

# Société romande de philosophie : séance du 31 mai 1997 : la perception interne et la critique du langage privé

Autor(en): **Dokic, Jérôme**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **48 (1998)**

Heft 1

PDF erstellt am: **17.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381559>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

*Société romande de philosophie*

*Séance du 31 mai 1997*

LA PERCEPTION INTERNE  
ET  
LA CRITIQUE DU LANGAGE PRIVÉ \*

JÉRÔME DOKIC

*Résumé*

*On peut distinguer deux modèles de l'introspection, que j'appelle respectivement «perceptif» et «pragmatique». Selon le premier modèle, l'introspection est une forme de perception interne, qui porte sur un objet psychologique déterminé. Le modèle pragmatique, en revanche, évacue toute référence à des objets psychologiques. Je défends l'existence d'un modèle intermédiaire de l'introspection, qui est compatible, malgré ce que Wittgenstein lui-même laisse entendre, avec sa critique du langage privé.*

*Introduction*

Nous ressentons la douleur «de l'intérieur», mais nous voyons la blessure «à l'extérieur». Quel est le sens de l'opposition entre «intérieur» et «extérieur»? Cette question touche de près la théorie philosophique de l'introspection, c'est-à-dire de la connaissance directe (non inférentielle) de nos propres phénomènes psychiques (états et événements mentaux). Une question plus spécifique est de savoir si l'introspection de nos sensations corporelles (douleurs, picotements, etc.) implique une forme de perception interne, analogue à la perception externe de la blessure, mais à certains égards différente de celle-ci.

Dans cet essai, j'aimerais aborder ces questions de manière indirecte, par référence à la critique du langage privé faite par Wittgenstein dans les para-

\* Une version antérieure de cet essai a été présentée le 31 mai 1997 sous le titre «Esquisse d'une théorie intentionnelle de la douleur» lors de la séance annuelle de la Société romande de philosophie tenue à l'Université de Genève. Je remercie la Société de m'avoir invité à présenter ces idées et les participants de la séance pour leurs commentaires. Cet essai a été rédigé dans le cadre de la bourse de recherche n° 8210-46542 du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

graphes 243 à 315 des *Investigations philosophiques*. Je vais me demander quel est l'impact des remarques de Wittgenstein sur la théorie philosophique de l'introspection, et dans quelle mesure elles nous obligent à renoncer à la thèse selon laquelle nous percevons «de l'intérieur» nos propres sensations corporelles. Ma conclusion générale est que la notion de perception interne n'est pas foncièrement incohérente, et que la critique du langage privé laisse ouvertes certaines options ontologiques – des options qui relèvent de l'ontologie de l'esprit.

### 1. *Le modèle perceptif de l'introspection*

L'introspection, au sens le plus neutre et le plus général du terme, est la connaissance directe (non inférentielle) que nous avons de nos phénomènes psychiques – c'est-à-dire de nos propres états et événements mentaux. En ce sens, il n'existe sans doute pas de théorie *unifiée* de l'introspection. En effet, les phénomènes psychiques se présentent sous des formes très variées. D'une part, on trouve les *sensations* – qui comprennent traditionnellement les «sensations perceptives» (visuelles, auditives, etc.) et les «sensations corporelles» (picotements, douleurs, etc.). D'autre part, nous avons des traits de caractère hautement dispositionnels, comme l'irritabilité ou la modestie. Les autres phénomènes psychiques se rangent entre ces deux extrêmes – notamment les émotions, les sentiments et les attitudes propositionnelles (comme la croyance ou le désir).

Cette première classification peut se justifier, au moins provisoirement, de la manière suivante. Tout d'abord, il n'est pas évident que nous ayons une connaissance directe, par introspection, de nos propres traits de caractère. Leur manifestation dans le comportement est complexe, indirecte et variée. Lorsque nous avons la connaissance de ces traits, elle est généralement fondée sur des inférences, notamment à partir des jugements qu'autrui est en mesure de porter sur nous, ou à partir de ceux que nous pouvons former ultérieurement sur notre moi passé.

À l'autre extrémité de l'échelle, en revanche, les sensations semblent beaucoup plus aptes à jouer le rôle d'objets d'introspection. Si nous avons une connaissance «de l'intérieur» de nos propres sensations, celle-ci n'est pas du tout inférentielle. On ne voit pas très bien à partir de quels indices, qui ne seraient pas eux-mêmes des sensations, nous pourrions nous fonder pour *conclure* à l'existence en nous de sensations. Si la notion de connaissance directe d'états ou événements mentaux internes a un sens, il est certain, selon l'opinion traditionnelle, qu'elle concerne au moins les sensations.

C'est en effet dans le cas des sensations que le *modèle perceptif* de l'introspection a tendance à s'imposer. Suivant ce modèle, l'introspection est une forme de perception interne ; la conscience introspective a un objet distinct d'elle-même, à savoir un phénomène psychique particulier. Par exemple,

lorsque j'ai mal à l'épaule, je connais directement ma douleur parce qu'elle se présente comme un objet (plus exactement une condition) qui se laisse percevoir «de l'intérieur».

Les attitudes propositionnelles, comme la croyance ou le désir, semblent être intermédiaires entre les sensations et les traits de caractère. D'un côté, il est indéniable que nous sommes souvent en position de connaître immédiatement nos propres pensées. En cela, elles s'apparentent aux sensations. D'un autre côté, il faut tenir compte d'un contraste apparent entre les sensations et les attitudes propositionnelles. Shoemaker (1994) présente ce contraste de la manière suivante. Lorsque je prends conscience *que* j'ai mal au bras, ma conscience, qui est celle d'un *fait*, semble être fondée sur une conscience d'*objet*, à savoir ma douleur. J'ai conscience que j'ai mal au bras *en* ayant conscience de ma douleur et de ses propriétés intrinsèques. En revanche, il est peu approprié de décrire ma prise de conscience que je crois que la Suisse n'appartient pas à la Communauté européenne comme étant fondée sur la conscience d'un objet, à savoir ma croyance considérée comme un état mental particulier. Au contraire, prendre conscience de ma croyance que *p*, c'est prendre conscience que je crois que *p*. Contrairement à ce qui semble être le cas pour les sensations, nous n'avons pas conscience du fait que nous avons des attitudes propositionnelles en prenant conscience de ces attitudes préalablement identifiées comme des *objets*<sup>1</sup>. Pour cette raison, il n'est pas évident que le modèle perceptif convienne aux attitudes propositionnelles.

## 2. L'interprétation cartésienne du modèle perceptif

On peut toutefois se demander si la notion de perception interne, même limitée aux sensations, est légitime. Selon l'interprétation traditionnelle, plus précisément «cartésienne», de cette notion, les objets de ma perception interne sont *privés*, au sens où je suis le seul en principe à pouvoir les connaître. Mais la thèse selon laquelle les phénomènes psychiques, et en particulier les sensations, sont intrinsèquement privés en ce sens s'expose à de graves difficultés, mises en évidence par Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques*<sup>2</sup>. Cette thèse suppose la possibilité de fixer la signification de termes désignant des *types* de sensation en établissant une relation sémantique entre les termes en question et des objets déterminés de la conscience introspective. Par exemple, je devrais être en mesure d'établir une règle d'utilisation du terme général «douleur» au moyen d'une stipulation du type «J'appelle *ceci* une douleur».

<sup>1</sup> Cf. PEARS (1988 : p. 346 ; 1993 : p. 312-3) : «Quand on annonce une décision [qui est une attitude propositionnelle], on n'a pas d'abord à se concentrer sur un objet isolé qui vient de nous apparaître à l'esprit et à chercher à en donner la bonne description.»

<sup>2</sup> Pour une présentation détaillée de ces difficultés, on consultera avec profit BOUVERESSE (1976). Cf. aussi POUIVET (1997), en particulier le chapitre 3, «Anti-Descartes».

Seulement, le terme déictique «ceci» n'est pas associé à un geste de mon doigt physique, qui indiquerait l'endroit où je ressens la douleur ; il est plutôt accompagné d'un acte de concentration mentale sur ma douleur telle que je la ressens «de l'intérieur». Cette règle sémantique – en vertu de laquelle le terme «douleur» désignerait les propriétés phénoménales de ma douleur indépendantes de toute manifestation extérieure – relèverait d'un «langage privé» au sens défini par Wittgenstein :

Les mots de ce langage doivent se rapporter à ce qui ne peut être connu que de la personne qui parle ; à ses sensations privées immédiates. Ainsi une autre personne ne saurait comprendre ce langage (1961 : § 243).

Wittgenstein avance dans les *Investigations* deux considérations spécifiques qui militent contre la possibilité d'établir des règles de ce genre, fondées sur la conscience introspective d'objets privés :

1) *La conscience introspective telle que le cartésien la conçoit est incapable de déterminer la signification de termes qui désignent des sensations privées.* Pour qu'une stipulation du type «J'appelle *ceci* une douleur» établisse une règle qui fixe la distinction entre une utilisation correcte et une utilisation incorrecte du terme «douleur», il faudrait qu'elle instaure une *technique* d'utilisation du terme que le sujet peut suivre avec succès mais aussi de manière fautive<sup>3</sup>. Or la conception cartésienne ne prévoit pas la possibilité de commettre une *faute* dans l'utilisation d'un terme de sensation (cette possibilité étant plus directement pertinente que celle d'en faire une application effectivement incorrecte) :

Mais dans le cas présent, je n'ai pas de critère de correction. On aimerait dire ici : tout ce qui va me sembler correct sera correct. Et cela signifie seulement que nous ne pouvons pas parler de «correct» (1961 : § 258).

L'argument de Wittgenstein n'est pas qu'une définition déictique privée établit une règle que le sujet ne peut pas suivre, mais qu'elle n'établit aucune règle du tout. Comme le dit Wittgenstein, «l'introspection ne peut jamais conduire à une définition» (1989 : § 212).

2) *La conscience introspective ne joue aucun rôle dans la détermination de la signification des termes ordinaires de sensation.* L'apprentissage et l'utilisation ultérieure de ces termes reposent sur des critères externes, notamment le comportement, dans différents contextes, des personnes concernées : celle qui souffre et, éventuellement, celles qui l'observent<sup>4</sup>. De ce point de

<sup>3</sup> C'est un point que Wittgenstein avait déjà mis en évidence dans sa discussion préalable des règles ; cf. par exemple § 199 : «Comprendre un langage veut dire être maître d'une technique.»

<sup>4</sup> Cf. (1989 : § 915) : «[S]oigner, manipuler les endroits douloureux du corps d'autrui, et non seulement le sien propre, est une réaction primitive». Sur le sens du terme «primitif», cf. §4 ci-dessous.

vue, ce n'est pas l'introspection qui met en place la signification des termes ordinaires de sensation et qui en assure le maintien à travers le temps.

Ces considérations prises ensemble indiquent que, contrairement aux apparences peut-être, nous ne disposons d'aucune notion cohérente de sensation essentiellement privée, c'est-à-dire à laquelle je suis le seul à avoir accès en principe. Nous n'avons pas pu acquérir cette notion par la voie introspective (c'est le premier point), et ce n'est pas celle que nous avons effectivement apprise par la voie normale (c'est le deuxième point). Or il n'y a pas d'autre voie praticable.

### 3. *Le modèle pragmatique de l'introspection*

Devant ces difficultés familières, et à partir des remarques constructives de Wittgenstein sur les relations entre les phénomènes psychiques et le comportement, on peut essayer d'opposer au modèle perceptif de l'introspection un autre modèle, que j'appellerai «pragmatique». L'idée centrale du modèle pragmatique est la suivante. Supposons que l'on demande comment je peux distinguer par introspection un cas où je *vois* une voiture d'un cas où je *entends*. Une réponse traditionnelle est que j'observe «de l'intérieur» des éléments de mon paysage mental, et constate immédiatement que ceux-ci sont des sensations visuelles, par exemple, et non pas auditives. Selon le modèle pragmatique, cette réponse met la charrue avant les bœufs. En fait, je distingue un cas où je vois quelque chose d'un cas où j'entends quelque chose parce que je sais faire la différence entre *regarder* et *écouter* quelque chose. C'est ma connaissance non inférentielle des *activités* intrinsèquement liées à mes expériences visuelles et auditives qui me permet de différencier celles-ci.

L'exemple qui vient d'être donné est fort simple, et pour que le modèle pragmatique s'applique à des propriétés plus spécifiques des sensations, il faut évidemment montrer que celles-ci ont un rapport constitutif à des activités *caractéristiques* – c'est-à-dire qu'à chaque différence phénoménale correspond une différence comportementale (pas forcément la même dans chaque contexte, d'ailleurs ; cf. § 4). Mais supposons qu'on puisse le montrer pour l'ensemble des sensations, ou du moins pour une majorité d'entre elles. Le modèle pragmatique présenterait alors plusieurs avantages par rapport à son pendant traditionnel :

1) Les activités intrinsèquement liées aux sensations sont publiques, et non pas privées. On peut observer et écouter discrètement, c'est-à-dire à l'insu de tous, mais ces comportements sont *en principe* accessibles à autrui. On se débarrasserait ainsi de toute référence à des objets essentiellement privés.

2) La connaissance de nos sensations et celle de nos propres activités intentionnelles relèveraient d'un même *genre*. De même que nous avons une connaissance directe de nos propres tentatives, nous avons une connaissance directe, introspective, de nos sensations. Comme l'ont fait observer plusieurs

philosophes<sup>5</sup>, il y a des similarités frappantes entre les deux espèces de connaissance. On peut donc espérer transposer au cas de l'introspection de nos sensations, *mutatis mutandis*, certains résultats théoriques obtenus par ailleurs dans la théorie de l'action.

3) Les perspectives d'élaborer d'une théorie unifiée de la connaissance directe de nos propres états et événements mentaux seraient finalement (un peu) plus réjouissantes que prévu. On peut montrer, sur la base des remarques de Wittgenstein, que *tous* les phénomènes psychiques ont un lien plus ou moins direct, mais constitutif, au comportement. Certes, les expériences visuelles et auditives conscientes sont toujours liées à des activités réelles (bien qu'élémentaires), alors que les attitudes propositionnelles ne sont liées qu'à des *dispositions* à agir. Mais dans chaque cas pertinent, une théorie substantielle de l'action pourrait être au cœur d'une définition de l'introspection.

Le modèle pragmatique de l'introspection paraît donc plus prometteur que le modèle perceptif. Et il semble renoncer entièrement à la thèse selon laquelle nos sensations sont des *objets* de perception interne. Supposons en effet que la connaissance de nos propres sensations s'apparente à celle que nous avons de nos activités intentionnelles. Il semble raisonnable d'affirmer que ce n'est pas sur la base de la perception – interne ou externe – que nous savons que nous sommes en train d'agir intentionnellement (du moins dans un contexte normal). On peut avancer l'argument suivant en faveur de cette affirmation<sup>6</sup>. Quelles que soient les différences essentielles qui existent entre la perception interne et la perception externe, les deux formes de perception doivent avoir un noyau dur qui définit ce qu'est une perception *objective*. Ce noyau dur comprend la distinction existentielle entre l'acte de perception et son objet intentionnel. Pour garantir cette distinction, il semble nécessaire de préserver une certaine *indépendance* entre ses termes. En particulier, il faut admettre que l'existence de l'objet intentionnel est logiquement indépendante de sa perception par le sujet.

Or justement, il est difficile de concevoir une activité intentionnelle qui échappe entièrement à la conscience de l'agent. Toute activité de ce genre est l'objet de quelque expérience de la part de ce dernier<sup>7</sup>. Je ne peux pas agir intentionnellement sans savoir directement, de manière non inférentielle, ce que je tente de faire. Comme le dit Charles Taylor (1985 : p. 80), «nous avons en tant qu'agents un certain sens de ce que nous faisons, même si c'est d'une manière atténuée, non articulée ou subliminale ; si ce n'était pas le cas, nous ne parlerions pas du tout d'action dirigée». Selon l'argument envisagé, nous ne pouvons pas parler d'une *perception* interne de nos propres activités inten-

<sup>5</sup> Cf. par exemple O'SHAUGHNESSY (1980 : ch. 11).

<sup>6</sup> Cet argument est omniprésent dans le livre de SHOEMAKER (1996), un pamphlet virulent contre la notion de perception ou sens interne.

<sup>7</sup> Dans cet essai, j'utilise les termes «expérience» et «conscience» en un sens neutre, sans préjuger de la question de savoir s'il s'agit d'une expérience ou d'une conscience de type *perceptif*.

tionnelles précisément parce que la possibilité que nous y soyons «aveugles» ne peut pas être ménagée.

Le reste de mon exposé est structuré comme suit. Tout d'abord (§ 4), je rappelle de quelle manière le modèle pragmatique est lié aux remarques de Wittgenstein sur la possibilité d'un langage privé.

Dans la dernière partie (§ 5-7), j'examine la question des relations entre l'argument de Wittgenstein, qui concerne en premier lieu les *règles sémantiques* qui gouvernent l'usage des termes de sensation, et la phénoménologie descriptive, qui s'intéresse plutôt à la *structure* de notre expérience ordinaire. Plus précisément, je me demande si le fait de renoncer à la thèse selon laquelle l'introspection porte sur des objets privés nous oblige du même coup à nier l'existence d'une perception interne qui porterait sur des objets publics, mais en un certain sens également psychologiques. Dans sa critique du langage privé, Wittgenstein semble rejeter le modèle perceptif dans son ensemble, et pas seulement son interprétation cartésienne<sup>8</sup>.

Autrement dit, peut-on définir une voie intermédiaire entre la conception cartésienne, qui souscrit à la notion d'objet privé, et le modèle pragmatique qui semble se dispenser de tout objet psychologique perçu «de l'intérieur»? Pour anticiper, il me semble que cette voie intermédiaire devra être explorée si nous voulons rendre justice au *contraste* manifeste qui existe entre la structure de la conscience corporelle (par exemple la conscience douloureuse) et celle de la perception externe (visuelle, auditive, etc.).

#### 4. *La critique du langage privé*

J'ai déjà mentionné un aspect important de la critique de Wittgenstein du langage privé, à savoir l'observation selon laquelle la saisie d'une règle sémantique doit être liée à une *technique* que le sujet possède et utilise, avec succès ou non, dans des cas particuliers. Or une définition déictique privée ne peut pas instaurer de technique, et donc établir une association sémantique entre le langage et des sensations.

Toutefois, plusieurs commentateurs ont affirmé que la portée de cet argument est limitée<sup>9</sup>. Il n'est pas évident qu'un phénoménaliste classique, par exemple, c'est-à-dire un philosophe qui pense que la réalité est *constituée* de données sensorielles privées, soit incapable d'établir, en puisant seulement dans les ressources de l'expérience, le fondement de la distinction pertinente entre une utilisation correcte et une utilisation fautive du terme de sensation. Wittgenstein se concentre sur la cérémonie isolée qui consiste à associer une sensation privée à un terme donné. Il est possible que cette cérémonie n'at-

<sup>8</sup> Si le modèle perceptif est celui que Wittgenstein appelle le modèle «de l'objet et de sa désignation», il le rejette explicitement : cf. (1961 : § 293 et § 304). Pour une critique de Wittgenstein sur ce point, cf. McDOWELL (1989).

<sup>9</sup> Cf. BLACKBURN (1984 : ch. 3), PEARS (1988 : ch. 13-15) et WRIGHT (1989).



teigne son but que si elle a lieu dans un contexte préparatoire plus large. Mais pourquoi ce contexte ne pourrait-il pas être constitué d'autres sensations privées? Comme le fait observer Blackburn (1984 : p. 100), on voit mal pourquoi l'habitant d'un monde phénoménaliste serait incapable d'acquérir une technique qui lui permette de mettre un peu d'ordre dans le flux de ses sensations et de porter sur celui-ci des jugements faillibles.

Selon Pears, c'est précisément à ce stade que Wittgenstein joue une autre carte, en introduisant le second aspect important de ses remarques sur les règles. Dans la conception cartésienne, les phénomènes psychiques peuvent être désignés «de l'intérieur» indépendamment de leur expression naturelle dans le comportement. Mais précisément, cette conception «intellectualise» l'apprentissage (et l'usage ultérieur) des termes de sensation. L'enfant introduit dans son langage un nouveau terme de sensation sur un fonds naturel de liens complexes entre la perception et le comportement. Ces liens relèvent de ce que Pears appelle des «lignes de types» (c'est-à-dire des lignes sensori-motrices qui correspondent à des *types* de sensation plutôt qu'à des sensations particulières). Ces lignes de types sont solidement établies avant l'avènement du langage, et prédéterminent l'usage et le sens du terme de sensation<sup>10</sup>.

À cet égard, l'exemple de la douleur est particulièrement éclairant. Chez une personne normale, les stimuli nocifs sont naturellement associés à un comportement de rejet approprié à la situation – comme lorsque je retire brusquement ma main du feu. Il y a eu et il continue à y avoir chez les êtres humains des connexions régulières entre des stimulations nocives et des réponses spontanées. Différents types de connexion correspondent à différents types de douleur. Pour cette raison, si je veux introduire un terme qui désigne un certain type de douleur, je dois tenir compte des deux moitiés de la sensation, réceptrice et motrice. Je ne peux pas introduire un terme de sensation privée qui identifierait des propriétés purement phénoménales de la douleur indépendantes de son expression naturelle. Comme le dit Wittgenstein dans un passage important :

Comment puis-je aller jusqu'à vouloir intervenir au moyen du langage entre la douleur et son expression? (1961 : § 245).

Il ne s'agit justement pas de réduire, avec le behavioriste, la douleur à son expression naturelle. Comme le dit Pears,

Wittgenstein ne cherche pas à éliminer ce qui se trouve au milieu de la ligne de type, mais à nous faire comprendre que c'est, non pas une autre section de la ligne, mais un point que les spectateurs [ceux qui peuvent littéralement observer ma

<sup>10</sup> Il est toutefois possible que l'avènement du langage modifie de manière plus ou moins importante la structure des lignes de types ; cf. PEARS (1988 : p. 395-6 ; 1993 : p. 355). Ainsi, la douleur du nouveau-né ou de l'animal non linguistique n'a pas à être considérée comme un «ingrédient» de la douleur de celui qui possède des capacités linguistiques et conceptuelles qui modifient l'expression naturelle de la douleur : cf. McDOWELL (1989).

douleur] peuvent approcher de façon asymptotique en partant d'une extrémité ou de l'autre <sup>11</sup>.

Bien qu'il soit naturel pour nous de décrire les liens entre la stimulation nocive et la réponse naturelle en termes physiques et neurologiques, il est important de souligner qu'une telle description n'est pas *requis* par l'argument de Wittgenstein, qui d'ailleurs s'en dispense. Le point important n'est pas que les lignes de types puissent être entièrement décrites en termes physicalistes, mais qu'elles précèdent le langage, la pensée et donc la réflexion. Dans les termes mêmes de Wittgenstein, elles sont *primitives* :

Mais que veut dire ici le mot «primitif»? Bel et bien ceci : que le mode de comportement en question est prélangagier, c'est-à-dire qu'un jeu de langage repose sur lui, qu'il est le prototype d'une façon de penser et non le résultat de la pensée <sup>12</sup>.

Parce que le sens des termes de douleur dépend de connexions régulières entre des stimulations nocives et des réponses naturelles, on peut dire qu'il véhicule des «hypothèses» plus ou moins tacites sur le monde extérieur :

Le point que fait valoir Wittgenstein au sujet de la douleur est, autrement dit, le suivant, le concept a une structure prélinguistique, et quand nous lui greffons le mot «douleur», la greffe prend. Elle prend, parce que la sortie à laquelle aboutit sa ligne de type l'attend avec une réaction bien établie, et cette réaction fait pendant à une connexion tout aussi bien établie, à l'entrée (à l'autre bout de la ligne de type : la connexion entre la douleur et la blessure. L'«hypothèse» [associée au mot «douleur»] est que la cause de la douleur ressentie par le sujet est une blessure qui endommage le corps (1988 : p. 332 ; 1993 : p. 300-1).

La notion de ligne de type naturelle ne s'applique pas seulement à la douleur, mais également aux sensations «spatiales». Lorsque je monte un escalier, ou manipule des objets, ce que je perçois est en rapport naturel avec ce que je fais. Les termes qui désignent des propriétés spatiales véhiculent également des «hypothèses» sur la structure réelle du monde extérieur. Les phénoménalistes classiques «cherchent à interioriser les propriétés spatiales [...]. Ils oublient que quand [les mots qui désignent ces propriétés] sont refoulés dans le microcosme, ils entraînent avec eux des 'hypothèses' sur le monde extérieur» (1988 : p. 332 ; 1993 : p. 300).

Il est vrai que la douleur est un cas spécial, dans la mesure où le rapport entre la stimulation nocive et la réponse naturelle est particulièrement simple et immédiat. Pour les autres sensations, la relation entre la perception et le

<sup>11</sup> (1988 : p. 348 ; 1993 : p. 314). Cf. aussi (1988 : p. 341 ; 1993 : p. 308) : il n'est pas possible «de singulariser une propriété 'intrinsèque' d'une sensation prise entre un stimulus et une réponse, mais que ne peut saisir personne qui utiliserait une partie de la parenthèse stimulus-réponse elle-même comme critère».

<sup>12</sup> (1989 : § 916). Le ton de Wittgenstein dans ce passage est étonnamment «métaphysique». Comme le fait observer Pears, on trouve des idées similaires chez les pragmatistes américains mais aussi chez Merleau-Ponty.

comportement est beaucoup plus complexe, et doit être conçue sur un modèle *holiste* (et non pas atomiste). Par exemple, Pears suggère que les *contours* de couleur nous livrent des informations spatiales sur notre environnement. Par conséquent, ce sont des *groupes* de sensations chromatiques qui donnent lieu à des comportements appropriés à la situation, de sorte qu'à chaque différence chromatique ne correspondra pas forcément et une fois pour toutes un comportement spécifique.

On peut ainsi disposer les différents types de «sensations» sur une échelle, par exemple de la manière suivante :

I. La douleur («J'ai mal»).

Les autres sensations corporelles («Je ressens un picotement»).

Les «qualités» d'orientation («C'est à gauche/à droite/en haut/en bas.»), etc.

II. Les qualités premières («C'est une sphère, c'est grand/petit.»), etc.

III. Les qualités secondes («C'est rouge»).

Plus on monte dans l'échelle, plus les relations naturelles entre la perception et l'action sont complexes et indirectes, et plus le sens des termes concernés devient «théorique». C'est à propos des sensations qui sont à l'extrémité théorique de l'échelle qu'il est le plus facile de négliger les origines prélinguistiques, naturelles du langage. Par exemple, on croit pouvoir imaginer une inversion du spectre des couleurs qui n'aurait aucune répercussion sur le comportement du sujet. C'est oublier les liens étroits qui unissent les qualités secondes et les qualités premières, et le rapport intrinsèque de ces dernières au comportement.

##### 5. *La phénoménologie ordinaire de la conscience corporelle*

Selon l'interprétation de Pears de l'argument du langage privé de Wittgenstein, les termes de sensation véhiculent des hypothèses sur le monde réel à l'intérieur ou à l'extérieur du corps du sujet – des hypothèses qui sont incorporées de manière plus ou moins explicite dans le *sens* de ces termes.

À l'évidence, l'argument de Wittgenstein est «programmatique», puisqu'il suppose la possibilité de dégager, pour chaque groupe de sensations, les liens plus ou moins transparents qui existent entre celui-ci et le comportement. Mais la question générale que j'aimerais soulever maintenant concerne les rapports entre cet argument et la structure ontologique de la conscience corporelle, en particulier telle qu'elle se différencie de celle de la perception externe.

La terminologie des «hypothèses» utilisée par Pears encourage sans doute une conception de l'expérience douloureuse comme une forme de perception confuse de la *cause* de la douleur – par exemple, du couteau qui entre dans la chair. La différence cruciale entre la conscience corporelle et la conscience externe (c'est-à-dire la perception visuelle, auditive, etc.) réside précisément

dans la simplicité de la ligne de type sous-jacente. Une telle simplicité s'oppose à la complexité sensori-motrice de la conscience externe, qui permet à l'appareil perceptif de sélectionner un invariant «distal» – un objet perçu à distance. La conscience corporelle, quant à elle, serait dirigée de manière beaucoup moins spécifique vers une condition physique à la surface ou à l'intérieur du corps. Par conséquent, si la conscience corporelle a un objet, celui-ci est fondamentalement de même nature que celui de la perception externe ; s'il est «interne», ce n'est qu'en un sens purement spatial.

L'opinion selon laquelle l'objet de la conscience corporelle est physique (il s'agit d'une blessure ou d'un dommage porté au corps) est assez répandue dans la philosophie de l'esprit contemporaine. Par exemple, F. Dretske écrit :

De même que l'expérience visuelle d'un arbre est la conscience [*awareness*] d'un objet non conscient (l'arbre), la douleur est une conscience d'une condition corporelle non consciente (une partie blessée, foulée ou malade)<sup>13</sup>.

Il est intéressant de constater que cette citation est tirée d'un ouvrage dans lequel Dretske manifeste son hostilité à l'égard du modèle perceptif, et en particulier de l'idée que la conscience corporelle serait dirigée vers des objets psychologiques. Pour Dretske, les seuls «objets» auxquels nous avons accès dans l'expérience douloureuse sont des objets physiques, et non pas psychologiques.

Pour des raisons que je n'ai pas le temps de développer entièrement ici, l'assimilation de la conscience corporelle à une forme de perception externe confuse me paraît fourvoyante. Je me contenterai de mentionner deux traits intuitifs de la conscience corporelle dont on peut difficilement rendre compte à partir d'une telle assimilation :

1) Normalement, le fait de ressentir une douleur à un endroit donné est étroitement lié au sentiment que cet endroit appartient au *corps propre* du sujet. Ce n'est pas seulement par accident que la condition présentée au sujet qui a mal concerne son propre corps.

2) Si l'expérience de la douleur a normalement, comme la conscience externe, un *contenu spatial*, la condition douloureuse localisée dans l'espace ne semble pas pouvoir exister sans un sujet qui en prenne conscience. Pour la douleur, semble-t-il, *esse est sentire*. Nous n'objectivons pas l'objet de la conscience corporelle comme nous le faisons spontanément avec celui de la conscience externe<sup>14</sup>.

Si nous prenons au sérieux ces deux points, nous envisageons une conception radicalement anti-cartésienne de la conscience corporelle. Lorsque j'ai mal

<sup>13</sup> DRETSKE (1995 : p. 102). Cf. PITCHER (1970) et TYE (1995). On trouve également des éléments de cette thèse chez REID (1941 : p. 165-169).

<sup>14</sup> Au paragraphe 312 des *Investigations*, Wittgenstein envisage ce qui semble être un contre-exemple à ce point. Mais le contre-exemple n'est qu'apparent : cf. HACKER (1987 : p. 137-8).

à l'épaule, l'objet direct de ma conscience corporelle est (au moins partiellement) de nature mentale – c'est l'une de mes propriétés psychologiques en tant que sujet de cette expérience. Cette propriété (qui correspond à la condition douloureuse d'une partie de mon corps) est présentée comme étant *réellement* localisée à un endroit où se trouve également le sujet conscient étendu dans l'espace<sup>15</sup>.

Le cartésien objectera que la douleur en tant que propriété psychologique est *projetée* dans l'espace – le contenu spatial de l'expérience douloureuse n'est pas donné mais «construit» par le sujet. Il est toutefois difficile de donner un sens précis à l'image d'une projection dans l'espace de *qualia* douloureux conçus comme intrinsèquement non spatiaux. En tout cas, ce n'est pas ainsi que l'on rendra justice à notre expérience ordinaire, c'est-à-dire en postulant des aspects de celle-ci systématiquement (voire nécessairement) illusoires.

Il est remarquable que les philosophes les plus opposés au dualisme cartésien continuent à évoluer dans un cadre de pensée dans lequel l'idée d'une propriété psychologique localisée dans mon épaule (et donc en dehors de mon cerveau) est à proprement parler inintelligible. Ce cadre de pensée conduit naturellement à la thèse selon laquelle l'objet de la conscience corporelle est une condition *physique* de mon épaule qui, contrairement à la douleur ressentie, résiste à l'anesthésie.

## 6. *Le double visage des sensations corporelles*

Wittgenstein lui-même, loin d'encourager l'assimilation de la conscience corporelle à une forme de perception externe, distingue très clairement les deux cas. Il suggère que l'énonciation «J'ai mal», contrairement à «Voici un ballon rouge», peut avoir une *valeur expressive*, c'est-à-dire *remplacer* l'expression primitive de la sensation :

[C]omment un homme apprend-il la signification des noms de sensation? – du mot «douleur» par exemple. En voici une possibilité : les mots sont liés aux expressions primitives, naturelles de la sensation et employés à leur place. Un enfant s'est blessé, il crie ; alors les adultes lui parlent et lui apprennent des exclamations et, plus tard, des phrases. Ils apprennent à l'enfant une nouvelle manière de se comporter dans la douleur (1961 : § 244).

Il est évident que ce modèle d'apprentissage des termes de sensation – qu'il soit acceptable ou non – s'applique surtout aux sensations corporelles, et encore seulement à certaines d'entre elles. Comme le fait remarquer Pears (1988 : p. 347, note 34 ; 1993 : p. 511), Wittgenstein accorde apparemment trop d'im-

<sup>15</sup> Cf. BREWER (1995 : 297) : «Dans la conscience corporelle, mais pas dans la perception sensorielle [c'est-à-dire externe], des propriétés psychologiques sont elles-mêmes localisées dans l'objet physique de la conscience, c'est-à-dire le corps.» Cet essai de Brewer contient une défense détaillée et (à mes yeux) convaincante de la conception anti-cartésienne esquissée ici.

portance au concept d'expression ; ce qu'il vise en réalité est la tendance à considérer que l'utilisation d'une phrase comme «J'ai mal» est une réaction purement intellectuelle à une sensation. Cette tendance fait visiblement fausse route dans le cas de la douleur, ce qui explique en partie pourquoi Wittgenstein s'y attarde autant. Mais le point important, pour notre propos, est que c'est dans le contexte d'une discussion d'un type de sensation *corporelle* que Wittgenstein suggère l'impossibilité pour le langage d'intervenir entre la sensation et son expression (1961 : § 245).

Ce dernier point suggère une lecture possible du texte de Wittgenstein. Celui-ci contient les deux idées suivantes, qui doivent être rigoureusement distinguées<sup>16</sup>. Premièrement, les règles sémantiques qui gouvernent l'usage de *tous* les termes de sensations – que celles-ci soient perceptives ou corporelles – sont édifiées sur un fonds naturel de liens «prototypiques» entre la perception et le comportement. Mais deuxièmement, les liens qui correspondent à une sensation comme la douleur sont si simples et spontanés que le terme «douleur», compris dans son sens ordinaire, ne peut pas être utilisé *pour désigner la cause de la douleur indépendamment de son expression naturelle*. Le paragraphe 245 des *Investigations* met en évidence un contraste entre les termes de sensations corporelles et ceux de sensations perceptives. Le terme «rouge» désigne une propriété qui convient naturellement à la cause «distale» de notre expérience chromatique. Il désigne donc (un aspect de) l'*entrée* de la ligne de type qui sous-tend son utilisation. Le terme «douleur», par contre, ne désigne pas l'entrée de la ligne de type qui sous-tend son utilisation, à savoir la stimulation nocive. Il ne désigne pas non plus une entité composite dont les éléments sont l'entrée et la sortie (c'est-à-dire la réponse spontanée) de la ligne. Il désigne pourtant une sensation qui ne peut pas être identifiée indépendamment de ces éléments (cf. Pears, 1988 : p. 427 ; 1993 : p. 383).

On pourrait dire, à ce stade, que ce qui vaut pour le langage vaut également pour la conscience. À cause de la simplicité et de la spontanéité de sa ligne de type, l'expérience douloureuse ne peut pas être assimilée à la perception confuse d'une stimulation nocive. Au contraire, la douleur est une entité essentiellement *bifaciale* ; ce qui est présenté dans l'expérience douloureuse ne peut pas être identifié indépendamment de la stimulation nocive et de la réponse spontanée – ou au minimum de la *tendance* à répondre d'une certaine manière lorsque la ligne de type n'est pas effectivement exemplifiée<sup>17</sup>. De même que le langage ne peut pas intervenir entre la douleur et son expression

<sup>16</sup> Il s'agit peut-être d'un point de désaccord avec Pears, qui semble penser que le paragraphe 245 (contrairement à celui qui le précède) concerne l'ensemble des sensations, et pas seulement les sensations corporelles ; cf. (1988 : p. 331 ; 1993 : p. 300).

<sup>17</sup> Il est bien entendu possible de ressentir une douleur sans avoir aucun comportement effectif de rejet. Mais si la douleur n'est pas une sensation phénoménale privée, elle doit être associée *dans tous les cas normaux* à une tendance à répondre d'une certaine manière, contre laquelle le sujet peut éventuellement lutter (dans une certaine mesure).

naturelle, la conscience corporelle ne peut pas dissocier les deux moitiés de la ligne de type sur laquelle elle est (normalement) fondée. Lorsque j'ai mal à l'épaule, la condition douloureuse dans laquelle se trouve une partie de mon corps m'apparaît comme simple dans la mesure où je ne peux pas clairement séparer, sur la seule base de mon expérience, la contribution de la stimulation nocive de celle de la réponse spontanée <sup>18</sup>.

### 7. Deux formes d'introspection

La lecture qui vient d'être proposée de paragraphes-clés des *Investigations* mériterait d'être développée plus avant ; il faudrait en particulier la mettre en rapport avec d'autres remarques de Wittgenstein sur l'expression spontanée des sensations. Je n'ai fait qu'indiquer une piste de recherche. Pour terminer, j'aimerais revenir sur la question de savoir si un modèle perceptif de l'introspection peut survivre à la critique wittgensteinienne du langage privé.

On peut en effet se demander dans quelle mesure l'explication du contraste entre la conscience corporelle et la perception externe, telle que je l'ai esquissée à partir des remarques de Wittgenstein, est compatible avec la notion d'une perception interne de nos sensations corporelles. Elle est de toute évidence incompatible avec l'interprétation cartésienne du modèle perceptif, puisque de telles sensations ne peuvent pas être considérées comme des objets essentiellement privés (à cause de leur relation interne au comportement). Mais dans quelle mesure peut-on encore affirmer que la conscience corporelle nous présente des *objets*, en supposant que ceux-ci soient en principe accessibles à autrui ?

Pour répondre à cette question, il faut revenir à l'opposition présentée au commencement entre le modèle perceptif et le modèle pragmatique de l'introspection. Étant donné le rapport constitutif entre la douleur et le comportement, le second modèle semble s'imposer. Certes, le comportement spontané lié à la douleur n'est pas précisément le paradigme d'une action volontaire, mais il serait exagéré d'en conclure qu'elle n'est pas du tout intentionnelle. Même si ma réponse à la stimulation nocive n'est pas entièrement voulue par moi, elle représente quelque chose que je fais naturellement, et pas seulement quelque chose qui est fait en moi. (Dans le cas contraire, notre jeu de langage aurait une forme très différente.) Même les mouvements réflexes sont typiquement influencés par la perception de la situation générale : selon le contexte dans lequel je me trouve, je peux laisser choir une tasse de café brûlant ou tenter de la poser sur une table proche <sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Il serait intéressant d'étudier en détail d'autres exemples de sensations corporelles, de même que les «qualités» d'orientation (qui ressemblent aux sensations corporelles par la simplicité de leurs lignes de types), mais cela dépasse largement le cadre de cet essai.

<sup>19</sup> Cf. MERLEAU-PONTY (1942), MELZACK et WALL (1988 : p. 193).

Il est donc possible que l'expérience «de l'intérieur» de ma propre douleur soit fondée sur la connaissance directe de ma réponse spontanée, avec laquelle elle a partie liée. Je sais que j'ai mal parce que j'ai l'expérience immédiate d'une tendance primitive à me comporter d'une certaine manière. Mais selon l'argument de Shoemaker présenté au paragraphe 3, il y a un sens dans lequel cette expérience n'est pas de type perceptif. Le fait que nous ne puissions pas être «aveugles» à notre propre douleur indique que celle-ci ne se présente pas à l'introspection comme un objet. La distinction existentielle entre un acte de perception et son objet n'est garantie ni dans le cas d'une activité intentionnelle ni dans celui de la douleur, ce qui rend le modèle perceptif (même dans son interprétation non cartésienne) tout à fait inapplicable.

Cet argument présente l'avantage de rendre compte de notre intuition ordinaire, mentionnée plus haut, selon laquelle l'être de la douleur est son être senti. Dans l'exacte mesure où il nous est difficile d'envisager une activité intentionnelle qui ne soit pas l'objet de quelque expérience de la part de l'agent, nous avons de la peine à imaginer une douleur qui ne soit pas effectivement ressentie par le sujet conscient (plus ou moins attentif).

On pourrait toutefois faire valoir que la conscience corporelle est une forme «excentrique» de perception objective, pour reprendre une formule utilisée par Armstrong dans un sens différent<sup>20</sup>. Même si la douleur considérée comme l'objet de l'expérience d'avoir mal dépend pour son existence de cette expérience, il n'est pas évident que la réciproque soit vraie. Supposons que nous acceptions la thèse selon laquelle l'objet de mon expérience douloureuse est une condition spécifique déterminée à la fois par un élément physique (la stimulation nocive) et psychologique (la réponse ou la tendance à répondre d'une certaine manière). Parce que cette condition est normalement localisée à un endroit plus ou moins précis de l'espace, des illusions partielles sont en principe possibles – une douleur ressentie dans un membre fantôme, ou ce que les médecins appellent une «douleur référée», c'est-à-dire une douleur ressentie à un autre endroit que celui de la stimulation nocive.

Une expérience consciente est objective seulement si l'on peut donner un sens à la possibilité qu'elle soit illusoire sous certains aspects. Cette possibilité marque une certaine indépendance de l'acte conscient par rapport à son objet, et contribue à garantir la distinction existentielle nécessaire entre les deux termes de la relation de perception<sup>21</sup>. Inversement, lorsqu'un type d'expérience ne donne jamais lieu à une illusion, même partielle, il ne peut pas être considéré comme une forme de perception objective. Dans la théorie de l'in-

<sup>20</sup> ARMSTRONG (1962 : p. 127) dit que les sensations comme la douleur forment une sous-espèce «excentrique» du genre des impressions sensorielles, à cause de la nature relativement indéterminée de leur «objet» et du fait que leur occurrence évoque des réactions caractéristiques.

<sup>21</sup> Curieusement, Shoemaker ne mentionne pas ce trait essentiel de la perception objective dans sa liste des huit marques de la perception externe (1996 : p. 204-6). Ce que Shoemaker appelle «la condition d'indépendance» – la huitième marque – dit



trospction de Shoemaker, la conscience introspective *dépend* systématiquement des expériences de premier ordre. Elle implique la conscience de premier ordre, de sorte que la première n'est pas possible sans la seconde. Shoemaker affirme que «dans le cas de l'introspection, [...], la réalité connue et la faculté de la connaître sont pour ainsi dire faites l'une pour l'autre – l'une ne pourrait pas être ce qu'elle est sans l'autre» (1996 : 245). Autrement dit, l'introspection au sens de Shoemaker n'est pas une forme de perception objective justement parce que la notion d'illusion introspective n'est pas applicable<sup>22</sup>.

Sans doute, le modèle de l'introspection de Shoemaker convient à certains phénomènes psychiques. Je peux avoir l'illusion visuelle d'un gnome vert en face de moi, ou l'illusion auditive d'un bourdonnement ambiant. Mais comment pourrais-je être victime de l'illusion d'avoir une expérience visuelle ou auditive d'un certain type? Ma connaissance selon laquelle j'ai une expérience visuelle ou auditive d'un certain type n'est pas fondée sur une perception interne de mon expérience considérée comme un objet<sup>23</sup>.

De même, je peux avoir l'illusion d'une activité intentionnelle qui engage mon bras droit – la conscience de premier ordre d'une action localisée peut être illusoire (par exemple, si mon bras est temporairement paralysé). Par contre, la notion générale d'illusion d'agir semble être contradictoire. Je ne peux pas avoir l'illusion de *tenter* de lever mon bras. Or toute tentative est déjà une activité, qu'elle soit réussie ou non. La conscience introspective de mon expérience d'agir n'est pas une forme de perception parce qu'elle ne peut pas être illusoire.

Le modèle de l'introspection proposé par Shoemaker mériterait bien sûr une discussion approfondie ; il soulève d'autres problèmes que je n'ai pas la place de considérer ici. Je note seulement qu'il n'est pas évident qu'il convienne à la douleur, du moins si on la considère comme un phénomène essentiellement psychophysique et localisé dans l'espace. Il est possible, bien entendu, que l'expérience douloureuse *implique* une conscience introspective au sens de Shoemaker, dans laquelle l'expérience elle-même n'est pas présentée comme un objet. Mais il faut reconnaître une distinction minimale entre l'expérience de la douleur et son objet (en partie) psychologique : si le second

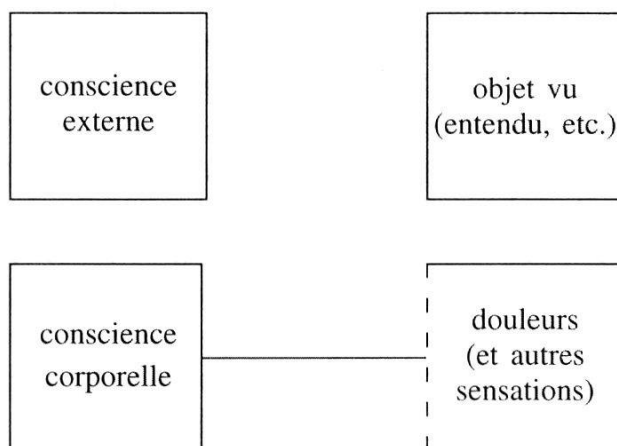
seulement que les objets perçus par le sens externe jouissent d'une certaine indépendance par rapport à l'expérience que nous en avons.

<sup>22</sup> Dans la tradition cartésienne, l'impossibilité d'une illusion de l'expérience interne est liée à l'*infaillibilité* des jugements d'introspection. Mais précisément, il y a une tension, voire une incompatibilité, entre la notion d'un jugement d'introspection infaillible et l'idée que ce jugement est fondé sur une forme de perception. Toute perception objective est essentiellement faillible. (On pourrait d'ailleurs en dire autant du jugement lui-même, contrairement à ce que suppose le cartésien.)

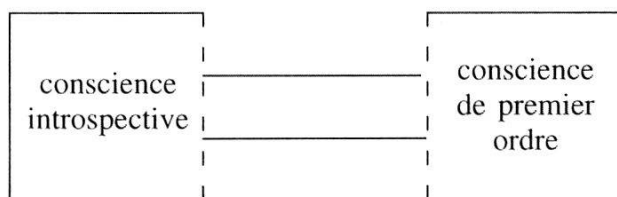
<sup>23</sup> En effet, lorsque je considère par introspection mon expérience visuelle, aucun objet psychologique ne se présente à moi. Si on me demande de faire le compte rendu de ce qui m'apparaît visuellement à un moment donné, je ne passe pas en revue les éléments d'un paysage mental ; comme le suggère EVANS (1982 : p. 227), je garde plutôt mon attention visuelle fixée sur les mêmes objets externes.

ne peut pas exister sans la première, la scène douloureuse présentée par celle-là peut ne pas correspondre exactement à la réalité de celui-ci.

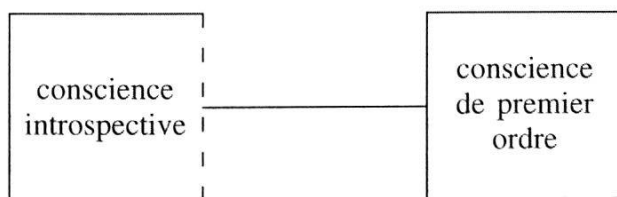
Nous pouvons donc en principe distinguer trois cas différents selon le type de dépendance ontologique qui existe entre l'acte de conscience et son objet : la perception externe, la conscience corporelle et l'introspection telle que Shoemaker la définit. Si nous indiquons par une ligne brisée le premier terme d'une relation asymétrique de dépendance, nous pouvons schématiser le rapport entre l'expérience et son objet de la manière suivante <sup>24</sup> :



La conscience externe en tant que genre ne dépend pas de son objet, et vice versa. Par contre, si la conscience corporelle en tant que genre est également indépendante de son objet, la réciproque n'est pas vraie. La conscience introspective se caractérise selon Shoemaker par le fait que la conscience introspectée et elle sont «faites l'une pour l'autre» :



Si l'on pense que certains actes de conscience ne sont pas effectivement l'objet d'une conscience introspective, le schéma ci-dessus peut être modifié de la manière suivante, ce qui le distingue toujours de celui qui caractérise la conscience corporelle :



<sup>24</sup> J'emprunte ces conventions graphiques à MULLIGAN ET SMITH (1982).

8. *Conclusion*

J'ai établi une distinction entre deux modèles de l'introspection – perceptif et pragmatique. Les remarques de Wittgenstein sur le langage privé mettent en évidence les liens constitutifs qui unissent les sensations au comportement. En cela, elles motivent un modèle pragmatique de l'introspection et minent l'interprétation cartésienne du modèle perceptif. Toutefois, la phénoménologie descriptive de la conscience corporelle encourage une conception de la douleur comme une condition psychologique réellement localisée dans l'espace et présentée comme telle au sujet qui souffre. J'ai essayé de montrer que cette conception n'est pas foncièrement incompatible avec la critique wittgensteinienne du langage privé, tant que la douleur est considérée comme une entité essentiellement psychophysique. Le modèle pragmatique néglige le contenu spatial de l'expérience douloureuse : une explication adéquate de la conscience corporelle appelle un modèle intermédiaire entre lui et le modèle perceptif. Mais une telle explication suppose aussi quelque chose qui n'intéressait pas beaucoup Wittgenstein, et qu'il considérerait sans doute avec un certain scepticisme, à savoir une véritable ontologie des phénomènes psychiques.

*Références*

- ARMSTRONG, D., 1962, *Bodily Sensations*, London, Routledge and Kegan Paul.
- BLACKBURN, S., 1984, *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language*, Oxford, Clarendon Press.
- BOUVERESSE, J., 1976, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit.
- BREWER, B., 1995, «Bodily Awareness and the Self», in J.-L. BERMÚDEZ, A. MARCEL, N. EILAN (éds), *The Body and the Self*, Cambridge (Mass.), MIT Press, p. 291-309.
- DRETSKE, F., 1995, *Naturalizing the Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- EVANS, G., 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press.
- HACKER, P., 1987, *Appearance and Reality*, Oxford, Blackwell.
- MCDOWELL, J., 1989, «One Strand in the Private Language Argument», in B. MCGUINNESS, R. HALLER (éds), *Wittgenstein in Focus*, Amsterdam, Rodopi, p. 285-303.
- MELZACK, R., WALL, P., 1988, *The Challenge of Pain*, London, Penguin Books, 2<sup>nd</sup> ed.
- MERLEAU-PONTY, M., 1942, *La structure du comportement*, Paris, P.U.F.
- MULLIGAN, K., SMITH, B., 1982, «Pieces of a Theory», in B. SMITH (éd.), *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*, Munich, Philosophia, p. 15-109.
- O'SHAUGHNESSY, B., 1980, *The Will. A Dual Aspect Theory*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press.

- PEARS, D., 1988, *The False Prison*, t. II, Oxford, Clarendon Press ; trad. franç. des deux volumes, C. CHAUVIRÉ, *La pensée-Wittgenstein : du Tractatus aux Recherches Philosophiques*, Paris, Aubier, 1993.
- PITCHER, G., 1970, «Pain Perception», *Philosophical Review* 79, p. 368-393.
- POUIVET, R., 1997, *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, P.U.F.
- REID, T., 1941, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, edited and abridged by A. D. Woozley, Londres, Macmillan and Co.
- SHOEMAKER, S., 1994, «Introspection», in S. GUTTENPLAN (éd.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, p. 395-400.
- SHOEMAKER, S., 1996, *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, C., 1985, «Action and Inaction in Berkeley», in J. FOSTER ET H. ROBINSON (éds), *Essays on Berkeley*, Oxford, Clarendon Press, p. 211-225.
- TYE, M., 1995, *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- WITTGENSTEIN, L., 1961, *Investigations philosophiques*, trad. franç. P. Klossowski, Paris, Gallimard.
- WITTGENSTEIN, L., 1989, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (I), trad. franç. G. Granel, Mauvezin, TER.
- WRIGHT, C., 1989, «Wittgenstein's Later Philosophy of Mind : Sensation, Privacy, and Intention», *The Journal of Philosophy*, p. 622-634.

