant la lé-

¹⁹⁸ Popper, *op. cit.*, p. 264. Nous traduisons.

gitimité de cette objection qui nous rappelle en fait seulement que l'homme est un être en chair et en os, et non pas un esprit déconnecté planant dans un monde virtuel, il nous semble que la distinction popperienne peut être maintenue : il y a des activités qui sont, du moins substantiellement, régies par des soucis rationnels. Prenons l'exemple d'une preuve mathématique : même si le mathématicien se réclame, pour des raisons psychologiques, de son amour de la pertinence et de la rigueur mathématique, cela ne change rien au fait que sa démarche réside dans l'application de lois logiques, quels que soient les motifs qui la guident.

Popper affine son analyse du rationalisme, en introduisant une distinction entre rationalisme non-critique et intégral et rationalisme critique. La première variante est à rejeter, puisqu'elle mène à une contradiction. Le principe, consistant à refuser toute hypothèse qui ne résulte pas de l'argumentation ou de l'expérience, est paradoxal, si tant est que lui-même ne dérive pas de ces deux sources exclusives. Il faut donc le rejeter, mais, pour ce faire, il faut déjà l'avoir accepté.

Précisons ce que nous venons d'affirmer. En examinant de plus près la maxime du rationalisme intégral, on se rend compte que sa structure logique contient le germe du trilemme de Münchhausen. Dans l'optique popperienne, on est renvoyé à la déficience inhérente à toute pensée du fondement. Le rationalisme cherche des raisons, tout énoncé devant être ramené à un autre énoncé qui le légitime. Le rationalisme intégral doit trouver ainsi une raison pour tout énoncé, sans aucune exception, et donc aussi pour le soi-disant premier principe qu'il pose, à savoir que toute connaissance doit provenir de l'argumentation rationnelle ou de l'expérience sensible. Si l'on renonce à fonder ce principe, nous avons alors à faire à un dogme, et le rationalisme intégral n'est plus intégral, car il admet un principe arbitraire et non-légitimé. Il n'y a que deux possibilités pour fonder ce principe.

L'expérience ne peut le faire, puisque l'énoncé en question ne résulte pas, de toute évidence, du domaine sensible : aucune expérience ne légitime la validité de l'expérience, sans parler de celle de la raison. L'argumentation rationnelle, c'est-à-dire logique, ne peut non plus assumer cette tâche, car ce principe ne peut être légitimé par une argumentation logique qui exposerait son évidence : la portée de cet énoncé dépasse la seule cohérence logique. Ce principe n'est pas réductible à l'analyse et son contenu déborde l'horizon des lois logiques d'où l'on peut tirer des preuves et des démonstrations évidentes. Il est quasi inutile d'ajouter qu'il ne constitue pas lui-même une évidence qui s'imposerait intuitivement à notre raison. Le principe, ne pouvant être fondé ni par l'argumentation, ni par l'expérience, il convient de le rejeter, mais, pour ce faire, il faut avoir déjà accepté l'exigence qu'il formule. Le cercle logique est parfait : si on accepte ce principe, on ne peut l'accepter, et si, par la suite, on ne l'accepte pas, cela implique qu'on l'ait déjà accepté. Ainsi, les défenseurs de ce principe, s'ils sont conséquents, acceptent et n'acceptent pas leur principe : conception clairement contradictoire !

Un rationaliste résolu peut tenter de sauvegarder le principe en question en renvoyant à la nature irrévocablement rationnelle de l'homme et en invoquant que le destin humain est irrémédiablement déterminé par la rationalité, et ainsi de suite... Mais la validité de l'argumentation rationnelle n'est pas établie par de tels arguments, qui requièrent, à leur tour, une légitimation. Est-ce que la nature de l'homme est vraiment déterminée par sa rationalité ? Ici, s'ouvre un débat où psychologie, physiologie, éthologie et d'autres disciplines auront leur mot à dire. Un argument en chasse un autre, on s'éloigne de l'évidence strictement logique et on s'enfonce dans une régression à l'infini sans issue. La seule issue serait de proclamer avec fermeté que

le principe du rationalisme est vrai et que cette vérité n'a pas besoin d'un fondement. Mais le point d'Archimède alors ciblé nous signifie que nous avons rallié la position du dogmatisme exposée au début. L'interruption du procédé rationnel qui est alors arbitraire, car ce procédé implique qu'on doit toujours trouver une raison suffisante, s'oppose à l'ambition rationaliste de vouloir tout justifier : le rationalisme intégral ne peut légitimer son principe de départ. Après avoir souligné l'incongruité logique d'une telle position, Popper se prononce clairement en faveur d'un rationalisme critique qui, pour définir le fondement rationnel, ne recourt pas aux moyens de cette même raison. Il renonce au « premier » principe du rationalisme intégral, pour défendre un rationalisme mitigé qui repose sur un choix irrationnel.

L'option de l'argumentation rationnelle ne peut être fondée : elle est le fruit d'un acte volontaire, voire d'une décision irrationnelle. Il n'y a aucune raison contraignante à se décider pour la rationalité. Voilà pourquoi Popper parle d'une foi irrationnelle dans la raison. Bien sûr, on peut toujours opter pour l'irrationalisme :

« Un rationalisme non-critique et universel est intenable d'un point de vue logique, un irrationalisme universel est logiquement possible ; or cela ne constitue pas une raison d'adopter le dernier. Car il y a d'autres positions qui se laissent défendre, particulièrement la position du rationalisme critique, qui reconnaît le fait que l'attitude rationnelle repose sur une décision irrationnelle ou sur la foi dans la raison. Notre choix est donc ouvert. Nous sommes libres de choisir une forme d'irrationalisme, même une forme radicale et universelle. Mais nous sommes libres de la même façon de choisir une forme critique du rationalisme, une forme qui accepte ouvertement ses limites, et qui avoue qu'elle repose sur une décision irrationnelle »¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Popper, *op. cit.*, p. 271. Nous traduisons.

En fin de compte, il s'agit d'une décision morale. Choisir la rationalité équivaut à exiger l'objectivité d'une argumentation sans bornes, à laquelle tous les êtres humains peuvent également participer et qui aboutit à édifier un discours commun.

« Le rationalisme critique est donc associé à l'idée, qu'autrui a le droit d'être entendu et de défendre ses arguments. Cela signifie que le rationalisme renferme aussi l'exigence de tolérance, du moins pour tous ceux, qui ne sont pas eux-mêmes intolérants. On ne tue pas un homme, si on a l'habitude d'écouter d'abord ses arguments »²⁰⁰.

Choisir l'irrationalisme revient à accepter, entre les hommes, les traditionnelles inégalités qui rendent inévitables les divisions entre maître et esclave, roi-philosophe et simple citoyen, grand timonier disposant d'intuitions profondes et individu assujetti et ignorant.

« Mais j'insiste sur la constatation que l'irrationalisme ne peut éviter le fait de s'empêtrer dans une attitude qui va à l'encontre de l'acceptation de l'égalité de tous. Cela dépend du fait que l'irrationalisme accorde un rôle capital aux sentiments et aux passions ; car nous ne pouvons éprouver à l'égard de chaque homme les mêmes sentiments. D'un point de vue émotionnel, les hommes sont partagés en individus qui nous sont proches, et en individus qui nous sont étrangers »²⁰¹.

Une décision éthique fonde ainsi la rationalité. Comme cette décision ne peut elle-même être fondée de façon ultime (elle peut tout au plus être attrayante, sympathique, plausible...), elle repose sur un *décision-*

²⁰⁰ Popper, *op. cit.*, p. 279. Nous traduisons.

²⁰¹ *Op. cit.*, p. 275. Nous traduisons.

nisme : le choix de la rationalité est un choix libre, non-déterminé, arbitraire et sans obligation.

C'est sur ce point-là que K. Popper entre en conflit avec K.O. Apel. Malgré des analogies manifestes en ce qui concerne certains concepts tels que la communauté d'argumentation et l'objectivité rationnelle, les conceptions des deux penseurs divergent quant à la problématique du fondement. Apel critique principalement l'aspect *décisionniste* de la position popperienne. Si l'on accepte celle-ci et que l'on soit contraint de choisir entre rationalité et irrationalisme, comment alors caractériser le moment, lors duquel on effectue le choix précédant la rationalité et l'irrationalité ? Peut-on parler de moment pré-rationnel ou neutre ? Mais ces qualificatifs ne sont guère significatifs. Afin d'y voir plus clair, mieux vaut analyser ce qui se trame durant la période préliminaire au choix. L'individu qui n'a pas tranché, *réfléchit*, il engage une controverse rationnelle avec lui-même, dans les termes mêmes du langage qui est le sien : selon Apel, il argumente. Il n'y a pas à envisager une étape pré-argumentative ou pré-rationnelle, comme le suggère Popper, car l'esprit est déjà pris, sans pouvoir s'en détacher, dans les mailles du langage et de la rationalité, et par là, engagé dans une argumentation qui n'est pas autre chose qu'une rationalité appliquée. Apel renvoie aux thèses du second Wittgenstein, qui soulignent que toute pensée, du fait même qu'elle est produite par des concepts linguistiques dont l'apprentissage relève de l'interaction et des rapports inter-humains, c'est-à-dire de la communication primordiale, est par essence intersubjective. En démontrant l'impossibilité du langage privé, Wittgenstein nous rappelle que la communauté, résultant de l'intersubjectivité, devance la pensée solitaire, qui, on s'en doute, ne cesse d'emprunter les matériaux de son activité à la pratique sociale du langage. La signification des concepts linguistiques dépend de la prati-

que linguistique, menée au sein d'une communauté. Faute d'adhésion à une telle communauté, elle perd tout repère objectif découlant de l'intersubjectivité et se résorbe dans la relativité fluctuante et instable du sentiment individuel et de la mémoire subjective. Popper semble répéter le geste du penseur solipsiste qui admet la possibilité d'anticiper le débat rationnel. Il n'y a pas un lieu neutre qui, détaché de toute délibération, serait celui d'une proto-rationalité purement instrumentale. Un tel lieu est déjà investi par l'argumentation. La raison humaine est par essence argumentative. Celui qui critique la rationalité, ne le fait pas à partir d'une plate-forme pré-rationnelle, mais à partir d'une plate-forme argumentative, car, dans l'optique apelienne, il discourt rationnellement contre la raison. Ainsi, tombe-t-il dans une auto-contradiction performative qui fournit à Apel le fondement ultime de l'éthique du discours. Il renonce, en effet, à la possibilité de toute connaissance, notamment à la possibilité de toute recherche scientifique et, finalement, abandonne la possibilité même de vouloir et de pouvoir comprendre la condition humaine.

« Celui qui prend la décision obscurantiste au sens de Popper, ne peut la comprendre qu'en présupposant ce qu'il nie lui-même ; il prend cette décision encore au sein du jeu de langage transcendantal de la communauté de communication transcendantale ; et lorsqu'il prend cette décision radicalement et par principe, alors il quitte la communauté de communication transcendantale et renonce en même temps à toute possibilité d'auto-compréhension et d'auto-identification »²⁰².

²⁰² Apel, *TP II*, p. 414 : „Wer also die obskurantistische Entscheidung im Sinne Poppers trifft, der kann sie trotzdem nur unter der Voraussetzung dessen, was er selbst verneint, *verstehen* ; er trifft sie noch innerhalb des *transzendentalen Sprachspiels der transzendentalen Kommunikationsgemeinschaft* ; und wenn er die Entscheidung in einem radikalen und prinzipiellen Sinne trifft, dann verlässt er mit ihr die transzendente Kommunikationsgemeinschaft und begibt sich damit zugleich der Möglichkeit des Selbstverständnisses und der Selbstidentifikation.“. Nous traduisons.

Voilà pourquoi Apel prétend que l'homme n'effectue pas de choix irrationnel, mais qu'il confirme et affirme la dimension dans laquelle il est a priori immergé. La reconnaissance et l'acceptation de la rationalité correspondent certes à un engagement libre, car on peut toujours opter pour l'irrationalité, mais nullement irrationnel.

« Toutefois le choix du *criticist frame* en tant que position philosophique dans une discussion philosophique ne constitue pas un acte de foi irrationnel, mais la seule décision possible, qui est consistante de façon sémantico-pragmatique au sens du jeu de langage qui été engagé, - la seule décision, qui se laisse concilier avec les conditions de possibilité et de validité de la discussion, qui quant à elles se laissent dégager par une réflexion transcendante. Celui qui ne la prend pas, mais qui choisit l'obscurantisme, met ainsi un terme à la discussion même et sa décision est par conséquent sans aucune importance pour la discussion »²⁰³.

Reste que le choix de l'irrationalisme constitue un acte irrationnel, puisqu'il génère une contradiction et signifie une rupture d'avec la cohérence logique, que l'engagement pour la rationalité respecte tout à fait. L'obscurantiste argumente qu'il ne veut plus argumenter, il affirme non sans prétention à la validité que la discussion est vaine et inutile. Or, ses propos sont incohérents, car intrinsèquement contradictoires.

S'il persiste dans ces propos, il faut dire que sa position ne peut être prise au sérieux, car il nie explicitement ce qu'il accepte cependant implicitement : il dénigre l'argumentation tout en argumentant. Un tel

²⁰³ *Op. cit.*, p. 413 : „Dennoch ist die Wahl des » *criticist frame*« als einer philosophischen Position in einer philosophischen Diskussion kein *irrationaler* Glaubensakt, sondern die einzig mögliche Entscheidung, die im Sinne des einmal begonnenen Sprachspiels *semantisch-pragmatisch konsistent* ist, -die einzige, die im Einklang steht mit den, durch *transzendente Besinnung* zu ermittelnden, Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit der Diskussion. Wer sie nicht trifft, sondern etwa den »Obskurantismus« wählt, der beendet damit eben die Diskussion selbst und seine Entscheidung ist insofern *für die Diskussion irrelevant*“. Nous traduisons.

point de vue est irrationnel au plus haut point et s'oppose à toute compréhension véritable. La position qui s'offre à l'obscurantiste, c'est de mettre définitivement un terme au débat, mais alors, il doit se taire à tout jamais et mener une vie végétative, telle qu'Aristote l'a déjà constatée. D'ailleurs, même cette fuite illusoire ne peut gommer la motivation foncièrement contradictoire de cette fuite. En utilisant des expressions communes, on pourrait dire que l'homme ne peut trahir son destin d'être rationnel, qu'il ne peut échapper à sa rationalité. Apel parle en termes kantiens d'un fait de la raison (*Faktum der Vernunft*).

« Ainsi, le discours de Kant du « fait de la raison » comme fait incontestable de l'auto-détermination morale (par une loi autonome permettant de se surmonter soi-même) se laisse concevoir, selon mon avis, en tant que résultat d'une réflexion transcendantale, qui se laisse reconstruire au sens d'une implication de l'*a priori* de l'argumentation, tel que nous l'avons suggéré ».²⁰⁴

Cette forme d'expression métaphysique, ou du moins spéculative, est justifiée, selon Apel, aussi longtemps que la nature de la réflexivité humaine, qui est incontournable et primordiale, n'a pas été analysée davantage.

La conception de K.-O. Apel est, sans aucun doute, d'un grand intérêt et il semble aussi qu'elle héberge un noyau central, qui résiste à la critique. Toutefois la présentation, souvent lourde et caractérisée par un renvoi énorme à d'autres auteurs, se fait parfois aux dépens de la clarté qui est de rigueur dans un tel débat hautement théorique. D'ailleurs,

²⁰⁴ Apel, *op. cit.*, p.418. "So lässt sich m. E. Kants Rede vom « Faktum der Vernunft » als dem unbezweifelten Tatbestand der sittlichen Selbstbestimmung (durch ein selbstgegebenes Gesetz der Selbstüberwindung) als ein Ergebnis transzendentaler Selbstbesinnung auffassen, das sich in dem von uns angedeuteten Sinn einer Implikation des Argumentationsaprioris rekonstruieren lässt".
Nous traduisons.

Apel tire des conséquences assez spéculatives de son intuition du fondement ultime.

Il faut se demander si le concept d'argumentation n'est pas hypertrophié et si Apel ne confond pas rationalité et argumentation. Nous aboutissons à un fondement incontournable et non falsifiable. Mais s'agit-il là bien de l'argumentation ou ne sommes-nous pas renvoyés aux structures de la rationalité ? Car, si l'on se pose des questions sur notre nature ou sur le sens de notre action, cette réflexion comme toute réflexion fonctionne avec ces structures. Le concept d'argumentation implique la présence d'autres hommes qui sont soigneusement entendus lors d'une discussion. Il est douteux que ces méta-réflexions d'Apel puissent correspondre à une argumentation au sens idéal, tel que l'entend Apel. Apel prend pour repères des structures logico-conceptuelles essentielles, mais est-il licite de les interpréter comme a priori éthiques ? Le moment fondateur est, chez Apel, logique, alors que même la logique présuppose, à ses yeux, l'éthique. A la question : « pourquoi faut-il observer un comportement éthique ? », on répondra : « pour éviter un comportement contradictoire, allant à l'encontre de notre nature rationnelle de type argumentatif ». Réponse qui rappelle étrangement la conception kantienne de l'être rationnel, intronisé dans le royaume des fins.

C. Reconstruction et radicalisation du geste cartésien

Cette tentative est destinée à parer aux objections sceptiques les plus ardentes, d'où son artificialité. Pour l'homme, une expérience pure de quelque chose est difficilement concevable. Il y a du non-conceptuel, du non-linguistique. Mais on ne peut s'y référer, qu'en

supposant qu'il y a une image, une représentation et une chose, un objet, des qualités telles que couleur, consistance, odeur, son, goût, qu'il y a du donné ... Sans le concept, le non-conceptuel ne saurait être appréhendé et compris. Nous le saisissons grâce au concept, mais, immergé dans le schéma linguistico-conceptuel mis en œuvre, il perd sa nature. Le non-conceptuel génère ainsi le concept du non-conceptuel, en fonction du concept que nous appliquons au non-conceptuel...

On peut émettre parfois un soupçon (*Anflug, Ahnung*) à l'endroit d'un tel phénomène, mais on se surprend alors, comme si l'on s'était enlisé dans une sorte d'oubli de soi. La prise de conscience du vécu, le geste qui en fait un contenu réfléchi et conscient, réduisent à néant la pureté illusoire de l'expérience originaire. Ainsi peut-on supposer qu'un sentiment brut de l'existence ne se rencontre véritablement que chez les espèces animales, dépourvues de conscience de soi et de capacité réflexive. Il appartient à l'éthologie et à la zoologie de vérifier une telle hypothèse ainsi que le bien-fondé de cette supposition. Pour l'homme, en revanche, il n'y a pas de connaissance primaire qui ne soit entachée des présupposés de son existence. Toute connaissance est secondaire, dérivée, réfléchie. Mais qu'est-ce qui peut être primaire ? Le sentiment brut de l'existence, l'expérience qui consiste à être affectée par le fait qu'il y a quelque chose. Mais cette expression est déjà le résultat d'une réflexion, d'une médiatisation conceptuelle, tout au moins linguistique, d'une prise de conscience signifiée par les termes « il y a quelque chose, un sentiment d'existence ... ». Le sentiment pur précède la saisie conceptuelle qui en fait un enjeu pour la conscience de soi. Il ne se réfléchit pas, et dès qu'une telle réflexion porte sur ce qui est ressenti pour en faire un objet de référence pour la conscience, alors la réalité immédiate, irréfléchie, éprouvée et pure du sentiment se transforme en une connaissance du sentiment. La réflexion implique ainsi un retour

sur elle-même de la pensée qui prend pour objet un de ses actes spontanés ou bien l'ensemble de ceux-ci.²⁰⁵

Dans la Préface aux *Nouveaux Essais*²⁰⁶, Leibniz définissait déjà la réflexion en des termes semblables : « La réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous ». Une connaissance du type du *cogito*, en tant que prise de conscience réflexive n'exprime donc point une intuition primaire, mais elle médiatise, réfléchit une telle intuition. Une connaissance de ce type ne part pas de rien. Elle renvoie à bien des présupposés d'ordre sémantique, car elle recourt à des concepts ayant une signification déterminée. André Lalande définit le terme « sémantique » de la manière suivante : « La conscience sémantique est le sentiment que possèdent les individus de la signification d'un mot ou d'une expression ».²⁰⁷ Dire qu'il « y a quelque chose » ou bien parler « d'émotions, d'images, de représentations de pensées », cela implique, de toute façon, que le maniement et la présence de telles notions constituent un *a priori* sémantique incontournable et irréductible, précédant et rendant possible la prise de conscience réflexive. On peut aussi étendre cette critique au geste du doute, déployé par les sceptiques ainsi que par Descartes, bien que selon des visées différentes. La formulation du doute s'éclaire aussi d'un recours implicite à des présupposés sémantiques : « je doute de tout », « tout est faux », « il n'y a rien ». La question de l'origine de cet *a priori* sémantique déborde le cadre de notre enquête qui met seulement en perspective les conditions de possibilité irrépressibles de toute réflexion. C'est, selon K.-O. Apel, la dimension sémantique qui, à juste titre, brise le carcan solipsiste en raison de l'impossibilité de tout langage privé. De même, selon Wittgenstein, le doute présuppose la notion de

²⁰⁵ Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, p.904, Paris 1951.

²⁰⁶ Cf. dans Lalande., *Nouveaux Essais*, Préface, § 4.

²⁰⁷ Lalande, *op.cit.*, p. 965.

certitude, le rêve celle de la réalité, l'erreur celle de la vérité. Il faut néanmoins souligner à ce stade qu'il s'agit d'une hypothèse présupposant tacitement la vérité des résultats qui structurent des notions dotées de signification.

Il y a, en plus des présupposés sémantiques, les présupposés logiques, car le déploiement du doute, après une prise de conscience réflexive, fait appel à des structures logiques élémentaires : dire qu'« il n'y a rien » ou que « tout est faux » implique l'utilisation de la catégorie de la négation ; la formulation du *cogito* exprime la structure de la non-contradiction et celle de l'identité. Ainsi, dans l'énoncé « Je doute, je pense, je suis », les contenus sémantiques des termes (douter = penser = être) sont assimilés les uns aux autres. On obtient, en fait, par le recours à la catégorie d'identité, une expression tautologique du *cogito* : « je suis en tant que doutant et je suis en tant que pensant, donc je suis ». On peut s'essayer à la réfuter. Cela nous donnerait la configuration « je doute, je pense, je ne suis pas », c'est-à-dire « je suis et je suis, donc je ne suis pas », qui s'impose intuitivement comme étant impossible. Pourquoi cela ? Puisque cette expression renferme une contradiction interne alors que la structure logique de la non-contradiction semble bien être une condition de possibilité de la compréhension et de l'appréhension. Le refus de se fonder sur ce principe équivaut ainsi à un acte *illogique*, à une auto-contradiction performative entravant la recherche de la vérité, comme nous l'avons indiqué plus haut. Aussi peut-on suggérer que l'implication intervient dans une certaine mesure comme instrument de travail : s'il y a un doute ou de la pensée, alors quelque chose existe. Sinon l'énoncé deviendrait contradictoire, c'est-à-dire qu'il échapperait à une véritable compréhension. Cette description schématique n'a pas l'ambition de retracer exhaustivement les processus précédant la formulation du *cogito*. Elle veut seulement sou-

ligner le fait qu'une dimension sémantique ainsi que des structures logiques conditionnent et rendent possible une telle connaissance, le déploiement d'un tel geste réflexif.

D. Critique

C'est pourtant à propos des structures logiques absolument indispensables qu'Apel est plutôt vague et peu précis. Il renvoie à Bartley et à H. Lenk qui affirment qu'une logique minimale est la condition de possibilité de toute critique, mais il n'examine pas en profondeur leurs conceptions.²⁰⁸

L'expression du *Faktum der Vernunft* empruntée à Kant et rappelant la tradition philosophique reste floue. Apel ne décrypte-t-il pas un fonds commun, une dimension minimale requise par toute démarche réflexive et qui ne justifie en rien l'exploitation morale qu'il en fait? Les conditions de possibilité de la pensée impliquent le respect de l'autre, mais ceci est loin d'être sûr. En fait, Apel part du présupposé que les idées wittgensteiniennes concernant l'impossibilité d'un langage privé et l'effectivité de l'intersubjectivité première sont sûres et certaines, mais leur plausibilité n'est pas pour autant un garant de leur vérité. Il remarque d'ailleurs qu'une vérification effective de la thèse de l'impossibilité du langage privé est impraticable pour des raisons éthiques, car il faudrait alors isoler radicalement un être humain n'ayant pas encore acquis la parole. Ainsi utilise-t-il l'intersubjectivité comme une donnée quasi-empirique et il considère la relation de dépendance, en vertu de laquelle la pensée du sujet est conditionnée et déterminée par l'intersubjectivité linguistique, comme étant indubitable.

²⁰⁸ Cf. Apel, *TP II*; p. 410.

Mais, même si l'on admet que l'intersubjectivité est ainsi démontrée, cela ne veut pas dire pour autant que chacun accepte automatiquement l'autre. Apel recourt ici à un discours moral, sans justification satisfaisante. Est-il vrai que l'argumentation soit la fonction principale du langage ? Il y a, en effet, bien d'autres figures linguistiques : ordres, cris ou exclamations, expressions émotionnelles, descriptions, etc...

Quand bien même l'argumentation occupe une place centrale au sein du langage, cela n'implique pas forcément qu'il faille respecter forcément celui auquel on expose ses motivations. Un raciste peut, par exemple, expliquer à un homme de couleur différente les raisons qui l'incitent à combattre les gens appartenant à d'autres groupes raciaux. Il peut aussi évoquer des motifs ethniques, psychologiques ou esthétiques et son interlocuteur peut comprendre son discours d'un point de vue logico-sémantique. Mais cela n'empêche pas le raciste de rejeter ultérieurement celui qui l'écoute. La logique et la morale constituent des domaines différents : on peut comprendre un énoncé sans le partager. Rien ne dit, par ailleurs, que le respect mutuel dont il est question ne s'étend qu'à une nation ou à un groupe particulier. Prétendre que ce respect s'applique à chaque être humain, concret et virtuel, connu et inconnu, c'est se réclamer d'une communauté idéale de communication (*die ideale Kommunikationsgesellschaft*).

Nous considérons plutôt le fondement ultime de l'*a priori* de l'argumentation comme le fruit d'une intuition dernière (*Letzteinsicht*) des structures de la rationalité, sur lesquelles Apel greffe, mais sans véritable légitimation, le concept d'argumentation qui suppose un ensemble de rapports moraux préalables entre les individus. Mais l'argumentation n'est peut-être qu'un mode technique de communication. Sans partager ces présupposés, nous estimons toutefois qu'Apel entend dégager un noyau essentiel à tout raisonnement, à la fois forme

logique et contenu sémantique. Pourtant en ce qui concerne le fond logique, Apel n'explicite pas vraiment son intuition ; quant au fond sémantique, il se heurte au doute qui a aussi des présupposés.²⁰⁹ Il tire des conséquences épistémologiquement non légitimées, surtout quand il substitue le concept d'argumentation à celui de pensée. Il résume son programme de la façon suivante :

« Bref : « l'élément vital » des arguments philosophiques est un jeu de langage transcendantal, au sein duquel on présuppose en même temps quelques règles logiques ainsi que l'existence du monde réel et les règles transcendalo-pragmatiques de la communication idéale ». ²¹⁰

Le premier aspect de ce programme n'est pas explicité, le deuxième, plausible mais pas sûr, le troisième, extrêmement contestable. En répétant le geste cartésien, tout en lui conférant une dimension linguistico-transcendantale, Apel bute sur des éléments incontournables, ultimes, mais le fondement établi paraît être beaucoup plus fragile qu'il ne l'admet : il ajoute, en fait, au premier principe cartésien une dimension sémantique et, si on souscrit aux thèses wittgensteinien-nes, intersubjective. Il faut se demander si les conséquences éthiques qu'il tire de son approche ne sont pas discutables. L'intuition apelienn- que la pensée peut toujours se retirer, et cela à l'infini, dans une méta- dimension, en dit sans doute long sur la nature même de la réflexivité mise en oeuvre. Apel fait appel à un jeu de langage transcendantal pour l'établir.

²⁰⁹ Cf. Apel, *Das Problem der philosophischen Letztbegründung*, Innsbruck 1976, pp. 64-65. Apel y renvoie à l'intuition wittgensteinienne que le jeu de langage du doute présuppose bien des éléments qui ne sont pas touchés par ce doute, mais qui l'anticipent et le rendent possible.

²¹⁰ Apel, *op. cit.*, p. 75. „Kurz : das „Lebenselement“ der philosophischen Argumente ist ein *transzendentes Sprachspiel*, in dem mit einigen Regeln der Logik zugleich die Existenz einer realen Welt und die *transzendentalpragmatischen Regeln* der idealen Kommunikation vorausgesetzt sind“. Nous traduisons.

Il y a, effectivement, une réflexivité à l'œuvre.²¹¹ Celle-ci contient un minimum de règles logiques qui président à sa démarche ainsi qu'à la compréhension sémantique des concepts utilisés qui permettent le maniement formel des contenus. Tel est le plan de la situation brute. Mais K.-O. Apel dépasse ce constat, car la dimension sémantique implique pour lui l'existence de la réalité qu'il présuppose, en bon lecteur de Wittgenstein, de manière plausible quoique non certaine. Ce qui est plus problématique, c'est qu'il affirme que le jeu de langage transcendantal renferme les règles de la communication et de l'argumentation idéales. Il dit que celui qui conteste l'argument du *cogito sum* doit toutefois admettre et présupposer tout un faisceau de présuppositions transcendantalo-pragmatiques, qu'il existe lui-même en tant qu'être argumentant, qu'une communauté de communication existe, et a existé, qu'il dispose des quatre prétentions à la validité du discours intersubjectif, telles que les a énoncées Habermas²¹², que ces quatre prétentions à la validité sont applicables au sein d'un discours argumentatif.²¹³

Désireux de trouver, à tout prix, un fondement de l'éthique, Apel élude le fondement logico-sémantique, condition de possibilité de tout raisonnement, sur lequel il a tout de même achoppé, mais qu'il

²¹¹ Cf. notre examen du point de vue cartésien.

²¹² Cf. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983 et *Was heißt Universalpragmatik*, p. 176, Frankfurt 1982. Dans *Was heißt Universalpragmatik*, Habermas définit ces quatre prétentions à la validité du discours intersubjectif comme suit : *s'exprimer* de façon compréhensible, rendre *quelque chose* compréhensible, *se faire* comprendre en faisant cela, communiquer *ensemble*. Chacun qui participe au discours doit présupposer et accepter ces prétentions à la validité.

²¹³ Apel, *Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, Frankfurt 1987, p.194 : La nature spéculative et les exigences excessives de ce programme sont résumées ainsi par Apel : „Gerade derjenige, der die *metaphysische* oder die *anthropologische-psychologische* Erkenntnisrelevanz des *cogito sum* - Arguments bestreitet, muss *in seinem Bestreiten* –d.h. in dem zugehörigen, fürs sinnvolle Argumentieren unentbehrlichen Handlungswissen – alles das als *evident* anerkennen und zur Geltung bringen, was im vorigen als *transzendentalpragmatisches Präsuppositions-Wissen* reklamiert

wurde : e.g. dass er als Argumentierender existiert, dass eine Kommunikationsgemeinschaft existiert bzw. existiert hat, dass er die vier Habermasschen Geltungsansprüche hat, dass er im Prinzip –d.h. unter Regelbedingungen einer unbegrenzten, idealen Kommunikationsgemeinschaft– die Einlösbarkeit der vier Geltungsansprüche im argumentativen Diskurs (mit Ausnahme des Wahrhaftigkeitsanspruchs) unterstellt“.

gonfle indûment d'une dimension morale. Aussi en vient-il à admettre que la rationalité argumentative correspond au processus même de la recherche de vérité. Il reconnaît qu'il s'agit là d'un postulat, voire d'une présupposition indispensable.

« Ce que la métaphysique classique présumait *sub specie aeternitatis* en tant qu'étant – l'identité *unum, bonum, verum* –, cela doit toujours être supposé par la philosophie moderne visant une médiation historiquement risquée de la théorie et de la pratique en tant que postulat nécessaire et sensé d'un point de vue critique et en tant que « principe d'espoir » quant à sa réalisation ». ²¹⁴

Au finale, la théorie apeliennne de la vérité repose sur un chassé croisé de la théorie de vérité par évidence et de la théorie de vérité par consensus. Certains énoncés exprimant des intuitions indubitables, comme le *cogito* ou bien la version argumentative de ce dernier : « J'argumente, alors j'accepte les règles – parmi elles aussi les normes éthiques – d'une communauté de communication illimitée et idéale » ²¹⁵, sont, selon Apel, évidents pour le sujet qui les conçoit. Pourtant, les conditions de possibilité de leur appréhension, en tant qu'il s'agit d'énoncés linguistiques, se situent sur le plan d'une communauté intersubjective pratiquant le langage dans lequel les évidences précitées sont formulées. L'évidence subjective concrète est ainsi le corrélat, sinon le reflet, des structures intersubjectives. Elle est possible, mais elle dépend de la présence d'une communauté linguistique, de sorte que l'évidence est *a priori* susceptible d'être universellement re-

²¹⁴ Apel, *TP II* ; p. 405. "Was die klassische Metaphysik *sub specie aeternitatis* als *seiend* unterstellte –die Identität des *unum, bonum, verum*–, das muß die moderne Philosophie einer geschichtlich riskanten Vermittlung von Theorie und Praxis immer noch als *sinnkritisch notwendiges Postulat* und hinsichtlich der Realisierung –als „Prinzip Hoffnung“ unterstellen. Nous traduisons.

²¹⁵ Apel, *Fallibilismus, Konsens Theorie und Letztbegründung*, p. 192. „Ich argumentiere, also erkenne ich die Regeln –darunter auch die ethischen Normen - einer unbegrenzten idealen Kommunikationsgemeinschaft an“. Nous traduisons.

connue par tout membre de la communauté d'argumentation : elle est capable d'un consensus (*konsensfähig*). Apel espère ainsi concilier l'expérience effective de l'évidence subjective et la théorie du consensus. Ce qui est évident peut être évident pour tout le monde et cela est évident pour chacun, parce que c'est évident pour tout le monde. L'évidence individuelle existe, mais elle n'existe que parce qu'elle exprime une vérité universellement validée par un consensus général. Comme ces présupposés, qui sont évidents parce que *consensuellement* reconnus, sont infaillibles, c'est-à-dire non-falsifiables, l'auteur pense avoir réalisé la synthèse souhaitée entre les trois concepts de fondement ultime, de vérité par consensus et de faillibilisme.²¹⁶ Remarquons qu'Apel n'expose pas les fondements logiques de l'évidence concrète, qu'il n'examine guère les difficultés rencontrées par la théorie de la vérité par consensus²¹⁷ et que, finalement, ses réflexions sur la nature de la vérité sont suspendues à la vérité des théories du second Wittgenstein.

Notre auteur veut démarquer sa démarche de l'*élenchos* aristotélicien. Il insiste sur le fait que le geste aristotélicien présuppose la vérité des axiomes de la non-contradiction et du tiers-exclu, qui, eux, ne sont pas légitimés. La justification de ces principes nécessiterait qu'ils soient déduits à partir d'un autre principe ultime, ce qui est impossible. Ainsi l'approche d'Aristote paraît-elle être dogmatique, puisqu'elle repose sur des principes formels non-démontrés. Apel prétend que sa démarche est fondée sur l'ambition d'éviter une auto-contradiction performative qui se distingue de la procédure objectivante d'Aristote, laquelle fait abstraction du sujet effectif qui se contredit lui-même, en niant l'évidence qu'il argumente. Il qualifie sa démarche d'entreprise réflexive et transcendantale et établit une différence entre la non-

²¹⁶ Cf. *Op. cit.*, p. 197.

²¹⁷ cf. L.B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1993.

contradiction propositionnelle et la non-contradiction performative. Le sujet appréhende réflexivement que l'existence rationnelle (*Rationalsein*) ne peut être déduite d'autre chose et que la rationalité est bel et bien une composante consubstantielle à la nature humaine, de telle sorte que sa négation, par voie réflexive, entraînerait l'homme dans un état correspondant fictivement à la négation de sa propre nature, ce qui le priverait de toute possibilité d'auto-compréhension. A notre avis, l'argumentation apeliennne est ici plutôt artificielle. La structure logique de la non-contradiction propositionnelle et de la non-contradiction performative est la même : $a \vee \bar{a}$ respectivement $\overline{\bar{a} \wedge a}$. Si l'on ajoute que, dans ce cas-ci, relatif à l'éthique du discours, il s'agit bien de la non-auto-contradiction performative, puisqu'un sujet en acte réalise cette réflexion, cela constitue une affirmation peu originale. Aristote lui-même a ouvert la voie en mettant en évidence les conditions de possibilité de toute pensée logiquement valide et cohérente. On peut, d'ailleurs, rabattre la critique apeliennne d'Aristote sur Apel lui-même, tel que le remarque Walter Reese-Schäfer :

« Je ne parviens, toutefois, pas à entrevoir, si Apel fonde avec succès la thèse de la contradiction performative qui doit être évitée. Elle est, chez lui, tout autant une présupposition émanant de la philosophie du langage comme l'énoncé de la contradiction exclue est, chez Aristote, la présupposition logique de toute argumentation ultérieure ».²¹⁸

Aristote pense que celui qui rejette le principe de la non-contradiction ne peut plus participer à un débat sensé et que ce refus constitue une

²¹⁸ Walter Reese-Schäfer, *Karl-Otto Apel Zur Einführung*, Hamburg 1990, p. 66. „Ich vermag allerdings nicht zu sehen, ob Apel etwa die These vom zu vermeidenden performativen Widerspruch erfolgreich begründet. Sie ist bei ihm ebenso sprachphilosophische Voraussetzung wie der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch bei Aristoteles die logische Voraussetzung alles weiteren Argumentierens ist“. Nous traduisons.

auto-contradiction. Le principe de base est le suivant : il est impossible que quelque chose soit en même temps et ne soit pas. En refusant ce principe, on affirme qu'il n'est pas juste. Or, s'il ne l'est pas, quelque chose peut donc être et ne pas être en même temps, ce qui entre en contradiction avec le refus initial postulant que le principe n'est pas. En fait, le refus présuppose la validité du principe, car on se prononce pour une possibilité : quelque chose ne peut être en même temps et ne pas être. La négation du principe présuppose ce dernier. La structure logique de cette argumentation est la même que chez Apel. Celui qui prétend « je n'argumente pas » argumente en fait : c'est dire qu'il présuppose ce qu'il nie. Ainsi, nous ne voyons pas dans quel sens, Apel croit avoir dépassé Aristote.

En fait, Aristote a clairement vu que des conditions de possibilité logiques précèdent l'argumentation et la compréhension rationnelles, alors qu'Apel essaie de conférer un caractère existentiel et pathétique à cette intuition ultime. Le fondement de l'éthique de l'argumentation est *logique*, car il relève de la non-contradiction et la réflexivité subjective n'est que la voie qui permet d'accéder à cette reconnaissance. Evidemment, celui qui nie la rationalité, se prive de toute auto-compréhension et de toute auto-identification. Aristote ne dirait pas le contraire, car on ne peut penser de façon cohérente sans faire emploi du principe de non-contradiction, puisque ce refus ne peut être légitimé et le fait de renoncer à la clarté et à la cohérence logique transforme celui qui agit ainsi en une plante, qui ne peut ni raisonner correctement ni comprendre véritablement. Nous ne pouvons pas renoncer à notre rationalité, sinon nous ne pouvons plus raisonner du tout et serons réduits à une existence végétative. L'éthique apeliennne repose sur cette intuition qu'une négation du fond logique est impensable, que l'homme ne peut critiquer ses structures logiques qu'en les utilisant. Ainsi, c'est

bien l'impossibilité de la négation de nos structures logiques inhérentes qui sert de base de départ à l'éthique du discours et la différence établie par Apel entre la rationalité propositionnelle abstraite et objectivante et la rationalité discursive et auto-réflexive apparaît d'autant plus comme artificielle.²¹⁹ Au lieu d'examiner ce fond logique en profondeur, Apel insiste sur la nature réflexive et subjective de cette reconnaissance, alors que la constatation de l'impossibilité de n'importe quelle contradiction est l'œuvre de la réflexivité subjective, et il se perd dans des conséquences éthiques spéculatives élaborées à partir de son *a priori* de l'argumentation.

La position de Karl-Otto Apel, bien qu'elle prenne son départ au sein d'un champ conceptuel axé autour des notions d'intersubjectivité, d'argumentation, de discours voire d'éthique du discours, reflète l'ensemble des champs conceptuels que nous évoquons dans ce travail. Des présuppositions subjectivistes, ontologiques, sémantico-linguistiques et surtout logico-épistémiques se joignent à l'*a priori* de la communauté d'argumentation, étayent et rendent possible le déploiement de la thèse apeliennne d'un fondement dernier dans une perspective intersubjectiviste et éthique. Apel ne récuse bien entendu pas ces apports et présupposés provenant d'autres domaines conceptuels, mais il accorde au champ conceptuel de l'intersubjectivité et de l'éthique de l'argumentation le rôle prépondérant. Son ambition est de trouver un fondement dernier et c'est l'*a priori* de l'argumentation qui est apte à remplir cette fonction. Or, nous voulons tout simplement relativiser cette prééminence attribuée au domaine conceptuel en question et souligner le fait que la présence et l'intervention d'autres champs conceptuels avec leurs enjeux spécifiques constituent la condition de possibilité du déploiement de la stratégie apeliennne. Dans notre

²¹⁹ Cf. Apel, *Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, p. 190.

optique, l'*a priori* de l'argumentation ne joue pas plus le rôle de fondement ultime que ne le jouent des concepts différents provenant d'autres champs conceptuels, tels que par exemple certains principes logiques, la réflexivité subjective, la dimension de la signification sémantico-linguistique...

Chaque tentative de fondement dernier, voulant ramener l'ensemble de la connaissance à un champ conceptuel spécifique, présuppose et nécessite bien d'autres champs conceptuels.

Seule une vue d'ensemble des différentes stratégies conceptuelles et des rapports de réciprocité et d'engagement simultané qui leur sont propres, permet d'envisager une véritable apologie de la connaissance.

Une telle apologie reflète la structure holistique qui caractérise la nature de notre connaissance, au sein de laquelle plusieurs domaines se recoupent, se rencontrent et nouent des relations. Il ne s'agit donc pas de réduire le principe de fondement à une strate conceptuelle déterminée, mais de mettre en relief l'horizon de la multiplicité et de la mutualité conceptuelle qui cerne toute tentative de fondement unilatérale.

CHAPITRE IV

LA PROBLEMATIQUE SEMANTICO-LINGUISTIQUE : L. WITTGENSTEIN

Au sein de ce champ, nous retrouvons les célèbres développements wittgensteiniens résultant de l'analyse réflexive des notions centrales sémantico-linguistiques, telles celles de signification, de jeu de langage, de grammaire... Ces ouvertures comportent également des éléments provenant d'autres domaines conceptuels. Wittgenstein confirme ainsi notre hypothèse générale. On y retrouve des considérations étayées sur les notions de nature ontologique, logique et surtout intersubjective. Parmi celles-ci, c'est la notion d'intersubjectivité qui revêt une importance particulière. Il suffit de renvoyer au débat bien connu concernant l'impossibilité d'un langage privé. Toutefois, il nous semble que le champ sémantico-linguistique, c'est-à-dire l'analyse du langage, qui constitue l'instrument de la communication intersubjective, est primordial, car il conditionne tout discours sur l'intersubjectivité. Cela explique pourquoi nous avons rangé Wittgenstein dans un champ conceptuel particulier.

1. La mise en abîme

A. Le tournant

Nous nous limitons au point de vue du second Wittgenstein, dont les réflexions à propos de la certitude et du fondement éventuel du savoir sont concentrées surtout dans le recueil *Über Gewißheit*. Le premier Wittgenstein n'a pas éveillé notre intérêt, car son approche atomistique nous semblait hypothéquée par d'énormes présupposés ontologiques. Le second Wittgenstein, dont la pensée véhicule également des présupposés plus ou moins tacites, nous paraît plus original, plus utilisable et plus rigoureux quant à l'approche qui nous occupe : les présupposés auxquels il recourt sont plus compréhensibles que ceux du *Tractatus*. A priori, Wittgenstein ne saurait être soupçonné d'être un adepte obsédé de la quête d'un fondement dernier et d'une certitude inébranlable : la pensée développée durant la seconde période de sa vie fait, en effet, preuve d'un esprit tout à fait anticartésien et antiplatonicien. Il s'insurge contre l'emprise essentialiste et ontologique exercée sur la philosophie et dénonce l'attitude solipsiste sous-tendant l'entreprise de fondation se mouvant dans le sillon de la tradition cartésienne, toujours soucieuse de ramener la connaissance à la certitude de la conscience subjective. Dans ses réflexions sur la certitude, il reconnaît pourtant que toute activité et, par là aussi, toute pensée philosophique requiert un commencement qui est donné et qui ne peut à son tour être fondé. Il faut bien partir d'un certain point et Wittgenstein s'efforce de dégager et d'esquisser cet arrière-fond irréductible et indépassable. N'est-ce pas que le grand détracteur de la tradition philosophique en vienne à buter ici sur un arrière-plan quasi archimédien, en déniaient ainsi ses ambitions ? De toute façon, dans *De la certitude*, il dévoile le sous-bassement conditionnant toute démarche de pensée. Il

se prononce sur les présuppositions implicites de toute enquête de type philosophique et, par là aussi, de sa propre position. Car les perspectives sur la nature du langage et de l'esprit, telles qu'elles sont déployées dans les écrits wittgensteiniens – notamment dans les *Investigations philosophiques* –, reposent à leur tour sur des fondations qui sont toutefois loin d'être abondamment explicitées par notre auteur.

B. Le doute et l'erreur

Wittgenstein semble basculer d'un même côté que les penseurs qu'il combat ardemment, lorsque ces derniers acceptent que le processus de fondement soit suspendu à un point de non retour bien déterminé : « La justification, cela existe certes ; mais la justification a un terme ». ²²⁰ Il faut toutefois insister sur le fait que la nature et la qualité de ce « lieu » qui ne peut plus être transgressé diffère considérablement des fondements premiers, jusqu'ici admis par la tradition philosophique. Ce à quoi touche Wittgenstein, et c'est ce que nous espérons montrer par l'analyse de quelques passages du manuscrit *De la certitude*, c'est plutôt à un cadre pragmatique et holistique, rendant possible toute recherche. Il ne prétend pas fournir un éventail détaillé de règles, principes ou axiomes détenant un contenu distinct, mais il démontre clairement que le doute illimité et, par là, le scepticisme radical sont voués à l'échec. D'abord, le doute comporte aussi ses motivations et ses raisons : « Pour douter, ne faut-il pas des raisons qui fondent le doute ? » ²²¹ En fait, le jeu de langage que constitue le doute, engage des pré-

²²⁰ Wittgenstein, *UG* ; Frankfurt 1993, § 192.

²²¹ *Op. cit.*, § 122.

suppositions sémantiques et linguistiques sans lesquelles il ne saurait même pas être formulé :

« Qui n'est certain d'aucun fait ne peut non plus être certain du sens de ses mots »²²².

Ainsi le doute portant sur l'existence ou le statut d'entités extérieures à la conscience, tel que l'énoncé « est-ce que ceci est ma main ? », peut se développer uniquement si la signification des termes par lesquels il est exprimé est certaine et à l'abri de toute auto-falsification :

« Donc si je doute que ceci soit ma main (en quelque sens que ce soit) ou si je n'en suis pas sûr, pourquoi alors ne pas douter aussi de la signification de ces mots ? »²²³

Wittgenstein relève le fait que le doute en tant que démarche critique doit présupposer ses outils, tout comme la vérification expérimentale doit partir de quelque chose de préétabli, à savoir les instruments qu'elle applique dans des circonstances données :

« Oui, même si nous vérifions, nous présupposons déjà ce faisant quelque chose que l'on ne vérifie pas. Vais-je dire maintenant que l'expérimentation à laquelle je me livre, par exemple pour vérifier une proposition, présuppose la vérité de la proposition selon laquelle l'appareil que je crois y voir (et autres choses de ce genre) y est réellement ? »²²⁴

Le doute présuppose tout un ensemble de faits d'expérience (*Erfahrungstatsachen*). Ces éléments sont d'abord ceux qui sont nécessaires pour comprendre, utiliser et réutiliser les mots selon leur juste signifi-

²²² *Op. cit.*, § 114.

²²³ Wittgenstein, *UG* § 456 (cf. § 306, § 369, § 370, § 506, § 630).

²²⁴ *Op. cit.*, § 163.

cation. Mais ils regroupent, en plus, un certain nombre d'énoncés, requis pour pouvoir déployer un jeu de langage.²²⁵ Wittgenstein remarque que tout ne peut pas en même temps être mis en question, et que l'approche critique elle-même doit reposer sur des présuppositions antérieures :

« Si je demande : « Quelle couleur vois-tu en ce moment ?, mon but étant juste d'apprendre quelle elle est en ce point et en ce moment, je ne peux pas au même instant douter si mon interlocuteur comprend le français, ni me demander si son intention est ou non de me tromper ou si ma propre mémoire ne me joue pas un tour en ce qui concerne la signification des noms de couleur etc. ».²²⁶

La simple question « est-ce que ceci est ma main » présuppose ainsi, à côté de la dimension sémantique des termes engagés, que tout un ensemble d'énoncés ait déjà été implicitement reconnu. Ces énoncés renvoient à des croyances précédant tout questionnement et tout doute. A titre d'exemple, on pourrait évoquer la foi dans la fiabilité de la mémoire, dans la capacité linguistique du locuteur, mais aussi dans une certaine constance et régularité intramondaines. Ainsi, le fonctionnement du jeu de langage repose sur des structures quasi – ontologiques - :

« Tout jeu de langage repose sur ceci : mots et objets y sont reconnus. Nous apprenons que ceci est un siège aussi inexorablement que nous apprenons $2 \times 2 = 4$. ».²²⁷

²²⁵ cf. *op. cit.*, § 519, § 337.

²²⁶ *Op. cit.*, § 345 (Cf. aussi § 150 et § 340).

²²⁷ *Op.cit.*, § 455 (aussi § 473).

Car la condition de possibilité de la reconnaissance et, par là, de l'apprentissage, semble bien résider dans l'efficacité symbolique et opératoire d'un ordre sous-jacent à la pratique des jeux de langage. Sans cette foi préalable, le doute ne peut avoir lieu :

« L'enfant apprend en croyant l'adulte. Le doute vient *après* la croyance ». ²²⁸

De même, l'erreur est seulement possible si elle se produit au sein d'un contexte où la vérité et la cohérence constituent le repère indispensable. L'erreur s'insère dans ce cadre, car, à défaut de « cas vrais », on ne peut même pas parler d'erreur :

« Pour que l'homme se trompe, encore faut-il que déjà il juge selon le modèle propre à l'espèce humaine. » ²²⁹

L'erreur est, en effet, délimitée, déterminée et positionnée à partir de constellations effectives, c'est-à-dire justes, vraies, factuelles, etc. Wittgenstein se contente, à ce plan, d'une appréhension plutôt intuitive et spontanée de la non-erreur afin de se prononcer sur l'erreur elle-même. Il démarque nettement l'erreur du non-sens et de la folie. Si l'on est pris dans un état de folie, on peut formuler des énoncés tout à fait erronés, mais on hésite pourtant à qualifier ces énoncés comme erreurs « normales » :

« Si un de mes amis s'imaginait un beau jour avoir vécu longtemps en tel endroit, etc., je n'appellerais pas cela une *erreur*, mais un dérangement mental, peut-être passager » ²³⁰.

En défendant certains énoncés dont le non-sens est manifeste, il devient douteux que l'on comprenne vraiment ce que l'on dit. ²³¹ Selon Witt-

²²⁸ *Op. cit.*, § 160 (aussi § 115, § 341, § 354, § 509).

²²⁹ *Op. cit.*, § 156.

²³⁰ *UG* ; § 71 (aussi § 73, § 74, § 75 et § 155).

genstein, l'erreur conventionnelle exprime une fausseté concevable, possible, apparemment conciliable avec un arrière-fond plutôt cohérent et ordonné, alors que les énoncés résultant d'un esprit perturbé et fou expriment un état de choses inconcevable, car absolument incompatible avec notre savoir et nos expériences préexistantes.

C. Le point de départ irréfutable

Wittgenstein veut montrer que toute légitimation a une fin et que toute réflexion a un point de départ.²³² Dans cette optique, il est illusoire de vouloir tout démontrer et inutile, voire trompeur (*irreführend*), de prétendre que *l'a priori* constituant la condition de possibilité de toute démarche réflexive constitue un enjeu de notre savoir. Wittgenstein critique ainsi G. E. Moore, défenseur d'une épistémologie du « common sense », affirmant que certains énoncés manifestes et évidents, acceptés par tout homme raisonnable, ne peuvent être récusés et constituent un savoir qui est la base de toute notre connaissance. Wittgenstein est d'accord avec Moore en ce qui concerne le fond de ses idées. Mais il pense qu'on ne peut présenter ces énoncés sous la forme « je sais que..... ». Il ne contredit pas le contenu de l'exemple de Moore : « Je sais que j'ai deux mains », mais il estime que l'on fait ici un emploi abusif du concept « savoir ». Cet exemple de Moore exprime plutôt une foi sous-jacente, précédant toute réflexion ultérieure :

²³¹ Cf. *op. cit.*, § 79, § 81.

²³² Cf. *op. cit.*, § 471.

« Dire d'un homme, au sens de Moore, qu'il *sait* quelque chose, que donc ce qu'il dit est inconditionnellement la vérité, me paraît faux. - Ce n'est vérité que dans la mesure où c'est un fondement inébranlable de ses jeux de langage ». ²³³

Celui qui sait quelque chose doit justifier son savoir : il est obligé d'en donner les raisons, tandis que la foi dans certains énoncés devance toute chaîne de raisonnements et la sous-tend :

« Quelqu'un qui croit quelque chose : point n'est besoin d'être toujours en mesure de répondre à la question : « Pourquoi le croit-il ? » ; mais sait-il quelque chose : alors il faut pouvoir apporter une réponse à la question : « Comment le sait-il ? » ». ²³⁴

Wittgenstein dit en fait ceci : si Moore veut prouver ce qui va de soi, sa preuve ne démontre rien, car elle n'est pas plus évidente que l'évidence qu'elle tâche de démontrer. Si le sceptique nie des énoncés d'une évidence tout à fait considérable, pourquoi reconnaîtrait-il alors « l'évidence » de la démonstration mooréenne ? ²³⁵ Une fois de plus, Wittgenstein vise une base de départ qui s'impose d'elle-même et ne soit pas dérivable d'autre chose. Le commencement est donné, incontournable. Il correspond à une forme de vie, sorte de réseau complexe de convictions enchevêtrées et mutuellement reliées. ²³⁶ La forme de vie est la sphère dans laquelle nous sommes irrévocablement plongés et qui sert de repère et de référence à toutes nos activités et pensées. La forme de vie est indépassable, car elle est l'élément au sein duquel tout notre questionnement prend sa racine :

²³³ *UG* ; § 403 (Cf. aussi § 245, § 250, § 151 et § 520).

²³⁴ *Op. cit.* ; § 550 (Cf. aussi § 243).

²³⁵ *Cf. op. cit.*, § 520

²³⁶ *Cf. op. cit.*, § 105.

« Cela veut pourtant dire que j'entends concevoir la certitude comme quelque chose qui se situe au-delà de l'opposition justifié/non justifié ; donc pour ainsi dire comme quelque chose d'animal ». ²³⁷

Wittgenstein donne maints exemples pour montrer comment un tel réseau d'énoncés, mais posé en relation avec la pratique, détermine la valeur d'une affirmation particulière. ²³⁸ C'est tout ce réseau, provenant de l'expérience directe que nous avons nous-mêmes ou bien de l'expérience indirecte d'autrui, qui nous est transmise, par le canal de la communication linguistique. ²³⁹ Cet holisme pragmatique est également un empirisme. L'holisme est dû au fait que l'énoncé isolé ne peut être jugé que par rapport à un système d'énoncés. Il est pragmatique, car le système adopté exprime une forme de vie bien déterminée, qui n'est toutefois pas exclusive. Il est empirique, puisque l'expérience y joue un rôle primordial. En fait, tout fondement et toute légitimation prennent fin. Le fondement correspond à un jeu de langage bien distinct et il s'arrête là où tout jeu de langage prend son départ, là où l'action et la pratique au sein d'une forme de vie se manifestent comme autant de faits non-légitimables :

« [...] Comme s'il n'y avait pas un moment où la quête du fondement parvient à un terme. Mais ce terme, ce n'est pas la pré-supposition non fondée, c'est la manière non fondée de procéder ». ²⁴⁰

Si nous voulons nous lever d'un fauteuil, nous n'essayons pas de démontrer auparavant que nous avons toujours deux pieds :

²³⁷ *Op. cit.*, § 359.

²³⁸ Cf. *op. cit.*, § 102, § 106, § 108, § 274, § 411, § 472, § 603.

²³⁹ Cf. *op. cit.*, § 240, § 273, § 275, § 279.

²⁴⁰ *Op. cit.*, § 110.

« [...] Il n'y a pas de pourquoi. Simplement, je ne le fais pas. C'est ainsi que j'agis ». ²⁴¹

On ne peut aller au-delà de la pratique au sein d'une forme de vie. Cet aveu wittgensteinien, qu'on ne peut partir de rien et qu'on ne peut pourtant pas tout démontrer, nous rappelle quelque peu l'approche pascalienne. Mais ce parallélisme porte bien entendu sur la structure de l'argumentation, car le cadre indépassable retenu par Wittgenstein n'est pas celui des vérités de foi, énoncées par Pascal. Reste qu'une certaine analogie est incontestable :

« A la base de la croyance fondée, il y a la croyance qui n'est pas fondée ». ²⁴²

Ainsi, certains énoncés semblent être incontestables, car ils constituent les *a priori* déterminant une image du monde (*Weltbild*), sur laquelle s'érige tout développement ultérieur :

« Mais cette image du monde, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa rectitude ; ni non plus parce que je suis convaincu de sa rectitude. Non, elle est l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux ». ²⁴³

Ce *Weltbild* ne résulte pas d'une démonstration : il découle d'un processus d'apprentissage, car l'enfant s'approprie un système d'énoncés composant une certaine vision du monde. Ce sont les expériences faites par le locuteur, ainsi que les instructions qu'il reçoit, qui lui enseignent

²⁴¹ *Op. cit.*, § 148 (cf. aussi § 215).

²⁴² *UG* ; § 253.

²⁴³ *Op. cit.*, § 94 (cf. aussi § 162).

ce *Weltbild*.²⁴⁴ On le voit bien, l'approche wittgensteinienne est essentiellement holistique, car ce n'est que dans un contexte global qu'un énoncé peut être maintenu ou critiqué. Tout énoncé tire son sens de sa place dans un système d'énoncés :

« Nous n'apprenons pas la pratique du jugement empirique en apprenant des règles ; on nous apprend des *jugements* ainsi que leur lien avec d'autres jugements. C'est une *totalité* de jugements qui nous est rendue plausible ». ²⁴⁵

D. Relativité temporelle ou absoluité

Le *Weltbild* en question peut toutefois se modifier au fil du temps, de même qu'un fleuve peut changer son cours.²⁴⁶ Il n'y a ainsi pas d'évidences absolues, et même des énoncés qui sont à une certaine époque quasiment indubitables, peuvent être ultérieurement sujets à une révision éventuelle :

« On pourrait se représenter certaines propositions, empiriques de forme, comme solidifiées et fonctionnant tels des conduits pour les propositions empiriques fluides, non solidifiées ; et que cette relation se modifierait avec le temps, des propositions fluides se solidifiant et des propositions durcies se liquéfiant ». ²⁴⁷

La métaphore du fleuve employée dans *UG* § 99 par Wittgenstein est particulièrement significative. L'ensemble de la connaissance peut-il vraiment être comparé à l'unité organique et instable du fleuve ? Si

²⁴⁴ Cf. *op. cit.*, § 176, § 600, § 603.

²⁴⁵ *Op. cit.*, § 140 (cf. aussi § 141, § 225, § 144, § 93).

²⁴⁶ Cf. *UG* ; § 97.

²⁴⁷ *Op. cit.*, § 96.

l'eau qui coule dans le fleuve n'est jamais la même, le sable constituant les rives se déplace aussi constamment. Même les bornes constituées de rochers durs ne subsistent pas éternellement, bien que les changements qu'elles subissent soient moins fréquents et guère perceptibles à notre attention, en raison même de l'extrême longueur de l'intervalle temporel dans lequel ils se déroulent. Mais peut-on dire que le savoir et la connaissance subissent des transmutations aussi radicales que le fleuve ? Il faut peut-être élargir la métaphore pour répondre : si le fleuve s'altère complètement en changeant aussi son tracé, il se situe toujours dans la même région, attaché aux sources qui l'alimentent, bien que celles-ci puissent aussi subir des modifications. Ainsi, le savoir ne peut-il pas se déconnecter du sol duquel il naît, bien qu'il puisse changer son cours et sa position, et bien que ses eaux puissent se délocaliser à l'intérieur du territoire qui leur est propre. Il est bien vrai que le *Weltbild* et la forme de vie peuvent changer au fil du temps. Reste à savoir dans quelle mesure.

On peut se demander si certains faits d'expérience ne restent pas toujours pareils, indépendamment de la manière dont ils sont interprétés dans un jeu de langage reflétant une certaine forme de vie ? Wittgenstein donne des exemples : Si j'avais deux pieds il y a quelques instants, et si rien n'est arrivé depuis, cela doit toujours être le cas.²⁴⁸

L'eau qui est chauffée s'évapore toujours si la chaleur atteint une certaine intensité.²⁴⁹

De même, les jeux de langage reflètent, car ils ne peuvent fonctionner qu'à cause d'un certain ordre, la fiabilité de la mémoire et de la capacité de reconnaissance, ainsi que la stabilité relative des choses, qui ne se transforment pas généralement d'un instant à un autre.²⁵⁰

²⁴⁸ Voir expérience immédiate, fiabilité de la mémoire § 128.

²⁴⁹ Voir expérience du comportement de l'eau § 558.

²⁵⁰ Voir ordre global, stabilité des choses § 473, capacité de reconnaissance § 455

Wittgenstein présuppose ici une certaine validité de l'expérience, de la perception.

Même si l'explication qu'on donne d'un phénomène varie, ce dernier subsiste. Ainsi, sur la question de l'évaporation de l'eau chauffée, un homme du néolithique commet une hypothèse et par là, un jeu de langage différent de celui d'un chimiste ou physicien de notre siècle, familier du jeu de langage renvoyant à la dimension des atomes et des molécules. Si un objet tombe par terre, certaines cosmologies anciennes expliquent cela par le fait que la terre est tout en bas, et représente le fond au dessus duquel s'élève le ciel. La physique moderne renverra à la gravitation. L'expérience enregistre la même chose, et, pourtant, les interprétations linguistiques varient.

Où se situe alors le fondement ? Serait-ce dans l'expérience quotidienne, spontanée, immédiate d'un monde globalement structuré et stable ? Wittgenstein semble renvoyer ici à la *Lebenswelt* perceptive, dont les contenus sont interprétés différemment d'une époque à l'autre. Il apparaît donc que les structures vécues restent les mêmes, mais que les énoncés qui se prononcent sur ces structures, ne cessent de changer. Or, on pourrait objecter que ce proto-empirisme anthropomorphe comporte ses limites. Le sol, (la *Lebenswelt*) pourrait être un autre et c'est là, que même des phénomènes tels que la chute d'un objet vers le bas ne se produiront plus. Ainsi, le fait de jeter cet objet en l'air sur un corps céleste d'une masse très réduite aura pour conséquence qu'il ne retombera plus vers le bas. Peut-on conclure que l'approche de Wittgenstein constitue un éloge de l' *homo habilis*, confiné à son milieu et environnement habituel ?

E. Le repli transcendantal

En fait, les réflexions wittgensteiniennes sont plus riches et dépassent un empirisme perceptif de la *Lebenswelt* effective associé à un pragmatisme linguistique. Dans son étude *Les bases de l'ontologie et de la philosophie du langage dans l'œuvre ultérieure de Ludwig Wittgenstein*, E.K. Specht a essayé de dégager les structures anticipant et rendant possible le discours wittgensteinien. Il qualifie la méthode wittgensteinienne de réflexion immanente sur l'usage de la langue (*immanente Reflexion auf den Sprachgebrauch*)²⁵¹ et lui reconnaît un aspect transcendantal. Il montre que Wittgenstein emploie une terminologie différente de celle du transcendantalisme, mais que ses concepts sont souvent prélevés sur ce champ. Ainsi, des considérations sur la grammaire sont en fait des réflexions sur l'emploi des signes et se situent toujours à un méta-niveau par rapport au terrain de l'enquête.²⁵² Specht dégage d'ailleurs la fonction apriorique et constitutive du jeu de langage.²⁵³

Il remarque que la créativité spontanée linguistique possède cependant des bornes. Il compare ces dernières aux conditions de possibilité de toute connaissance chez Kant et caractérise ce fondement ou plutôt ce fond indépassable ainsi :

« Chez Wittgenstein, la spontanéité est limitée par le fait que certains faits naturels (*Naturtatsachen*) sont déjà donnés, que nous retrouvons déjà un langage et que nous sommes liés à certaines formes de vie ». ²⁵⁴

Specht conclut, à juste titre, qu'il y a une disparité manifeste entre l'ambition critique et analytique de Wittgenstein et sa démarche qu'il

²⁵¹ Specht, *Die ontologischen und sprachphilosophischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*, Köln 1963, p. 114.

²⁵² Cf. Specht, *op. cit.*, p. 125.

²⁵³ Cf. *op. cit.*, p. 137.

²⁵⁴ *Op. cit.*, p. 150.

qualifie de synthétique et de constructive. En fait, la théorie wittgensteinienne correspondrait à une esquisse théorique et globale (*theoretischer Gesamtentwurf*), dépassant de loin la seule description analytique, car déjà les instruments de l'analyse, tels les concepts de jeu de langage et de grammaire, sont de nature constructive²⁵⁵ et renvoient, par là, selon nous, à une dimension réflexive, pré-compréhensive et non-transgressable.

Or, Wittgenstein ne soulève ni ne thématise l'aspect qui rapproche la structure de son argumentation anti-sceptique de K.O. Apel et de Bolzano, par exemple. La démarche wittgensteinienne a un profil épistémologique quasi-transcendantal. En analysant le statut de la connaissance humaine, en montrant d'où découlent les énoncés composant cette connaissance, en soulignant comment ces énoncés sont mutuellement reliés et s'organisent en réseau, en inaugurant le concept de forme de vie et en évaluant le statut de l'expérience, Wittgenstein mène une méta-réflexion déterminant la genèse et les limites du savoir. Cette méta-réflexion, elle-même, reste toutefois toujours valide, hors de toute forme de vie particulière et de tout jeu de langage spécifique. Elle équivaut à un méta-jeu de langage reflétant les conditions de possibilité de la pensée même et rappelle ainsi le méta-discours de la subjectivité irréductible constituant selon K.O. Apel la nature authentique de la réflexivité. Le méta-jeu de langage et le méta-discours ne sont cependant possibles que grâce à l'institution du langage, c'est-à-dire grâce à l'*a priori* de l'intersubjectivité et de la communication. C'est l'auto-réflexivité au sein du méta-jeu ou méta-discours de langage qui dégage ces conditions de possibilité de la réflexivité même. Le point de départ est ainsi un méta-discours réflexif immergé dans et reposant sur l'intersubjectivité discursive. K.O. Apel a bien remarqué cette orienta-

²⁵⁵ Cf. *op. cit.*, pp. 160-161.

tion de la pensée wittgensteinienne qui fournit à cet égard une véritable connaissance de la connaissance.²⁵⁶

Bien que le champ sémantico-linguistique joue un rôle primordial chez Wittgenstein, ses réflexions puisent donc également dans d'autres champs conceptuels. Ce qui est confirmé par les analyses, qui gravitent souvent autour de thèmes tels que la nature intersubjective du langage, comme nous venons de le souligner, mais aussi tels que ainsi que les éventuelles structures logiques et ontologiques conditionnant le langage et le raisonnement. La combinaison et l'enchaînement de différents éléments conceptuels et le fait de renoncer à un fondement ultime conçu au sens traditionnel, (qui consiste dans la tentative de ramener l'ensemble de la connaissance à un domaine conceptuel primordial), tout en récusant tout relativisme sceptique, caractérisent la démarche wittgensteinienne.

Cette enquête comporte une forme classique : les réflexions wittgensteiniennes dépendent avant tout de l'exploitation du champ conceptuel sémantico-linguistique. La primauté de ce champ conceptuel est toutefois quelque peu nivelée au fil des analyses fidèles à une même méthode dont l'inspiration holiste souligne l'enchevêtrement et l'indissociabilité des différents facteurs composant la connaissance. Wittgenstein ne prétend pas qu'il a trouvé un fondement ultime. Pourtant, il tâche de dégager un fond indépassable. Une telle approche constitue, à nos yeux, une nouveauté : la position d'un fondement pluriel et structuré en rhizome que Wittgenstein n'explicite pas outre mesure.

On peut, sur ce parcours, faire appel à des structures ontologiques, caractéristiques et constitutives de l'être en soi, qui sont dès lors pré-supposées et mobilisées par les gestes de fondements respectifs. Ainsi, Descartes, commet-il des présuppositions de nature ontologique, afin

²⁵⁶ Cf. Apel, *TP I*.

de construire une preuve de l'existence divine, en opposant et en reliant l'imperfection humaine et la perfection divine. De même, Bolzano glisse-t-il, par moments, dans le domaine ontologique, lorsqu'il remarque que certains principes logiques sont inviolables, puisqu'ils expriment les structures essentielles de l'être de la réalité. Les réflexions inspirées par la logique sont toujours susceptibles d'être interprétées dans un cadre ontologique, dès que l'on s'interroge sur la nature de la logique. Ainsi, même chez Wittgenstein, on rencontre des *a priori* ontologiques, car le concept complexe de « forme de vie » a la prétention de refléter les structures de la réalité au sein de laquelle la vie se déroule.

Le recours aux présuppositions de type ontologique, aussi fréquent soit-il, ne saurait exclure la référence à un autre champ conceptuel qui peut devenir prépondérant. Si nous ne classons pas un auteur dans ce champ spécifique, nous procédons selon des raisons méthodologiques et nous ne voulons pas nier la présence ni l'emploi de concepts de portée ontologique. Nous n'entendons pas, bien entendu, proposer une typologie rigide qui classerait les auteurs dans une pensée univoque du fondement.

CHAPITRE V

BILAN ET PERSPECTIVES

Dans ce chapitre, nous voudrions établir le bilan de notre réflexion et ouvrir des perspectives. Il s'agit, avant de conclure, de mettre en dialogue les divers auteurs auxquels nous avons recouru, pour les situer sur la trajectoire de notre interrogation.

1. Possibilité ou impossibilité

Nous avons vu, comment le thème du fondement a été traité chez un certain nombre d'auteurs. Lors de ces analyses, nous avons pu constater que la plupart des penseurs concernés défendent l'idée ou le geste du fondement, alors qu'un nombre limité le récuse. Il a sans doute été aisé d'entrevoir que nos sympathies vont à ceux qui se proposent de légitimer le geste en question. Ainsi, nous avons estimé que les détracteurs du concept se heurtent à des difficultés, dès qu'il s'agit de qualifier leur propre point de départ. Or, il importe de déterminer quel geste de fondement nous semble devoir être retenu afin d'exposer notre propre position. De ce qui a été dit, il est aisé de discerner, dans quelle direction nous voulons aller : aucun des gestes de fondement exposés jouit d'un statut privilégié, car toute tentative de fondement fait appel à

plusieurs domaines conceptuels. Nous avons constaté que maintes tentatives prennent leur départ dans la notion de la subjectivité irréductible. A plusieurs endroits, nous avons insisté, en outre, sur la forme logique animant nos discours sensés ainsi que sur la dimension sémantique de la pensée, aspect qui renvoie à la nature intersubjective du langage. Nous avons aussi suggéré que ce langage organisé et structuré par certains principes vise, de par la dimension sémantique des concepts qu'il emploie, des contenus provenant d'une sphère extra-subjective. Les principes auxquels nous renvoyons ici ne sont pas des règles syntactiques et intra-linguistiques variant d'une langue ou d'une famille de langues à une autre, mais des structures logiques essentielles orchestrant tout discours sensé. De même, les structures logiques et sémantiques semblent véhiculer, à côté de l'intersubjectivité et de l'objectivité de la réalité, certaines structures constituant et imprégnant celle-ci. Ce sont surtout des réflexions de nature méta-logique et méta-sémantique qui nous ont amené à évoquer de telles structures ontologiques.

2. Reprise

A. Le pôle subjectiviste

Du point de vue de l'histoire de la philosophie, c'est Descartes qui a vraiment donné élan et vigueur à l'approche du fondement dernier. On ne peut qu'apprécier le radicalisme de la démarche cartésienne. Force nous est cependant de constater que Descartes sombre dans un psychologisme qui va à l'encontre de son ambition initiale. Les thèses postulant l'existence d'une chose pensante ainsi que d'un Dieu bon et véracé réduisent les pensées cartésiennes à la spéculation métaphysique. Le problème essentiel tient sûrement au fait que l'auteur des *Médi-*

tations ne soumet pas l'instrument de l'analyse – à savoir son discours même ainsi que les concepts dont il use – à l'examen. Or, cette lacune s'explique par des raisons historiques. Aux temps de Descartes, le tournant linguistique en philosophie n'avait pas encore été accompli. De même, l'emploi de présuppositions logiques et ontologiques n'est pas thématisé.

Husserl a essayé de prolonger et de rénover l'approche cartésienne. Mais, malgré son insistance, il semble que la version husserlienne du fondement dernier ne surmonte guère le subjectivisme de Descartes. En choisissant comme point de départ la subjectivité, conçue dans une perspective solipsiste, afin de reconstituer la plénitude du monde ainsi que l'existence d'autres *ego* à partir de cette base, Husserl s'expose à des difficultés considérables. Une argumentation sceptique puissante n'aurait, en effet, pas de peine à enfermer le cartésianisme et l'husserlianisme dans leur carcan initial. Husserl emploie, bien entendu, une autre terminologie que celle de Descartes. Au lieu de concepts théologico-métaphysiques, il se sert du vocabulaire phénoménologique qu'il a lui-même inauguré. Or, la différence de la terminologie ne peut pas effacer l'identité de la perspective : à savoir le maintien de l'*ego cogito* solitaire qui rencontre la totalité du monde dans l'espace intime de ses propres profondeurs.

Ainsi Husserl ne peut échapper aux critiques suivantes : Son point de départ est l'*ego cogito* interprété de manière psychologique, alors que nous disons que ce point de départ correspond à un champ sémantico-conceptuel qui conditionne et précède – épistémologiquement – toute description et tout dévoilement psychologique. En outre, le procédé analogique par lequel Husserl tâche de rejoindre l'intersubjectivité ne convainc guère un sceptique acharné qui peut le considérer comme un simple jeu de la représentation et de l'imagination solipsistes.

Descartes et Husserl ont bien sûr dégagé la dimension réflexive de la pensée fondatrice. Or, ce qui fait défaut, c'est la reconnaissance que cette dimension correspond à l'interprétation et à l'appréhension sémantico-conceptuelles du vécu, et non pas à un simple défilé de représentations.

Chez Dingler, grand apologiste de l'ultime fondement, nous avons trouvé une argumentation qui n'a pu nous persuader. En fait, cet auteur présuppose ce qu'il est censé démontrer, et tout comme Husserl et Descartes, il néglige l'arrière-fond sémantique rendant possible ses réflexions.

En se cramponnant à l'irréductibilité de la subjectivité vécue, les tentatives de fondement en question ne thématisent, par conséquent, pas ou si peu la multiplicité d'autres appuis et présupposés qu'elles convoquent dans leurs démarches respectives. Le caractère incontournable d'un champ d'expérience primordial ne doit pas masquer le fait que l'acte de fondation subjective se trouve toujours à l'intersection d'autres champs conceptuels auxquels il doit nécessairement faire appel.

B. Le pôle intersubjectif et éthique

C'est chez Apel que nous avons pu découvrir les éléments d'une problématique complexe. Grand défenseur du fondement dernier dans la philosophie contemporaine, ce dernier a, nous semble-t-il, une intuition adéquate de la problématique du fondement. Il s'est inspiré du pragmatisme américain et de la philosophie analytique anglo-saxonne, mais surtout du second Wittgenstein et de ses réflexions concernant l'impossibilité de l'existence effective d'un langage privé. En combinant ces sources d'inspiration avec son héritage cartésien et kantien, il

construit une philosophie de l'intersubjectivité transcendantale ou, autrement formulé, un transcendantalisme intersubjectif. Il insiste sur un aspect qui nous semble être particulièrement important et foncièrement juste : en prenant position dans n'importe quelle optique, on a toujours un point de départ. Il y a là quelque chose d'incontournable et d'indépassable, une sorte de dernier fond. Apel parle d'un *a priori* de la communication et élabore une éthique du discours. Nous avons souligné que nous ne partageons pas l'interprétation apeliennne de ce point de départ absolu et encore moins les conséquences de longue portée qu'il en tire. L'éthique du discours peut être critiquée sous maints égards. Or, Apel a achoppé sur une intuition juste, bien qu'il ne fournisse pas d'analyse sobre ni exhaustive de son *a priori*. En revanche, il procède à une extrapolation hypertrophiée très contestable d'un point de vue strictement épistémologique. En effet, le débat concernant la quête d'un éventuel fondement ultime est un débat abstrait, pour ne pas dire artificiel. Afin de contrer les sceptiques, il faut se placer dans leur perspective et éviter de brûler les étapes. Cette démarche peut paraître grotesque. Or, selon Descartes, il n'y va pas de l'assurance morale, mais de la certitude « métaphysique », c'est-à-dire irréductible ou bien irrépressible. Ce qui est irrépressible, c'est le discours de celui qui s'interroge, c'est un champ où un outillage sémantico-conceptuel interprète et élucide un flux vécu de représentations. Dans l'optique d'un doute hyperbolique – et c'est celle que nous devons adopter afin de nous démarquer des sceptiques –, il reste au moins un champ d'expérience désubstantifiée. Même le sceptique le plus acharné ne peut aller au-delà. Ce sont pourtant l'interprétation et le déploiement de cette incommensurabilité brute qui créent des problèmes et qui divergent chez les philosophes. L'interprétation cartésienne – on l'a vu – était théologico-métaphysique et négligeait le rôle et la portée de la di-

mension sémantique. K.O. Apel, conscient du *linguistic turn*, va dans la bonne direction, mais s'avance trop vite et trop loin. Nous ne croyons pas à la validité universelle qu'Apel impute à son éthique du discours. Mais Apel avance une interprétation intéressante et fructueuse de l'élucidation de la situation brute. Il se concentre, à l'instar du second Wittgenstein, sur le côté pragmatico-linguistique du noyau dégagé. C'est l'évaluation de ce côté qui permet d'écarter la menace du phénoménisme pur et dur.

a. *L'argumentation wittgensteinienne*

Les écrits ultérieurs de Wittgenstein confirment dans une certaine mesure l'approche apeliennne. Bien qu'anti-essentialiste et anti-cartésien, Wittgenstein dégage dans *Ueber Gewißheit* un dernier fond qu'on ne peut plus transgresser. Nous voilà ramenés à la métaphore wittgensteinienne de la bêche qui se heurte contre le rocher.²⁵⁷ Qu'on appelle ce rocher forme de vie ou bien fondement ultime de l'*a priori* de la communication, c'est une question de définition.

Mais Apel renvoie surtout à l'argument wittgensteinien de l'impossibilité d'un langage privé. Le fait que nous parlons et employons des concepts signifie, pour Wittgenstein, que nous sommes d'emblée plongés dans une sphère intersubjective. Le fonctionnement du langage n'est, selon lui, possible que si l'on admet l'existence primordiale d'une communauté linguistique. Schématisons, dans ce

²⁵⁷ Voir aussi *PU* § 217 : „Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen : « So handle ich eben ».“

contexte, la thèse wittgensteinienne. Est-il vrai que je peux parler un langage que je comprends moi seul ? Je peux imaginer le cas où je me concentre sur une sensation déterminée et lui donne un nom. J'ai ainsi fait une association et je pourrais procéder ainsi pour d'autres mots-significations plus complexes. Un langage privé est aussi une langue, dont les objets desquels il traite ne sont connus qu'à une seule personne et les mots désignant ces objets ne sont utilisés que par cet individu.

« On pourrait dire : Celui qui s'est donné une explication privée du mot, doit maintenant décider au sein de son intériorité d'employer le mot de telle ou de telle manière ».²⁵⁸

Dans le passage 258, Wittgenstein décrit la démarche du locuteur d'un langage privé. Je peux par exemple associer une sensation avec le signe E, et chaque fois que je ressens cette sensation, je note E dans un calepin. Ce procédé, apparenté à une définition de type ostensif présuppose toutefois que je me souviens toujours correctement de l'association établie. Là, les difficultés du « solilocuteur » deviennent patentes :

« Mais dans notre cas, je ne dispose d'aucun critère pour ce qui est juste. On est tenté de dire : juste est tout ce qui va m'apparaître comme étant juste. Et cela veut seulement dire, qu'on ne peut parler ici de « juste » ».²⁵⁹

Les règles du langage privé concernant l'emploi des signes sont plutôt des impressions de règles : on croit suivre une règle, alors qu'il n'y a aucun critère de justification. Est vrai ce qui apparaît comme tel et, vu qu'il n'y a aucune légitimation régissant le fonctionnement d'un tel

²⁵⁸ Wittgenstein, *PU*, § 262. Nous traduisons.

²⁵⁹ *Op. cit.*, § 258 : „Aber in unserm Falle habe ich kein Kriterium für die Richtigkeit. Man möchte hier sagen : richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, dass hier von « richtig » nicht geredet werden kann“. Nous traduisons.

langage, car les impressions et expériences internes sont inaptes à jouer ce rôle, il est par essence impossible en soi. On peut, en fait, imaginer quelqu'un inventant une sorte de code chiffré qu'il utiliserait tout seul. Mais un tel langage privé n'est compréhensible que grâce au langage commun auquel notre locuteur se réfère sans cesse et ne peut être constitué en tant que code fonctionnant réellement que parce que le locuteur possède déjà la maîtrise du langage commun. Seuls des concepts empruntés au langage commun permettent l'élaboration d'un tel idiome. Ainsi, je pourrais facilement me tromper et associer E, un jour, avec telle sensation, et si celle-ci n'apparaît plus que dans plusieurs années, marquer un autre signe pour la même sensation, ou bien le même signe pour une autre sensation. Ce qui fait sens dans une telle sphère privée, domaine par excellence de l'arbitraire, ce sont des concepts clairement définis au sein de jeux de langage véritables, puisqu'intersubjectifs et dont la signification est déterminée de façon univoque. En se rappelant le concept « douleur » et toutes les manifestations qui l'accompagnent dans un jeu de langage donné, le solilocuteur peut certes introduire un critère lui permettant de décider si E désigne bien *cette* (*diese*) sensation : il se souvient, oui, c'est une sensation de douleur, et il a bien associé E avec une sensation de douleur, etc. Mais ce critère excède le cadre du langage privé, il le transcende, il renvoie au langage public. Même la pseudo-signification ostensive, que veut employer le solilocuteur, n'est possible que grâce au langage commun : je me concentre, E désigne toujours *cette* sensation (sous-entendu par exemple : de douleur, de colère, de désarroi, etc.). La définition même fonctionne avec des mots du langage public ; en fait, tous les mots, auxquels le solilocuteur fait appel afin de comprendre et d'appliquer correctement ces signes-sensations complexes, proviennent de la langue commune. En renonçant à ces termes, il ne se comprend plus lui-même, il erre à travers

un champ de confusion totale où aucun critère ne lui enseigne quel signe se rapporte à telle ou telle expérience privée.²⁶⁰ Quant à la définition ostensive, Wittgenstein remarque qu'il faut déjà avoir acquis un gros potentiel langagier, pour pouvoir en faire usage.²⁶¹ Le langage privé, envisagé comme code chiffré, existe ainsi seulement grâce au langage public dont il est dérivé et dont il dépend. Dans un langage privé, il n'y a donc que des justifications subjectives, des impressions dont l'une étaye l'autre et réciproquement, sans référence objective et extérieure.

« Pourquoi est-ce que ma main droite ne peut offrir de l'argent à ma main gauche ? Ma main droite peut écrire un acte de donation et ma main gauche une quittance. Mais les autres conséquences pratiques ne seraient pas celles d'une donation. Si la main gauche a pris l'argent de la main droite, etc., on va demander : « Et quoi maintenant ? » Et on pourrait demander la même chose, si quelqu'un s'était donné une explication privée d'un mot, je veux dire, s'il prononce un mot et, (en) ce faisant, dirige son attention sur une impression ».²⁶²

Dans le passage 265, Wittgenstein fait la fiction d'un dictionnaire existant dans la représentation du solilocuteur et indiquant quelle impression ou sensation le mot X désigne par exemple. Ce dictionnaire se trouve dans l'esprit, dans la sphère subjective. Peut-on dire qu'il rend possible une justification subjective ? Wittgenstein de répondre en précisant :

²⁶⁰ Cf. Wittgenstein, *PU* ; § 261.

²⁶¹ Cf. *Op. cit.*, § 30.

²⁶² *Op.cit.*, § 268. Nous traduisons.

« Mais la justification consiste dans ceci qu'on fait appel à une instance indépendante ». ²⁶³

Aller d'une impression, d'une représentation psychique à une autre ne mène pas à grand-chose :

« Je ne sais (par exemple) pas, si j'ai correctement mémorisé l'heure de départ du train et je me rappelle alors en tant que contrôle, l'image de la page du plan des horaires dans ma mémoire ... (comme si quelqu'un achetait plusieurs exemplaires du journal matinal d'aujourd'hui afin de vérifier si le journal écrit la vérité) ». ²⁶⁴

Ainsi, se trouve radicalement dénoncée l'incapacité des représentations subjectives à remplir une quelconque mission de légitimation. ²⁶⁵ On ne saurait, par conséquent, donner un nom à une expérience privée, sans faire appel à une langue commune. Mais il est également impossible d'appliquer un terme privé à autrui, bien entendu dans l'hypothèse où nous disposerions d'un tel concept. On reste impuissant à comprendre la vie interne d'autrui. Si le terme « douleur » par exemple avait seulement un sens personnel pour moi, comment pourrais-je saisir la douleur d'autrui, vu que je ne la ressens pas ? ²⁶⁶ Si chacun possède une définition privée d'un mot comme celui de douleur, par exemple, personne n'est à même de savoir ce que l'autre entend par le terme en question. Wittgenstein a illustré ce cas extrême par l'exemple du coléoptère dans la boîte. Tout le monde peut disposer d'une boîte dans laquelle se

²⁶³ *Op. cit.*, § 265. Nous traduisons.

²⁶⁴ *Op. cit.*, § 265 : „Ich weiss (zum Beispiel) nicht, ob ich mir die Abfahrtszeit des Zuges richtig gemerkt habe und rufe mir zur Kontrolle das Bild der Seite des Fahrplanes ins Gedächtnis (Als kaufte einer mehrere Exemplare der heutigen Morgenzeitung um sich zu vergewissern, dass sie die Wahrheit schreibt).“ Nous traduisons.

²⁶⁵ Cf. *PU* ; § 265 et § 267.

²⁶⁶ Cf. *PU* ; § 302 : „[...]da ich mir nach den Schmerzen die ich fühle, Schmerzen vorstellen soll, die ich nicht fühle,“.

trouve ce quelque chose que chacun nomme coléoptère. Mais personne ne peut entrevoir le contenu caché de la boîte d'un autre. Ainsi, chaque boîte peut-elle contenir quelque chose d'autre ou même être vide. Si l'expérience privée fournissait le sens au mot, ce dernier en serait dépourvu et aucune communication sensée ne pourrait avoir lieu. Personne ne comprendrait plus l'autre et des mots seraient échangés sans la moindre once d'univocité. Si l'expérience privée devait constituer le sens du terme « douleur », l'utilisation de ce terme diffus et incohérent, éveillant en chacun autre chose, ne servirait à rien et aucune interaction et intercompréhension ne seraient possibles. Mais si l'usage de ces termes, douleur ou coléoptère, est effectif, il est clair que leur signification ne provient pas de l'association avec une impression privée. Dans l'exemple de Wittgenstein, le coléoptère n'appartient pas au jeu de langage. Il ne peut définir le mot « coléoptère ». Si une représentation privée définit ce mot, l'usage sensé du mot devient impossible.

Mais, on s'en doute, l'expérience privée disparaît du jeu de langage, et on peut donc la réduire (*kürzen*). L'expérience interne ne joue aucun rôle constitutif quant à la formation d'un concept linguistique, elle est même inapte à le faire. Si le mot « coléoptère » désigne une expérience privée bien déterminée, sa signification n'est cependant pas constituée par cet objet particulier... L'usage universel du mot présume qu'il ne peut pas tirer sa signification d'une définition privée. Résumons brièvement : un échange linguistique où chacun détermine intérieurement les mots et les comprend pour lui seul exclusivement est impossible, car l'usage commun d'un mot serait voué à l'échec. Nous renforçons ici la critique du langage privé, faite plus haut. Si l'on maintient qu'une communication réelle se déroule, un mot ne dépend, pour ce qui concerne sa signification, d'aucune façon, de la vie interne. On peut complètement faire abstraction de cette dernière. Ainsi surgit la

nature intersubjective, par excellence, du langage. Sa présence omniprésente et primordiale dans le lingualisme wittgensteinien est facilement explicable. Toute démarche réflexive, transcendantale ou autre se meut dans le cadre du langage, mène son enquête dans un langage donné.²⁶⁷ Or, si l'on considère le langage sur le plan de son élaboration et de sa pratique, on voit aisément qu'un langage privé est une notion incohérente, logiquement inconcevable, une idée qui se détruit elle-même. Le médium du langage dans lequel s'articulent les jeux de langage dans toute leur diversité est indissociablement lié à une forme de vie, à une collectivité jouant ensemble des jeux de langage. Le langage exprime l'être-avec, il souligne mon rôle comme *interlocuteur*, comme partenaire dans un jeu commun. Sa pratique dans le cadre d'une forme de vie concrète témoigne toujours de l'adhésion tacite et incontournable, voire inéluctable, à la vie publique. Le langage est par essence langage public, et il confirme la vocation intersubjective de l'être humain. Après Wittgenstein, le sujet ne peut plus être conçu comme intériorité repliée sur la solitude du *cogito*.

Dans l'optique du doute hyperbolique, il est toutefois permis de demander si l'argument de Wittgenstein et, par là, la stratégie apeliennne sont contraignants. En fait, ce n'est pas une évidence au sens d'une démonstration mathématique, une expérience intuitive (*Aha-Erlebnis*) ponctuelle qui le prouve, mais l'ensemble de la compréhension sémantico-conceptuelle élucidant le champ réflexif. Ce sera plutôt un *Aha-Erlebnis* constant, inlassable et ininterrompu, l'évidence d'une compréhension du monde (*Weltverständnis*) implicite *imprégnant* toutes nos réflexions.

b. La critique du scepticisme-phénoménisme radical

²⁶⁷ Cf. aussi l'*Unhintergebarkeit der Umgangssprache* chez Karl-Otto Apel.

Récapitulons brièvement le fil de ce propos anti-sceptique. La situation brute, résistant à toute critique, est un champ représentationnel-conceptuel, un champ réflexif où les représentations sont élucidées par des concepts ayant un sens déterminé. La réflexion est constituée par un enchaînement conceptuel (d'un point de vue épistémique et phénoménal bien entendu). Les concepts employés ont une signification ou encore une dimension sémantique. Certains semblent avoir une référence, apparemment extra-linguistique, d'autres ont plutôt une fonction intra-linguistique en agençant, reliant, ordonnant et en déterminant l'ensemble conceptuel. Un sceptique peut alors refuser l'interprétation directe et réaliste de cette thèse et s'installer dans le phénoménisme. Or l'argument de Wittgenstein permet de briser le phénoménisme en montrant que l'utilisation de concepts ayant un sens défini n'est possible que grâce à l'intersubjectivité, grâce à la communauté de communication. Mais si tout n'est que phénomène, représentation, cogitation, pourrait rétorquer le sceptique, qu'en est-il alors de l'argument wittgensteinien même ? Cet argument n'est-il pas, à son tour, un artifice, une invention, un jeu phénoménal tout comme le reste ? Tout devient alors phénomène, composante d'un flux représentationnel interprété par des concepts dont la signification émerge du néant ou des profondeurs du champ réflexif, quoique cette affirmation soit pourtant délicate pour un phénoméniste, bref : tous les concepts désignent des contenus non-existant en réalité, des inventions émergeant du néant. Ainsi la signification du terme « flux », par exemple, ne correspond pas au processus d'un flux existant effectivement, mais elle n'est qu'une fiction. Toutefois, si la machinerie conceptuelle réfléchit sur elle-même, elle ne manquera pas d'appliquer ces concepts : ce qui existe, c'est le « flux phénoménal », le « champ », la « conscience », des « représentations et concepts ». En revanche, si ces concepts ne

désignent rien d'existant, ils sont le fruit d'un jeu phénoménal, un ensemble de contenus ne renvoyant à rien de réel, bref un artifice, comme tout le reste. Ce qui existe, c'est le brut, le « flux phénoménal », le « champ »... Or, certains éléments de ce flux tels que précisément les termes « flux, champ, etc. » sont utilisés pour décrire et interpréter la seule effectivité, c'est-à-dire le champ phénoménal. Ces artifices, plus précisément les contenus ou les significations de ces inventions phénoménales sont nécessaires et indispensables à la description de la situation brute. Cette dernière ne peut se comprendre que si elle présuppose la signification – apparemment fictive – de certains contenus de concepts. Elle se comprend à partir de composantes inventées.

Dans une perspective anti-phénoméniste, on peut retenir que l'utilisation des concepts à cette fin est dérivée. Il s'agit d'un emploi métaphorique. Ainsi le terme « flux » signifie, d'abord, du liquide s'écoulant, alors que le phénoméniste l'emploie de façon allégorique afin de désigner des contenus défilant l'un après l'autre. Cette remarque légitime notre critique anti-phénoméniste. L'interprétation phénoméniste est, en effet, sémantiquement secondaire, elle n'est qu'une dérivation, qu'une exténuation de la métaphore. C'est dire que l'effectivité phénoménale se comprend à partir d'un détournement de la signification de certaines de ses composantes. L'auto-reconnaissance de l'effectivité phénoménale s'opère alors par l'emploi métaphorique de ses contenus fictifs. A partir d'un processus d'abstraction opéré sur certains de ses contenus, l'effectivité brute se saisit en tant que telle. Nous voudrions faire trois remarques à ce propos :

La première remarque concerne la signification. Pourquoi la signification métaphorique de termes, tels que flux, conscience, champ, signification sémantiquement dérivée et secondaire, serait-elle préférable à la signification sémantiquement primaire, bien que fictive selon le phé-

noméniste, des termes en question ? Tout est inventé ; ce qui est effectif, c'est le jeu phénoménal. Pourquoi cette réflexion, dont les contenus, avec lesquels elle opère, sont sémantiquement dérivés, serait-elle plus effective qu'un autre type de réflexion ?

Quant à la deuxième remarque, elle est relative à la constance dans la description du jeu phénoménal. Comment le phénoméniste peut-il être sûr que sa description est valide et statique, qu'il utilise bien les concepts engagés toujours d'une même façon, car il n'y a pas d'instance de contrôle ? Ici, la force de l'argument wittgensteinien se fait encore ressentir.

Enfin, la troisième remarque interroge radicalement la position de l'adversaire. Au fil de la controverse exposée, on a vu que le sceptique-phénoméniste peut faire des concessions et se retrancher toujours un peu plus. Le bilan final est toutefois *désillusionnant*. Certes, le sceptique-phénoméniste peut obstinément défendre et remanier sa position. En fait, son interprétation de la situation brute n'explique rien, elle manque en outre de simplicité et de cohérence. Quoi de plus absurde que d'affirmer : tout n'est que jeu, que flux phénoménal ! Aussi bien le monde, autrui, la dimension sémantique que les concepts mobilisés. Qu'en est-il de la signification des termes composant cette affirmation ? Celle-ci fait partie du flux phénoménal, certes, mais elle l'élucide et l'interprète, elle transgresse le phénoménal et constitue un énoncé portant sur le flux phénoménal. Pourquoi lui faire plus confiance qu'à un énoncé affirmant le contraire, c'est-à-dire rendant compte d'une adhésion au réalisme ? Alors que l'énoncé promulguant le phénoménisme ne peut être légitimé, car son statut spécial qui consiste à élucider le flux survient en quelque sorte *ex nihilo*, l'énoncé réaliste, quant à lui, s'insère dans une conception globale et cohérente. Conception qui cor-

respond aussi à l'intuition immédiate et spontanée déterminant la vie pratique et qui rend possible une véritable compréhension.

Si l'on accepte l'argumentation wittgensteinienne, qui reste fort plausible, on doit admettre qu'il y a toujours d'ores et déjà une pluralité de champs d'expérience, c'est-à-dire une intersubjectivité primitive. Si l'existence d'autres sujets est acceptée, l'existence du monde ou d'une réalité située hors du champ d'expérience est automatiquement et implicitement admise. La structure et le fonctionnement du langage revendiquent, selon Apel, l'existence d'une réalité extra-phénoménale, d'un monde peuplé d'autres êtres pensants. Ainsi, l'effectivité et la plénitude du monde externe ne doivent pas être reconstituées sur la base de l'exégèse d'un seul sujet. La compréhension et l'élucidation conceptuelle se déroulant au sein de chaque sujet ne sont possibles que parce que tout un chacun est dès le début immergé dans une dimension intersubjective. Le fait qu'Apel passe progressivement de la reconnaissance de l'intersubjectivité primitive à une éthique universelle suscite toutefois d'autres difficultés dont on a déjà parlé.

De même, comme nous l'avons aussi souligné, l'argumentation apellienne ne se contente pas exclusivement de l'exploitation du champ conceptuel de l'intersubjectivité et de l'argumentation. L'utilisation conjointe d'autres champs conceptuels, bien qu'elle n'amoindrisse pas l'intérêt immense de la position d'Apel, sape le statut du fondement ultime que l'*a priori* de l'argumentation est censée jouer. L'ironie est en fait celle-ci : il faut présupposer bien des choses afin d'« inventer », au double sens de découverte et de construction, le fondement dernier.

C. Perspectives logico-épistémiques

a. *Vérité, raisonnement et structures*

Apel est conscient du fait que l'enchaînement conceptuel doit obéir à certains principes logiques. Toutefois, il n'explicite pas cette intuition. Il renvoie à H. Lenk, qui a bien précisé que tout enchaînement conceptuel qui se veut raisonnable doit respecter les règles de la logique des conséquences. C'est alors seulement, qu'un tel enchaînement peut se présenter comme rationnel, comme apte à exprimer et véhiculer des vérités, à tirer des conclusions. A cet éventail de règles, on ajoutera les principes apparemment incontournables de la non-contradiction et de l'identité. A. Menne, lecteur de Bolzano, élève ces principes au rang de lois ontologiques. Nous ne pouvons discuter ici la genèse de ces principes. Reste qu'ils doivent accompagner tout discours rationnel, tel qu'Aristote l'a déjà montré. Bolzano l'a reconnu lui-même, bien qu'il considère ces principes comme stériles et inféconds : à ses yeux, ces principes qui ne génèrent aucun contenu vrai agissent à titre de conditions de possibilité « négative » de toute vérité. Mais comme on ne parle que de structures organisant et ordonnant le discours, permettant de lui donner la forme du raisonnement, les considérations précédentes aboutissent à reconnaître que, sans structure minimale, il n'y a pas de discours rationnel. Même Bartley, ardent défenseur du faillibilisme radical, a fini par atténuer sa position. Il admet que le faillibilisme est formulé à partir d'un certain point de vue et il souscrit aux thèses de Lenk en concédant que tout discours rationnel présuppose une logique minimale qui en est la condition de possibilité. Nous sommes tout à fait d'accord avec ces conclusions, bien que la présentation exacte et exhaustive d'une telle logique minimale soit difficile à fournir et reste toujours sujette à d'éventuelles révisions.

En principe, les résultats des méta-logiciens modernes sont conciliables avec les réflexions classiques de Bolzano. Or, ce qui nous a intéressé dans sa démarche, c'est sa lutte inlassable contre le scepticisme. Mais ce qui importe surtout, plus que son combat contre le scepticisme, c'est la défense qu'il fait de la notion de vérité. Nous avons vu comment Bolzano montre, de façon convaincante, que ce concept règle et conditionne notre discours rationnel et que toute tentative de le supprimer ou de le nier anéantit toute possibilité de validité du raisonnement et de la compréhension véritable. La difficulté de définir correctement ce que l'on entend par la vérité, cela est une autre question. Toutefois, l'approche d'un auteur moderne tel que Davidson confirme le caractère incontournable et primordial de cette notion cardinale.²⁶⁸ Le mérite principal de Bolzano réside bien dans son apologie de la vérité au sens objectif du terme et, par conséquent, dans son refus, légitimé, de toute forme de relativisme et de scepticisme. En ce sens, cette position anti-sceptique étaye et complète les positions d'Apel et de Lenk, car si l'on fait appel à une instance irrépressible et indéniable, il va de soi que les énoncés qui s'y rapportent ont une prétention de validité objective et doivent être considérés comme universellement vrais.

Les réflexions de G. Boole sont aussi conciliables avec la thèse que certains principes logiques sont indispensables à tout raisonnement. Certes, Boole doit être situé dans son contexte historique et on ne peut pas oublier le fait qu'il a également travaillé dans une optique plutôt technique et méthodologique. Mais il a admis l'existence de tels principes, bien qu'on puisse toujours contester ces derniers ainsi que les expressions axiomatiques qu'il emploie. Sur le fond, les développements de ce grand logicien recoupent les thèses de Lenk et de Bar-

²⁶⁸ Cf. D. Davidson, *Inquiries into truth and interpretation*, 1984.

they, soucieux de légitimer une logique minimale et irrépressible, à laquelle soit suspendue l'intégralité du raisonnement.

Les travaux de Frege confirment l'anti-psychologisme de Bolzano et constituent également une défense de l'objectivité de la vérité. Selon Frege, la vérité est une notion indéfinissable et cette conception précède et conditionne les idées de bon nombre de philosophes analytiques, tels que D. Davidson. Certes, Frege n'énumère pas explicitement des principes spécifiques. Il montre, par ailleurs, qu'un même système formel peut être dérivé de principes différents, c'est-à-dire que les pré-supposés sont interchangeable. Toutefois, on ne peut se passer des présuppositions à partir desquelles la déduction peut avoir lieu. De plus, notre auteur respecte aussi implicitement les normes, telles que la non-contradiction et l'identité, normes stériles et infécondes, mais pourtant indispensables. En outre, il présuppose, comme on l'a déjà exposé, l'existence d'un arrière-fond sémantique et d'une capacité déductive. Frege est un fondationniste et ce jugement est d'ailleurs confirmé par ses derniers écrits où il est question de la préexistence de certaines sources d'intuition, d'où découlent nos connaissances évidentes.²⁶⁹ L'affirmation de telles sources, la thèse de l'objectivité de la vérité et le refus du scepticisme se renforcent et font apparaître Frege comme un penseur du fondement.

Nous avons plus haut dénoncé les références ontologiques de la théorie de Frege. En défendant l'objectivité de la vérité, il prolonge toutefois les ambitions de Bolzano. Aussi, l'idée qui est sienne de sources d'intuitions évidentes revêt-elle un intérêt particulier. Nous reviendrons sur ce point. Les éléments intéressants et fructueux que nous avons discernés à l'analyse du fondement, entendu au sens logico-épistémique, ne doivent pas voiler la critique quelque peu redondante

²⁶⁹ Par exemple une source de la connaissance logique : *logische Erkenntnisquelle*.

que nous nous avons faite au fil de ce travail : toute démarche unilatérale risque de miner ses propres prétentions. Car en se centrant exclusivement sur le déploiement des structures logiques et épistémiques, elle néglige les autres facteurs qui sont présumés par sa tentative de fondement et qui lui donnent sens.

b. Métacritique du faillibilisme

Nous partageons en général la critique apeliennne et lenkienne du faillibilisme. Nous avons vu qu'un faillibilisme hyper-radical est problématique, voire aporétique. Tout ne peut être rejeté, le critique doit au moins accepter d'avance les instruments de la critique. Le faillibiliste doit, en outre, admettre, au préalable, la validité du faillibilisme, en tant que méta-théorie réglant la démarche scientifique. En faisant abnégation de ces présuppositions, l'on se heurte à des paradoxes et des antinomies, bref à des apories que Bolzano a déjà décrites à propos du scepticisme radical niant la vérité. Nous avons discuté les difficultés résultant de l'adoption de cette position. Ainsi Apel n'hésite pas à reconnaître l'importance des thèses popperiennes pour la philosophie de la science et admet que le faillibilisme est une méthodologie susceptible d'expliquer le processus de génération de connaissances scientifiques. Mais ce système a, lui aussi, son point de départ. Apel a aussi raison lorsqu'il affirme que nous sommes toujours d'emblée déjà dans la rationalité et que nous ne pouvons faire un choix préalable pour ou contre la rationalité. Car comment alors qualifier la réflexion précédant le choix et la décision qui est prise ? Répétons-le : les thèses de Popper et de ses disciples sont fertiles dans le domaine de la philosophie de la science. Mais le rationalisme critique méconnaît son propre statut, celui d'être une méta-théorie, un méta-cadre d'évaluation du processus

scientifique. G. Vollmer, apologiste de la théorie évolutionniste de la connaissance et partisan du faillibilisme, confirme implicitement ces jugements. Il défend le faillibilisme et souligne que tout notre savoir concernant le monde est hypothétique et susceptible d'être révisé. Or, il pratique, pour défendre ces thèses, un méta-discours. Ce qu'il dit *sur* le faillibilisme et la science n'est pas un sujet à révision. Son esquisse d'une théorie rationnelle de la rationalité est fondée sur un débat méta-faillibiliste de nature réflexive ou transcendantale, au sens de Apel. Vollmer avance même une liste de méta-critères déterminant la rationalité rationnelle, c'est-à-dire scientifique :

« Absence de cercle, absence de contradiction interne, absence de contradiction externe, le fait d'être critiquable, auto-applicabilité, le fait d'être réalisable, économie, absence maximale de décision arbitraire, potentialité de résoudre des problèmes ». ²⁷⁰

Il n'est pas question de légitimer ces méta-critères, il est seulement question de faire des propositions (*Vorschläge*). Mais pourquoi avancer cette liste-ci et non pas une autre liste ayant des critères différents ? Vollmer a bel et bien une raison (*Grund*) de faire ses suggestions. Une hypothèse, sensée et plausible, qui trouve sa justification et sa légitimation, peut être fondée. En outre, le projet de Vollmer est difficilement conciliable avec son point de vue ; il affirme que la liste des méta-critères a seulement une fonction normative et, un peu plus loin, il énonce :

« Il serait toutefois particulièrement souhaitable si ces critères se révélaient une fois comme étant descriptivement appropriés ! » ²⁷¹

²⁷⁰ Vollmer, *Wissenschaftstheorie im Einsatz*, 1993, p.158. „Zirkelfreiheit, interne Widerspruchsfreiheit, externe Widerspruchsfreiheit, Kritisierbarkeit, Selbstanwendbarkeit, Erfüllbarkeit, Ökonomie, weitestgehende Willkürfreiheit, Problemlösungspotential.“ Nous traduisons.

²⁷¹ Vollmer, *op.cit.*, p.158. „Es wäre aber besonders erfreulich, wenn sich diese Kriterien auch einmal als *deskriptiv* angemessen erweisen sollten !“ Nous traduisons.

Cette position théorique est réflexive et quasi transcendantale. L'auteur se prononce sur la science et la rationalité. Le fait que les métacritères peuvent être remplacés ou modifiés à leur tour²⁷² ne change rien au fait qu'il est engagé ici dans un méta-discours portant sur la nécessité des méta-critères et sur leur choix.

D. Perspectives sémantico-linguistiques

Dans les *Investigations philosophiques*, Wittgenstein a notamment introduit l'argument de l'impossibilité du langage privé, qui a été largement exploité, par exemple, par K.-O. Apel en vue de découvrir un fondement ultime axé autour des concepts de l'intersubjectivité et de la communication. Or, la critique anti-essentialiste, ainsi que le souci d'analyser le fonctionnement du langage l'ont emporté de sorte que les réflexions de Wittgenstein ouvrent la porte à certaines avancées sur la question du fondement. Dans *De la certitude*, Wittgenstein se concentre particulièrement sur cette question. Il y présente une conception plutôt pragmatico-holistique, qui reste toutefois placée sous l'égide d'une méta-réflexion sémantico-linguistique. En effet, il amorce sa réflexion à partir du médium linguistique conditionnant l'articulation de toute pensée. Le fonctionnement et les caractéristiques de ce langage, ainsi que la dimension de la signification, inspirent l'enquête wittgensteinienne qui, en dégagant les diverses composantes et facettes de n'importe quel débat sur le fondement, révèle, en fin de compte, l'incontournable étau dans lequel se trouve prise toute approche de fondation. L'importance méthodologique accordée au champ concep-

²⁷² Vollmer dit que ces critères évaluant la rationalité d'une théorie ou d'une hypothèse quelconque peuvent s'appliquer à eux-mêmes (*Selbstanwendbarkeit*), qu'ils sont donc en principe faillibles.

tuel sémantico-linguistique débouche finalement sur l'aveu plus ou moins implicite de la nature foncièrement holistique de la pensée.

E. Méta-réflexivité, évidence et holisme

C'est dans l'espace d'une méta-réflexivité que la considération critique et le choix ont lieu. Telle est bien la dimension indépassable, visée par K.O. Apel : le sol transcendantal où se déploie toute méta-réflexion. C'est ce lieu que Kant et, après lui, Bolzano ont plus ou moins implicitement utilisé pour justifier leur position. Si cette méta-réflexivité se donne à penser, à s'appréhender, à se saisir, ne fût-ce qu'en se parant d'un nom (situation brute, subjectivité transcendantale, méta-réflexivité,), elle s'interprète et se situe toujours dans un contexte déterminé. Toute tentative d'appréhension est aussi interprétation, de même que tout matériau, quel que soit le stade où il se présente, est indissociable d'une forme qui le façonne. Nous avons opté, pour des raisons que nous avons déjà exposées, pour une certaine interprétation éclairant la dimension incontournable en question, à savoir celle que nous nommons holisme réaliste. Celle-ci est, nous semble-t-il, la plus plausible, la plus explicative, la plus compréhensive. Le fond brut doit être cultivé : l'interprétation de ce dernier présuppose l'arrière-fond d'un langage et d'un monde préexistant. La méta-réflexivité se comprend en tant que sujet parmi d'autres sujets au sein du monde.

Une fois cette hypothèse adoptée, il importe de nous demander comment cette méta-réflexivité évalue, considère critiqueusement et effectue un choix : celui des méta-critères chers à Vollmer, ou bien celui d'axiomes servant de base à toute déduction, ou bien encore celui de certains modes de déductions spécifiques. Nous sommes bien là au coeur même du débat sur la nature de la raison. Nous sommes à un car-

refour de la tradition philosophique : il y a certes une certaine rationalité qui guide nos choix et nous incite à les réviser. Les rationalistes parlent de la lumière naturelle de notre esprit, Bolzano évoque l'*Erkenntniskraft*, Frege admet l'existence de sources de connaissances intuitives d'où découleraient, par exemple, les règles disciplinaires de la logique et de la géométrie.

Un auteur tel que Brentano, mais d'autres, plus modernes, tels que Stegmüller et Chisholm, se situent dans la logique des positions classiques. Stegmüller souligne le caractère incontournable de l'évidence comme condition de possibilité de toute compréhension et de toute connaissance, bien qu'il insiste sur le fait que cette évidence, conçue comme principe inhérent à la réflexivité, n'est pas à confondre avec l'évidence concrète, qui correspond à la reconnaissance de certains principes apparaissant comme vrais à une certaine époque, mais éventuellement révisables ultérieurement. Mais reste à savoir, au nom de quoi une telle révision peut se produire. N'est-ce pas la réflexivité et son intuition (*Einsicht*), l'expérience de l'évidence réflexive qui nous font parfois rebrousser chemin ? R. Chisholm remarque qu'on doit en fait parler de deux catégories de vérités qui sont à la base de notre savoir. Il a en vue à la fois les vérités *a posteriori* et les vérités *a priori*. La première catégorie correspond aux faits de l'expérience. Or, pour prévoir d'éventuelles objections sceptiques, Chisholm les formule dans une terminologie plutôt phénoménaliste. Il ne dit pas : « je vois quelque chose de blanc » mais « il me semble que quelque chose de blanc m'apparaît ». Articulés de cette manière, de tels énoncés *a posteriori* sont, à ses yeux, immédiatement évidents. Ainsi, il parle d'états, voire de représentations se présentant par elles-mêmes. Les vérités *a priori* correspondent aux vérités de la raison, aux vérités axiomatiques saisies elles aussi dans une évidence immédiate. Ce sont des énoncés qui por-

tent leur vérité en eux-mêmes, qu'on ne peut récuser et qui rejoignent en fait les premières illuminations de l'esprit dont parlait Leibniz. L'évidence réflexive, voire intuitive, joue ainsi un rôle capital chez Chisholm.²⁷³

Mais tenter de percer le secret de cette force de connaissance (*Erkenntniskraft*) est un dessein qui dépasse la tâche que nous avons voulu réaliser. Nous avons en vue la quête du fondement dernier et nous nous sommes heurtés à la résistance de la méta-dimension réflexive. Celle-ci, déployée en horizon quasi-transcendantal, est postulée par plusieurs penseurs, mais en recourant à une terminologie divergente ou en la pré-supposant tacitement. Nous estimons toutefois que la saisie rationnelle de ce fondement ne peut s'accomplir que sous la perspective d'un holisme réaliste, étant donné que la situation brute et l'interprétation, au sens de la réflexivité et de la réalité, sont indissociablement enchevêtrées. Pour se penser, le fondement doit se réfléchir dans un horizon, ou bien de façon métaphorique, s'appréhender dans les rapports qu'il noue avec ce qui l'entoure. Nous avons essayé de justifier pourquoi nous avons opté pour une interprétation réaliste de l'horizon sur lequel s'appréhende et se profile le fondement brut. Si le fondement ainsi conçu est primaire au sens subjectif et épistémique, force nous est de reconnaître qu'il dépend, au sens ontologique, et relativement aux instruments que nous mettons en oeuvre pour le comprendre, de l'horizon qui l'entoure.

Nous l'avons vu, la réflexivité même jugée incontournable n'échappe pas à la rationalité. Or, à disséquer les structures de cette rationalité, les grands auteurs de la tradition classique se répètent, sans pour autant lever le défi de la question posée. On peut toujours croire que la neuro-physiologie et la biologie évolutionniste pourront un jour

²⁷³ Chisholm (Roderick), *Erkenntnistheorie*, München, 1979.

approfondir et élucider cette problématique, comme le laissent entendre les essais de Riedl²⁷⁴. Y a-t-il un dernier fondement ? Oui, mais la reconnaissance qu'il y en ait un présuppose tout un éventail d'autres éléments. Le fondement, c'est le point de départ subjectif de la pensée réflexive. Or, ce dernier dépend du milieu dans lequel il se trouve, il est conditionné par ce qui l'entoure. Le sol n'est sol que parce qu'il est possible d'avoir sur lui une perspective, de lui assigner une position. Si le fondement peut être ainsi saisi, il implique la réalité du monde et l'efficacité de l'intersubjectivité qui sont la condition de possibilité de toute activité subjective et réflexive. Ce fondement, ce point de départ, est le point d'Archimède de la subjectivité. Il est à la mesure de la condition humaine, et, à partir de lui, nous découvrons que la primauté épistémique n'équivaut point à la primauté ontologique. Nous sommes d'abord dans le monde avant que le monde ne soit en nous.

C'est la dimension sémantique qui confirme la présence d'autrui et du monde. Elle corrobore l'hypothèse d'une interprétation holistique qui s'impose naturellement et que sanctionne aveuglement notre engagement dans la vie pratique.

Nous avons évoqué les principes de base qui semblent conditionner tout raisonnement valide, à savoir la loi de la non-contradiction et celle de l'identité. Nous avons également parlé du caractère irréfutable de la logique des conséquences indispensable à tout raisonnement déductif. Ce sont là les rouages élémentaires, nécessaires à l'engrenage (*Getriebe*) de notre rationalité. Ce sont là des composantes essentielles co-constituant la structure complexe de la rationalité. Nous avons vu qu'on peut même tenter d'expliquer pourquoi ce sont justement ces principes qui constituent une condition de possibilité de tout raisonnement valide. Il se peut, en effet, qu'ils reflètent les structures ontologi-

²⁷⁴ Riedl, *Biologie der Erkenntnis*, München 1988.

ques qui, au fil de l'évolution biologique, ont servi de matrice à l'éclosion de l'esprit. Mais la présence de tels principes n'explique pas, de façon exhaustive, la structure riche et complexe de la réflexivité intuitive. Celle-ci n'est pas assimilable à un cadre purement formel : elle se réalise dans la plénitude de son contenu que saisissent les intuitions (*Einsichten*). Les principes en question font partie de l'évidence intuitive animant et propulsant la réflexivité, mais ne sauraient en épuiser le sens, car on ne peut réduire la complexité de la démarche intuitive à ces seuls critères formels. En fait, la compréhension et l'application de ces principes requièrent elles-mêmes un cadre global pour se réaliser.

Nous avons montré au cours de la présentation des différents gestes de fondement que chaque tentative, même si elle ne l'admet pas explicitement, a toujours recours à des concepts importés de champs conceptuels multiples. Le souci de ramener l'ensemble de la connaissance à une base exclusive, de la domestiquer dans un champ unique dont tout dépendrait, s'avère être un exercice vain et impraticable. Ce n'est pas l'exégèse d'un geste de fondement spécifique, mais une prise de vue synoptique mettant en relief l'interdépendance et la complémentarité des différents gestes de fondement, qui constitue la meilleure réplique face au défi sceptique. C'est une telle attitude qui, en rassemblant les éléments signifiants des diverses stratégies de fondation, peut ériger un bastion solide contre le relativisme et le scepticisme. Il faut aussi dire que cette prise de position représente, à nos yeux, l'interprétation qui élucide, de la meilleure façon, la situation brute du commencement ainsi que son fonctionnement inhérent. Faut-il dès lors parler d'un méta-champ conceptuel englobant ?

Cette question ne revêt guère d'importance. Car, rappelons-le, la subdivision des gestes de fondement selon des champs conceptuels dominant la démarche est d'ordre méthodologique : elle a permis de structu-

rer et d'orchestrer la présentation des gestes divers et nous a conduits finalement à reconnaître l'indissociabilité effective des logiques de fondement. La terminologie holistique relie, en effet, les éléments, elle crée des rapports, elle met en interaction les déterminations appartenant à des rationalités différentes. En ce sens, elle récuse le monopole reconnu à une logique unique et condamne la possibilité d'une réduction unilatérale à une rationalité exclusive. Elle stimule pour autant la reconnaissance de la nécessité d'une vue d'ensemble dégageant la mutualité et la complémentarité des différentes approches.

Si on récuse la conclusion fatale que la connaissance est suspendue au néant ou flotté dans le vide et si l'on veut faire l'apologie d'une connaissance formée par l'écheveau inextricable d'éléments essentiels, il faut adopter d'emblée et résolument une perspective d'ensemble, revendiquant une pluralité de jeux de langage.

Parmi ces jeux de langage, c'est peut-être celui de la sémantique qui a le mot de la fin. C'est, en effet, dans ce jeu où les autres jeux font sens, où tout se retrouve, se rencontre, où chaque élément s'articule à l'autre... Or comment peut-on éclairer le domaine sémantique si l'on n'admet pas d'autres présuppositions ?

CONCLUSION

Y a-t-il un fondement dernier ? A la critique, il y a un reste non résécable. Ce résidu, cet incontournable, c'est la situation brute.

Il y a des concepts, des représentations et des structures qui définissent l'ordre d'une réflexivité à l'oeuvre. Plusieurs penseurs confirment cette thèse, notamment Bolzano, Lenk et Apel, dont nous proposons à la suite de Wittgenstein, mais aussi de Popper et de Vollmer, une interprétation réaliste.

I. Une réponse

La situation indépassable du commencement implique la référence à une réflexivité quasi-transcendantale. Comme *a priori*, elle s'impose à toute investigation de nature épistémologique et réfute ainsi le scepticisme absolu qui récuse jusqu'à l'idée même de fondement. Elle peut être interprétée de différentes façons. Car une chose est de l'éprouver dans sa résistance et autre chose est de la reconnaître en l'interprétant.

Dès lors même que nous l'appelons « situation brute », nous l'avons interprétée en un certain sens, à l'instar du sceptique qui l'interprète en l'annulant.

Cette donnée principielle est irrécusable, par contre, les interprétations ne le sont point : elles font partie de sa nature composite, formée d'enchaînements sémantico-conceptuels. Reste que leur validité respective n'est jamais indubitable. Mais, à nos yeux, une interprétation,

qui rend compte de cette donnée, qui l'explique, en permet l'appréhension. Une telle interprétation fait comprendre pourquoi cette donnée est là et pourquoi elle est telle qu'elle est, enfin pourquoi une interprétation apparaît comme étant plus valide que d'autres interprétations. C'est une telle approche faite de cohérence et de simplicité qui préside à la logique du fondement. Il s'agit d'arracher la situation brute du fondement primordial à son opacité et de la faire parler en l'articulant à des registres symboliques complémentaires.

Le fondement doit être élucidé par une interprétation (*Deutung*) de portée ontologique qui l'explicite, l'explique et le décode. Epistémologiquement, il y a une situation initiale qui pourrait être considérée comme un premier fondement, mais la position de ce dernier n'explique *rien*. C'est l'horizon global engagé par l'interprétation, entre autres ontologique, qui le rend compréhensible. Ce langage nous renvoie à la terminologie aristotélicienne de la matière et de la forme. Epistémologiquement parlant, il y a ici un premier matériau, mais seule une appréhension ontologique, sémantique, logique..., lui donne une forme. La connaissance ne procède donc pas de l'auto-déploiement d'un noyau fondateur, car ce dernier est plutôt compris sur le fond d'une extériorité qui entoure la situation brute. Au vu de cette élucidation, l'interprétation du sceptique est peu plausible : elle n'est ni explicative, ni compréhensive. Elle ne prend pas acte de ce fait initial pour en interroger l'*archê* et le *télos*. Elle pervertit l'*immédiateté sémantique*.

L'interprétation que nous avons choisie fait référence à la vie courante : elle correspond au réalisme qui est indissociable de notre pratique quotidienne. La pensée du fondement atteint son objet : il y a bien un dernier sol qu'on ne peut plus dénier. Mais cette présupposition universelle ne suffit pas à répondre à la question du fondement, car elle

est susceptible de recevoir de nombreuses interprétations. Or, ces interprétations sont inhérentes à la présupposition initiale.

La réponse que nous donnons au problème du fondement est nuancée. Il y a bien un sol « originaire », mais ce dernier est et n'est pas le fondement. Il nous faut reformuler, en fait, l'intuition cartésienne dans une perspective sémantique pour en faire émerger le concept recherché.

Le donné est investi symboliquement, ou, pour reprendre la même métaphore, le sol est cultivé par un comportement réglant la vie pratique, par une attitude (*Einstellung*) ou par une forme de vie où sont enchevêtrées parole, pensée et action. Certes, le sceptique, de son côté, interprète lui aussi cette situation, même s'il se replie, délibérément, sur un phénoménisme extrême. Mais en jugeant l'attitude réaliste inconsistante, relative et variable, en refusant qu'elle soit rencontrée, immédiatement là, (*selbstgegeben*), il s'interdit une interprétation simple et adéquate. Or, c'est par une reprise herméneutique que se fonde toute connaissance.

Une position réaliste, articulée par une approche holistique, est plausible, car elle reflète l'attitude naturelle et spontanée, et, qui plus est, elle structure notre compréhension. Elle introduit cohérence et continuité au sein de la totalité de l'expérience, elle noue des rapports symboliques entre les êtres et les choses, elle déploie l'« ouvert » d'un champ phénoménal et non, comme le veut l'interprétation sceptique, une fiction de sens non dialectisable, échappant à tout comment et à tout pourquoi. Ainsi, le fondement n'est-il jamais saisi comme tel sans être inséré et intégré dans la plénitude de la réalité et il est toujours compris sous l'horizon global qui l'entoure. Voilà pourquoi la pensée du fondement n'est jamais neutre : elle fait surgir le sens, grâce auquel elle se pose.

La formes interprétatives qui modèlent le matériau brut ne relèvent-elles pas d'une pure option épistémologique ? Sans doute, mais il y a des options plausibles et cohérentes et des options non vérifiées et non vérifiables. Celle du sceptique implique un rejet de la vie pratique et quotidienne et une perversion de la « primitivité », pour parler avec Kierkegaard. Elle rend inepte la fonction du concept et celle de la signification. Nous avons vu que, selon Wittgenstein, l'auto-compréhension ainsi que la description de l'immanence, de la subjectivité ou du champ phénoménal sont relatives à l'altérité intersubjective où elles se trouvent enracinées. La genèse et le fonctionnement du langage renvoient dès lors à la limite de l'extériorité.

Pour mieux asseoir cette position, revenons à l'image cartésienne de l'arbre, image qui n'est pas celle d'un arbre isolé, mais celle d'un arbre bien intégré dans son environnement. La base ou le dernier substrat constituant ici le sol. Si essentiel soit-il, le sol est, à lui seul, insuffisant. Pour le féconder et le cultiver, pour en extraire le fruit, il faut l'irriguer et, par conséquent, l'enrichir des apports extérieurs de la chaleur, de la semence, du vent, etc. Pour que le savoir puisse germer à partir du sol et pour que le sol puisse exercer sa fonction de base nourricière, il doit se présenter comme intégré au contexte global de la nature qui l'entoure.

Appliquons cette métaphore à la thèse du scepticisme radical qui sépare le sol de la totalité environnante, dès lors réduite à un songe. Les entours naturels du sol ne sont que des fictions. Mais l'image tronquée de la réalité dont use le sceptique, n'est-elle pas elle-même une fiction ?

II. Prolongements

Il nous semble que les réflexions du jeune Schopenhauer sont proches de ces conclusions. Dans sa dissertation *La quadruple racine du prin-*

cipe de la raison suffisante, Schopenhauer analyse le fondement de la connaissance, à savoir la présupposition éternelle et incontournable que tout a une raison suffisante. Selon Schopenhauer, le principe de raison suffisante est inhérent à notre intellect, il est *a priori* et régit ainsi la manière dont les représentations du sujet connaissant sont mises en relation.

Or, tout en discernant quatre catégories de représentations, Schopenhauer postule que le principe de raison suffisante connaît une application spécifique pour chaque type de représentation. Il admet donc que le principe en question dérive de quatre configurations régissant chacune un domaine particulier de représentations.

Schopenhauer distingue d'abord le principe de la raison suffisante du devenir. Ce principe est relatif à la totalité de l'expérience. Ici, le principe de la raison se présente comme causalité. Toutes les modifications et tous les changements des objets de la réalité empirique sont reliés par ce principe selon le schème cause-effet.

Puis, il expose le principe de la raison suffisante de la connaissance qui renvoie aux concepts et qui se rapporte, par là, au fondement des jugements. Si un jugement exprime une connaissance, c'est-à-dire s'il prétend à la vérité, il doit posséder une raison suffisante.

Vient ensuite le principe de la raison suffisante de l'être qui correspond aux formes *a priori* de l'espace et du temps. L'espace et le temps, sont, chez Schopenhauer, les conditions de possibilité de la représentation et, par là donc, du monde empirique. Le principe en question constitue la loi selon laquelle les éléments de l'espace et du temps se déterminent mutuellement en ce qui concerne leur situation dans l'espace, respectivement linéairement quant à leur succession dans le temps. Ainsi, une ligne faisant partie d'une figure géométrique détermine les autres composantes de cette figure et même tous les autres contenus de l'espace

alors qu'elle est à son tour déterminée par tout son entourage spatial. Dans l'espace, tous les éléments se conditionnent réciproquement. Quant aux rapports temporels, Schopenhauer remarque :

« Dans le temps, chaque instant est engendré par l'instant précédent. Ainsi, la raison de l'être est ici très simple, elle est une loi de la succession puisque le temps n'a qu'une seule dimension... Sur ce nexus des parties du temps repose toute procédure de compter, et par conséquent, toute l'arithmétique. Chaque nombre présuppose les nombres précédents comme la raison de son être... ».²⁷⁵

La quatrième figure du principe de la raison suffisante que Schopenhauer énonce est la loi de la motivation ou bien le principe de la raison suffisante de l'action. Ce principe stipule que toute action est précédée d'une motivation qui est la cause de l'action en question puisque la motivation stimule la volonté humaine à agir. Il n'y a pas d'action sans motif préalable. Selon Schopenhauer, la motivation correspond à l'intériorisation de la causalité. Cette quatrième figure du principe de la raison suffisante, Schopenhauer la caractérise comme suit :

« Que la régularité caractérisant les autres figures du principe de raison suffisante cesse ici, vient du fait que nous y sommes restés dans un monde en conformité avec des lois alors que nous touchons ici à un tout autre domaine, celui de la liberté ».²⁷⁶

Schopenhauer prétend donc que la notion de raison suffisante, de *Grund*, n'est pas un terme univoque, mais une notion hybride renfermant quatre significations différentes. Il souligne, par ailleurs, que les différents emplois de la notion de *Grund* varient selon la catégorie d'objet qui occupe notre capacité de représentation. Ces différentes significations du terme *Grund* doivent être associées à l'exercice de nos

²⁷⁵ Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Mannheim 1988. p. 61-62. Nous traduisons.

²⁷⁶ *Op. Cit.*, p.79. Nous traduisons.

diverses facultés de connaissance et d'appréhension. Le principe de la raison suffisante du devenir, c'est-à-dire la causalité, relève de l'entendement, la raison suffisante de la connaissance renvoie à la raison, alors que la raison suffisante de l'être découle de la sensibilité et la motivation est liée à la volonté. Selon le point de vue adopté, l'une ou l'autre de ces raisons est toujours prédominante, telles que par exemple la causalité dans les sciences naturelles ou la motivation en histoire, en politique, en éthique.

Or, quel est l'intérêt que représente la conception schopenhauerienne pour notre problématique ? Bien que Schopenhauer se réfère au principe de raison suffisante et non au fondement ultime proprement dit, il nous semble qu'il y a une parenté manifeste entre sa démarche et la nôtre. Si Schopenhauer prétend que le principe de raison suffisante est issu de quatre sources ou racines différentes, il conçoit ce principe comme notion polysémique renfermant plusieurs horizons. Le principe de raison suffisante apparaît dès lors comme une sédimentation de différentes couches représentant différentes catégories de représentations. Pour comprendre le principe en question, il convient d'adopter différentes perspectives permettant d'en discerner les composantes respectives. C'est seulement grâce à un tel tour d'horizon qu'on peut appréhender le principe dans son intégralité. Comme il découle de quatre sources différentes, on ne peut le réduire à un type de raison suffisante telle que par exemple la causalité.

Nous avons adopté une argumentation similaire en ce qui concerne la notion de fondement ultime. En effet, nous avons dit que chaque geste de fondation fait appel, tacitement ou non, à d'autres gestes, qu'une approche donnée renvoie à une autre approche. Ainsi, au lieu d'opérer une réduction unilatérale, nous avons mis en lumière un réseau caractérisé par des liens de mutualité et de complémentarité.

Reprenons le fil de l'argumentation. Nous avons souligné la fragilité effective du scepticisme et du phénoménisme et nous avons mis en perspective une approche synthétique susceptible de définir un concept de fondement adéquat et cohérent. C'est cette approche qui est toujours présumée à la réflexion épistémologique qui s'en réclame implicitement. L'image de l'arbre renferme un parfum naturel auquel ont été sensibles des auteurs comme Popper et Vollmer. On peut prolonger la métaphore : à l'instar du sol qui contient des oligo-éléments, dont le mélange et le dosage dépendent des influences de la totalité de l'environnement (vent, érosion, pluie, végétation, etc.), le concept de fondement inclut des principes logiques comme les modes de déduction, de la non-contradiction, de l'identité qui définissent notre équipement cognitif de base. Or, cet « inné » épistémique résulte de l'ontogenèse. En outre, l'usage de ces principes ne peut être envisagé qu'en interaction avec l'entourage naturel, tout comme les oligo-éléments ne peuvent exercer leur fonction que dans un sol bien préparé. De même, notre hypothèse suppose la reconnaissance de l'existence de l'intersubjectivité, c'est-à-dire la prise en compte d'autres sujets et du monde externe. Ces deux facteurs ne peuvent être séparés l'un de l'autre. En fait, l'interprétation réaliste qui est la nôtre accrédite la situation originelle en la nouant à l'altérité sur le fond de laquelle elle se comprend et se réfléchit. Cette altérité, c'est la réalité extra-phénoménale, le monde des objets et celui des autres sujets.

Ainsi, nous nous heurtons à la réalité d'une situation indépassable, qui devient intelligible à la lumière de l'acceptation et de la connaissance de l'extra-phénoménal, c'est-à-dire du monde et des autres sujets. Épistémologiquement parlant, la situation phénoménale brute est bien le point de départ incontournable, mais elle est toujours éclairée et expli-

citée par l'appréhension de l'existence de la réalité, des sujets et du monde.

Cette position recoupe, mais partiellement, la thèse holistique que D. Davidson défend dans son essai *Three varieties of knowledge*. Davidson prétend qu'il y a trois catégories de la connaissance : celle, subjective, de la conscience intime, celle, intersubjective qui est relative aux contenus de pensée des autres et celle, objective qui se rapporte au monde physique. Bien que le mode d'accès à ces diverses catégories de connaissance varie, elles sont toutes interdépendantes, mutuellement reliées et enchevêtrées. Davidson souligne que la pensée subjective et intime, c'est-à-dire l'expérience intérieure de notre propre conscience, constitue le mode de connaissance le plus intense et est irremplaçable. Il remarque également que cette pensée subjective, qui paraît dépasser en certitude et en immédiateté les autres catégories de connaissance, dépend justement de ces dernières. La pensée subjective est épistémologiquement primordiale mais conditionnée par l'existence des autres types de connaissances.²⁷⁷

Davidson insiste sur l'incontournable fonction de l'altérité :

« L'objectivité et l'intersubjectivité sont toutefois essentielles à tout ce que nous appelons la subjectivité et constituent le contexte dans lequel celle-ci prend forme. »²⁷⁸

La connaissance forme un ensemble et chacune de ses composantes a sa fonction spécifique, l'une conditionne l'autre :

²⁷⁷ Davidson, *Three varieties of knowledge*, Cambridge 1991, pp. 164-165 : « We have not, clearly, obliterated the difference between self-knowledge and knowledge of other minds : the first remains direct and the second inferential.[...] These differences are real. Our thoughts are "inner" and "subjective" in that we know what they are in a way no one else can. But though *possession* of a thought is necessarily individual, what gives it content is not. The thoughts we form and entertain are located conceptually in the world we inhabit, and know we inhabit, with others. Even our thoughts about our own mental states occupy the same conceptual space and are located on the same public map ».

²⁷⁸ *Op. cit.*, p. 165 : « The objective and the inter-subjective are thus essential to anything we can call subjectivity, and constitute the context in which it takes form ». Nous traduisons.

« Les trois formes de la connaissance forment un trépied: si une jambe fait défaut, aucune partie ne reste debout ». ²⁷⁹

On pourrait certes envisager d'emprunter une voie classique : celle de la subjectivité. Mais, commencer par la connaissance subjective, considérée comme primordiale par rapport à d'autres types de connaissances, engage déjà un mode d'interprétation, à savoir celui d'un réalisme holiste. Le principe de la primauté de la connaissance subjective, face aux connaissances intersubjective et objective, présuppose bien des notions non élucidées : celle de la validité de l'emploi des concepts engagés (la dimension sémantique), celle de la réalité du monde et de la possibilité de la connaissance (dimension ontologique), enfin, celle des structures du raisonnement sous-jacentes à toute pensée (dimension logique). Quelle que soit la notion mobilisée pour désigner le point de départ : situation brute, fondement brut, intimité subjective, champ phénoménal..., la démarche est la même au plan épistémologique. Toute description, toute appréhension et compréhension présupposent le recours à un transcendantal constitué par la validité de la dimension sémantique, l'application de structures logiques, le respect d'un ordre ontologique... Au-delà des variations terminologiques, l'enjeu porte sur l'interdépendance des savoirs. Si l'on veut comprendre l'existence brute, y réfléchir, dépasser sa résistance, il faut faire appel à l'intégralité entière d'un contexte, faire le détour par l'Autre.

Ce que nous voulons dire, c'est que toute théorie de la connaissance en quête d'un fondement ultime et absolu inclut le rapport à une extériorité la plus vaste soit-elle. Voyons comment cette extériorité constitue le

²⁷⁹ *Op. cit.*, p.166 : « The three sorts of knowledge form a tripod : if any leg were lost, no part would stand ». Nous traduisons.

lieu où se croisent les divers plans questionnés pour former le champ complexe du fondement.

Envisageons, d'abord, le plan sémantique. Tout baigne dans le langage. Le langage imprègne et pénètre tout. Or, en même temps, il faut reconnaître que ce langage possède aussi des structures : il reflète dans une certaine mesure l'ordre ontologique, il fait emploi de normes régissant la communication, c'est-à-dire le discours intersubjectif, il ne peut se passer de lois logiques élémentaires...

Si l'on considère, maintenant, le plan logique, force est de constater que la situation est analogue. Les lois logiques, à leur tour, ne peuvent être formulées et comprises que grâce à l'emploi du langage, grâce à l'effectivité de la signification linguistique. Certes, la logique orchestre et structure notre raisonnement, mais elle ne peut accomplir sa fonction qu'en référence à la dimension sémantique qu'elle présuppose. Celui qui est préoccupé par la condition de possibilité de la logique et qui tente de comprendre véritablement la genèse et l'essence de celle-ci, ne doit-il pas admettre que cette même logique renvoie à un certain ordre ontologique ? Ordre ontologique, qui, renforcé et surdéterminé par la communauté intersubjective des locuteurs, comporte une dimension éthico-politique.

Le plan éthique de l'intersubjectivité est enraciné dans le langage. Il suppose un *a priori* ontologique considérable : celui de l'acceptation d'un monde peuplé par une multitude d'individus aptes à communiquer réciproquement. Le langage témoigne de cet ordre ontologique. On voit, en effet, que cet aspect ontologique traduit lui-même non seulement la configuration sémantique du langage, mais aussi l'organisation logique indispensable à tout raisonnement.

Quant au plan de l'incontournable subjectivité, il reflète, semble-t-il, l'existence effective et vécue de la situation déjà investie

par une pluralité d'interprétations. Nous assistons au déploiement d'un arrière-plan, venant surdéterminer les autres plans conceptuels. On ne saurait, en effet, éluder les questions suivantes : qui pense, raisonne et déduit, qui comprend des significations, qui vit *avec* d'autres *dans* le monde ? Même si l'on est allergique aux notions de sujet et de subjectivité, il faut bien avouer que l'on se trouve en présence d'un « lieu » humain où tout cela se déroule (*sich ereignet*). Mais on comprend, par ailleurs, que les déterminations subjectives ne deviennent sensées qu'en recourant à des présuppositions découlant d'autres lieux conceptuels et sans lesquelles elles ne pourraient déployer leurs points de vue : les lois logiques, la dimension sémantique des concepts engagés, des structures ontologiques ...

Le geste de la fondation a beau tenter de réduire les connaissances pour les ramener à une base irréfutable, il bute, à un moment donné, sur un donné qui, aussitôt, dérive vers des ensembles constitués par des rapports et des relations d'inclusion, de mutualité, d'analogie... La quête d'un point ultime auquel tout est suspendu engage ainsi la découverte de l'interdépendance mutuelle, sans laquelle la quête elle-même échouerait. Le point d'Archimède ne plane pas dans le vide : il est enchevêtré dans un réseau, qui l'érige paradoxalement en repère indispensable. Mais sans ce réseau qui l'englobe et l'enclôt, il n'a plus valeur de référence. Il convient de renoncer au rêve consistant à rassembler la totalité de la connaissance sur un fondement miraculeux d'où l'on peut tout déduire. Abandonnons cette illusion : nous avons vu que toutes les tentatives de suspendre la connaissance à des concepts ou à des domaines déterminés présupposent toujours d'autres aspects.

Cela ne signifie pas pour autant que la question posée soit inutile et vaine. Car nos raisonnements ont toujours un commencement et découlent d'une situation de départ. Nous ne voulons céder ni au rela-

tivisme ni au scepticisme, dont les différentes variantes, comme nous l'avons vu, possèdent aussi leurs présupposés. Prenons conscience du fait que nos discours se déploient dans l'espace d'une totalité ouverte, dans un univers d'énoncés et d'entités à multiples facettes, pour constituer un réseau où tout peut s'enchevêtrer à l'infini.

Remarquons encore que Heidegger a traité dans plusieurs travaux de la question du fondement.²⁸⁰ Nous concluons en évoquant la problématique que Heidegger formule dans l'essai *Le principe de raison*.²⁸¹ Heidegger examine les significations diverses qu'on peut attribuer au terme *Grund* et il montre que le fondement (*Grund*) peut se présenter sous des formes différentes, en tant que raison, cause, principe, origine. Ces figures du fondement se caractérisent, en fait, par la dissimulation de l'être. L'être dissimule son essence en laissant apparaître les figures du fondement que nous venons de désigner. Ces types de fondement constituent une base, un *Grund*, mais dû au retrait (*Entzug*) de l'être qui les a fait ressortir, ils sont pourtant des étants (*Seiendes*). On se retrouve alors en présence de constellations, de situations permettant de fonder autre chose, mais qui sont à leur tour conditionnées dans leur éstantéité.²⁸² Or, Heidegger estime que le *Grund* peut également être pensé autrement, non pas en tant qu'étant, en tant que processus de fondement effectif, mais en tant qu'expérience initiale de l'être.²⁸³ Ici l'idée de fondement rejoint celle d'origine. Qu'en est-il de cette signification ultime et profonde du *Grund*? Il s'agit d'un recueillement, d'une méditation de l'être (*Andenken*). Lors de cette expérience, l'être

²⁸⁰ Cf. - *Etre ou temps* où Heidegger se pose la question du fondement et la résout par le dégagement des existentiels et en renvoyant à la pratique quotidienne du souci. Cf. aussi *De l'essence du fondement*.

²⁸¹ *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

²⁸² *Der Satz vom Grund*, p.165: „So schickt sich denn das Sein im Entzug dem Menschen auf eine Weise zu, durch die es seine Wesensherkunft hinter dem dichten Schleier des rational verstandenen Gundes und der Ursachen und deren Gestalten verbirgt.“

²⁸³ *Ibidem* : „Indem wir der zweiten Tonart folgen, denken wir Sein nicht mehr vom Seienden her, sondern wir denken es als Sein, nämlich als Grund, d. h. nicht als ratio, nicht als Ursache, nicht als Vernunftgrund und Vernunft, sondern als versammelndes Vorliegenlassen.“

se révèle comme abîme (*Abgrund*), qui fonde (*gründet*) tout, mais qui ne peut être fondé à son tour, car sinon, il serait rabaissé au statut d'un étant. Ainsi, l'être fonde, mais n'a pas de fondement.²⁸⁴ Pour illustrer sa réflexion, Heidegger renvoie au fragment héraclitéen où le destin de l'être (*Seinsgeschick*) est comparé à un enfant qui joue. On ne peut pas demander pourquoi ce jeu a lieu. Il est joué tout simplement. Tout ce qui se produit au sein du jeu est dû à celui-ci, mais le jeu lui-même n'a pas de fondement, il est abyssal.²⁸⁵ Si tout étant a un fondement, ce qui se trouve derrière tout, c'est-à-dire, l'être, est sans fondement (*grundlos*). Selon Heidegger, on peut donc parler de fondement, si on veut fonder un étant ou un ensemble d'étants en les ramenant par exemple à un premier principe ou à une cause ultime. Cet emploi du terme de *Grund* repose toutefois sur l'autre signification du terme, où *Grund* est pensé comme abîme qui fonde sans pouvoir être fondé à son tour. Au premier abord, il semble difficile de construire un lien entre la pensée heideggerienne et les considérations précédentes. Derrière la terminologie tout à fait différente, nous pensons détecter un aspect commun. Heidegger parle de la possibilité d'un fondement en tant que cause, principe, raison, etc., mais il estime que cette conception du *Grund* n'est pas satisfaisante, puisqu'elle repose encore sur autre chose. Cette position rappelle notre analyse des divers gestes de fondement ultime : aucune tentative de fondement unilatérale ne peut jouer le rôle d'un fondement ultime, car elle a recours à des présuppositions non-démonstrées.

²⁸⁴ *Op. cit.*, p.166 : „Jede Begründung und schon jeder Anschein von Begründbarkeit müsste das Sein zu etwas Seiendem herabsetzen. Sein bleibt als Sein grund-los. Vom Sein bleibt der Grund, nämlich als ein es erst begründender Grund, weg und ab. Sein : der Ab-Grund.“

²⁸⁵ *Op. cit.*, p.169 : „Das « Weil » versinkt im Spiel. Das Spiel ist ohne « Warum ». Es spielt, derweil es spielt. Es bleibt nur Spiel : das Höchste und Tiefste.

Aber dieses « nur » ist Alles, das Eine, Einzige.

Nichts ist ohne *Grund*. Sein und Grund : das Selbe. Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Ab-Grund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspield.“

Cela ne signifie pas que nous préconisons le scepticisme ou le relativisme. Cependant il y a lieu de reconnaître que l'entreprise cognitive se meut dans les mailles d'un filet où les différents éléments s'étayent mutuellement. A la lumière de ces analyses, le concept de fondement mérite d'être révisé. Employons une métaphore : la démarche de la fondation n'implique pas une descente verticale vers un socle premier, mais la fondation est conçue comme un ensemble de rapports horizontaux, au sens où un champ conceptuel renvoie à un autre et où l'un est complémentaire à l'autre. Ce réseau que nous venons de décrire, comment le fonder à son tour ? Toute vérification a nécessairement lieu à l'intérieur de ce réseau qui représente la nature de notre connaissance et qui reflète l'intégralité du monde dans lequel nous vivons (*Lebenswelt*). Ce monde, cette réalité indépassable, est là, un point c'est tout.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages de référence

- Albert (Hans), *Transzendente Träumereien : Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1975.
- Albert (Hans), *Traktat über kritische Vernunft*, 5.Aufl., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1991.
- Apel (Karl-Otto), *Der Denkweg von Charles S. Pierce, Eine Einführung in den Pragmatismus*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1975.
- Apel (Karl-Otto), *Transformation der Philosophie I, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1976.
- Apel (Karl-Otto), *Transformation der Philosophie II, Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1976.
- Apel (Karl-Otto), *Diskurs und Verantwortung, Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1988.
- Aristote, *La Métaphysique, Tome I, II*, Introduction, notes et index par J. Tricot, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1986.
- Arnauld (Antoine), Nicole (Pierre), *La logique ou l'art de penser*, notes et préface de Charles Jourdain, Gallimard 1992.
- Bartley III, (William Warren), *Flucht ins Engagement*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1987.
- Bolzano (Bernard), *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf den bisherigen Bearbeiter 1-4*, Herausg. Von Alois Höfler, Originalgetreuer Nachdruck (édition ancienne), Felix Meiner Verlag, Leipzig 1914.
- Bolzano (Bernard), *Wissenschaftslehre I et II, Grundlegung der Logik*, Hrsg. Von Friedrich Kambartel, version nouvelle, Felix Meiner Verlag 1978.
- Boole (George), *The Laws of Thought* dans *Collected Logical Works II*, La Salle, Illinois, The Open Court Publishing Company, 1952.

- Davidson (Donald), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press Oxford 1984.
- Davidson (Donald), *Der Mythos des Subjektiven, Philosophische Essays*, Philipp Reclam jun. GmbH & CO, Stuttgart 1993.
- Descartes (René), *Discours de la Méthode*, texte intégral, Bordas, Paris 1984.
- Descartes (René), *Les Méditations Métaphysiques*, texte intégral, commentaire de J.-L. Poirier, Bordas, Paris 1987.
- Dingler (Hugo), *Philosophie der Logik und Arithmetik*, Reinhardt, München 1931.
- Dingler (Hugo), *Die Ergreifung des Wirklichen*, Eidos Verlag, Frankfurt am Main 1955.
- Dingler (Hugo), *Aufbau der exakten Fundamentalwissenschaft*, Eidos Verlag, München 1964.
- Frege (Gottlob), *Ecrits logiques et philosophiques*, Editions du Seuil, 1971.
- Frege (Gottlob), *Logik et Logik in der Mathematik* dans : *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie, Aus dem Nachlaß*, Hrsg. und eingeleitet von Gottfried Gabriel, Felix Meiner Verlag Hamburg 1990.
- Frege (Gottlob), *Der Gedanke et Gedankengefüge* dans : *Logische Untersuchungen*, Hrsg. und eingeleitet von Günther Patzig, 4. Auflage, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1993.
- Pour la traduction française : *La pensée et La composition des pensées* dans *Ecrits logiques et philosophiques*, Editions du Seuil, 1971.
- Frege (Gottlob), *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Hrsg. und eingeleitet von Günther Patzig, 7. Aufl., Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1994.
- Frege (Gottlob), *Nachgelassene Schriften*, Felix Meiner Verlag Hamburg.
- Husserl (Edmund), *Cartesianische Meditationen*, 2. durchges. Aufl., Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1987.
- Husserl (Edmund), *Formale und transzendente Logik*, 2.Aufl., Max Niemeyer Verlag Tübingen 1981.
- Husserl (Edmund), *Logische Untersuchungen I, Prolegomena zur reinen Logik*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1993.
- Kraft (Viktor), *Mathematik, Logik und Erfahrung*, Springer, Wien-New York 1970.

- Popper (Karl), *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 2, Falsche Propheten Hegel, Marx und die Folgen*, 7.Aufl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1992.
- Wittgenstein (Ludwig), *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe Band I, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1989.
- Wittgenstein (Ludwig), *Über Gewissheit*, 4.Auflage, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1993.
- Wittgenstein (Ludwig), *De la certitude*, Traduction de l'allemand par Jacques Fauve, Ed. due aux soins de G.E.M. Anscombe et de G.H. von Wright, Paris Gallimard 1976.

II. Ouvrages consultés

- Beth (E. W.), *Les fondements logiques des mathématiques*, Collection de Logique Mathématique, Série A, Paris - Louvain 1950.
- Brentano (Franz), *Wahrheit und Evidenz*, Felix Meiner Verlag Hamburg 1974.
- Chisholm (Roderick Milton), *Erkenntnistheorie*, Hrsg. und übersetzt von Rudolf Haller, Deutscher Taschenbuchverlag GmbH & Co. KG., München 1979.
- Copi (Irving M.), *Einführung in die Logik*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Jan. P. Beckmann und Thomas Keutner, Wilhelm Fink Verlag, München 1998.
- Eccles (John C.), *Evolution du Cerveau et Création de la Conscience, A la recherche de la vraie nature de l'homme*, Flammarion, 1994.
- Engel (Pascal), *La norme du vrai, Philosophie de la logique*, Editions Gallimard, 1989.
- Habermas (Jürgen), *Was heißt Universalpragmatik*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt am Main, 1982.
- Habermas (Jürgen), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983.
- Heidegger (Martin), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1986.
- Heidegger (Martin), *Wegmarken*, 2. Aufl., Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1978.

- Heidegger (Martin), *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1997.
- Hofstadter (Douglas R.), *Gödel, Escher, Bach ein Endloses Geflochtenes Band*, Klett-Cotta Deutscher Taschenbuch Verlag München 2000.
- Kaplan (Francis), *La vérité, Le dogmatisme et le scepticisme*, S.E.S.J.M./Armand Colin, Paris 1998.
- Kierkegaard (Sören), *Auswahl aus dem Gesamtwerk*, VMA-Verlag, Wiesbaden 1964.
- Koerner Stephan, *Philosophie der Mathematik, eine Einführung*, Nymphenburger, München 1968.
- Kuhlmann (Wolfgang), *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Alber Broschur Philosophie Freiburg, München 1985.
- Kuhlmann (Wolfgang), *Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs ?*, hrsg. Vom Forum Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Lalande (André), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Sixième édition, Presses Universitaires de France, Paris 1985.
- Lenk (Hans), *Kritik der logischen Konstanten, Philosophische Begründungen der Urteilsformen vom Idealismus bis zur Gegenwart*, De Gruyter, 1968.
- Mayer (Verena), *Gottlob Frege*, C. H. Beck'sche Reihe Verlagsbuchhandlung, München 1996.
- Menne (Albert), *Folgerichtig Denken, Logische Untersuchungen zu philosophischen Problemen und Begriffen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1988.
- Moreau (Joseph), *Aristote et son école*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.
- Pascal (Blaise), *De l'esprit géométrique, Ecrits sur la grâce et autres textes*, introduction, notes et bibliographie par André Clair, GF-Flammarion, Paris 1985.
- Popper (Karl), *Objektive Erkenntnis, Ein evolutionärer Entwurf*, Hoffmann & Campe Verlags, Hamburg 1973.

- Popper (Karl) et Eccles (John C.), *Das Ich und sein Gehirn*, Piper GmbH & Co. Kg, München 1987.
- Puntel (Lorenz Bruno), *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993.
- Quine (Willard van Orman), *Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, New Jersey 1970.
- Quine (Willard van Orman), *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1975.
- Quine (Willard van Orman), *Wort und Gegenstand*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1980.
- Read (Stephen), *Philosophie der Logik, Eine Einführung*, rowohlt enzyklopädie, Hamburg, April 1997.
- Reese-Schäfer (Walter), *Karl-Otto Apel zur Einführung*, Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Junius Verlag GmbH, Hamburg 1990.
- Riedl (Rupert), *Biologie der Erkenntnis, Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München 1988.
- Schopenhauer (Arthur), *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, F.A. Brockhaus GmbH, Mannheim 1988.
- Stegmüller (Wolfgang), *Metaphysik - Wissenschaft – Skepsis*, Humboldt Verlag, Wien 1954.
- Stegmüller (Wolfgang), *Glauben, Wissen und Erkennen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.
- Stegmüller (Wolfgang), *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd I-4*, 6.Aufl., Alfred Kröner Verlag Stuttgart 1978.
- Specht (E. K.), *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*, Köln 1963.
- Tarski (Alfred), *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford University Press, Oxford 1956.
- Vollmer (Gerhard), *Wissenschaftstheorie im Einsatz, Beiträge zu einer selbstkritischen Wissenschaftsphilosophie*, Mit einem Geleitw. von Mario Bunge, S. Hirzel, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft Stuttgart 1993.
- Vollmer (Gerhard), *Auf der Such nach der Ordnung, Beiträge zu einem naturalistischen Welt-und Menschenbild*, Mit einem Geleitw. von Prof. Dr.

Hans Albert, S. Hirzel, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft Stuttgart 1995.

- Vollmer (Gerhard), *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Mit einem Geleitw. Von Ernst Peter Fischer, S. Hirzel Verlag Stuttgart-Leipzig 2002.
- Whorf (Benjamin Lee), *Sprache-Denken-Wirklichkeit, Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie*, rowohlt's enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg, April 1984.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, Herausgeg. von Joachim Ritter, Band 1-8, Schwabe & Co. Verlag, Basel / Stuttgart 1971.

III. Articles

- Apel (Karl-Otto), *Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, dans *Sprachpragmatik und Philosophie*, Herausgeg. von Karl-Otto Apel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1976.
- Apel (Karl-Otto), *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, Versuch einer Metakritik des "kritischen Rationalismus"*, dans *Sprache und Erkenntnis*, pp. 55-81 Innsbruck 1976.
- Apel (Karl-Otto), *Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*, dans : *Philosophie und Begründung*, hrsg. Vom Forum Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Davidson (Donald), *Three varieties of knowledge*, dans : *Memorial Essays de A. J. Ayer*, Hg. : A. Griffiths, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Gethmann (Carl Friedrich), *Letztbegründung vs. Lebensweltliche Begründung des Wissens und Handelns*, hrsg. Vom Forum Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Hübner (Kurt), *Das Ideal der Exaktheit und die Wissenschaft* dans *Universität und Universalität*, Universitätstage (FU Berlin), Berlin 1963.
- Lenk (Hans), *Philosophische Kritik an Begründungen von Quantenlogiken*, Discours dans sect. VII du XIVe Congrès international de Philosophie, Vienne 1968, paru dans *Philosophia naturalis*, 1969.

- Lenk (Hans), *Philosophische Letztbegründung und rationaler Kritizismus*, dans *Metalogik und Sprachanalyse*, pp. 88-109, Freiburg 1973.
- Schnädelbach (Herbert), *Über Rationalität und Begründung*, hrsg. Vom Forum Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- *Wittgenstein analysé, Onze études réunies et préfacées par J.P.Leyvraz et Kevin Mulligan*, Collection dirigée par Claudine Tiercelin, éditions Jacqueline Chambon, Nîmes 1993.
- *Sprachspiel und Methode*, zum Stand d. Wittgenstein-Diskussion / hrsg. Von Dieter Birnbacher u. Armin Burkhardt, de Gruyter, Berlin, New York 1985.