

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI[®]

Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

Wittgenstein, éthique et esthétique

Annick Mc Kale

Mémoire présenté au département de philosophie

**Comme exigence partielle à la maîtrise
Université Concordia
Montréal, Québec, Canada**

Septembre, 1998

© Annick Mc Kale, 1998



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-39056-X

Canada

RESUME

Wittgenstein, éthique et esthétique

Annick Mc Kale

Wittgenstein a peu écrit sur l'éthique et sur l'esthétique. Dès le *Tractatus*, toutefois, les contours d'une éthique et d'une esthétique semblent tout tracés. C'est ce que, à la lumière de quelques écrits postérieurs de Wittgenstein, cette étude essaye de montrer; elle suggère, de plus, que l'éthique wittgensteinienne, qui est aussi une esthétique, présente des ressemblances avec les éthiques stoïcienne, existentialistes (Kierkegaard et Sartre) et bouddhique zen. Cette étude conclue que les vues éthiques et esthétiques que délimite le *Tractatus* sont consistantes et que Wittgenstein, bien qu'il ne revienne pas sur elles par la suite, ne les reniera pas non plus et cela alors même qu'il remettra en question des pans entiers de l'ontologie du *Tractatus*.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION p. 1

Chapitre

1. LE CONTEXTE HISTORIQUE ET CULTUREL p. 5

2. L'ONTOLOGIE DU *TRACTATUS* p. 11

3. ETHIQUE ET ESTHETIQUE p. 31

CONCLUSION p. 68

BIBLIOGRAPHIE p. 76

INTRODUCTION

Dans les *Carnets*, le 7.10.16, Wittgenstein écrit:

L'oeuvre d'art, c'est l'objet vu *sub specie aeternitatis*; et la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie aeternitatis*. Telle est la connexion entre l'art et l'éthique.

Dans la façon de voir ordinaire on considère les objets pour ainsi dire en se plaçant parmi eux; dans la façon de voir *sub specie aeternitatis*, on les considère de l'extérieur.

De telle sorte qu'ils ont le monde entier comme fond de décor.

C'est un peu comme si l'on voyait l'objet avec le temps et l'espace, au lieu de la voir dans le temps et l'espace?

Chaque chose conditionne l'ensemble du monde logique, pour ainsi dire l'ensemble de l'espace logique.

(L'idée s'impose à nous que) le chose vue *sub specie aeternitatis* est la chose vue avec l'ensemble de l'espace logique.

et le jour suivant il poursuit: "On peut précisément concevoir la simple représentation présente aussi bien comme une image instantanée et vaine dans l'ensemble du monde temporel, que comme le monde véritable enveloppé d'ombre" (*Carnets*, 8.10.16). Et le jour suivant encore il écrit: "Il faut maintenant enfin éclaircir la connexion de l'éthique et du monde" (*Carnets*, 9.10.16). Voilà dans l'oeuf l'éthique de Wittgenstein telle qu'elle sera exposée ici, et aussi le possible point de départ du *Tractatus*. A la lumière des *Carnets* et à celle des écrits postérieurs sur le sujet, cette dissertation entend montrer que le système du *Tractatus* conduit bien à une éthique, éthique qui se définit précisément à partir des limites que le *Tractatus* montre.

Dans l'exposé qui suit, j'avance premièrement qu'il y a bien une éthique wittgensteinienne. Wittgenstein définit ainsi l'éthique dans sa "Lecture sur l'éthique": "I

will adopt the explanation of the term which Professor Moore has given in his book *Principia Ethica*. He says: 'Ethics is the general inquiry into what is good.' Now I am going to use the term Ethics in a slightly wider sense, [...] which includes what I believe to be the most essential part of what is generally called aesthetics." Il n'y a pas, dit alors Wittgenstein, de définition précise (nous sommes, nous le verrons, dans le domaine de l'indicible) mais on pourrait dire, continue-t-il, que l'éthique "is the inquiry into what is valuable, or, into what is really important, or [...] into the meaning of life, or into what makes life worth living, or into the right way of living." ("Lecture sur l'éthique", pp. 4-5). J'essaie de souligner que la teneur essentielle de cette éthique, telle que montrée dans le *Tractatus*, n'a pas varié après le *Tractatus* mais bien plutôt que tous les travaux subséquents de Wittgenstein se conforment aux préceptes éthiques (pour dire ainsi) établis alors.

Cette éthique (qui est en même temps une esthétique parce que sa composante principale est la question de la perception du monde par le sujet métaphysique libre), je soutiens, en second lieu, qu'elle est construite sur le solipsisme transcendantal (transcendantal: au-delà de ce qui peut être dit par le langage – l'éthique de Wittgenstein elle-même est ainsi transcendantale) qui, paradoxalement, n'exclut pas pour Wittgenstein l'existence indépendante du monde.

J'avance troisièmement que cette éthique, qui comme toute éthique est impérative, a pour précepte le bonheur ("J'en reviens toujours à ceci: que, simplement, la vie heureuse est bonne, et mauvaise la vie malheureuse. Et si maintenant je me demande pourquoi je devrais être heureux, la question m'apparaît de soi-même être tautologique; il me semble que la vie heureuse se justifie par elle-même, qu'elle est l'unique vie correcte."

(*Carnets*, 30.7.16)), bonheur qui se réalise dans l'acceptation du monde : "Pour vivre heureux, il faut que je sois en accord avec le monde. Et c'est cela que veut dire être heureux" (*Carnets*, 8.7.16).

Bien sûr, une des particularité et une des difficulté de l'éthique de Wittgenstein est son caractère ineffable. Pas plus que, selon ses propres conclusions, le *Tractatus* pouvait légitimement être écrit, l'éthique wittgensteinienne ne peut être formulée – c'est pourquoi Wittgenstein dira après le *Tractatus* que l'éthique se montre dans les actes. Si l'éthique pouvait faire l'objet d'un livre, écrit Wittgenstein, ce livre détruirait "dans une explosion" tous les autres livres du monde ("Lecture sur l'éthique", p.7): plus rien n'aurait besoin d'être dit, puisque la raison de l'existence du monde et de l'existence de l'homme seraient enfin connues, constituerait une science, et qu'il ne faudrait plus qu'agir selon cette connaissance claire et certaine, ce qui annulerait le besoin de toute recherche et de tout questionnement (l'existence humaine serait alors absolument autre chose que ce qu'elle est). Seulement, si l'on considère que le *Tractatus*, se cognant aux limites du langage, montre ce qu'il ne peut pas dire, dans le même état d'esprit cet exposé voudrait montrer, en pointant vers des éthiques établies (le stoïcisme, le bouddhisme zen, l'existentialisme), ce que pourrait être, définie positivement (parce que Wittgenstein ne donne en fait qu'une définition négative de son éthique), une éthique de vie selon la philosophie de Wittgenstein. (Wittgenstein écrivait à propos de la philosophie: "What is the use of studying philosophy if all that it does for you is to enable you to talk with some plausibility aabout some abstruse questions of logic, etc., & if it does not improve your

think about the important questions of everyday life”¹.) En ce sens, le travail de Wittgenstein s’inscrit dans un courant existentialiste: l’entièreté de la réalité humaine ne peut pas être subsumée sous un système conceptuel qui l’expliquerait. En empiriciste, Wittgenstein soutient que nous ne connaissons que les faits – que seuls les faits peuvent être reflétés par le langage, selon la formulation du *Tractatus*, et que ces faits sont purement contingents. Face au caractère dépourvu de sens et imprévisible du monde, l’homme doit, s’il est libre (ce que, en dualiste, Wittgenstein soutient), donner un sens à son existence, se créer une éthique.

Le climat dans lequel a grandi le jeune Wittgenstein, qui est né et a vécu sa jeunesse au coeur de la Vienne intellectuelle d’avant la Première Guerre, semble donner plus de poids à l’assertion selon laquelle la teneur essentielle de la philosophie de Wittgenstein est de caractère éthique. D’une part, l’impératif éthique wittgensteinien “Sois heureux!”² était déjà celui de nombre d’auteurs de la tradition germanique, dans laquelle Wittgenstein s’inscrit, lui dont le travail, par delà la critique post-kantienne (Schopenhauer et Kierkegaard), trouve ses origines philosophiques chez Kant lui-même² (bien que les travaux de Frege et Russell sur la logique aient été la seule influence sur le *Tractatus* repérée par les commentateurs à l’époque de sa publication). Il est aussi remarquable que des similitudes existent entre les écrits de Wittgenstein et ceux d’auteurs

¹ Cité dans Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, 2e éd., Oxford: Oxford University Press, 1984, p.93.

² Voir James C. Edwards, *Ethics Without Philosophy: Wittgenstein and the Moral Life*, Tampa, St. Petersburg, Sarasota, Fort Meyers: University Press of Florida, 1982, p. 21; J. Hartnack, “Kant and Wittgenstein”, *Kantstudien*, vol. 60, no 2 (1969), pp. 131-4; Elena Panova, “Kant’s Influence on the *Tractatus Logico-Philosophicus*”, *Language, Logic and Philosophy, Proceedings of the Fourth Wittgenstein Symposium*, Vienne: Hölder, Pichler, Tempsky, 1980; Jaakko Hintikka, “Wittgenstein’s Semantical Kantianism”, *Language, Logic and Philosophy*, op. cit.

austro-hongrois contemporains, tels Broch, Musil et Kafka, à propos desquels il ne peut être question d'influence directe.³

Déjà, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) et G. C. Lichtenberg (1742-1799) faisaient montre de préoccupations parallèles à celles de Wittgenstein. Selon Wittgenstein même, le lien entre éthique et esthétique était illustré déjà par Lessing⁴ (lien, selon Michaël Pollack, qui dans la "convergence entre esthétisme et politique culturelle [...] a eu pour résultat la définition d'une supposée identité autrichienne, explicitement formulée par Hugo von Hofmannsthal en opposition au caractère national prussien"⁵. En outre, l'éthique de Lessing rencontre en plusieurs points celle de Wittgenstein: primat de l'action sur la parole; mysticisme; prépondérance de la notion d'intégrité (pour Lessing, par exemple, la preuve de la vérité d'une doctrine religieuse se trouve dans la façon d'agir de ceux qui la professent, ce que soutiendra aussi Wittgenstein). Lichtenberg pour sa part avait écrit: "J'ai souvent désiré qu'il existât un langage dans lequel il serait impossible de dire une fausseté, ou bien où, à tout le moins, chaque glissement hors de la vérité serait un glissement hors de la grammaire"⁶. Lichtenberg, outre son rejet, à la Hume, de l'existence d'un sujet pensant⁷, développa, se proclamant spinoziste, un panthéisme fondé non sur des arguments logiques, mais sur un sentiment soudain, indéfinissable et

³ Erich Heller, "Wittgenstein: Unphilosophical Notes", in *Ludwig Wittgenstein: the Man and his Philosophy*, K. T. Fann, ed., New Jersey: Humanities Press; Sussex: Harvester Press, 1967, p.94.

⁴ B. F. McGuinness, "Wittgenstein's Intellectual 'Nursery-Training'", *Wittgenstein, the Vienna Circle and Rationalism. Proceedings of the Third Wittgenstein Symposium*, Vienne: Hölder, Pichler, Tempsky, 1979, 33-40, p.34.

⁵ Michaël Pollack, "Les origines de la modernité viennoise", in *Vienne au tournant du siècle*, sous la direction de François Latraverse et Walter Moser, Montréal: Hurtubise HMH, 1988, 17-33, p.31.

⁶ "Ich habe schon ... oft gewünscht, dass es eine Sprache geben möchte, worin man eine Falschheit garnicht sagen könnte, oder wenistens jeder Schnitzer gegen die Wahrheit ein Grammatikalischer wäre." Cité dans Joseph-Peter Stern, *Lichtenberg: A Doctrine of Scattered Occasions*, Bloomington: Indiana University Press, 1959, p.163.

⁷ Stern, p.161.

incommunicable autrement qu'indirectement. Wittgenstein, bien que son système ne permette pas une conception panthéiste du monde, établira toutefois son éthique sur une même reconnaissance de l'ineffabilité des questions mystiques. Bien que Lichtenberg refusât d'accepter la distinction commune entre éthique et épistémologie, il nia toutefois comme le fera Wittgenstein pour sa part en ce qui concerne tout ce qui n'est pas du domaine de la logique ou de la science, toute possibilité de connaître les lois universelles du monde: il soutenait que chaque occasion est une loi en soi, partie d'un monde dans lequel les lois sont aussi nombreuses que les parties.⁸

Si le nouvelliste suisse Gottfried Keller (1819-1890), que Wittgenstein "révérait passionnément"⁹, faisait montre dans sa poésie d'une attitude goethéenne d'amour envers le monde et sa profondeur, Eduard Mörike (1804-1875), quant à lui, cherchait à montrer dans son oeuvre poétique le courage et la joie "in the abundance of earthly beauty and human experience"¹⁰, s'opposant à l'attrait que la noirceur exerçait sur les poètes romantiques. Ainsi que la plupart des auteurs de prédilection de Wittgenstein, Mörike était religieux, d'une religion personnelle reposant sur les sentiments plus que sur la raison et invitant aux expériences mystiques (telle que Wittgenstein lui-même comprendra la religion, lui qui, montrant qu'il est des énigmes que la raison ne peut résoudre, admettra, comme Franz Grillparzer (1791-1872), que la religion est une des possibles solutions à l'énigme de la vie en autant qu'elle ne contredit pas la raison.¹¹) Mörike procéda aussi à une description de la liberté vécue comme l'acceptation

⁸ Stern, p.274.

⁹ Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir*, New York: Horizon Press, 1967, p.86.

¹⁰ Helga Slessarov, *Eduard Mörike*, New York: Twayne Publishers, 1970, p.27.

consciente du destin, et enfin, le *Grundmotiv* des vues de Mörke, “the necessary link between ‘*Kunst und Harmonie*’”¹², ne peut manquer de rappeler l’éthique de Wittgenstein.

Les Impressionistes viennois, pour ce qui est d’eux, postulaient, tout comme Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) (voir *Ein Brief*), une inadéquation du langage au caractère essentiel de la vie. Arthur Schnitzler (1862-1931) écrivait:

Nous ne pensons ni en mots ni en images, mais en un je-ne-sais-quoi que nous ne pouvons fixer. Si nous pouvions le saisir, nous aurions une langue universelle... Le musicien parle une langue universelle. L’émotion est universelle. La pensée est individuelle et rebelle à la traduction.¹³

Schnitzler enseigna, par exemple dans sa pièce *Libelei* (1896), “que la vraie vie se trouve hors du sérieux, des engagements, de la platitude quotidienne: dans la gratuité et dans le jeu, dans l’instant précieux arraché au banal”¹⁴.

C’est, semble-t-il, à la question de la connaissance qu’a posée Hermann Broch (1886-1951) que Wittgenstein a aussi répondu en écrivant le *Tractatus*: comment la raison peut-elle sans se nier elle-même s’ouvrir à l’irrationnel?¹⁵ Quant à Robert Musil (1880-1942), plusieurs des thèmes qu’il a abordés se retrouvent chez Wittgenstein. Musil, comme Broch et Hofmannsthal, avait adopté les positions philosophiques néo-empiristes de Ernst Mach, et il a écrit, dans *L’Homme sans qualités*, – ce qui rappelle le point de départ du *Tractatus*, que le langage de tous les jours, dans lequel les mots ne sont pas

¹¹ Voir Gustav Pollack, *International Perspective in Criticism. Goethe, Grillparzer, Sainte-Beuve, Lowell*, New York: Dodd, Mead and Company, 1914, p.191.

¹² von Heydebrand, cité dans *Eduard Mörke’s Reading and the Reconstruction of his Extant Library*, Hal H. Rennert, New York: P. Lang, 1985, p.14.

¹³ Schnitzler, cité dans *Glimpses of the Great*, George Sylvester Viereck, Londres, 1931, pp. 211-2; voir aussi *ibid.*, p.331 et p.341.

¹⁴ Fernand Mosse (sous la direction de), *Histoire de la littérature allemande*, Paris: Aubier, 1995, pp.806-7.

¹⁵ Françoise Gaillard, “Le crépuscule des valeurs”, in Latraverse et Moser, 179-197, p.192.

définis, est un outil irrémédiablement ambigu. Parce que, comme Wittgenstein, il considérait que la philosophie académique de son temps ne pouvait résoudre les problèmes psychologiques, philosophiques et logiques, il s'engagea dans une carrière littéraire (Wittgenstein légitimera le recours à la poésie comme réponse aux problèmes philosophiques). Dans ses *Journaux*¹⁶, Musil écrit: "il n'y a pas d'instruction de l'homme, d'éthique"; l'expérience éthique prend chez Musil un sens qui englobe le sens de l'expérience générale, comme chez Wittgenstein.¹⁷ D'autre part, comme Wittgenstein, Musil remet en question le sujet. ("Ici, il s'agit de sortir de la logique et de la théorie de la connaissance sans s'égarer",¹⁸ écrit Musil dans ses *Journaux*), bien qu'il en vienne à la conclusion, contraire à la position de Wittgenstein, qu'il faut nier la volonté éthique¹⁹.

La question du sujet et de son rapport au monde, au centre de l'éthique de Wittgenstein, se trouvait, en parallèle au questionnement sur la beauté et la vérité, débattue par les peintres du mouvement Sécession (dont le père de Wittgenstein collectionnait les travaux), comme elle l'était par les écrivains impressionnistes. Karl Kraus (1874-1936), jugeait, pour sa part, qu'un "art immoral" était la négation même de l'art.²⁰ L'intégrité est la notion clé qui distingue ce qui est moral ou artistique, selon Kraus, et ne saurait se présenter séparément de l'idée que l'artiste véritable est unique.²¹ Parallèlement en ce sens, pour Wittgenstein l'homme éthique est unique parce qu'en tant que sujet métaphysique il détermine par lui-même et pour lui-même les règles qui

¹⁶ Robert Musil, cité dans O'Neil Coulombe et François Latraverse, "Le glas de l'éthique". in Latraverse et Moser, 199-215, p.208.

¹⁷ Coulombe et Latraverse, p.208.

¹⁸ Robert Musil, cité dans *ibid.*, p.210.

¹⁹ *Ibid.*, p.209.

²⁰ Allen Janick et Stephan Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York: Simon and Schuster, 1973, p.84.

²¹ *Ibid.*, pp.80-1.

régissent sa relation au monde. C'est aussi dans le sens d'une ascèse que l'architecte Adolf Loos (1870-1933) a exercé une influence sur l'éthique et sur l'esthétique de Wittgenstein. Loos, comme Kraus, posait la distinction entre l'émotion artificielle et l'émotion vraie comme étant l'essentiel problème moral et esthétique. Son combat contre la prépondérance de la décoration (*arts-and-krafts*) était la recherche d'une nouvelle façon de vivre: "New forms? How dull! It is the new spirit that matters. Even out of old forms it will fashion what we new men need".²² Wittgenstein lui-même, en réponse au malheur, prônera un changement de vie, c'est-à-dire l'adoption d'un point de vue différent sur le monde.

C'est, finalement, chez Otto Weininger (1880-1903), à propos duquel Wittgenstein disait: "...roughly speaking if you just add "~" to the whole book [*Sex and Character*] it says an important truth"²³, l'idée d'une énigme de l'univers (dont Wittgenstein dira qu'en fait elle n'existe pas) dans *Geschlecht und Charakter*, la pensée de Weininger bute "sur le seuil de ce qui ne peut être investigué. [...] C'est l'énigme de l'univers et de la vie".²⁴ La théorie éthique de Weininger non seulement reprenait l'impératif catégorique de Kant (ce que ne fera pas Wittgenstein), mais y joignait l'impératif suivant, qui est la raison d'être, éthiquement parlant, de l'existence du *Tractatus*: l'homme moral a le devoir de comprendre le monde. Comme Weininger, Wittgenstein "believed in the surpassing ethical significance of thinking [...]".²⁵ A cela s'ajoute l'injonction de Weininger voulant que l'éthique cesse d'être théorique pour devenir pratique, c'est-à-dire qu'elle

²² Adolf Loos, cité par Engelmann, p.128.

²³ Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, éd. par G. H. von Wright, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1974, cité par Allen Janick, *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam: Rodopi, 1985, p.66.

²⁴ Otto Weininger, *Sex and Character*, Londres: Heinmann, p.283.

s'incarne dans l'action, ce qui sera l'aboutissement pratique, cet exposé essaie de la montrer, de l'éthique de Wittgenstein.

Le premier chapitre de l'exposé retrace dans la première philosophie de Wittgenstein les éléments pertinents à une délimitation de sa position éthique. Les limites logiques du langage, la place du sujet et sa relation au monde y sont exposées.

Le second chapitre tente de montrer que l'éthique de Wittgenstein est une éthique eudémoniste, esthétique et pratique. Des parallèles avec le stoïcisme, avec le bouddhisme zen et, dans une moindre mesure, avec l'existentialisme de Kierkegaard et de Sartre s'imposent alors parce que ces trois pensées ont, à partir d'a priori analogues à ceux de Wittgenstein, développé une éthique pratique qui, dans chaque cas, présente des similitudes avec l'éthique de Wittgenstein.

²⁵ Heller. p.94.

CHAPITRE 1

L'ONTOLOGIE DU *TRACTATUS*

L'objectif de Wittgenstein avec le *Tractatus* était de déterminer de l'intérieur les limites du langage. Pour lui à cette époque, la totalité du langage représente la totalité du monde. Tout ce qui est un fait dans le monde peut être exprimé par le langage et, inversement, tout ce qui peut être formulé dans le langage est un fait ou une concaténation de faits qui sont, dans le cas des assertions positives, ou ne sont pas, dans le cas des assertions négatives. La logique est la structure commune au langage et au monde; elle permet la représentation. Toute proposition qui ne respecte pas les règles de la logique est illégitime: les propositions qui prétendent traiter de ce qui n'est pas un fait dans le monde sont *unsinnig* parce que les termes employés ne correspondent à rien dans le monde. Cet empirisme, qui nie la causalité en soutenant que les états de choses (qui sont les constituants des faits) sont indépendants les uns des autres, est tempéré par un rationalisme qui pose a priori l'existence de la logique (*Tractatus*, 6.33) (le monde pourrait être entièrement différent, soutient Wittgenstein, mais il devrait en tous les cas avoir la même structure logique qui est celle de notre monde) et celle du sujet métaphysique ("Le sujet n'appartient pas au monde, mais il constitue une limite du monde" (*Tractatus*, 5.632).)

La partie la plus importante du *Tractatus* pour Wittgenstein, comme il l'a écrit dans une lettre à l'éditeur von Ficker, est toutefois la partie non-écrite, c'est-à-dire précisément ce qui ne peut être dit, qui se trouve, sinon hors du monde (de cela nous ne savons strictement rien et cela ne peut donc pas nous intéresser en aucune façon), du moins à la limite du monde. Là se trouve la limite de la logique, limite de ce qu'il nous est permis de connaître, mais là se trouve aussi le sujet métaphysique, condition de la liberté. Quoiqu'il soit aussi bien l'entité par laquelle le langage est, le moi philosophique est avant tout volonté parce que son pouvoir de connaissance est restreint. Le langage, s'il est théoriquement, logiquement, capable de représenter tous les faits du monde, est pratiquement limité parce que le moi philosophique n'est pas la limite du monde en son ensemble – cette limite est celle de la logique elle-même – mais plutôt la limite que représente le point de vue solipsiste, que Wittgenstein appellera un point sans inétendu (*Tractatus*, 5,64). Ainsi, le sujet ne connaît qu'une partie de tous les faits que les propositions peuvent représenter. Parce qu'il est toujours cette possibilité d'être autre chose, d'être un autre point de vue sur le monde, le sujet métaphysique est libre, bien que cette liberté il ne puisse l'exercer que sur lui-même. C'est dans ce lieu étroit que prend place l'éthique. Du point de vue épistémologique subjectif à la Descartes du *Tractatus*, Wittgenstein évolua vers une approche purement empiriste du langage (déjà dans sa "Lecture sur l'éthique"), ceci, cependant, sans que ne soit invalidée la position essentielle du *Tractatus* concernant le sujet métaphysique et l'éthique.

Le *Tractatus* est une étude du langage, tel qu'il a le pouvoir de représenter le monde. Selon le *Tractatus*, le monde est constitué de faits. Un fait est lui-même constitué d'états de choses, indépendants les uns des autres, qui sont eux-mêmes, pour leur part,

constitués d'objets simples. Il est impossible de donner un exemple d'un objet simple, leur nombre est infini et ils sont la substance stable du monde. Le langage fait des tableaux du monde à l'aide des propositions. A la totalité du langage correspond la totalité du monde; aux propositions composées correspondent les faits; aux propositions simples, les états de choses; aux noms, les objets simples. Le monde et le langage correspondent l'un à l'autre de cette façon en ce qu'ils possèdent une structure commune, qui est la condition a priori de la possibilité du langage: la logique.

La logique est l'essence du monde tout comme elle est l'essence du langage. Les limites de la logique sont ainsi à la fois les limites du langage et celles du monde. C'est de cette manière que le langage est aussi bien matériel que transcendantal: ce dont il traite est l'accidentel, les faits contingents du monde (*Tractatus* 2.225: "Il n'y a point de tableau qui soit vrai a priori"); mais puisqu'on ne saurait représenter par le langage quelque chose de contraire à la logique, le langage est, de par sa nature logique, transcendantal. "La proposition exprime ce que je ne sais pas, mais ce qu'en revanche je dois savoir afin de pouvoir seulement l'énoncer, cela je le montre en elle" (*Carnets*, 24.10.14). Que le monde et la pensée (le langage) ont en commun la forme logique, cela ne peut s'exprimer dans le langage. C'est là la limite du langage: les propositions ne pouvant représenter que les faits dans le monde, la logique des faits, qui n'est pas elle-même dans le monde, mais seulement une condition de sa représentation, ne se laisse pas représenter. Les "constantes logiques" ne représentent [rien]" (*Tractatus*, 4.0312). Parce qu'elle ne peut pas se dire, la logique est transcendantale et elle est a priori, parce "qu'on ne peut penser illogiquement" (*Tractatus*, 5.4731). Au sens kantien, "nous connaissons a priori la possibilité d'une forme logique" (*Tractatus*, 6.33). "Un énoncé ne

peut porter sur la structure logique du monde, car pour qu'un énoncé soit seulement possible, pour qu'une proposition puisse avoir un sens, il faut que le monde ait déjà la structure logique qu'il a en effet. La logique du monde est antérieure à toute vérité et toute fausseté." (*Carnets*, 18.10.14). "La logique n'est pas une théorie, mais une image réfléchie du monde" (*Tractatus*, 6.13)."²⁶ La nécessité logique est la seule nécessité, puisque seules les propositions logiques sont reconnues vraies a priori.²⁷ L'a priori de la logique se révèle dans le fait que "l'expérience (*Erfahrung*) dont nous avons besoin pour comprendre la logique, n'est pas celle (qui nous apprend) que quelque chose se présente de telle ou telle façon, mais que quelque chose est: or, ce n'est justement pas une expérience. – La logique précède toute expérience – (qui nous apprend) que quelque chose est ainsi. – Elle précède le Comment, non le Quoi" (*Tractatus*, 5.552). Toutefois, bien que la logique soit ce qu'il y a de commun entre notre pensée et le monde, c'est parce que le langage est possible que cette communauté de forme est requise; la logique est, dans le *Tractatus*, nécessaire pour que toute expérience ait lieu. "La description de la forme de la proposition la plus générale est la description du seul et unique signe primitif général de la logique" (*Tractatus*, 5.471), qui est "ce que toutes les propositions [...] ont de commun entre elles" (*Tractatus*, 5.47). "Indiquer l'essence de la proposition c'est indiquer l'essence de toute description, donc l'essence du monde" (*Tractatus* 5.4711)).

Les tautologies et les contradictions, propositions limites, tout en étant vides de sens (*simlos*), représentent les bornes du langage. "La contradiction est ce qui est commun aux propositions, ce qu'aucune proposition n'a de commun avec une autre. La tautologie

²⁶ François Latraverse. *La Nécessité de l'arbitraire*. Montréal: Université du Québec à Montréal. 1986. p.8.

²⁷ Voir Jacques Poulain. *Logique et religion*, La Haye: Paris: Mouton. 1973. p.75.

est ce qu'il y a de commun à toutes les propositions qui n'ont rien de commun l'une avec l'autre. [...] La contradiction est la limite extérieure des propositions, la tautologie leur centre dénué de substance" (*Tractatus*, 5.143). (De la même façon, les propositions de la logique, qui sont des tautologies, ne disent rien. "Elles sont les propositions analytiques" (*Tractatus* 6.1). "Ce qui est analytique", écrivait Wittgenstein dans les *Carnets* (note, 29.10.14), "ce n'est pas la proposition, en tant qu'elle représente un état de choses, ce sont les formes tautologiques de la combinaison des propositions".) Les tautologies et les contradictions ne se trouvent "en aucune relation de représentation à la réalité" parce que les conditions de représentation se suppriment mutuellement (*Tractatus*, 4.462).

La tautologie et la contradiction ne sont pas insensées (*unsinnig*) (*Tractatus*, 4.4611) puisqu'elles ont une utilité symbolique (*Carnets*, 14.10.14: "La tautologie montre ce qu'elle paraît dire, la contradiction montre le contraire de ce qu'elle paraît dire"; 24.10.14: "La définition est une tautologie et montre des relations internes entre ses deux membres"). Le fait que les propositions logiques sont des tautologies montre, écrit Wittgenstein (*Tractatus*, 6.12), les propriétés formelles (logiques) du langage et du monde. Les tautologies montrent dans les propositions la logique du monde, comme "les mathématiques la montrent dans les équations" (*Tractatus*, 6.22). C'est parce qu'elles sont possibles logiquement que, si les tautologies et les contradictions sont vides de sens (*sinnlos*), elles ne sont cependant pas insensées (*unsinnig*). (Les propositions de la logique "épuisent la catégorie de l'analytique (a priori) et (...) les propositions reconnues comme sensées (*sinnvoll*) doivent être considérées comme synthétiques (et a

posteriori)”²⁸). Les propositions insensées sont celles dans lesquelles un terme est employé sans qu’un référent y ait été attribuée (opération toujours arbitraire), bien que le symbole lui-même puisse être admissible (par exemple: “Socrate est identique”). Les propositions vides de sens (*sinnlos*) sont des pseudo-propositions, “comme toute combinaison de signes qui donne l’illusion d’exprimer ce qui ne peut être que montré” (*Carnets*, 6.10.14), tel ““p”est vrai”, qui n’exprime rien d’autre que “p”. Les pseudo-propositions tentent d’énoncer, ou paraissent énoncer, quelque chose concernant leur propre sens. Les pseudo-propositions n’expriment rien sur le monde, elles n’expriment pas de pensée (voir *Tractatus*, 6.21). Ce sont celles “qui, une fois analysées, ne font encore que montrer ce qu’elles devraient dire” (*Carnets*, 20.10.14).

Wittgenstein écrit: “The main point is the theory of what can be expressed (gesagt) by prop[ositions] – i.e. by language – (and what comes to the same thing what can be thought) and what cannot be expressed by prop[osition]s, but only shown (gezeigt), which, I believe, is the cardinal problem of philosophy.” (*Letters to Russell, Keynes and Moore*, 1937, G. H. Wright, éd., Oxford: Blackwell, 1974, p.71.²⁹). “Ce qui peut être montré ne peut pas être dit” (*Tractatus*, 4.1212). Seuls les états de choses se peuvent exprimer par la proposition; l’a priori nécessaire à la possibilité de toute proposition (la logique) se montre dans la proposition. Non seulement la proposition ne peut dire la représentation – “La proposition montre ce qu’elle dit” (*Tractatus*, 4.461), il n’y a pas de métalangage – , mais la proposition ne peut pas non plus représenter la forme logique, qui est ce qu’elle a en commun avec la réalité. La proposition montrant la forme logique

²⁸ Ibid., p.75.

²⁹ Cité par Michael Hodges. *Transcendence and Wittgenstein's Tractatus*. Philadelphie: Temple University Press. 1990. p.75.

de la réalité, montre aussi par là- même la limite de la réalité, là où se trouve le sujet transcendantal. “Pour pouvoir représenter la forme logique, il faudrait que nous puissions nous situer avec la proposition en dehors de la logique, c’est-à-dire en dehors du monde” (*Tractatus*, 4.12), et de ce fait en dehors de nous-mêmes et de notre langage, puisque tous ces éléments sont liés dans leur existence, ce qui est logiquement impossible (je ne peux pas être en dehors de moi-même). Sont inhérentes, écrit Philip R. Shields, à la distinction dire/montrer, des notions de limitation, de dépendance, et de finitude de l’homme.³⁰ La logique est la limite contre laquelle se bute notre pensée, tout comme le fait que le monde existe ou que nous existions est la limite contre laquelle notre pensée s’arrête; là se trouve le sujet philosophique, non pas en tant que sujet de la connaissance, mais en tant que sujet éthique. Tout comme les limites de la logique sont les limites de la pensée et que cela ne peut que se montrer (“La logique est transcendantale” (*Tractatus*, 6.13)), de même le fait que le monde existe pour moi est la limite contre laquelle se bute mon entendement – mon langage (la logique ne peut pas plus expliquer le fait que le monde existe qu’elle ne peut expliquer sa propre existence). Là se trouve le point sans extension du sujet solipsiste, qui lui aussi ne peut que se montrer et non être dit (“Ce qu’en effet le solipsisme entend est parfaitement juste, sauf que cela ne se peut dire, mais se montre” (*Tractatus*, 5.62)). L’éthique, comme la logique, est transcendantale (*Tractatus*, 6.421).

C’est ainsi que le dualisme monde/sujet n’est pas postulé par Wittgenstein à cause de l’existence de la possibilité de représentation: la représentation qui peut exister sans sujet, sans conscience. “Il n’y a pas de sujet pensant capable de représentation”

³⁰ Philip R. Shields, *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, Chicago: Londres: University of Chicago Press, 1993, pp. ix-x.

(*Tractatus*, 5.631). L'existence du monde, du langage et de la logique ne dépend pas de l'existence d'un sujet. Quoique cette assertion semble paradoxale, l'analogie de Wittgenstein qui compare les propositions à des tableaux est à ce propos éclairante ("Le tableau (*Bild*) représente le fait dans l'espace logique, l'existence et la non existence des états de choses" (*Tractatus*, 2.1)). Bien qu'un tableau soit réalisé par un sujet (et ici n'est pas niée, de toute manière, le fait qu'il y a un sujet de la représentation, un sujet auquel appartient le langage, son langage; seule la nécessité logique de ce sujet est contestée), le fait que le tableau représente un fait est un événement dans le monde. En ce sens l'analogie avec le miroir ou l'appareil photographique pourrait être plus éclairante: ni le reflet du miroir, ni l'image photographique, qui sont tous deux des tableaux en deux dimensions représentant un fait dans le monde, n'englobent dans leur définition l'existence d'un sujet. Le tableau lui-même, écrit Wittgenstein (*Tractatus*, 2.141) est un fait. La représentation du monde par le langage pourrait n'être le fait que d'un mécanisme purement empirique, une chose qui existe de façon contingente. Seulement, l'existence du langage n'est pas contingente parce que le langage est le monde pour moi.

Ce dualisme se trouve plutôt constitué précisément par la limitation non pas théorique mais effective de la connaissance du monde. Le sujet, poursuit Wittgenstein (*Tractatus*, 5.632), "n'appartient pas au monde, mais il constitue une limite du monde." Au cours de son analogie avec le champ visuel, Wittgenstein écrit: "Tout ce que nous voyons, pourrait être aussi autrement. [...] Il n'y a point un ordre des choses a priori" (*Tractatus*, 5.634). Il poursuit: "Il y a donc réellement un sens dans lequel il peut être question d'un moi non psychologique en philosophie. Le moi apparaît en philosophie du fait que 'le monde est notre propre monde'" (*Tractatus*, 5.641). Si "la totalité des

propositions vraies constitue la totalité des sciences de la nature” (*Tractatus*, 4.11) et puisque si “toutes les propositions élémentaires nous étaient données: alors il y aurait simplement à demander quelles propositions puis-je trouver à partir d’elles? Et ce sont là toutes les propositions élémentaires et ainsi elles sont limitées” (*Tractatus*, 4.51), le monde est effectivement une totalité limitée. D’autre part, Wittgenstein écrit: “Contempler le monde sub specie aeterni, c’est le contempler en tant que totalité – mais totalité limitée. Le sentiment du monde en tant que totalité limitée constitue l’élément mystique” (*Tractatus*, 6.45). (L’élément mystique est défini par Wittgenstein (*Tractatus*, 6.522) comme l’inexprimable, ce qui se montre.) Ainsi, si nulle part ne se montre un sujet de la connaissance (“Toute expérience est monde et n’a pas besoin du sujet” (*Carnets*, 9.11.16)), le fait que le monde est mon propre monde se montre bien: si les limites de la logique sont les limites du monde (“Le langage ayant des relations *internes* avec le monde, c’est *lui* qui détermine avec ces relations la possibilité logique des faits” (*Carnets*, 25.4.15)), les “*limites de mon langage* signifient les limites de mon propre monde” (*Tractatus*, 5.6). Le monde est mon monde précisément parce que l’ensemble des propositions vraies que je dis, ou pense, ne représente qu’une partie de tout l’ensemble des faits qui constituent le monde comme tout limité. Ce tout je ne peux pas le dire, précisément parce qu’il est hors de mon monde, hors de ma portée; il est pour moi ineffable, comme est ineffable le fait que ma connaissance (mon langage) est limité, et que ceci constitue le monde pour moi.

Le solipsisme que recouvre cette position définira la nature du sujet métaphysique. “Que le monde soit *mon propre* monde, voilà qui se montre dans le fait que les limites du langage (du seul langage que je comprendre) signifient les limites de *mon propre*

monde” (*Tractatus*, 5.62). Ce solipsisme, qui ne peut pas lui non plus être exprimé, puisqu’il n’est pas un fait dans le monde mais concerne plutôt les limites du monde, se résout en réalisme: “Ici l’on voit que le solipsisme rigoureusement pratiqué coïncide avec le réalisme pur” (*Tractatus*, 5.64). Wittgenstein refuse toute distinction entre idéalisme et réalisme. “Idealists were right in that we never transcend experience. Realists were right in protesting that chairs exist” (*Cambridge Lectures 1931-32* ³¹). Le monde existe, indépendamment de toute description que nous pouvons en faire, bien que, de façon paradoxale, ce ne soit justement que pour nous qu’il existe de façon objective³², tout comme, d’autre part, notre conscience du monde existe: “Il y a deux divinités: le monde et mon Je indépendant” (*Carnets*, 8.7.16). (Le Je serait distinct du monde même s’il se révélait que la conscience n’est que pure matière, que “l’âme” n’existe pas. Hors de toute détermination causale extérieure, le cerveau serait capable de s’imposer à lui-même telle ou telle injonction l’enjoignant d’être heureux, de prendretelle ou telle autre position sur le monde.)

On aura sans doute une assez bonne idée de ce que Wittgenstein essaie de faire dans le *Tractatus* si l’on considère que l’ouvrage est, d’une certaine manière, entièrement consacré à la destruction d’une erreur philosophique fondamentale, que Maslow a appelée “le point de vue angélique”. Cette erreur consiste dans la prétention d’exprimer quelque chose sur le monde du point de vue qui est extérieur au monde dans lequel on se trouve. [...] Le solipsiste [...] prétend que le langage ne peut renvoyer à autre chose qu’à son univers personnel de représentations et d’idées, mais qui est obligé de sortir des limites du langage ainsi conçu et de la considérer de l’extérieur pour pouvoir affirmer cela. Pour pouvoir *dire* que le monde est mon monde, il faudrait que je puisse considérer le monde indépendamment du fait qu’il est mien, ce qui constitue précisément la possibilité que j’entends exclure par mon affirmation.³³

³¹ Wittgenstein. *Cambridge Lectures 1931-32*. cité par Cook, p.41.

³² Voir Hans Sluga. “Subjectivity in the *Tractatus*”, *Synthese*, vol. 56, 1983, p.125.

³³ Jacques Bouveresse. *Wittgenstein: la rime et la raison*. Paris: Minuit, 1973. p.59.

Le solipsisme concerne non pas le sujet empirique, mais bien le sujet transcendantal: “Le moi du solipsisme se réduit au point inépuisé et il ne reste que la réalité qui lui est coordonnée” (*Tractatus* 5.64); cette réalité correspond à ce qui est objectif dans le réalisme. Wittgenstein rejette en ce sens la position de Mauthner, qu’une analyse du langage amena au rejet de la métaphysique et à l’adoption d’une position nominaliste, sceptique et solipsiste. Dans le *Tractatus* Wittgenstein écrit: “Toute philosophie est “critique du langage”. (Non pas, il est vrai, au sens de Mauthner)” (*Tractatus*, 4.0031). C’est en rejetant le scepticisme qui découlait des vues sur le langage de Mauthner, et en lui substituant plutôt la démonstration qu’avaient faite Hertz et Boltzmann que l’articulation logique en sciences physiques était un modèle mathématique “permettant une connaissance vraie et certaine du monde”³⁴, que Wittgenstein entreprendra, dans le *Tractatus*, de délimiter à partir de l’intérieur le dicible. “Insofar as Wittgenstein acknowledges both a solipsism and the reality of the external world, it is clear that his sense of solipsism is not the traditional one”.³⁵ Mais c’est bien toutefois “seulement de la conscience de *l’unicité de ma vie* que naissent la religion – la science – et l’art” (*Carnets*, 1.8.16).

Le pouvoir de connaissance (la science) du sujet transcendantal est limité: il y a ce que je peux en principe connaître (les éléments du champ délimité a priori de la connaissance possible, c’est-à-dire du domaine des sciences de la nature – tout ce que le langage peut légitimement représenter); et l’application de cette capacité théorique de connaître le monde qui est limitée dans les faits, puisque les objets simples, substance du

³⁴ Janick et Toulmin, p. 166.

³⁵ Robert J. Cavalier, *Ludwig Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus: A Transcendental Critique of Ethics*, Washington, D.C., 1980, p. 144.

monde et constituants des états de choses, sont innombrables, bien que leur possibilité de combinaisons dans des états de choses soit théoriquement limitée. Il y a donc une impossibilité de fait de connaître tout le monde; je ne peux qu'avoir le sentiment mystique (ineffable) de l'existence du monde en tant que tout *limité*. C'est ici que la notion de sujet éthique (le sujet indépendant) prend tout son sens, sujet éthique qui ne peut lui aussi qu'être montré. (Gottlob Frege, dont Wittgenstein souligne l'influence qu'il a eue sur lui dans sa Préface au *Tractatus*, avait tenté de délimiter la part du subjectif et celle de l'objectif dans le langage. Selon Frege, ce qui est objectif est "what is subject to laws, what can be conceived and judged, what is expressible in words".³⁶ Cela, poursuit Sluga, "would make the subjective that which is not subject to laws, cannot be conceived and judged, and cannot be expressed in words"³⁷.) C'est précisément l'indépendance du sujet, sa liberté, que Wittgenstein postule d'emblée puisqu'il pose a priori l'existence de l'éthique (toute éthique nécessite un sujet pourvu d'un minimum de liberté), qui qualifiera le sujet métaphysique essentiellement comme volonté, avant d'être sujet de la connaissance.

Si le Je métaphysique est la condition de l'existence du sujet empirique (en tant que partie du monde), du langage et du monde (de son monde), c'est avant tout parce qu'il est volonté: "S'il n'y avait pas la volonté, il n'y aurait pas non plus ce centre du monde que je nomme le Je et qui est le support de l'éthique" (*Carnets*, 5.8.16). Etant volonté, le sujet métaphysique n'est pas un pur spectateur passif du monde, mais un élément actif qui choisit de percevoir le monde selon le mode sur lequel il le perçoit, qui détermine au sens

³⁶ Gottlob Frege, *Foundations of Arithmetics*, cité par Sluga, p.123.

³⁷ Sluga, pp.123-4.

propre son propre point de vue (ou plutôt lui-même, puisqu'il *est* point de vue sur le monde). Au niveau empirique (qui n'est pas le niveau philosophique où se rencontre le Je – "ce centre du monde que je nomme le Je" (*Carnets*, 5.8.16)), il n'y a aucun rapport logique de causalité entre mon vouloir et son accomplissement (*Carnets*, 5.7.16; *Tractatus*, 6.373). "Le monde est indépendant de ma volonté" (*Carnets*, 5.7.16; *Tractatus*, 6.373). Comme Hume, Wittgenstein considère que "la nécessité selon laquelle une chose devrait se produire, parce que une autre chose s'est produite, n'existe pas". Il ajoute: "Il n'y a qu'une nécessité logique" (*Tractatus*, 6.37). La volonté dont il s'agit dans l'éthique de Wittgenstein n'est donc pas la volonté au sens empirique, comme le stipule la théorie de l'indépendance des états de choses et des propositions du *Tractatus* (il n'y a pas de nécessité logique voulant qu'un état de choses advienne parce qu'un autre état de choses est) et parce que, de toute manière, mon corps n'occupe pas une place privilégiée dans le monde (*Carnets*, 2.9.16) (cette assertion posera le problème de la place du sujet empirique par rapport à la volonté transcendante, problème que Wittgenstein semble avoir résolu dans ses travaux ultérieurs en reconnaissant la validité du rapport incertain, aléatoire, entre mon vouloir (c'est-à-dire mes actions) et les résultats qu'il engendre, ou n'engendre pas). Puisque la volonté ne peut pas logiquement exister dans le monde, on doit la situer à la limite du monde, hors du champ de la contingence et là où se trouvent les entités nécessaires, puisqu'elle est la condition de l'existence de l'éthique. Le Je est la conscience elle-même, "l'oeil (qui) voit tout sauf lui-même"³⁸; s'il était situé dans le monde, il serait lui-même un objet ou un état de choses dont

³⁸ Schopenhauer, cité par P. M. S. Hacker, *Insight and Illusions: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Londres: Oxford: Oxford University Press, 1975, p.168.

dépendraient les autres, tous les autres, états de choses. Ce ne serait plus le cas, écrit James C. Edwards, que “tout ce que nous pourrions absolument décrire pourrait être aussi autrement” (*Tractatus*, 5.634). Le Je ne peut pas être dans le monde, écrit encore Edwards, à cause du raisonnement voulant qu’il n’y ait pas d’ordre a priori des choses (*Tractatus*, 5.634) et de celui voulant que les états de choses soient indépendants les uns des autres (*Tractatus*, 2.062)³⁹. La volonté véritable est une entité métaphysique: “Et je puis aussi [...] parler d’une volonté commune à l’ensemble du monde. Mais cette volonté est, en un sens supérieur, ma volonté. De même que ma représentation est le monde, de même ma volonté est la volonté du monde” (*Carnets*, 17.10.16). “La recherche logique reçoit (...) sa vérité dans la mesure où c’est toujours la recherche d’un sujet qui se saisit dans son universalité”⁴⁰, c’est-à-dire comme sujet transcendantal. Parce que le Je, comme sujet connaissant, est la condition de l’existence du monde (puisque le monde est mon monde (*Tractatus*, 5.6)), si le sujet métaphysique était dans le monde, il y aurait dans le monde un état de choses nécessaire a priori compromettant la thèse de l’indépendance des états de choses. Le moi philosophique est, en termes kantien, “une exigence a priori de la pensée métaphysique”⁴¹.

La volonté est la limite du monde et n’a aucun pouvoir dans le monde. Ce n’est ainsi pas en fait de la volonté en tant que pouvoir dont traite Wittgenstein, mais plutôt de la volonté en tant qu’attitude⁴², en tant que prise de position envers le monde (voir *Carnets*, 4.11.16). Si “le monde m’est donné, c’est-à-dire que mon vouloir pénètre du dehors dans

³⁹ Edwards. p.34.

⁴⁰ Poulain. p.131.

⁴¹ Jeremy Walker. “Wittgenstein’s Early Theory of the Will: an Analysis”. *Idealistic Studies*. Vol. 3. 1973. p.182.

⁴² Voir Edwards. p.41.

le monde, comme dans quelque chose de déjà prêt” (*Carnets*, 8.7.16), la volonté est la manière dont le sujet transcendantal pénètre le monde. La volonté est la raison d’être du transcendantal et est en même temps le pont entre le monde métaphysique et le monde empirique. De là, semble-t-il, les réflexions du 4 novembre 1916 dans les *Carnets* sur la volonté au sens empirique. Le sujet métaphysique se vit dans le sujet empirique (comme le montre la réflexion de Wittgenstein sur la mort qui est la fin du monde, et non pas un événement dans le monde, et est aussi de la même façon la fin du moi philosophique, en ce qui me concerne). Ainsi les phénoménologues, suivant Husserl, avaient tenté de formuler une vision du sujet qui soit à la fois sujet empirique et sujet philosophique, “ a conception of the self as an embodied consciousness, something between a contingent, empirical ego that is within the world and a pure, transcendental ego that constitutes the world and is the source of its meaning”.⁴³ Mais bien que cela semble vouloir dire qu’“une partie du monde [le corps] me serait plus proche qu’une autre (ce qui serait inadmissible)”, Wittgenstein souligne que “l’acte volontaire n’est pas une expérience” (*Carnets*, 9.11.16), dans le sens où “toute expérience [telles la croyance ou la pensée] est monde et n’a pas besoin du sujet” (*Carnets*, 9.11.16). Mais, dans les *Carnets*, Wittgenstein remarque que “vouloir est agir” (*Carnets*, 4.11.16). Si elle n’a aucun pouvoir sur le monde, la seule possibilité d’action qui demeure pour la volonté est l’action sur elle-même. La volonté est ainsi perception. Le pouvoir de la volonté est de changer son mode de saisie du monde, d’agir sur les limites du monde. Wittgenstein établit une hiérarchie conceptuelle que rien ne semble venir contredire dans ses travaux

⁴³ Elias Baumgarten. “Wittgenstein’s Conception of the ‘Willing Subject’”, *Man and World*, vol. 14, no.1, 1981, p.17.

ultérieurs: la volonté est posée a priori comme sujet indépendant du monde (elle est de ce fait la possibilité de l'existence de l'éthique et des valeurs); cette volonté à la fois se manifeste et trouve son objet dans le langage; au langage "appartient [...] la relation de représentation" (*Tractatus*, 2.1513) nécessaire à toute connaissance. Wittgenstein remarque: "La réalité empirique est limitée par la totalité des objets. La limite réapparaît dans la totalité des propositions élémentaires. Les hiérarchies sont et doivent être indépendantes de la réalité"(*Tractatus*, 5.5561).

C'est parce que l'homme est essentiellement volonté qu'il y a besoin d'une éthique. Wittgenstein écrivait le 21.7.16: " Peut-on concevoir un être qui pourrait seulement se représenter [...] mais ne pourrait aucunement vouloir? En un sens cela paraît impossible. Si c'était possible, il pourrait alors y avoir un monde sans éthique" (*Carnets*, 21.7.16). Le sujet métaphysique, avant d'être intelligibilité du monde, est avant tout possibilité de sa signification. "[M]a volonté est bonne ou mauvaise [...] donc le bien et le mal sont d'une certaine manière en interdépendance avec le sens du monde" (*Carnets*, 11.6.16) et le sens de la vie, vie et monde étant un (*Tractatus*, 5.621). "Les choses acquièrent de la 'signification' par leur rapport à ma volonté" (*Carnets*, 15.10.16).

Si la bonne ou la mauvaise volonté ont une action sur le monde, ce ne peut être que sur les frontières du monde, et non sur les faits; sur ce qui ne peut être représenté par le langage, mais seulement montré dans le langage.

En bref, le monde doit alors devenir totalement autre.

Il doit, pour ainsi dire, croître ou décroître dans son ensemble, comme par l'acquisition ou la perte d'un sens (*Carnets*, 5.7.16; cf. *Tractatus*, 6.43).

La volonté transcendante confère au monde des faits, dépourvu lui-même de valeurs, un sens. "Le bien et le mal n'apparaissent que par le sujet" (*Carnets*, 2.8.16); ils sont " des prédicats du sujet, non des propriétés du monde" (*Carnets*, 2.8.16). Les deux entités que

sont le moi métaphysique et le monde se fondent dans le moi empirique, à propos duquel Wittgenstein écrit: “Je suis heureux ou malheureux, c’est tout. On peut dire: il n’y a ni bien ni mal” (*Carnets*, 8.7.16). “The world is always happy or unhappy, meaningful or senseless for the eye which views it”⁴⁴, c’est là la raison d’être de la question éthique pour Wittgenstein.

La question du sens du monde, la question du bonheur, est la question éthique, la question des valeurs absolues. La logique montre *a contrario* que nécessairement le “sens du monde doit se trouver en dehors du monde” (*Tractatus*, 6.41). “L’éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que nos mots ne veulent exprimer que des faits [...]. J’ai dit que dans la mesure où il s’agit de faits et de propositions, il y a seulement valeur relative [...]” (“Conférence sur l’éthique”, p.147). “Dans le monde toutes choses sont comme elles sont et se produisent comme elles se produisent: il n’y a pas en lui de valeur” (*Tractatus*, 6.41). Les valeurs véritables ne sont pas contingentes, mais absolues; elles ne peuvent donc pas se trouver dans le monde. Les valeurs doivent se situer hors de tout événement, hors de tout ce qui est accidentel. “C’est pourquoi il ne peut pas non plus y avoir de propositions éthiques” (*Tractatus*, 6.42). Dans la mesure où l’éthique naît du désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, du bien absolu, de ce qui a une valeur absolue, l’éthique ne peut pas être science. Ce qu’elle dit n’ajoute rien à notre savoir, en aucun sens” (“Conférence sur l’éthique”, p.155). Non seulement les valeurs, mais le sens des choses ne peuvent pas être exprimés par le langage: “Je ne puis que nommer les objets. Les signes les représentent. [...] Une proposition ne peut que dire

⁴⁴ Edwards, p.50.

d'une chose comment [*wie*] elle est, non ce [*was*] qu'elle est" (*Tractatus*, 3.221), ce qu'une chose est est indicible. La conscience du monde n'est pas pure perception, elle est plutôt ordonnancement: elle saisit les faits dans leur nudité, elle les nomme et les ordonne, mais ne peut rien dire de plus à leur sujet. (Déjà dans les *Contributions à la critique du langage*, publiées en 1901, Fritz Mauthner remarquait que "la réflexion sur les couleurs débouche sur le constat de l'inaptitude de toute langue à atteindre et à exprimer la vérité"⁴⁵. De plus, la "génèse de la logique a mis en évidence que les signes logiques qui lient entre elles les unités de sens ne correspondent à rien dans la réalité. Simples signes opératoires qui permettent d'ordonner en séries de formes, [...] ils ne correspondent pas à des formes ou à des relations liant les événements"⁴⁶. La tâche de la philosophie est de délimiter le domaine du dicible, du concevable, c'est-à-dire le domaine des sciences de la nature, domaine où, écrit Wittgenstein dans les *Remarques mêlées* (1931, p.20), il n'y a pas de problème essentiel. La solution des problèmes essentiels, des problèmes éthiques (qui ne sont pas des questions, parce que toute question suppose une réponse possible), se trouve hors du domaine des faits (voir *Tractatus*, 6.4321).

La philosophie doit "signifier" (*Tractatus*, 4.115) l'indicible (la nature des choses, le sens du monde, les valeurs, la logique) en représentant le dicible (ibid.). Puisque l'entreprise entière du *Tractatus* est une étude de ce qui est donné a priori dans le langage et dans le monde, comme l'était l'entreprise critique kantienne, elle ressortit elle-même à l'indicible.

En se demandant si son discours satisfait aux conditions de tout discours et en définissant les limites de tout discours comme le montrable, c'est-à-dire les limites du

⁴⁵ Cité par Jacques Le Rider. "Les couleurs: du scepticisme aux jeux de langage", *Le Magazine littéraire*, mars 1997, p.53.

⁴⁶ Poulain, pp.88-9.

monde, [Wittgenstein] se donne le droit de poser la question [de la satisfaction de son discours aux conditions de tout discours] puisqu'elle pourra être résolue au niveau a priori où s'est située l'enquête. [...] Il s'impose par là d'y répondre par la négative dans la mesure où il situe sa question comme celle d'un solipsiste que la réponse conduit au réalisme [...].⁴⁷

Le sujet philosophique, l'homme empirique qui s'élève à la pensée philosophique au sens où l'entend Wittgenstein dans le *Tractatus*, ne se révèle qu'une fois que sa transcendance par rapport au sujet empirique est saisie.⁴⁸ Puis il revient vers le monde. Ce n'est que si nous considérons le moi empirique (le sujet psychologique et physique dont la philosophie n'a pas à s'occuper, selon le jeune Wittgenstein) comme lieu de manifestation du Je métaphysique en ce qui me concerne qu'il est possible de faire sens de la réflexion de Wittgenstein sur la volonté. "Mes propositions sont éclaircissantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, en passant par elles, – sur elles – par-dessus elles, il est monté pour en sortir. – Il faut qu'il surmonte ces propositions; alors il acquiert une juste vision du monde" (*Tractatus*, 6.54), qui sera la vision éthique du monde *sub specie aeternitatis*. Jacques Poulain écrit cependant que le monde formel de la logique n'est précisément pas ce monde vu *sub specie aeternitatis*, puisque la délimitation du monde sous son aspect formel permet seulement de décider de la vérité ou de la fausseté de nos énoncés, ce qui n'est possible qu'en reconnaissant qu'il n'y a pas de nécessité dans le monde matériel. Et Wittgenstein conclut: "Ce dont on ne peut parler, il faut le taire" (*Tractatus*. 7).

L'éthique et la logique sont fondamentalement la même chose, a écrit Weininger, rien d'autre qu'un devoir envers soi-même.⁴⁹ Le mysticisme (le champ de l'éthique et de

⁴⁷ Ibid. p. 152.

⁴⁸ Edwards, p. 89.

⁴⁹ Weininger, p. 159.

l'esthétique) "apparaîtrait comme le corrélat négatif d'une découverte logique: l'impossibilité de dire les formes du discours, et donc les formes de l'univers".⁵⁰

"L'indicible (ce qui m'apparaît plein de mystère et que je ne suis pas capable d'exprimer) forme peut-être la toile de fond à laquelle ce que je puis exprimer doit de recevoir une signification" (*Remarques mêlées*, 1931, p.26). Wittgenstein écrit dans les *Carnets*: "Mon travail s'est en vérité développé à partir des fondements de la logique jusqu'à l'essence du monde" (2.8.16). L'essence du monde une fois cernée, il ne reste plus qu'à trouver comment vivre en tenant compte de ce savoir; puisque notre connaissance sur l'essence du monde est précisément définie par la logique et limitée par le sujet transcendantal pour Wittgenstein, son éthique sera une attitude mystique qui trouve son application et se montre dans le monde.

⁵⁰ Poulain, p.126.

CHAPITRE 2

ETHIQUE ET ESTHETIQUE

Contrairement à ce qui est le cas pour la plupart des théories mystiques, le mysticisme chez Wittgenstein n'est pas posé d'abord, mais il se déduit plutôt du fait que le langage est limité. Qu'il y a une limite à ce qui peut être exprimé par le langage ne signifie toutefois pas qu'hors des atteintes du langage il n'y a rien; au contraire, le sujet philosophique saisit là sa propre existence et les questions qui s'y rattachent (l'éthique, l'esthétique, le bonheur, le monde comme tout limité) comme ultimes vérités et use de cette connaissance afin de vivre en harmonie avec le donné, le monde des états de choses. Le devoir du sujet éthique est de tenir compte de l'indicible dans sa façon de vivre. L'éthique, tout comme la logique, est une composante essentielle du monde (*Carnets*, 24.7.16). Puisqu'il y a volonté (le Je), la question de l'éthique se pose (Comment dois-je user de cette volonté?), de la même façon que puisqu'il y a le monde, se pose la question de la condition de sa perception. Ce sont là deux interrogations a priori. "L'éthique ne traite pas du monde. L'éthique doit être une condition du monde, comme la logique." (*Carnets*, 24.7.16).

Wittgenstein au cours de sa recherche établit une priorité du sujet sur le monde, puisque c'est de mon point de vue qu'il m'importe de délimiter le monde et le sujet, et que c'est toujours de mon point de vue qu'il m'importe de définir à la fois le pouvoir que

j'ai sur le monde et mes possibilités de bonheur. Comme l'écrit Ernst Cassirer à propos des Stoïciens: "man proves his inherent power of criticism, of judgment and discernment, by conceiving that in this correlation [between the universal and the personal orders] the Self, not the Universe, has the leading part".⁵¹ L'éthique instancie cette antériorité du sujet sur le monde. Comme Kierkegaard, Wittgenstein croyait que la tâche principale de l'entendement était de comprendre que son pouvoir est limité.⁵² Le sens du monde "doit se trouver en dehors du monde" (*Tractatus*, 6.41). C'est à l'homme en tant que sujet philosophique que la question du sens de la vie se pose. Le Je philosophique est la condition de notre liberté morale puisqu'il est la condition de notre liberté tout court. L'éthique est ainsi, puisqu'elle ne concerne que le sujet philosophique, une affaire purement subjective, relative à la saisie harmonieuse (esthétique) du monde par le sujet. Son fondement est la structure transcendantale du monde telle qu'elle a été cernée dans le *Tractatus* et sa fin est le bonheur.

Le stoïcisme grec aussi bien que le bouddhisme zen avaient reconnu avant Wittgenstein l'impuissance de la volonté du sujet à l'intérieur du monde. Seules sont possibles une appréhension et une action de la volonté sur le monde en tant que globalité. Le stoïcisme considérera ainsi le monde comme entité absolument indépendante du sujet, alors que pour le zen, au contraire, le sujet perdra toute consistance en se fondant dans le tout du monde. Wittgenstein compose avec ces deux extrêmes: le sujet est à la fois tout à fait autre, mais il est aussi entièrement dépendant du monde. Pour Wittgenstein comme pour le zen, le bonheur n'existe que dans l'harmonie de la volonté et du monde pris

⁵¹ Ernst Cassirer, *An Essay in Man*, New Heaven, Conn.: Yale University Press, 1969, p.7.

⁵² Voir Frederick Sontag, *Wittgenstein and the Mystical*, Atlanta, Scholars Press, 1995, p.46.

comme un tout; toutefois, l'idéal contemplatif du bouddhisme zen ne saurait convenir à l'éthique wittgensteinienne, dont le sujet est avant tout actif parce qu'il est volonté. Ici, alors que le sujet actif doit affronter le monde, viennent à l'esprit certaines notions de l'existentialisme: l'homme est absolument libre face au monde et c'est à lui seul de déterminer ses propres règles de conduite, parce que, outre le monde des faits, des états de choses, rien ne lui est donné: aucune valeur ne se trouve dans le monde.

Pour le stoïcisme,

whereas the average person has lost touch with the world, and does not see the world qua world, but rather treats the world as a means of satisfying his desires, the sage never ceases to have the whole constantly present to mind. He thinks and acts within a cosmic perspective. He has the feeling of belonging to a whole which goes beyond the limits of his individuality.⁵³

Pour Wittgenstein, si le sujet empirique est immergé dans le monde, le Je philosophique et le monde sont toutefois indépendants. Le tout des stoïciens certes demeure mais il est à la fois ce au coeur de quoi se trouve le sujet empirique et ce dont il doit prendre conscience comme tout limité dont la perception globale dépend de lui en tant que sujet philosophique. Wittgenstein a ainsi scindé la question stoïcienne du rapport au monde en deux moments distincts. Le *Tractatus* constitue le premier moment en répondant à la question épistémologique Que puis-je connaître?, montrant que dans le monde aucune connaissance ne révèle de sens ou de valeurs. Le second moment (le retour de la conscience dans le monde, dont témoigneront les travaux ultérieurs de Wittgenstein) est le moment de la création du sens. Le sens ne peut se développer qu'à partir de la reconnaissance par le sujet empirique de la liberté qui est la sienne en tant qu'il est aussi

⁵³ Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, tr. M. Chase, Oxford et Cambridge: Blackwell, 1995, p.27.

sujet métaphysique. Toutefois, l'entendement du Je est aussi limité que l'est le monde vu *sub specie aeternitatis*: l'élaboration du sens ne peut que tenir compte de ces limites.

“L'idée de la limite de la représentation figurale montre que chez Wittgenstein, il n'y a pas de point de vue synoptique, ni panoptique extérieur à la représentation. Et le sujet pour lequel, par lequel il y a objet ne peut pas à son tour être objet pour lui-même”.⁵⁴ Le Je n'est ainsi pas destiné à se complaire dans la contemplation de lui-même puisqu'il ne peut pas se connaître hors de sa relation avec le monde, mais il est destiné à retourner dans le monde, une fois saisie sa propre existence comme limite du monde et sujet de la volonté, donc comme sujet éthique. La définition du monde comme tout limité implique une conscience limitée aussi de celui-ci, parce qu'autrement la conscience omnisciente connaîtrait ce qu'il y a hors du monde, et le monde ne serait plus pour elle un tout limité, puisque l'au-delà du monde ferait, paradoxalement, partie de ce qu'est, pour elle, le monde. Wittgenstein considère que la question de la chose-en-soi ne se pose pas, parce que, selon lui, une question qui ne peut trouver sa réponse n'est pas une question (cf. *Tractatus*, 6.5). Ainsi, l'ultime possibilité de la conscience humaine est de se reconnaître elle-même à la fois comme pouvoir de perception du monde en tant que totalité limitée et de reconnaître du même mouvement sa propre limite. La conscience empirique qui se reconnaît comme ce que Wittgenstein appelle le moi philosophique, sujet logique, philosophique et mystique (“Le sentiment du monde en tant que totalité limitée constitue le sentiment mystique” (*Tractatus*, 6.45)), reconnaît en même temps que, si elle est une déité, elle n'est toutefois pas Dieu, puisque son entendement est limité

⁵⁴ Joseph P. Saint-Fleur, “La transcendance de l'ostension”. *La part de l'oeil*, Bruxelles, 1992, p.112.

à l'en-deça de la saisie d'elle-même (limite qu'un endentement purement divin, par définition, ne connaît pas). Le Je n'a pas connaissance de sa propre existence, il ne peut en avoir que le sentiment, comme il n'aura, éthiquement parlant, que le sentiment du bonheur pour guide et pour but.

C'est justement parce que le Je est lié essentiellement et nécessairement au sujet empirique, c'est-à-dire lié au monde, bien qu'il soit distinct de lui, que le Je n'est pas Dieu, mais plutôt une déité au même titre que le monde, en ce sens que Dieu, être absolu et autosuffisant qui, occupant tous les temps et tous les espaces possibles, est par définition hors du temps et de l'espace et se saisit lui-même dans une connaissance parfaite. Le Je, au contraire, ne transcende le temps qu'en reconnaissant son abolition dans le moment présent, et il ne peut connaître de lui-même que sa condition de volonté absolue (en tant qu'elle s'oppose à la volonté empirique – la volonté au sens usuel, qui n'est, toutefois, que la part mondaine et imparfaite de la volonté absolue) à la limite du monde. Parce que le sujet n'est pas Dieu, c'est le versant empirique du sujet, le sujet en tant qu'il est dans le monde, qui est la raison d'être des jugements de valeur empirique.

Le lieu de l'éthique est le sujet temporel en tant qu'il est heureux ou pas, qu'il s'harmonise ou pas avec le monde en son action. Le lieu de l'éthique n'est ainsi pas le sujet, l'ego, en tant que volonté, mais la relation entre le sujet et le monde. Le bouddhisme zen considère que l'ego est "that something which may be termed the supervisor within oneself", mais que le Bouddha a nié que "man has an ego or a supervisor within himself".⁵⁵ Wittgenstein, pour sa part, s'il semble accepter au niveau

⁵⁵ Paul Wienpahl, "Zen and the work of Wittgenstein", Chicago Review. Vol. 12. 1958. p.68.

théorique la perception zen de l'ego, la perception du sujet comme sujet transcendantal, reconnaît au niveau pratique, c'est-à-dire éthique, l'importance du sujet empirique: "A la fin de ma conférence sur l'éthique, j'ai parlé à la première personne. [...] A ce niveau rien ne peut plus faire l'objet d'un constat, je ne puis qu'entrer en scène comme personne et dire je" ("Les vues de Wittgenstein sur l'éthique" in *Lectures et conversations*, p. 138). C'est à ce moment que l'éthique, qui en ce sens englobe le tout de la philosophie pour Wittgenstein, naît: quand le sujet entre en scène comme personne dans le monde. En ce sens, la philosophie n'est pas pour Wittgenstein ce qu'elle tend à être *grosso modo* depuis Descartes, "une construction théorique et abstraite, mais [bien plutôt] un exercice, un apprentissage, un entraînement, non pas seulement à mourir, mais à vivre selon un certain mode, dans la connaissance et la lucidité [...]. [L]e discours philosophique n'a de sens que s'il [conduit] à ce résultat [...]. [C]e genre de philosophie [est] précisément la philosophie telle que l'Antiquité [l'a] conçue et vécue [...]"⁵⁶

La question des rapports entre le Je en tant que volonté et les valeurs absolues se pose en parallèle à celle des rapports entre le Je et le sujet empirique, ou encore à celle des liens entre la volonté absolue et la volonté empirique. Parce que "le sens du monde doit se trouver en dehors du monde" (*Tractatus*, 6.41), il ne peut se trouver que là où se rencontre aussi le Je, puisque rien n'est connaissable pour moi hors cette limite qu'il représente. Comme la connaissance du Je se réinvestit dans le monde, l'élaboration d'un sens du monde se réinvestit aussi dans le monde, c'est-à-dire que le sens du monde ne peut être que quelque chose qui concerne le rapport actif du sujet empirique au monde.

⁵⁶ Pierre Hadot, "Emerveillements" in *La Bibliothèque imaginaire du Collège de France*, sous la direction de F. Gaussen, Paris: Le Monde éditions, 1990, p. 121.

Cet investissement dans le monde est nécessaire, découlant du principe que toute volonté est action (*Carnets*, 4.11.16). Puisque le Je n'est ainsi pas purement contemplatif, étant un être de volonté, le lieu où se manifeste l'éthique est le sujet empirique, une fois qu'est transcendée, assimilée, la perception mystique du monde. On pourrait dire que le sujet alors devient vertueux ou que, du moins, il cherche à le devenir: comme le soutenaient les Stoïciens, la vertu est l'unique constituante du bonheur.⁵⁷

La vertu est, selon Diogène Laërce, "la perfection naturelle d'un être rationnel en tant qu'être rationnel".⁵⁸ En ce sens, il est possible d'établir un parallèle entre l'éthique de Wittgenstein et la notion, chez Diogène Laërce, que l'idée "de quelque chose de juste et de bon est acquise naturellement",⁵⁹ puisque pour Wittgenstein c'est de la connaissance rationnelle des limites de la raison même, c'est-à-dire de la logique, que peut naître l'éthique. Toutefois, pour les stoïciens, déterministes,

human beings are taken to have 'the same nature' as God. God activity is one of perfect rationality [...]. Therefore what is good for a person is the perfection of his own reason.

Rationality, then, and the good coincide in god, and can coincide in man if he perfects his reason. [... P]erfect rationality coincides with moral goodness [... because t]hat is just the nature of god [...] and as 'parts' of god or universal nature human beings are designed to find their fulfilment in this kind of good.⁶⁰

Selon les Stoïciens, "fate is the moral structure of the world. Our minds are fragments of the divine mind, and by lining up our own impulses with the pre-ordained good we can achieve individual goodness, and the only true freedom".⁶¹ Pour Wittgenstein, au

⁵⁷ Voir A.A. Long et D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p.357.

⁵⁸ Voir *ibid.*, p.383.

⁵⁹ Cité dans *ibid.*, p.369.

⁶⁰ *Ibid.*, p.374

⁶¹ *Ibid.*, p.394.

contraire, Dieu ne peut être considéré que comme situé hors des limites de la raison. Il demeure que la conception de Wittgenstein du bonheur s'apparente à celle des stoïciens. Il est l'harmonie entre le monde et le Je, la sérénité, désirable pour elle-même et dont le souhait est postulable a priori. "Je suis heureux ou malheureux, c'est tout. On peut dire: il n'y a ni bien ni mal. [...] Et si maintenant je me demande pourquoi je devrais être heureux, la question m'apparaît de soi-même être une tautologie; il me semble que la vie heureuse se justifie par elle-même, qu'elle est l'unique vie correcte" (*Carnets*, 8.7.16 et 30.7.16). "Car si l'on demandait à la vie pendant mille ans: "Pourquoi vis-tu?" et qu'elle pût répondre, elle ne dirait rien d'autre que ceci: "Je vis pour cela même: vivre!" Et cela parce que la vie est à elle-même sa propre raison d'être, sourd de sa propre source, et ne cesse d'aller de l'avant sans jamais demander pourquoi – simplement parce qu'elle est vie".⁶² Le bonheur consiste, comme le voulaient les Stoïciens, "à vivre selon la vertu, en entente avec, ou, ce qui est la même chose, à vivre selon, la nature".⁶³ (Pour Wittgenstein à l'époque du *Tractatus*, cela signifie aussi de vivre en accord avec la logique, puisque la nature, le monde, nous est donnée à travers le prisme de la logique.) "C'est la notion de "façon de voir" qui rend possible qu'une valeur surnaturelle s'attache à un fait naturel".⁶⁴

Si c'est la bonne ou mauvaise volonté qui change le monde, elle ne peut que changer les limites du monde, non les faits, non point ce qui peut être exprimé par le langage.

En un mot, le monde doit par là-même devenir absolument un autre monde. Il doit pour ainsi dire diminuer ou augmenter en tant que totalité.

Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux. (*Tractatus*, 6.43).

⁶² Maître Eckhart, cité par Leszek Kolakowsky, *Philosophie de la religion*, tr. J.-P. Landais, Paris: Fayard, 1982, p.209.

⁶³ Long et Sedley, p.394.

⁶⁴ Edwards, pp. 91-2.

Puisque, comme Wittgenstein, la philosophie grecque considérait que, sans qu'aucun doute ne soit possible, le bonheur constitue l'ultime valeur, le problème concret est alors de savoir comment atteindre le bonheur, c'est-à-dire: Qu'est-ce qu'est réellement le bonheur? Le bonheur, ou le malheur, sont, pour Wittgenstein, les modalités de la volonté absolue dans son rapport au monde en tant que tout limité. C'est "parce qu'il nous est toujours déjà donné de vivre que *tout nous est déjà donné*, y compris la nécessité de faire de cette vie le meilleur usage possible"⁶⁵. Si le bonheur est l'impératif qui concerne la modalité de saisie du monde par le Je, les valeurs absolues sont, pour ainsi dire, la part mondaine du bonheur, la manière dont le sujet empirique, ayant parcouru le chemin de la connaissance qui mène à la reconnaissance de son essence (le Je), sera au monde, c'est-à-dire posera les actions concrètes qui seront son mode d'être. Aucune norme ne peut réguler ce processus qui, tirant son origine du transcendant, en est la manifestation concrète dans le monde (L'éthique est concernée par les actions, non par la théorie, ce qui explique la remarque du *Tractatus*: "Nos problèmes ne sont pas abstraits, ce sont peut-être les plus concrets qu'il y ait" (*Tractatus*, 5.5563)). Comme l'est le transcendantal, le mode d'être du sujet dans le monde est frappé au sceau du silence. Mon bonheur est l'aune unique à laquelle la vérité de tout le processus sera mesurée. Comme tout ce qui ressortit au domaine mystique, les valeurs absolues et le bonheur possèdent, pour Wittgenstein, un caractère absolument subjectif, puisque ce qui me rend heureux et la manière adéquate de parvenir au bonheur n'appartiennent, en ce qui me concerne, qu'à moi: "Ne te laisse pas conduire par l'exemple des autres, mais par la nature!" (*Remarques*

⁶⁵ Paul Audi. "La supériorité de l'éthique". *Le Magazine littéraire*, p.41.

mêlées, 1941, p.53).

Empiriquement, le monde m'est donné de telle ou telle façon et la volonté "s'accroche au monde en quelque endroit, alors qu'elle ne s'accroche pas ailleurs" (*Carnets*, 4.11.16). Seulement cette volonté empirique (objet d'étude de la psychologie), qui n'a pas de prise réelle, mais seulement, au mieux, une influence aléatoire sur le monde, n'est qu'un reflet, au sens platonicien, de la volonté qui est la modalité du Je, cette volonté absolue qui affirme a priori la possibilité du bonheur et qui, a priori aussi, l'exige. Ce n'est seulement qu'en reconnaissant l'existence de cette volonté constitutive du moi transcendantal, et le fait qu'il a un pouvoir sur elle (si je "ne puis tout vouloir" (*Carnets*, 4.11.16), je peux par contre vouloir le tout, la volonté se présentant ainsi au monde d'égal à égal (cf. *Carnets*, 4.11.16)), que le sujet empirique peut être heureux.

"Comment l'homme peut-il seulement être heureux, puisqu'il ne peut se défendre de la misère de ce monde? Par la vie de la connaissance, précisément" (*Carnets*, 13.8.16). La vie bonne, version active du bonheur, nécessite de connaître le monde *sub specie aeternitatis* (*Carnets*, 7.10.16), c'est-à-dire du point de vue du Je. La connaissance permet de constater que, pour le sujet transcendantal (et *a fortiori* pour le sujet empirique), il n'y a pas d'énigme du monde, puisque le sujet n'est aucunement concerné par ce qui outrepassé ses capacités constitutives d'entendement. C'est dans ce sens que la connaissance philosophique dissout les problèmes insolubles, en montrant à l'homme la vérité sur sa situation dans le monde. On "pourrait dire qu'est heureux celui qui n'a pas besoin d'aucun autre but que la vie: il a atteint le but de l'existence" (*Carnets*, 6,7,16). Seule cette coïncidence entre le sujet et la vie, écrit Jacques Poulain, "vient donner un

contenu à l'impératif formel du bonheur".⁶⁶

L'homme porte seul la responsabilité de son bonheur et de l'usage de sa volonté, puisqu'il ne peut y avoir en ce domaine aucune règle établie qu'il puisse faire sienne. Le sujet est nécessairement et essentiellement seul hors les limites de la communion du langage. Il se voit alors dans l'obligation absolue de choisir par lui-même les valeurs qui modèleront son action. Il est, a dit l'existentialisme, "condamné à être libre".⁶⁷ Pour Wittgenstein, comme pour l'existentialisme, les valeurs sont générées comme conditions de notre entrée dans le monde⁶⁸, mais à la différence de l'existentialisme, Wittgenstein ne conçoit pas que les actes que pose le sujet devraient pouvoir servir de modèle (à la manière kantienne) et qu'ils "engagent l'humanité entière" parce que, choisissant de poser un acte plutôt qu'un autre, je choisis aussi de définir l'homme comme l'être qui pose cet acte.⁶⁹ L'éthique, parce qu'elle ressortit au mystique, est une affaire qui demeure purement subjective.

Le sujet éthique sera donc celui qui agira en ayant constamment en mémoire le fait qu'il n'y a ni recette de bonheur, ni devoir éthique et qu'il doit toujours juger pour lui-même par lui-même. Il ne s'agit pas cependant de relativisme, au sens par exemple où l'entendait le dictateur italien Benito Mussolini:

Si le relativisme signifie le mépris des catégories fixées et des gens qui se proclament les porteurs d'une vérité objective, immortelle [...], alors il n'y a rien de plus relativiste que nos attitudes et notre activité. Du seul fait que les idéologies sont d'égales valeurs, que les idéologies ne sont que fictions, le relativisme moderne infère

⁶⁶ Poulain, p.136.

⁶⁷ Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1967, p.37.

⁶⁸ Voir Danto, p.141.

⁶⁹ Voir Sartre, p.55.

que chacune a le droit de créer par lui-même sa propre idéologie et de chercher à la renforcer avec toute l'énergie dont il est capable⁷⁰.

Une idéologie ne pourrait en aucun cas être éthique pour Wittgenstein, puisque l'idéologie nie la pensée individuelle. L'éthique de Wittgenstein, comme tout mysticisme, ne se situe que dans l'intime relation de soi avec soi-même. Friedrich Waismann parle de l'idée de Wittgenstein selon laquelle nous ne pouvons parler d'éthique qu'à la première personne⁷¹, si toutefois nous pouvons en parler. Essentiellement, l'affirmation de la relativité de l'éthique est, "si on la considère comme une thèse philosophique", comme l'écrit Bouveresse, "tout à fait dénuée de sens: car celui qui attire notre attention sur le fait qu'il y a plusieurs systèmes éthiques ne veut certainement pas dire qu'ils sont également corrects ou incorrects, ce qui ne voudrait rien dire; ni que chacun d'entre eux est correct de son point de vue, ce qui, remarque Wittgenstein, reviendrait simplement à dire "que chacun de ces systèmes juge comme il le fait"⁷². Toutefois, souligne Bouveresse, cela ne veut pas dire que nous renonçons à inventer et produire des raisons pour nos actions, mais "il n'y a rien qui fasse d'une raison une bonne raison en général" ni "aucune raison a priori en vertu de laquelle ce qui est une raison pour moi devrait être aussi une raison pour autrui"⁷³ (Wittgenstein lui-même a reconnu que la phrase de Goering: "*Recht ist was uns gefällt*" exprimait "une sorte d'éthique"⁷⁴.)

⁷⁰ B. Mussolini (1924), cité par Jean Jacques Salomon. "L'éclat de rire de Sokal", *Le Monde*, 31 jan. 1997, p. 15.

⁷¹ Frederick Waismann, *Wittgenstein and The Vienna Circle: Conversations*, New York: Barnes and Nobles, 1979, p. 118.

⁷² Bouveresse, pp. 110-11.

⁷³ Ibid., p. 148.

⁷⁴ Rush Rhees, "Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics", *Philosophical Review*, no. 74, 1965, 17-26, p. 25.

L'éthique s'incarne dans les valeurs. Dans la mesure où on peut les décrire (en réalité elles ne font que se montrer au sujet du solipsisme dans son attitude face au monde), les valeurs sont l'instrument de la recherche de l'adéquation du sujet au monde. Il existe deux sortes de jugements de valeur éthiques: le jugement de valeur absolue et le jugement de valeur relative. "Tout jugement de valeur relative est un simple énoncé de fait et peut par conséquent être formulé de telle façon qu'il perd toute apparence de jugement de valeur [...], mais] aucun énoncé de fait ne peut être ou ne peut expliquer un jugement de valeur absolue" ("Conférence sur l'éthique", p. 145). L'interrogation éthique ne concerne pas du tout les moyens à utiliser pour obtenir un certain résultat; "elle porte sur la *recta vivendi ratio*, c'est-à-dire le bon chemin absolument parlant, la voie et le moyen".⁷⁵ Les expériences par excellence qui représentent pour Wittgenstein une valeur absolue sont celles qu'il rapporte dans sa "Conférence sur l'éthique": l'étonnement face à l'existence du monde; l'expérience de se sentir parfaitement en sécurité; et celle, négative, du sentiment de culpabilité ("Conférence sur l'éthique", pp. 149-51). Wittgenstein remarque que ces expériences ne sont pas de simples faits parmi d'autres, comme leur formulation dans le langage pourrait le laisser croire; les expressions employées ("étonnement face au monde", etc.) ont pour essence d'être des non-sens puisqu'elles tentent d'aller au-delà du langage signifiant ("Conférence sur l'éthique", p. 154). Mais cela n'en fait pas pour autant quelque chose de vague, comme l'écrit Koestler: "Mystical experiences are not nebulous, vague, or maudlin – they only become so when we debase them by verbalisation".⁷⁶ L'unique impératif éthique est celui du

⁷⁵ Ibid., p. 86.

⁷⁶ Arthur Koestler, *The Invisible Writing*, cité par Russell Neli, *Wittgenstein: from Mysticism to Ordinary Language*, Albany: State University of New York Press, 1987, p. 133.

bonheur, qui, en tant qu'ultime valeur, ne peut être ni décrit (voir *Carnets*, 30.7.16), ni justifié (voir *Carnets*, 30.7.16) (tout comme ne peuvent l'être non plus les valeurs absolues, qui participent de lui).

Toute vraie valeur est nécessaire: "S'il existe une valeur qui ait de la valeur, il faut qu'elle soit hors de tout événement et de tout être-tel (So-sein). Car tout événement et être-tel ne sont qu'accidentels. Ce qui les rend non-accidentels ne peut se trouver dans le monde, car autrement cela aussi serait accidentel" (*Tractatus*, 6.41). Si la logique n'est pas accidentelle (voir *Tractatus*, 6.3) en ce sens qu'elle est nécessaire a priori à l'existence conjointe du Je et du monde, la forme de l'éthique n'est pas non plus accidentelle: nécessairement le mode d'action du Je sur le monde est ce qu'il est, c'est-à-dire global. Ainsi "le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui du malheureux" (*Tractatus*, 6.43), d'autant plus que le bonheur accroît les limites du monde dans son ensemble (*Tractatus*, 6.43), comme le malheur les restreint. Le monde contingent est situé dans le temps. Ce qui est nécessaire est atemporel.

Logique, Je et monde comme tout limité sont hors du temps et de l'espace; ils sont le mystique, ils sont les clés de la solution "de l'énigme de la vie dans l'espace et le temps" (*Tractatus*, 6.4312). Si l'importance historique de la philosophie stoïcienne tient à son éthique⁷⁷ qui occupait une place majeure, puisque les considérations pratiques dominaient, la philosophie de Wittgenstein, où la logique et le langage sont l'objet de l'étude, encourage "l'exercice vivant de la logique, exercice capital dans le stoïcisme,

⁷⁷ Voir Eduard Zeller, *Stoics, epicureans and Sceptics*, tr. O. J. Reichel, New York: Russell and Russell, 1962, p.20.

celui de la critique des représentations, du contrôle du jugement porté sur les choses”.⁷⁸

Le mysticisme est une attitude qui “coïncide purement et simplement avec une appréhension correcte de la logique du langage”⁷⁹: celui qui vit dans le moment présent, qui saisit exactement, dans une vision d’ensemble, les choses en leur vérité telle qu’il peut la connaître en tant que sujet transcendantal (cette connaissance ne peut aller plus loin que ce que montre le *Tractatus*), celui-là vit éternellement (*Tractatus*, 6.4311). (Ceci revient à dire, écrit Kolakowsky dans un contexte similaire, “that whatever is, is timeless. And”, continue-t-il, “so we go back to the great initiators of European metaphysics, Parmenides and Heraclitus, who from opposite sides set in motion the dizzy whirling of concepts: what changes is not; what is, is beyond time; if there is nothing beyond time, nothing exists”.⁸⁰) Le thème de la vie dans l’instant présent se trouve déjà dans les *Pensées* de Marc-Aurèle. “A maintes reprises”, écrit Pierre Hadot, [Marc-Aurèle] recommande de concentrer son attention sur le présent et d’essayer de vivre avec une sorte de conscience intégrale: conscience de soi contrôlant la pensée de chaque moment; [...] conscience cosmique [...] replaçant l’événement de chaque moment dans le cours de la nature et dans l’universalité du cosmos”.⁸¹

“Comment” est le monde relève de la science et est indifférent pour l’éthique. La question de l’éthique est le “Pourquoi?” de l’existence du monde, question à laquelle la réponse est: en vue de mon bonheur, dont l’expérience paradigmatique est l’émerveillement devant le monde, ou aussi bien devant le langage (“Conférence sur

⁷⁸ Pierre Hadot, “Philosophie, discours philosophique et division de la philosophie chez les Stoïciens”, *Revue Internationale de Philosophie*, 45, 1991, p.217.

⁷⁹ Bouveresse, p.144.

⁸⁰ Kolakowsky, p.121.

⁸¹ Hadot, “Émerveillements”, p.123.

l'éthique", pp.149-50), puisque l'étonnement fondamental est que le monde soit, mais aussi que le langage, donc le sujet, existe pour le percevoir. "La façon correcte d'exprimer dans le langage le miracle de l'existence du monde, bien que ce ne soit pas une proposition du langage, c'est l'existence du langage lui-même" ("Conférence sur l'éthique", p.153). L'incompréhensible est bien ce "contact entre le langage et la réalité" (*Big Typescript*).⁸² L'essentiel est que "ce qui est mystique, ce n'est pas comment est le monde, mais le fait qu'il est" (*Tractatus*, 6.44).

Maintenant prête ton attention à la doctrine de la vérité: c'est une idée singulièrement nouvelle qui va frapper ton oreille, un nouvel aspect des choses qui va se révéler à toi. Mais s'il n'y a pas d'opinion si aisée qui n'apparaisse comme incroyable au premier abord, il n'y a pas non plus de merveille qui ne cesse avec le temps de nous surprendre: ainsi le clair et pur azur du ciel et tout ce qu'il renferme en lui, les feux errants des astres et la lune et l'éclat incomparable du soleil, si tous ces objets apparaissaient pour la première fois aujourd'hui aux mortels, s'ils surgissaient à l'improviste et brusquement à leurs regards, que pourrait offrir la nature de comparable à ce spectacle et qu'aurait-il pu y avoir de plus hardi à concevoir pour l'imagination?⁸³

Le bouddhisme zen, dans la même veine, cherche à dissiper le brouillard d'ignorance qui recouvre la nature de notre être propre. Alors

we now know the signification of life, we know that it is not blind striving, nor is it a mere display of brutal forces, but that while we know not definitely what the ultimate purport of life is, there is something in it that makes us feel infinitely blessed in the living of it and remain quite contented with it in all its evolution, without raising questions or entertaining pessimistic doubts.⁸⁴

Le Je, reconnaissant qu'il n'y a pas d'autre réponse au "Pourquoi?" que la vie heureuse, reconnaît en même temps que l'énigme du monde ne peut pas le concerner plus avant et ainsi l'énigme disparaît. Ne reste que l'attitude mystique, qui consiste à voir et à

⁸² Cité par David E. Cooper. "Wittgenstein, Heidegger, and Humility", *Philosophy*, vol. 72, jan. 1997, p.115.

⁸³ Lucrèce. *De la nature*, tr. H. Clouard. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, 2,1023-35.

considérer toujours le mystique là où il se montre: dans la connaissance du monde comme totalité limitée; dans le langage, comme logique; dans le moi empirique, sous la forme du Je; dans le bonheur, comme éthique et esthétique.

Parce que l'éthique ne concerne que le rapport du sujet avec lui-même pour Wittgenstein, elle se démarque en ce sens d'une morale (qui cherche à répondre à la question "Comment dois-je me comporter envers les autres?"), dont le *Tractatus* n'a que faire. "Et tout ce que l'auteur du *Tractatus* a jamais dit ou suggéré sur la morale pourrait se résumer en un certain sens simplement dans le triple interdit: ne pas prêcher, ne pas juger, ne pas fonder".⁸⁵ Ce n'est qu'après le *Tractatus*, dans la "Leçon sur l'éthique" et les *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, par exemple, que Wittgenstein, lui qui après le *Tractatus* ne revient plus sur l'analyse structurelle transcendantale du monde, entreprend, fidèle en cela à sa conception de ce que doit être la philosophie, de comprendre comment le langage est utilisé concrètement (bien qu'il ait maintenant rejeté toute conception d'un langage idéal et l'a priori de la forme logique) et d'étudier les problèmes qui découlent de ces usages variés. Dans cette optique, Wittgenstein reconnaîtra l'existence des différents jeux de langage éthiques. Ces différents jeux de langage reflètent maintenant pour Wittgenstein les différentes circonstances de l'insertion du Je dans le monde, c'est-à-dire son insertion dans un temps et une culture donnés, et participent ainsi souvent d'une certaine morale (comme l'écrivait Sartre, "l'homme n'est pas enfermé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain"⁸⁶), puisqu'une culture est, d'une certaine façon, une réponse concrète au problème de la vie des hommes

⁸⁴ D.T. Suzuki, "The Sense of Zen", *The World of Zen: an East-West Anthology*, N.W. Ross éd., New York: Random House, 1960, pp.39-40.

⁸⁵ Bouveresse, p. 76.

les uns avec les autres (“Car le but de la culture n’est pas la révolte, mais la paix”⁸⁷) Wittgenstein, toutefois, ne s’intéressera jamais vraiment aux questions morales, puisque, pour lui, il ne peut s’agir que d’un des aspects de la question éthique plus générale qui traite de la façon dont je dois me comporter, toujours comme sujet essentiellement transcendantal, face au monde (et dans le monde), c’est-à-dire de la question des modalités de mon bonheur. Dans les *Carnets* il écrit: “Peut-il y avoir une éthique, s’il n’y a en dehors de moi aucun être vivant? Oui, si l’éthique doit être quelque chose de fondamental” (*Carnets*, 2.8.16).

“Mais il est clair que l’éthique n’a rien à voir avec les punitions et les récompenses. De sorte que la question des suites d’une action est sans importance. Du moins ces conséquences ne peuvent-elles être des événements. [Toutefois, il] doit y avoir en effet une sorte de récompense éthique et de punition éthique, mais elles doivent résider dans l’action” (*Carnets*, 30.7.16; *Tractatus*, 6.422). La récompense est en fait l’accord du Je avec le monde et avec sa propre incarnation dans le sujet empirique. Cet accord je le ressens quand j’ai agi comme il le fallait: “La bonne conscience est le bonheur garanti par la vie de connaissance” (*Carnets*, 13.8.16). Elle est le Je se connaissant en sa vérité et agissant selon cette connaissance. L’éthique est possible et nécessaire parce que le sujet empirique a le pouvoir et l’obligation de modeler sa volonté, qui est la volonté transcendantale du Je. Son bonheur dépendra de la façon dont il s’y prendra, c’est-à-dire, empiriquement, de la vie qu’il mènera. Une vie bonne est une vie la plus harmonieuse possible. C’est en ce sens que le suicide “est, pour ainsi dire, le péché élémentaire”

⁸⁶ Sartre, p.93.

⁸⁷ Oscar Wilde. *La Critique créatrice*, tr. J. de Langlade. Paris: Editions Complexes. 1989, p.148.

(*Carnets*, 10.1.17) parce qu'il est l'ultime refus du monde. ("Ou bien", poursuit Wittgenstein, "est-ce qu'en lui-même, le suicide, lui non plus, n'est ni bon ni mauvais!") (*Carnets*, 10.1.17), puisque le suicide n'est, d'autre part en regard de l'éthique, que ce que la tautologie et la contradiction sont en regard de la logique: la limite où le sens s'abolit. Il est l'acte qui montre la limite de l'éthique et en ce sens n'est ni bon ni mauvais, mais seulement une possibilité extrême: l'acte par lequel à la fois le sujet, le monde et l'éthique implorent pour ne laisser que le vide). De même, "la crainte de la mort est le meilleur signe d'une vie fausse, c'est-à-dire mauvaise" (*Carnets*, 8.7.16): fausse, car elle refuse d'accepter ce qui est; mauvaise, puisqu'elle est disharmonieuse en ce que la volonté se rebelle inutilement contre ce qui est. "La solution du problème que tu vois dans la vie, c'est une manière de vivre qui fasse disparaître le problème" (*Tractatus*, 6.521).

Que ta vie soit problématique, cela veut dire que ta vie ne s'accorde pas à la forme du vivre. Il faut alors que tu changes ta vie, et si elle s'accorde à une telle forme, ce qui fait problème disparaîtra. (...) Ou ne dois-je pas dire que celui qui vit bien ne ressent pas le problème comme quelque chose d'affligeant, et donc non plus comme problématique, mais plutôt comme une joie – quelque chose de semblable à un éther lumineux autour de sa vie, et non à un arrière-plan douteux? (*Remarques mêlées*, p.38, 1937).

La croyance religieuse est une des formes que je peux donner à ma vie afin qu'elle soit une vie heureuse (Frederick Sontag rapporte que Wittgenstein a un jour dit à Malcolm que la pensée stoïque de l'indépendance du destin et des circonstances lui a fait voir pour la première fois "la possibilité de la religion"⁸⁸). "Le christianisme, à mon sens, n'est pas une doctrine [...] sur ce qui est advenu et ce qu'il adviendra de l'âme de

⁸⁸ Sontag, p.74.

l'homme, mais la description d'un processus factuel de la vie de l'homme. Car la connaissance du péché est un processus factuel, comme le sont le désespoir et le salut par la foi" (*Remarques mêlées*, 1937, p.39). Le christianisme, pour le chrétien, répond à un besoin, et façonne une vie qui elle-même appelle la foi.

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns de Gottes eig'ne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?⁸⁹

L'impossibilité de l'a priori de la vérité des propositions religieuses règle le cas du panthéisme qu'on pourrait autrement attribuer à certaines conceptions de Wittgenstein. Comme l'écrit Jacques Poulain: "Reconnaître a priori la vérité des propositions religieuses, fût-ce au prix du panthéisme, doit se solder par un échec: "Dieu ne se révèle pas dans le monde" (*Tractatus*, 6.432)".⁹⁰ A l'époque du *Tractatus*, Wittgenstein considérait Dieu comme un synonyme de l'idéal éthique: Dieu, écrivait-il, est le sens de la vie, "si nous voulons appeler le sens de la vie Dieu" (*Carnets*, 11.6.16). Alors Dieu est le monde ("Nous sommes [...] en un certain sens, dépendants, et ce dont nous dépendons nous pouvons l'appeler Dieu. Dieu serait, en ce sens, [...] le monde – indépendant de notre vouloir" (*Carnets*, 8.7.16)), mais le monde en tant qu'il fait sens, c'est-à-dire qu'il est la possibilité du bonheur (*Carnets*, 6.7.16). "Si quelque chose est bon [*gut*], alors c'est également divin. Voilà qui, étrangement, résume mon éthique. Seul quelque chose de surnaturel peut exprimer le surnaturel" (*Remarques mêlées*, 1929, p.12).

Si la religion ressortit à des jeux de langage, comme Wittgenstein l'exposera par exemple dans *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, ce sont des jeux de langage dont

l'origine est le malaise ou le malheur engendrés par les questions sur le pourquoi et le comment de l'existence. Ce sont des jeux de langage créés à partir de façons de vivre et qui tentent de les justifier. "L'origine et la forme primitive du jeu de langage est une réaction; les formes plus complexes ne peuvent croître que sur celle-ci. La langue, veux-je dire, est un raffinement, "au commencement était l'action" [Goethe, *Faust*]" (*Remarques mêlées*, 1937, p.42). Ceci concerne particulièrement la religion. "Obviously the essence of religion can have nothing to do with the fact that speech occurs [...]. Therefore nothing turns on whether the words are true, false, or nonsensical".⁹¹ Les jeux de langage religieux sont partie de formes de vie qui engagent l'être profond de l'homme: "[...] je ne puis articuler le mot 'Seigneur' avec du sens. Car je ne crois pas qu'il viendra pour me juger, cela ne veut rien dire pour moi. Et cela pourrait me dire quelque chose si je vivais tout à fait autrement" (*Remarques mêlées*, 1937, p.44). Plotin disait déjà: Dieu, si vous en parlez sans véritable vertu, n'est qu'un nom.⁹² (Quand un des élèves de Wittgenstein lui a écrit pour lui dire qu'il s'était converti au catholicisme, Wittgenstein a répondu: "When I hear someone has bought himself equipment for tight-rope walking, I'll be impressed when I see what he does with it".⁹³)

La foi est le fondement des questions religieuses. Sans la foi, il "nous est loisible [...] de nous satisfaire de la sagesse et de la spéculation. [...] Mais si je dois réellement être sauvé, alors c'est la certitude qu'il me faut [...] et cette certitude est la Foi" ("Remarques sur la croyance religieuse", *Leçons et conversations*, p.115). Critiquant la

⁸⁹ Goethe, cité par Weininger, p.172: "Si l'oeil n'était pas ensoleillé, il ne pourrait pas voir le soleil. Si le pouvoir de Dieu ne résidait pas en nous, comment pourrions-nous être enchantés par la divinité?"

⁹⁰ Poulain, p.83.

⁹¹ Wittgenstein, cité par Waismann in Edwards, p.98.

⁹² Kolakowski, p.172.

position de Moritz Schlick dans *Fragen der Ethik*, Wittgenstein soutient qu'est plus profonde (par rapport à la solution inverse) la conception que le bien est ce que Dieu ordonne, parce que cela court-circuite toute explication et toute justification, alors que la conception contraire (que Dieu ordonne quelque chose parce que c'est le bien) est précisément la conception "superficielle, rationnelle", qui considère que le bien pourrait être fondé.⁹⁴ La foi ne prétend pas être raisonnable, elle est même "radicalement absurde" ("Lectures sur la croyance religieuse", p. 118): "La religion dit: Fais ceci! Pense ainsi! – mais elle ne peut le fonder. [...] Il est plus convaincant de dire: "Pense ainsi! si étrange que cela puisse te paraître" (*Remarques mêlées*, 1937, p. 41). Ainsi Wittgenstein "reproche-t-il à Frazer d'avoir cru qu'il pourrait y avoir dans les pratiques religieuses une certaine forme de connaissance scientifique rudimentaire. La science et la religion sont entièrement séparées et distinctes; il ne peut y avoir entre elles ni rapports ni conflits d'aucune sorte".⁹⁵ Les deux pratiques relèvent de domaines absolument étrangers l'un à l'autre. La science est la connaissance des faits empiriques dans le monde, alors que la religion crée des mythes pour expliquer et donner un sens à ce qui précisément dépasse notre pouvoir de compréhension du monde. Là où il y a un rapport entre croyance et science, Wittgenstein parle de superstition. A Friedrich Waismann, Wittgenstein a remarqué: "I can well imagine a religion in which there are no doctrines, so that nothing is spoken. Clearly, then, the essence of religion can have nothing to do with what is said – or rather: if anything is said, then that itself is an element in religious behaviour, and not

⁹³ Cité par D. Z. Philips, "On Wanting to Compare Wittgenstein and Zen", *Philosophy*, 52, 1977, p. 339.

⁹⁴ Cité par Edwards, pp. 96-7.

⁹⁵ David Pears, *Wittgenstein*, tr. G. Durand, Paris: Seghers, 1970, p. 227.

a religious theory".⁹⁶ Le bouddhisme zen pourrait être une telle religion [dans la mesure où le zen peut être appelé une religion], écrit A. Keithley.⁹⁷ La foi naît non pas dans le monde, mais bien plutôt dans mon "âme".

La Foi est la foi en ce que demande mon coeur, mon âme, non mon entendement ratiocinant. Car c'est mon âme avec ses passions [...] qui doit être sauvée. Ce qui combat le doute est, pour ainsi dire, la rédemption. Tenir sur cela, c'est tenir ferme sur cette foi. [...] Aussi cela ne peut-il se produire que si au lieu de mettre ta confiance dans la terre, tu te suspends pour ainsi dire au ciel ("Remarques sur la croyance religieuse", p.45).

En ce sens, là encore, la Foi, selon Wittgenstein, correspond à ce qu'elle était pour Kierkegaard. "En opposition à la philosophie qui depuis Parménide, en passant par Descartes, jusqu'à Hegel a dit que la Pensée est l'Être, Kierkegaard a affirmé: ce que vous croyez, vous l'êtes. La croyance est l'être".⁹⁸

Supposez un homme qui se donnerait pour cette vie la règle de conduite suivante: croire au Jugement dernier. C'est ce qui est présent à son esprit chaque fois qu'il fait quelque chose. D'un certain point de vue, comment allons-nous savoir si nous pouvons dire qu'il croit ou non que le Jugement dernier va arriver?

Le lui demander ne suffit pas. Il dira probablement qu'il a des preuves. Mais ce qu'il a, c'est ce que vous pourriez appeler une croyance inébranlable. Cela ressortira non pas d'un raisonnement ou d'une référence aux raisons habituelles que l'on invoque à l'appui d'une croyance, mais bien plutôt du fait que tout dans sa vie obéit à la règle de cette croyance ("Leçons sur la croyance religieuse", p.107).

En élaborant le thème de la religion, Wittgenstein soulignera qu'elle est une hypothèse abstraite créée de toute pièce, qui ne vaut justement qu'en autant qu'elle est parfaitement infondée et injustifiable. Il adoptera une vue semblable à celle de Kierkegaard sur le christianisme, selon laquelle la foi est un engagement total faisant fond sur l'absurde. La religion chrétienne n'est faite, pour Wittgenstein comme pour

⁹⁶ Wittgenstein, cité par Janick et Toulmin, pp. 233-4.

⁹⁷ Voir Alan Keithley, *In Every Life a Little Zen Must Fall: a Christian Philosopher Looks to Alan Watts and the East*. Londres: Wisdom Publications, 1986, p.61.

⁹⁸ Karl Jaspers, *Reason and Existenz*, tr. W. Earle, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1956, p.27.

Kierkegaard (quoique pour Kierkegaard le stade religieux soit le stade supérieur), “que pour celui qui a besoin d’un secours infini, c’est-à-dire pour celui qui éprouve une détresse infinie” (“ il n’y a pas de plus grande détresse que celle dans laquelle peut se trouver un homme seul”) (*Remarques mêlées*, environ 1944, p.58). Le christianisme, poursuit Wittgenstein, détruit la vanité (*Remarques mêlées*, 1946, p.60) en remettant l’homme au même niveau que ses “compagnons d’humanité” (*Remarques mêlées*, 1944, p.58), c’est-à-dire sans aucun pouvoir sur le monde tel qu’il est donné (ce qu’illustre la remarque qu’a faite Gottfried Keller à propos d’un de ses personnages (dans *Le rire perdu*) “selon laquelle sa religion consiste dans le savoir qu’il a, lorsque tout va bien pour lui, que son destin pourrait tourner au pire...” (*Remarques mêlées*, 1946, p.60)). Comme l’écrivait Kierkegaard à propos d’Abraham à qui Dieu, incompréhensiblement, avait enjoint de tuer son fils: “On ne peut pas pleurer sur Abraham. On l’approche avec un *horror religiosus*, comme Israël approchait le Sinaï.”⁹⁹ Le christianisme est une manière, aussi acceptable qu’une autre pour Wittgenstein, de composer avec l’impuissance de l’homme sur autre chose que sa propre volonté, parce que la religion, telle que Kierkegaard et Wittgenstein la comprennent, reconnaît les limites de la raison et la nécessité de tenir compte de ces limites pour chercher, sinon trouver, la bonne manière de vivre. En ce sens, Kierkegaard est un prédécesseur important de Wittgenstein, puisqu’il

a été le premier penseur qui ait revendiqué le primat de l’existence, opposé à la réflexion abstraite, et qui a fait de cette existence concrète le point d’attache de la vérité humaine, dépouillant ainsi la raison de ses privilèges traditionnels. [...] Descartes, Hegel, les penseurs objectifs, les fabricants de systèmes ont dès le départ lâché la proie pour l’ombre; [...] ils ont cru pouvoir tout comprendre de tout, selon l’ordre des raisons, sans se rendre compte qu’ils se condamnaient d’avance à ne rien

⁹⁹ Kierkegaard. *Crainte et tremblement*, cité in Georges Gusdorf. *Kierkegaard*, Paris: Seghers. 1963. p.87.

comprendre de rien. A l'opposé de ces penseurs [...] Kierkegaard proclame que "la vérité est la subjectivité".¹⁰⁰

Wittgenstein, dans une verve kierkegaardienne, souligne toutefois la difficulté inhérente à la foi. L'homme, écrit-il (*Remarques mêlées*, 1950, p.112), "a été créé ou bien pour triompher grâce à la composition de [la puissance de la tentation et de la faiblesse de la nature], ou bien pour succomber. [...] Si par conséquent tu veux rester dans l'ordre du religieux, il faut te battre".

"Les choses sont immédiatement là devant mes yeux, aucun voile ne les recouvre. – Ici se séparent religion et art" (*Remarques mêlées*, p15, 1929). Si la religion est un façonnement de la volonté, qui se donne à elle-même des règles transcendantes nées pour ainsi dire *sui generis* d'une culture donnée, et qui médiatise la relation du sujet au monde, l'art, quant à lui, représente la saisie immédiate des choses dans l'émerveillement qui définit la relation esthétique au monde. "L'oeuvre d'art, c'est l'objet vu sub specie aeternitatis; et la vie bonne, c'est le monde vu sub specie aeternitatis. Telle est la connexion entre l'art et l'éthique" (*Carnets*, 20.10.16). Les objets considérés du point de vue esthétique sont vus avec "le monde entier comme fond de décor" (*Carnets*, 20.10.16), ce qui est dire aussi que la "chose vue sub specie aeternitatis est la chose vue avec l'ensemble de l'espace logique" (*Carnets*, 7.10.16). Du point de vue esthétique, la chose considérée l'est à la fois en tenant compte de la place restreinte qu'elle occupe dans le tout, mais aussi de l'émerveillement qu'elle est en droit de susciter de par sa seule existence qui dépasse toute explication logique. Par delà sa situation spatio-temporelle propre, toute chose est la chose, le monde miraculeux dont on ne peut comprendre

¹⁰⁰ Ibid., pp. 91-2.

la raison d'être en lui-même, outre son être-pour-nous – que nous devons reconnaître dans la joie. “Le miracle, esthétiquement parlant, c’est qu’il y ait un monde. Que ce qui est soit” (*Carnets*, 20.10.16). Wittgenstein ajoute: “Pour s’étonner, il faut que l’homme [...] s’éveill[e]” (*Remarques mêlées*, 1930, p.15), ce qui rappelle que, traditionnellement, la philosophie commence elle-même par l’émerveillement.¹⁰¹ Ce n’est qu’en ouvrant les yeux sur le miracle (*Carnets*, 20.10.16) du monde que l’homme change sa perception du monde (ce changement correspond au satori zen – “satori” qui signifie “éclaircissement” (*Enlightenment*) en japonais. Le satori “finds a meaning hitherto hidden in our daily concrete particular experiences, such as eating, drinking, or business of all kind. [...] Satori is emancipation, moral, spiritual, as well as intellectual”.¹⁰²) Le satori est l’acquisition d’un nouveau point de vue sur le monde, si l’on peut dire ainsi puisque les mots sont en fait incapables d’exprimer les éléments du zen. Le satori “may be defined as intuitive looking-into, in contradistinction to intellectual and logical understanding. [...] S]atori means the unfolding of a new world hitherto unperceived in the confusion of a dualistic mind”.¹⁰³

Les remarques de Wittgenstein sur ce qu’il appelle “un domaine de la philosophie” (dans ses “Leçons sur l’esthétique”, p.15), c’est-à-dire l’esthétique au sens restreint (qui s’occupe de la perception particulière) s’appliquent parfaitement à l’esthétique au sens large (qui concerne la bonne manière de percevoir le monde – la relation de la volonté transcendante, du Je, avec le monde vu comme un tout limité). Il semble qu’il faille distinguer deux emplois du terme “esthétique” chez Wittgenstein. Dans un premier

¹⁰¹ Platon. *Théétète*. 155d.

¹⁰² D.T. Suzuki. “A Few Statements about Zen”. *The World of Zen*, p.30.

¹⁰³ D.T. Suzuki, “Satori, or Acquiring a New Viewpoint”. *The World of Zen*. p.41.

temps, dans les *Carnets* et dans le *Tractatus*, “esthétique” est synonyme d’“art”. Tous deux désignent la perception du monde du point de vue du Je transcendantal. Plus tard, à l’époque où Wittgenstein rejettera l’a priori de la logique et entretiendra plutôt une conception anthropologique du langage (avec sa théorie des jeux de langage), Wittgenstein distinguera l’art de l’esthétique et affirmera l’irréductibilité du premier à la seconde. L’art, écrivait alors Wittgenstein (comme le faisait Adolf Loos¹⁰⁴), est éternel (“Les oeuvres des grands maîtres sont des soleils qui gravitent autour de nous. Aussi toute grande oeuvre qui aujourd’hui a disparu verra-t-elle revenir son heure” (*Remarques mêlées*, 1931, p.28)). Il s’agit d’un domaine étroit d’expériences spécifiques relatif à la création d’objets physiques qui incarnent la relation métaphysique du Je au monde vu *sub specie aeternitatis*. “L’art est un domaine étroit d’expériences susceptibles de me faire lever ou baisser les yeux” (“Leçons sur l’esthétique”, p.35). Il est à cause de cela mystérieux, comme l’est intrinsèquement la relation du Je au monde. (“Nous passons notre vie”, écrivait Oscar Wilde, “tous tant que nous sommes à tenter de découvrir le secret de la vie. Eh bien! Le secret de la vie se trouve dans l’art”.¹⁰⁵) Engelmann rapporte que non seulement Wittgenstein considérait qu’un film sans “happy ending” faisait montre d’un manque de compréhension des règles fondamentales du cinéma, mais soutenait aussi qu’il était de l’essence de l’art en général de mener à une conclusion positive.¹⁰⁶ La beauté, “qui est attestée par l’art”, écrivait Oscar Wilde, “n’est pas un simple incident de la vie humaine que l’on peut prendre ou laisser, mais une nécessité

¹⁰⁴ Adolf Loos. *Paroles dans le vide*, tr. C. Heim. Paris: Champ libre. 1979, pp.270-1.

¹⁰⁵ Wilde. *La Critique ...*, p.78.

¹⁰⁶ Engelmann, p.93.

fondamentale de l'existence".¹⁰⁷ L'esthétique, en tant que distincte de l'art, constitue le domaine des jugements basés sur une connaissance des règles (ce qui lie les questions esthétiques à celles de la culture), et en ce sens, l'esthétique possède le même mode d'application que l'éthique telle qu'elle s'incarne dans les divers jeux de langage éthiques temporels. Il demeure que, comme l'éthique au sens absolu a un rôle à jouer tout au long de l'oeuvre de Wittgenstein, on peut de même considérer que les grandes lignes de l'esthétique au sens restreint, comme "domaine de la philosophie", s'appliquent à l'esthétique au sens large de la relation du Je au monde. "Quand nous parlons de jugements esthétiques, nous pensons entre mille autres choses aux Arts" ("Leçons sur l'esthétique", p.24): ce qui est dit à propos des Arts vaut donc aussi pour les jugements esthétiques au sens large.

L'esthétique, écrit Wittgenstein, s'occupe du plaisir, ou plutôt de l'harmonie de la perception. Le mécontentement et la gêne sont les réactions négatives qu'un objet suscite s'il est disharmonieux. Cette gêne suggère, plutôt qu'une cause, un "pourquoi", en ce sens que c'est l'objet qui provoque la gêne, et non pas un hypothétique sentiment que j'aurais (voir "Lectures sur l'esthétique", p.39). Ceci vaut également pour l'éthique: nos états de pensées, dans la mesure où ce sont des faits que nous pouvons décrire, ne sont ni bons, ni mauvais. L'éthique ne saurait être pour Wittgenstein une question d'émotions. Il faut considérer la perception esthétique directement, comme étant la perception immédiate que j'ai des choses. Bien que la recherche psychologique puisse, écrit Wittgenstein, résoudre certains problèmes en esthétique, elle "ne résout pas les problèmes

¹⁰⁷ Wilde. *La Critique ...*, p.96.

importants” (“Leçons sur l’esthétique”, p.45, note 2). La perception esthétique évite la réduction d’une chose à une autre, processus qui est précisément l’opposé du processus esthétique: l’esthétique veut que, “selon ce mot merveilleux”, “toute chose est ce qu’elle est et rien d’autre” (“Leçons sur l’esthétique”, p.63). Il s’agit d’une perception hors des catégories du langage, qui opère par distinctions et oppositions. (Historiquement, ce n’est qu’avec le développement de la science moderne et la transformation de la relation du philosophe à la nature qui en découle, qu’on a commencé à parler d’un mode esthétique de perception, par opposition au mode scientifique. Déjà, en 1750, Baumgarten dans son *Aesthetica* opposait la *veritas logica* à la *veritas aesthetica*, la première correspondant à la perception scientifique, la seconde à la perception émotionnelle. Dans sa *Critique du jugement* (1790), Kant opposera aussi la perception esthétique à la connaissance scientifique (*Critique du jugement*, §29 – Remarque générale).¹⁰⁸) C’est là le propre du mysticisme, qui recherche précisément l’état d’esprit spécifique dans lequel les distinctions et les contradictions sont dissoutes¹⁰⁹; toute chose est à la fois elle-même et toutes les choses, en ce qu’elle est n’importe quelle chose. Cette caractéristique de l’expérience esthétique prévient le plus souvent toute description adéquate, puisque non seulement l’esthétique au sens large est du ressort du transcendantal, dont on ne peut pas parler, mais le caractère unique de chaque perception esthétique en fait, de toute manière, une expérience difficilement exprimable. Qui plus est, l’expérience esthétique est un peu différente pour chaque personne, explique Wittgenstein, bien qu’elle repose en tout temps sur l’harmonie (voir “Leçons sur l’esthétique”, p.84). En esthétique et en éthique, il ne

¹⁰⁸ Voir Hadot, *Philosophy as ...*, pp. 254-5.

¹⁰⁹ Voir Donald M. Peterson, *Wittgenstein's Early Philosophy*. New York: Harvester Wheatsbeaf, 1990. p.154.

peut être question que de cas particuliers (comme aussi dans le christianisme tel que le comprennent Kierkegaard et Wittgenstein – “Christ”, écrit aussi Oscar Wilde, “had no patience with dull, deadening mechanical systems which look upon human beings as if they were mere things, and, consequently, treat them all alike. Laws He did not acknowledge, only exceptions, as if everybody and everything in the world was unlike everybody or everything else”.¹¹⁰) Le rapport esthétique du sujet au monde ne peut être qu’un rapport idiosyncratique. L’esthétique, comme l’éthique, repose sur la subjectivité pure de l’être-au-monde. En ce sens, le sentiment esthétique parfait n’est ni un oubli de soi dans le monde, ni, à l’opposé, une concentration sur soi-même. Il est, comme est l’éthique, une relation harmonieuse. Ce sentiment esthétique idéal est celui que représente Kleist (*Sur le théâtre de marionnettes*) en décrivant le fonctionnement d’une marionnette. La marionnette possède, écrit-il, l’avantage négatif sur les vivants de ne jamais être affectée (son âme ne se trouvant jamais “en un autre point qu’au centre de gravité du mouvement”) et l’avantage positif d’être sans pesanteur, d’ignorer “l’inertie de la matière” parce que “la force qui [la] suspend dans les airs est plus grande que celle qui [l’] attache à la terre”. Cela correspond à l’éthique selon Wittgenstein: en ayant à l’esprit la conscience de la limite de son propre entendement et, reconnaissant à la fois cette limitation et le “miracle” de l’existence du monde, l’homme heureux le point de juste équilibre entre le mysticisme et le monde.

“Le monde et la vie sont un” (*Tractatus*, 5.621). Cette unité primordiale, l’esthétique a pour rôle de la percevoir, tandis que l’éthique a pour but de la préserver. C’est ainsi que

¹¹⁰ Oscar Wilde, *De Profundis and Other Writings*. Harmondsworth: Penguin, 1973. p.69.

l'unité de la vie et du monde est à la fois une unité éthique et esthétique ("l'éthique et l'esthétique sont un" (*Tractatus*, 6.421)). D'ailleurs, pour Platon déjà,

et plus généralement pour les Grecs, l'idée de beau et celle du bon ne sont pas clairement différenciées [...]. Mais] dès lors que le monde éthique grec, gouverné par le but suprême de *eudemonia*, eut été remplacé par une éthique dominée par les idées de commandement divin et de devoir, il était plus aisé de séparer l'éthique et l'esthétique et même de les considérer comme des principes contradictoires.¹¹¹

Dans les *Carnets*, écrit Shusterman, l'identification de l'éthique à l'esthétique semble effective au nom de trois considérations: toutes deux envisagent les choses *sub specie aeternitatis*; elles renvoient toutes deux au royaume du mystique; et elles s'occupent principalement du bonheur. Pour Wittgenstein, comme pour Kierkegaard, ce que quelqu'un fait de sa vie dépend pour une part du principe esthétique ou de la perspective à partir de laquelle il relie les diverses facettes du monde¹¹², bien que pour Kierkegaard l'attitude esthétique envers la vie soit une alternative de moindre valeur que la vie éthique.

Pour Wittgenstein, ni l'éthique ni l'esthétique, au sens restreint, temporel, ne sont désintéressées, à la manière dont Kant qualifie le plaisir esthétique de "plaisir désintéressé". Le sentiment esthétique, issu et partie prenante d'un jeu de langage, est, pour Wittgenstein, un "des mouvements de l'âme *orientés*, qui, à la différence des mouvements non orientés tels l'angoisse, n'est jamais isolable des déterminations de l'objet"¹¹³. Toutefois, l'esthétique au sens large relève bien de l'appréciation esthétique selon Kant, pour qui elle est essentiellement "l'appréciation d'une libre beauté

¹¹¹ Richard Shusterman, *L'Art à l'état vif*. Paris: Minuit, 1991, p.236.

¹¹² Voir Charles L. Creegan, *Wittgenstein and Kierkegaard*. Londres et New York: Routledge, 1989, p.28.

¹¹³ Elisabeth Rigal, "De la recherche esthétique comme philosophie première". *La Part de l'oeil*, p.100.

(simplement selon la forme)”.¹¹⁴ Cependant, contrairement au bouddhisme zen, Wittgenstein ne prône pas une vie de contemplation (bien qu’a priori aucune forme de vie ne soit à rejeter), mais bien une vie active dans le monde, puisque l’action est la nature de la volonté. Mais parce qu’elles sont sources de malheur, en ce qu’elles brisent l’harmonie essentielle (la libre beauté), les résistances et le conflit sont une faute (*Remarques mêlées*, 1931, p.19). Comme le veut encore le zen, l’action sera bonne si elle est en accord avec le monde, avec “la forme du vivre”, si elle s’inscrit sans heurts dans le mouvement de la vie. Qui plus est, la sagesse (la connaissance ultime des choses, que le *Tractatus* a exposée), étant “quelque chose de froid, et, dans cette mesure, de stupide”, qui “ne fait que te dissimuler la vie” (*Remarques mêlées*, 1947, p.69), “il est tout aussi impossible de redresser sa vie grâce à une sagesse, qu’il l’est de forger le fer à froid” (*Remarques mêlées*, 1946, p.65). “La sagesse est sans passion” (*Remarques mêlées*, 1946, p.66), et la passion est, pour Wittgenstein, ce qui permet de changer une vie inharmonieuse en vie harmonieuse. Wittgenstein poursuit: “La Foi, en revanche, Kierkegaard la nomme une passion”. La Foi est passion, comme l’est tout ce qui vise à changer la vie. Par l’action et dans l’action (par ce qu’on fait et dans la manière de la faire) on change sa vie, mais cette action naît de la passion.

Pierre Hadot distingue la philosophie, qui est le choix d’un mode de vie, du discours philosophique, qui est, toutefois, inséparable de la philosophie elle-même, “puisqu’il en émane et qu’il y reconduit”.¹¹⁵ Le *Tractatus*, écrit Hadot, “représente l’illustration parfaite de cette séparation, puisqu’il aboutit (propositions 6.41 à 7.) à laisser la place,

¹¹⁴ Immanuel Kant, *Critique du jugement*, §16. cité par Rigal, p.100.

¹¹⁵ Pierre Hadot. “La partie non écrite”, *Le Monde*, 18 octobre 1996. p.VII.

dans le silence, à une vie philosophique et pratique qui ne serait autre que la vie elle-même [...]”¹¹⁶. La philosophie montre que le langage est limité à dire les états de choses. Si quelqu’un tente de parler de métaphysique, la philosophie doit lui “démontrer qu’il n’a pas donné de signification à certains signes dans ses propositions” (*Tractatus*, 6.53). Le *Tractatus*, qui tente de montrer ce qu’il ne pouvait dire, doit être, une fois lu, rejeté, parce qu’il pousse au plus loin la limite de ce qu’il est permis de faire logiquement avec le langage, et qu’une fois cela compris, il n’y a plus rien à dire là-dessus (le “devoir logique” est accompli). Au-delà, il n’y a que poésie: “La philosophie on devrait [...] ne l’écrire qu’en poèmes”.¹¹⁷ (*Remarques mêlées*, p.35, 1933-34) Comme le disait William Wordsworth, la poésie est “une affirmation passionnée en face de la science”.¹¹⁸

A propos d’un professeur qui critiquait négativement William Blake, Wittgenstein disait que puisqu’il ne pouvait comprendre la philosophie, comment pouvait-on s’attendre à ce qu’il comprenne quelque chose comme la poésie.¹¹⁹

“On peut précisément concevoir la simple représentation présente aussi bien comme une image instantanée et vaine dans l’ensemble du monde temporel, que comme le monde véritable enveloppé d’ombres” (*Carnets*, 8.10.16). Il existe une “étrange ressemblance” écrit Wittgenstein, entre une recherche philosophique et une recherche esthétique: “Par exemple, ce qui ne va pas dans tel vêtement, ou qui est seyant, etc.” (*Remarques mêlées*, 1936, p.36). Voilà la genre de recherche qui reste possible après le *Tractatus*, puisque la philosophie ne peut alors servir qu’au point de vue pratique, c’est-à-

¹¹⁶ Ibid., p.VII.

¹¹⁷ “Philosophie dürfte man nur DICHTEN”.

¹¹⁸ Wilde, *La Critique* ... p.35.

¹¹⁹ D.A.T. Gasking et A.C. Jackson, “Wittgenstein as a Teacher”, in K.T. Fann, ed. *Ludwig Wittgenstein: the Man and his Philosophy*. New Jersey: Humanities Press; Sussex: Harvester Press, 1967, p.55.

dire qu'elle ne peut servir qu'à trouver le chemin de la vie bonne (si même elle sert à quelque chose dans cette optique, comme Wittgenstein semble en douter quand il écrit en 1947: "Souhaité-je voir mon travail continué par d'autres plutôt qu'un changement dans la manière de vivre qui rende toutes ces questions superflues, cela n'est pas du tout clair pour moi" (*Remarques mêlées*, p.74)). La philosophie semble se réduire finalement à correspondre exactement à l'éthique et à l'esthétique: "Le travail en philosophie – comme à bien des égards, le travail en architecture – est avant tout un travail sur soi-même. C'est travailler à ma conception propre. A la façon dont on voit les choses (Et à ce qu'on attend d'elles)" (*Remarques mêlées*, 1931, p.26). Comme le discours philosophique qui émane de la philosophie comme choix d'un mode de vie, le discours esthétique aussi reconduit de la même façon à une manière de vivre:

Afin d'y voir clair en ce qui concerne les mots esthétiques, vous avez à décrire des façons de vivre. Nous pensons que nous avons à parler de jugements esthétiques tels que "ceci est beau", mais nous découvrons que si nous avons à parler de jugements esthétiques, nous ne trouvons pas du tout ces mots-là, mais un mot qui est employé à peu près comme un geste et qui accompagne une activité compliquée. ("Leçons sur l'esthétique", pp.32-3)

La satisfaction, qui se rapporte à l'harmonie, est l'élément clé du discours esthétique (voir "Leçon sur l'esthétique", II, 10; III, 3-4; "Notes sur une leçon", pp. 84-5; *Investigations philosophiques*, § 531), comme il l'est de la vie bonne. Dans un texte de 1898, "Le principe du revêtement", Adolf Loos écrivait ceci, qui peut s'appliquer à la vie bonne selon Wittgenstein: "Tel est le droit chemin, le chemin logique d'où doit procéder l'art de bâtir. [...] Le véritable architecte a d'abord le sentiment de l'effet qu'il veut produire,

puis il devine les espaces qu'il lui faudra créer. L'effet qu'il veut produire sur le spectateur [...] découlera du matériau et de sa forme".¹²⁰

"Il est difficile en art de dire quelque chose d'aussi bien que... ne rien dire" (*Remarques mêlées*, p.33, 1932-34). Cette remarque, que Wittgenstein applique en premier lieu à l'art, est aussi pertinente en ce qui concerne l'esthétique au sens large et l'éthique. L'harmonie est le précepte essentiel de l'esthétique et de l'éthique, et le bouddhisme zen pour sa part a développé diverses techniques artistiques et sportives qui permettent à ses adeptes d'entraîner leur corps ou leur regard à percevoir l'harmonie dans le rapport direct, immédiat, du sujet au monde. Puisque la métaphysique est impossible, il ne reste que le rapport avec le monde concret. "Ne pensez pas", écrit Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques* (§ 866), "voyez!" Mais ce précepte n'est pas une invitation timorée à l'inertie: "Go the bloody hard way!", conseillait Wittgenstein à ses étudiants. "On pourrait dire: "Le génie, c'est le courage dans le talent"" (*Remarques mêlées*, p.54, 1942). (O. Weininger déjà avait élaboré une théorie du génie qui présente une certaine analogie avec le stoïcisme, pour lequel un homme est soit entièrement vertueux, soit entièrement vicieux¹²¹, et dont Wittgenstein semble s'être inspiré. Malgré que, pour Weininger, le génie n'ait rien à voir avec le talent¹²², l'homme éthique de Wittgenstein se reconnaît dans le génie selon Weininger en ce que, pour Weininger, l'ego du génie est simplement "compréhension universelle, le centre de l'espace infini", et le génie évalue quoi que ce soit dans et hors de lui selon le standard de cette vision. "Le génie est l'actualisation vivante du sujet intelligible". Ainsi, le "génie est la plus haute

¹²⁰ Loos, p.72.

¹²¹ Voir Long et Sedley, p.376.

¹²² Weininger, p.103.

moralité, et, à cause de cela, le génie est le devoir de chacun”.¹²³) Ce requisit de l’action concerne aussi, bouclant la boucle, l’activité philosophique: si pour Weininger, la moralité d’un artiste est essentielle à son travail¹²⁴, Wittgenstein considérait pour sa part que “la question n’était pas seulement ‘Est-ce que cette opinion est juste ou erronée?’, mais également ‘Est-ce que telle personne ou telle autre a le droit d’avoir telle opinion ou telle autre?’”¹²⁵, c’est-à-dire, est-ce que ses actions sont conformes à ses paroles, comment est celui qui parle?

In Stoicism and in Epicureanism, philosophizing was a continuous act, permanent and identical with life itself, which had to be renewed at each instant. For both schools, this act could be defined as an orientation of the attention.

In Stoicism, attention was oriented toward the purity of one’s intentions. In other words, its objective was the conformity of our individual will with reason or the will of universal nature.¹²⁶

Pour Wittgenstein, la philosophie ne peut exister que dans le but d’aider à une vie meilleure. La transcendance à laquelle le *Tractatus* invite “n’est pas une transcendance verticale impliquant l’idée d’une relation de l’homme à un au-delà qui le dépasse. C’est plutôt [...] une transcendance horizontale consacrant la primauté de l’humain comme instance première et irréductible, par qui le sens tant logique qu’éthique et la valeur adviennent dans le monde”.¹²⁷

¹²³ Ibid., pp. 181-3.

¹²⁴ Voir Engelmann, p. 125.

¹²⁵ Heller, p. 92.

¹²⁶ Hadot, *Philosophy as...*, p. 268.

CONCLUSION

Jean-Claude Schneider écrit, à propos du *Théâtre de marionnettes* de Kleist encore:

Il s'agit essentiellement d'une méditation sur la grâce, [...] sur la manière, pour le corps du danseur, de trouver le repos dans le mouvement. Il résulte, ce repos, de deux notions antagonistes: la pesanteur et ce qui contredit la pesanteur. Ou encore: la volonté et la nature. Nous sommes hybrides, plus tout à fait animal, pas encore totalement esprit, de là notre infortune.¹²⁸

L'éthique de Wittgenstein est une éthique qui a pour but de transformer cette infortune d'être à la fois matière et volonté en bonheur. Dans la perspective du *Tractatus* et de la "Conférence sur l'éthique", trois points de vue sur l'éthique telle qu'elle se pratique généralement sont possibles, remarque Bouveresse: on peut considérer qu'il s'agit d'un projet contradictoire, et que, par conséquent, cela ne veut rien dire; on peut aussi considérer que cette éthique est douée de sens, mais qu'elle concerne toutefois autre chose que l'éthique à proprement parler; ou bien on peut considérer que l'éthique, "dans le meilleur des cas", ne fait qu'indiquer "une chose qui échappe par principe à toute tentative de caractérisation plus précise".¹²⁹ L'éthique de Wittgenstein appartient à un autre registre, elle est une sorte d'"existentialisme mystique".¹³⁰ Elle est une transcendance de l'agnosticisme, tel que le définit Gabriel Marcel, tout en reconnaissant et

¹²⁷ Saint-Fleur, p. 116.

¹²⁸ Jean-Claude Schneider, Introduction à *Le Théâtre de marionnettes* de Heinrich von Kleist, Paris: Séquences, 1990, p. 13.

¹²⁹ Bouveresse, p. 142.

¹³⁰ Nieli, p. 153.

reprenant à son compte les bases sur lesquelles l'agnosticisme repose. "L'agnostic", écrit G. Marcel, "reste en deçà d'une certaine vérité qui demeure seulement pour lui informulable parce que les conditions auxquelles la pensée humaine est soumise l'empêchent de briser jamais le cercle des phénomènes." Il poursuit: "Toute autre est la position que j'ai cherché à définir dans ce Journal [le *Journal métaphysique*]: elle consiste en effet à destituer la vérité de cette valeur d'au-delà qu'un certain rationalisme automatiquement lui confère – et du même coup rendre à l'existence cette priorité métaphysique dont l'idéalisme a prétendu la priver".¹³¹ C'est en ce sens que l'éthique de Wittgenstein est une éthique existentialiste.

"The exalted discovery of man and his powers leads [...] to [...] the happy assertion of the power of style to transcend experience and suffering"¹³²; ainsi le Quoi et le Comment (l'éthique et l'esthétique – le style) sont intimement liées chez Wittgenstein. Pour Wittgenstein, comme pour le stoïcisme ou le zen, la vie est malheureuse à moins que l'homme, le sujet, ne reconnaisse la vie supérieure, la vie selon la connaissance, qui est harmonie dans l'éternel moment présent. Comme pour le zen, il s'agit, en échappant au langage, "de voir sa propre nature face à face"¹³³, et d'agir en conséquence. Sartre écrivait que l'homme "n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie".¹³⁴ Cette vie se doit, pour être une vie bonne, selon Wittgenstein, de commettre le moins de faute possible contre l'éthique et contre l'esthétique. En outre, l'homme, en reconnaissant que seul le bonheur

¹³¹ Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, Paris: Gallimard, 1927, pp. X-XI.

¹³² Geneviève Bresc-Bautier et Bernard Ceysson à propos de la Pietà de Michelange. "La Renaissance", in *La Sculpture*, sous la direction de Ceysson et al., Genève: Skira, 1987, p.88.

¹³³ Philips, p.198, citant Caufield.

¹³⁴ Sartre, p.55.

peut être le but de sa vie, reconnaît dans un même temps et de la même façon (l'exposition des limites de la raison ou du langage), sa solitude transcendante. Cette solitude, qui est aussi la liberté fondamentale de l'homme face à toute détermination, oblige l'homme à affronter par lui-même le problème éthique que pose sa propre existence. Comme celui qui pratique le zen, il doit transformer sa vie en une oeuvre de création.¹³⁵ Malgré que l'éthique de Wittgenstein ne s'occupe pas des problèmes moraux, bien qu'il ait toutefois écrit: "Il n'y a réellement qu'une seule âme du monde, que je nomme, par préférence, mon âme, et conformément à laquelle seule je conçois ce que je nomme les âmes des autres" (*Carnets*, 23.5.15), il est toutefois possible d'établir un lien entre la liberté (que Wittgenstein et Sartre ont comprise comme étant un élément déterminant du sujet) et le nécessaire respect de la liberté des autres hommes qui en découle, tel que Sartre l'a fait: "lorsque sur le plan de l'authenticité totale, j'ai reconnu que l'homme est un être chez qui l'essence est précédée par l'existence, qu'il est un être libre qui ne peut, dans des circonstances diverses, que vouloir sa liberté, j'ai reconnu en même temps que je ne peux vouloir que la liberté des autres".¹³⁶ Ou comme le veut le mysticisme: "You never enjoy the world aright, till the sea itself floweth in your veins, till you are clothed with the heavens, and crowned with the stars; and perceive yourself to be the sole heir of the whole world, and more than so, because men are in it who are every one sole heirs as well as you".¹³⁷ Si le solipsisme mène au réalisme, les autres

¹³⁵ Voir Suzuki. "A few Statements ...", p.31.

¹³⁶ Sartre, p.84.

¹³⁷ Thomas Traherne, *Centuries of Meditation*, Londres: P.J. and A. E. Dobell. 1908, cité par J. W. Cox et C. H. Cox. "The Mystical Experience: with an Emphasis on Wittgenstein and Zen", *Religious Studies*, vol. 12. 1976, p.487

hommes existent ainsi au même titre que moi-même, et ma liberté essentielle ne peut que rencontrer la leur.

Que l'éthique ne puisse se dire ("Ce qui est éthique on ne peut pas l'enseigner" ("Conférence sur l'éthique", pp. 157-8)) ne bannit pas pour Wittgenstein l'usage du langage dans le but de montrer les erreurs qui ne manquent pas d'être commises à l'encontre de la règle du silence qui pèse sur tout ce qui n'est pas du ressort de la logique. ("Donner du front contre les bornes du langage, c'est là l'éthique". ("Conférence sur l'éthique", p. 156)) Cela constitue selon Wittgenstein le bon usage de la philosophie. En ce sens, il ne pourra s'agir que d'une "sorte de désenchantement conceptuel, d'inspiration essentiellement négative, à l'image de ses maîtres viennois [...]. De la philosophie, Wittgenstein [...] attendait [...] qu'elle nous induise à penser de manière réellement honnête sur notre vie et sur celle des autres".¹³⁸ Comme la poésie, qui court-circuite les mots pour montrer ce qu'elle ne peut dire, l'éthique philosophique (par opposition à l'éthique pratique – la façon de vivre) ne pourra que montrer sans cesse les limites de la raison et du langage, afin que nos actions soient le plus libres possible des fausses conceptions qui les déterminent. La joie est le fondement du bien vivre: "si les mots ne conviennent pas et si l'on ne veut pas rester silencieux, que peut-on faire d'autre à part laisser s'élever la mélodie?"¹³⁹, et puisque les mots ne sont pas utiles à l'éthique, il ne reste que l'action.

Mais la quête du bonheur est pour Wittgenstein une recherche ardue et solitaire.

In all important transactions of life we have to take a leap in the dark [...]. If we decide to leave the riddles unanswered, that is a choice; if we waver in our answer,

¹³⁸ Roland Jaccard, "Un maître du désenchantement", *Le Monde*, 18 octobre 1996, p. VI.

¹³⁹ Saint Augustin, cité par Fergus Kerr, *La Théologie après Wittgenstein*, tr. A. Létourneau, Paris: Editions du Cerf, 1991, pp.226-7.

that, too, is a choice: but whatever choice we make, we make it at our peril. [...] Each must act as he thinks best; and if he is wrong, so much the worst for him. We stand on a mountain pass in the midst of whirling snow and blinding mist, through which we get glimpses now and then of paths which may be deceptive. If we stand still we shall be frozen to death. If we take the wrong road we shall be dashed to pieces. We do not certainly know whether there is any right one. What must we do? 'Be strong and of good courage'. Act for the best, hope for the best, and take what comes. [...] If death ends all, we cannot meet death better.¹⁴⁰

“Wittgenstein se proposait d’établir une théorie générale du langage positif et il pensait être à même d’en déduire une théorie générale concernant la nature de la réalité”¹⁴¹, ce qu’il a fait, mais en reconnaissant que cette réalité, comme elle l’était pour Kant, est limitée et qu’elle n’est ce qu’elle est que pour nous. Le bouddhisme zen, comme le stoïcisme, ont tous deux reconnu à la fois la limitation de l’entendement humain et les restrictions qui en découlent en ce qui concerne la qualité épistémologique de la connaissance humaine sur le monde. Mais les réflexions de Wittgenstein ne mènent pas, comme mène le zen, à rejeter comme illusoires le monde temporel et le sujet empirique, l’ego. Parce qu’il se concentre sur le langage, Wittgenstein ne peut que, ayant donné du front contre ses limites, revenir au sujet dont le langage est l’attribut, le sujet empirique. Le *Tractatus* est une oeuvre sur la raison, sur le langage. Le langage n’y est pas accessoire, il est ce qui définit l’homme et ce qui reflète le monde. Il est le mode d’être de l’homme. Le langage est le lien empirique entre le monde empirique et le sujet empirique. En tant que moi empirique, me heurtant aux limites du langage, je me heurte aussi au moi transcendantal. Si pour le zen, qui est une forme éminemment pratique du bouddhisme, le moi empirique n’est d’une importance que secondaire, Wittgenstein, pour sa part, fera porter toutes ses recherches sur celui-ci et sur ses limites (qui sont les limites

¹⁴⁰ Fitz-James Stephan. *Liberty, Equality, Fraternity*, cité par William James, “The Will to Believe”, in

du langage). Peterson remarque que Wittgenstein incorpore le mystique, le représentationnel et le syntaxique dans une perspective unique. Cela dit, il reste que la perception zen du monde et celle de Wittgenstein demeurent très semblables, et en cela elles sont semblables aussi au stoïcisme, puisque, comme le dit D.T. Suzuki: "Before you have studied Zen, mountains are mountains and rivers are rivers; while you are studying it, mountains are no longer mountains and rivers are no longer rivers; but once you have had enlightenment, mountains are once again mountains and rivers are rivers".¹⁴² Pour le zen comme pour Wittgenstein, la compréhension de la réalité fait surgir un angle de vision différent, laissant le monde comme il se trouve et faisant porter le fardeau du changement sur le sujet. D. T. Suzuki écrit encore:

[Bouddha] took the life and the world as they were and did not try to read them according to his own interpretation. Theorists may say this is impossible, for we put our subjectivity into every act of perception, and what we call an objective world is really a reconstruction of our innate ideas. Epistemologically this may be so, but all our egoistic thoughts are not read into life and the world is accepted as it is as a mirror reflects a flower as flower and the moon as the moon. When therefore I say Buddhism is radical empiricism, this is not to be understood epistemologically but spiritually.¹⁴³

Ou comme l'écrivait Wittgenstein, "The thing now is to live in the world in which you are, not to think or dream about the world you would like to be in".¹⁴⁴ Si le stoïcisme prêche la sérénité par le retrait du monde, "in mental disquietude – says Cicero, speaking as a Stoic – consists misery; in composure, happiness. [...] How can he fail to be absolutely happy who is in no way dependent on fortune, but simply and solely on

Essays in Pragmatism, New York: Hafner Pub. Co., 1948, p.109.

¹⁴¹ Pears, p.100.

¹⁴² Cité par Paul Wienpahl, "Zen and the Work of Wittgenstein", *Chicago Review*, vol. 12, 1958, p.70.

¹⁴³ Suzuki, cité par Keightley, p.121.

¹⁴⁴ Lettre à M. O'C. Drury, in M. O'C. Drury, "Some Notes on Conversations with Wittgenstein", *Recollections of Wittgenstein*, Rush Rhees ed., Londres et New York: Oxford University Press, 1984, note p. 89.

himself? (*Parad. 2*)”¹⁴⁵, les réflexions de Wittgenstein mènent quant à elles à un impératif de bonheur dans le monde, avec le monde.

Si le stoïcisme recommandait les exercices spirituels et si le zen est basé sur la méditation, la philosophie – l’étude du langage – est pour Wittgenstein la voie qui mène au bonheur à travers la connaissance de la vérité, telle que celle-ci nous permet d’affronter le monde comme il est, de l’affronter avec lucidité – et d’y être heureux. “Oh make me fearless with the heroism of love”, écrivait Rabindranath Tagore, que Wittgenstein appréciait.¹⁴⁶ En ce sens, la philosophie de Wittgenstein est une éthique ascétique dont les fondements sont la connaissance du monde telle que la logique la délimite, et qui exige la joie dans la relation éthique et esthétique harmonieuse du sujet au monde. Et puisque la discussion est impossible en matière d’éthique, seule reste la persuasion par la séduction du style dans l’action. “There must be somekind of ethical reward and punishment, but they must reside in the action itself” (*Tractatus*, 6.422).

¹⁴⁵ Zeller, p.239.

¹⁴⁶ Rabindranath Tagore. cité par Aurobindo Bose dans la Préface à *The Herald of Spring, Poems from Mohuà* de R. Tagore. Londres: John Murray. 1957.

BIBLIOGRAPHIE

AUDI, Paul « La supériorité de l'éthique », *Le Magazine littéraire*, mars 1997, 40-41.

BAUMGARTEN, Elias, « Wittgenstein's Conception of the "Willing Subject" », *Man and World*, vol.14, no.1, 1981, 15-23.

BOSE, Aurobindo, « A Life of Tagore », in *The Herald of Spring*, Rabindranath Tagore, tr. A. Bose, Londres : John Murray, 1957.

BOUVERESSE, Jacques, *Wittgenstein : La rime et la raison*, Paris : Minuit, 1973.

BRESC-BAUTIER, Geneviève et Bernard CEYSSON, « La Renaissance », in *La Sculpture*, sous la direction de Ceysson et al., Genève : Skira, 1987.

CASSIRER, Ernst, *An Essay on Man*, New Heaven, Conn. : Yale Universty Press, 1969.

CAVALIER, Robert J., *Ludwig Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus : A Transcendental Critique of Ethics*, Washington, D.C. : University Press of America, 1980.

COOPER, David E. « Wittgenstein, Heidegger and Humility », *Philosophy*, Vol. 72, janvier 1997, 105-115.

COX, Jean W. et Charles H. Cox, « The Mystical Experience : with an Emphasis on Wittgenstein and Zen », *Religious Studies*, Vol. 12, 1976, 483-490.

CREEGAN, Charles L., *Wittgenstein and Kierkegaard*, London et New York : Routledge, 1989.

DANTO, Arthur, *Sartre*, Fontana, 1975.

DRURY, M. O'C, « Some Notes on Conversations with Wittgenstein », in *Recollections of Wittgenstein*, Rush Rhees ed., Londres et New York : Oxford University Press, 1984.

EDWARDS, James C., *Ethics Without Philosophy : Wittgenstein and the Moral life*, Tampa, St. Petersburg, Sarasota, Fort Meyers : University Press of Florida, 1982.

- ENGLEMANN, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir*, New York : Horizon Press, 1967.
- FANN, K. T., *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Berkeley et Los Angeles : University of California Press, 1969.
- FAVRHOLDT, David, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, New York : Humanities Press, 1967.
- GAILLARD, Françoise, « Le crépuscule des valeurs », in *Vienne au tournant du siècle*, sous la direction de François Latraverse et Walter Moser, Montréal : Hurtubise HMH, 1988, 179-197.
- GASKING, D. A. T., et A. C. JACKSON, « Wittgenstein as a Teacher », in *Ludwig Wittgenstein : the Man and his Philosophy*, K. T. Fann ed., New Jersey : Humanities Press, Sussex : Harvester Press, 1967.
- GARVER, Newton, « The Metaphysics of the Tractatus », *Wittgenstein. Towards a Re-evaluation, Proceedings of the Fourteenth Wittgenstein's Symposium*, vol. III, Vienne : Holder, Pichler, Tempsky, 1990, 84-93.
- GUSDORF, Georges, *Kierkegaard*, Paris : Seghers, 1963.
- HACKER, Peter Michael Stephan, *Insight and Illusions : Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Londres; Oxford : Oxford University Press, 1975.
- _____. « Wittgenstein's Doctrine of the Soul in the Tractatus », *Kantstudien*, vol. 62, 1971, 163-170.
- HADOT, Pierre, « Emerveillements », in *La Bibliothèque imaginaire du Collège de France*, sous la direction de F. Gausson, Paris : Le Monde éditions, 1990.
- _____. « Philosophie, discours philosophique et division de la philosophie chez les Stoïciens », *Revue Internationale de Philosophie*, 45, 1991, 205-219.
- _____. *Philosophy as a Way of Life*, tr. M. Chase, Oxford et Cambridge : Blackwell, 1995.
- _____. « La partie non écrite », *Le Monde*, 18 octobre 1996, p. VII.
- HELLER, Erich, « Wittgenstein's Unphilosophical Notes », in *Ludwig Wittgenstein, the Man and his Philosophy*, K. T. Fann, ed., New Jersey : Humanities Press; Sussex : Harvester Press, 1967.

HODGES, Michael P., *Transcendence and Wittgenstein's Tractatus*, Philadelphie : Temple University Press, 1990.

JACCARD, Roland, « Un maître du désenchantement », *Le Monde*, 18 octobre 1996, p. VI.

JAMES, William *Essays in Pragmatism*, New York : Hafner Pub. Co., 1948.

JANICK, Allen, *Essays on Wittgenstein and Weininger*, Amsterdam : Rodopi, 1985.

JANIK, Allan et Stephan TOULMIN, *Wittgenstein's Vienna*, New York : Simon and Schuster, 1973.

JASPERS, Karl, *Reason and Existenz*, tr. W. Earle, Londres : Routledge and Kegan Paul, 1956.

JOHNSTON, William M., *L'Esprit viennois*, Paris: P.U.F., 1972.

KEIGHTLEY, Alan, *Into Every Life A Little Zen Must Fall : A Christian Philosopher Looks to Alan Watts and the East*, Londres : Wisdom Publications, 1986.

KERR, Fergus, *La Théologie après Wittgenstein*, tr. A. Létourneau, Paris : Ed. Du Cerf, 1991.

KOLAKOWSKI, Leszek, *Philosophie de la religion*, tr. J.-P. Landais, Paris: Fayard, 1982.

LATRAVERSE, François, *La Nécessité de l'arbitraire*, Montréal : Université du Québec à Montréal, 1986.

LATRAVERSE, François et O'Neil COULOMBE, « Le glas de l'éthique », in *Vienne au tournant du siècle*, sous la direction de François Latraverse et Walter Moser, Montréal : Hurtubise HMH, 1988, 199-215.

LE RIDER, Jacques, « Les couleurs : du scepticisme aux jeux de langage », *Le Magazine littéraire*, mars 1997, 52-55.

LONG, A. A. et D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Vol. I, Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

LOOS, Adolf, *Paroles dans le vide*, tr. C. Heim, Paris : Champ libre, 1979.

LUCRECE, *De la nature*, tr. H. Clouard, Paris : Garnier-Flammarion, 1964.

- MALCOLM, Norman, *Ludwig Wittgenstein : A Memoir*, 2e éd., Oxford : Oxford University Press, 1984.
- MARCEL, Gabriel, *Journal métaphysique*, Paris : Gallimard, 1927.
- MC GUINNESS, Brian F., « Wittgenstein's Intellectual 'Nursery-Training' », *Wittgenstein, the Vienna Circle and Rationalism, Proceedings of the Third Wittgenstein Symposium*, Vienne : Hölder, Pichler, Tempsky, 1979, 33-40.
- MOSSE, Fernand (sous la direction de), *Histoire de la littérature allemande*, Paris : Aubier, 1995.
- NIELI, Russell, *Wittgenstein : from Mysticism to Ordinary Language*, Albany: State University of New York Press, 1987.
- PEARS, David, *Wittgenstein*, tr. G. Durand, Paris : Seghers, 1970.
- PETERSON, Donald M., *Wittgenstein's Early Philosophy*, New York : Harvester Wheatsbeaf, 1990.
- PHILIPS, D. Z., « On Wanting to Compare Wittgenstein and Zen », *Philosophy*, 52, 1977, 338-343.
- PLATON, *Théétète*, Paris : Garnier-Flammarion, 1967.
- POLLACK, Michaël, « Les origines de la modernité viennoise », in *Vienne au tournant du siècle*, sous la direction de François Latraverse et Walter Moser, Montréal : Hurtubise HMH, 1988, 17-33.
- POLLAK, Gustav, *International Perspective in Criticism. Goethe, Grillparzer, Sainte-Beuve, Lowell*, New York : Dodd, Mead and Company, 1914.
- POULAIN, Jacques, *Logique et religion*, La Haye; Paris : Mouton, 1973.
- RENNERT, Hal H., *Eduard Mörike's Reading and the Reconstruction of his Extant Library*, New York : P. Lang, 1985.
- RHEES, Rush, « Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics », *Philosophical Review*, no.74, 1965, 17-26.
- RIESTERER, Berthold P., « Wittgenstein's Ethics », *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Philosophy, Proceedings of the Second Wittgenstein Symposium*, Vienne : Hölder, Pichler, Tempsky, 1978, 483- 486.

- RIGAL, Elisabeth, « De la recherche esthétique comme philosophie première », *La Part de l'oeil*, Bruxelles, 1992, 95-108.
- RUSSELL, Bertrand, *Mysticism and Logic and Other Essays*, Londres : G. Allen and Unwin, 1963.
- SALOMON, Jean Jacques, « L'éclat de rire de Sokal », *Le Monde*, 3 janvier 1997, 15.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris : Nagel, 1967.
- SCHLOSSBERGER, Eugene, « The Self in Wittgenstein's Tractatus », *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought, Proceedings of the Second Wittgenstein Symposium*, Vienne : Hölder, Pichler, Tempsky, 1978, 147-150.
- SCHNEIDER, Jean- Claude, Introduction à *Le Théâtre de marionnettes* de Heinrich von Kleist, Paris : Séquences, 1990.
- SAINT-FLEUR, Joseph P., « La transcendance de l'ostention », *La Part de l'oeil*, Bruxelles, 1992, 109-117.
- SHIELDS, Philip R., *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*, Chicago; Londres : University of Chicago Press, 1993.
- SHUSTERMAN, Richard, *L'Art à l'état vif*, Paris : Minuit, 1991.
- SLESSAREV, Helga, *Eduard Mörike*, New York : Twayne Publishers, 1970.
- SLUGA, Hans, « Subjectivity in the Tractatus », *Synthèse*, Vol. 56, 122-130.
- SONTAG, Frederick, *Wittgenstein and the Mystical*, Atlanta : Scholars Press, 1995.
- STERN, Joseph Peter, *Lichtenberg : A Doctrine of Scattered Occasions*, Bloomington : Indiana University Press, 1959.
- SUZUKI, D. T., « The Sense of Zen », in *The World of Zen : an East-West Anthology*, Nancy Wilson Ross, ed., New York : Vintage, 1960.
- _____. « Satori, or the Acquiring of a New Viewpoint », in *The World of Zen : an East-West Anthology*, Nancy Wilson Ross, ed., New York : Vintage, 1960.
- _____. « A Few Statements about Zen », in *The World of Zen : an East-West Anthology*, Nancy Wilson Ross, ed., New York : Vintage, 1960.
- VIERECK, George Sylvester, *Glimpses of the Great*, Londres, 1931.

WAISMANN, Friedrich, *Wittgenstein and the Vienna Circle : Conversations*, New York : Barnes and Nobles, 1979.

WALKER Jeremy, « Wittgenstein's Early Theory of the Will : an Analysis », *Idealistic Studies*, Vol. 3, 1976, 179-205.

WEININGER, Otto, *Sex and Character*, Londres : W. Heinmann.

WIENPAHL, Paul, « Zen and the Work of Wittgenstein », *Chicago Review*, Vol. 12, 1958, 67-72.

WILDE, Oscar, *De Profundis and Other Writings*, Harmondsworth : Penguin, 1973.

_____. *La Critique créatrice*, tr. J. de Langlade, Paris : Editions Complexes, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques*, tr. Pierre Klossowski, Paris : Gallimard, 1961.

_____. « Lecture on Ethics », *Philosophical Review*, Jan., 1965, 3-12.

_____. *Briefe an Ludwig von Ficker* (Lettres à Ludwig von Ficker), Salsbourg : O. Muller, 1969.

_____. *Carnets 1914-1916*, tr. G. G. Granger, Paris : Gallimard, 1971.

_____. *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, tr. J. Lacoste, Lausanne : L'Age d'homme, 1982.

_____. *Remarques mêlées*, tr. Gérard Granel, Oxford : Basil Blackwell, Mauvezin : Trans-Europ- Repress, 1984.

_____. *Leçons et conversations*, tr. Jacques Fauve, Paris : Gallimard, 1992.

ZELLER, Eduard, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, tr. O. J. Reichel, New York : Russell and Russell, 1962.