

UNIVERSITÉ DE REIMS CHAMPAGNE-ARDENNE



Thèse présentée pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Reims Champagne-Ardenne

Domaine
LETTRES SCIENCES HUMAINES

École doctorale n°462
SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ

Spécialité
PHILOSOPHIE

Jacques LEMAIRE

Titre

WITTGENSTEIN OU L'EXPRESSION DE LA TRANSCENDANCE

Directeur ; René DAVAL
Codirecteur ; Lorenzo VINCIGUERRA

Thèse soutenue le lundi 18 juin 2012

Membres du jury :

Madame Christiane CHAUVIRÉ, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne.

Monsieur René DAVAL, Université de Reims Champagne-Ardenne.

Monsieur Pierre FRATH, Université de Reims Champagne-Ardenne.

Madame, Layla RAÏD, Université de Bordeaux 3.

Monsieur Lorenzo VINCIGUERRA, Université de Reims Champagne-Ardenne.

RÉSUMÉ

Le travail de Wittgenstein exemplifie la transcendance dont se nourrit la philosophie. En effet, la recherche de fondements à notre langage, par la mise en œuvre d'un idiome logique, génère des préoccupations ontologiques insondables. De même, le désir de créer une grammaire purement descriptive révèle l'arbitraire des critères de l'ordinaire. Enfin, la négation quasi obsessionnelle d'une intériorité active ne fait pas obstacle à son retour dans les thèmes de la volonté, du silence et de l'éthique. L'Éthique dite ineffable et la volonté, dans le sens de Schopenhauer, s'imposent comme les invariants d'un Sujet en marge d'un monde dit sans valeur dans lequel, logique, éthique et esthétique ne peuvent se dire. Ici, le silence de Wittgenstein ouvre sur un non-dit éloquent. En recherchant des fondements ou des règles à notre langage, tout en expulsant certains objets hors du dicible, Wittgenstein exprime le désir de mettre en place un point de vue synoptique sur notre forme de vie. Mais en fait, il se retrouve prisonnier des entrelacs qui relient l'immanence et la transcendance.

Ces investigations ne peuvent être dissociées, chez ce contemporain de la naissance de la psychanalyse, d'une attitude tendancielle à la sublimation des problèmes philosophiques sur fond de crise identitaire. Son attitude face aux choix, sa difficulté à donner un assentiment, son rapport ambigu au religieux, au mystique et à l'identité, sont soulignés comme les points aveugles de son expression. Ces thèmes révèlent une transcendance intrinsèque à son œuvre et une résistance forte de la métaphysique.

Le travail de Wittgenstein est pris ici comme un exemple paradigmatique de la philosophie analytique, philosophie entrée en conflit contre l'abus d'expressions métaphysiques accusées de nous livrer aux illusions trompeuses.

MOTS CLÉS

Grammaire, Intériorité, Lebensprobleme, Logique, Métaphysique, Mystique, Sublimation

TITLE

WITTGENSTEIN OR THE EXPRESSION OF TRANSCENDENCE

ABSTRACT

Wittgenstein's work exemplifies transcendence which feeds philosophy. The search for foundations to our language, by the implementation of a logical structure generates unfathomable ontological concerns. Similarly, the dream of a purely descriptive grammar reveals the arbitrariness of criteria of the ordinary. Finally, the obsessive denial of an active interiority does not preclude his return to willpower, silence and ethical themes. Ethics, as ineffable, and will, in the sense of Schopenhauer, are invariants of a philosophical subject on the sidelines of a world without value, in which, the logical, ethical and aesthetic could not be said. Here, Wittgenstein's silence opens on an eloquent unsaid. Searching for foundations or rules to our language, while expelling some objects in the indescribable, Wittgenstein expressed the desire to provide a synoptic view of our form of life. In fact, he finds himself prisoner of interlaces between immanence and transcendence.

These investigations cannot be separated with this contemporary of the birth of psychoanalysis, a trend attitude to the sublimation of philosophical problems on substance of identity crisis. His attitude to choice, his difficulty to give consent, his ambiguous report to the religious, the mystic and identity are underlined as blind expression points. These themes reveal an inherent transcendence in his work and the resistance of the metaphysical.

Wittgenstein's work is seen as a paradigm of analytic philosophy, philosophy came into conflict against the abuse of metaphysical expressions accused of deceptive illusions for us.

KEYWORDS

Grammar, Interiority, Lebensprobleme, Logical, Metaphysical, Mystical, Sublimation

Remerciements

Ce travail a été réalisé sous la direction du Professeur René Daval de l'Université de Reims. Je lui suis redevable de m'avoir suggéré de faire une thèse, et très reconnaissant de m'avoir accompagné. Je le remercie chaleureusement pour l'horizon de pensée qu'il m'a ouvert, pour son écoute et pour sa confiance qui m'ont permis d'ouvrir des portes que je n'aurais jamais poussé sans lui. Je mesure modestement le chemin qu'il m'a permis de parcourir pendant toutes ces années de travail sous sa direction attentive et bienveillante.

Je remercie Lorenzo Vinciguerra de l'Université de Reims, codirecteur de ce travail, pour son écoute et ses encouragements si nécessaires pendant un si long chemin.

Je suis reconnaissant à Pierre Frath de m'avoir accueilli au CIRLEP de l'Université de Reims, et au séminaire *res per nomen*, me permettant ainsi de d'expérimenter des chemins philosophiques et linguistiques nouveaux.

Un grand merci à Jean Grégori, Chercheur FRS/FNRS, Université Catholique de Louvain, pour sa lecture attentive, ses conseils précieux et ses critiques éclairées.

Mes sincères remerciements à Aldo Haïk, Maître International, double Champion de France d'Échecs, pour avoir corrigé les analyses des parties présentées dans les transpositions échiquiennes.

Je remercie Odile Carré, de l'Université de Lyon II, d'avoir lu une version embryonnaire de ce travail et de m'avoir encouragé à persévérer.

Merci à Kirsten David, professeur d'anglais, pour ses compétences de traductrice et sa gentillesse.

Ce travail eut été impossible sans la patience que m'ont témoignée Anne-Cécile, Pierre, Élise, Vincent et Ninon. Je les remercie, avec tout mon amour, pour l'effort que cela a représenté.

Je dédie ce travail à la mémoire de ceux qui sont toujours présents malgré leur douloureuse absence ; Georges Lemaire et Odette Charpentier, mes très chers parents.

TABLE DES MATIÈRES

1	INTRODUCTION	9
2	DIFFICILES EXPRESSIONS	15
2.1	La philosophie analytique : des logiques, des langages	15
2.1.1	Logos : des mots et des formes	22
2.1.2	Quelques airs de famille wittgensteiniens	24
2.1.3	Des crises identitaires créatrices de sens	29
2.2	Des expressions échiquéennes	35
3	LES OMBRES PORTÉES DE LA TRANSCENDANCE	40
3.1	Le transcendantalisme comme schème philosophique	40
3.1.1	Ce qui s'élève	41
3.1.2	Détours analytiques, synthétiques et dialectiques	44
3.2	Pluralité conceptuelle et schématique	47
3.2.1	Des arguments dits transcendants	48
3.2.2	Kant : le synthétique et l'argument transcendantal	49
3.2.3	Strawson : l'argument transcendantal anti-sceptique	52
3.2.4	Wittgenstein : la recherche de limites et de sens	55
3.2.5	Des schèmes qui s'expriment	59
3.3	Immanence et transcendance : une proximité ordinaire	63
3.3.1	Platon : la participation ontologique	65
3.3.2	Plotin : de l'ombre à la lumière, un autre regard	66
3.3.3	Kant : phénomène et noumène	69
3.3.4	Schopenhauer : le Vouloir-vivre absolument	72
3.4	Wittgenstein entre implicite et explicite	73
3.4.1	L'exploration logico-grammaticale comme principe	74
3.4.2	De la sublimation philosophique	77
3.4.3	Des sujets/objets dits supérieurs, indicibles, voire sublimés	82
3.4.4	Dit, non-dit, pas dit	83
3.4.5	Une forme d'idéalisme transcendantal	86
3.5	Des formes d'expression de la transcendance : diversité et unité	87
3.5.1	Emerson: The Ordinary and the Lords of Life	89
3.5.2	Le scepticisme : son ordinaire et la transcendance	93
3.5.3	Wittgenstein et le diabolin sceptique	96
3.5.4	Le face à face avec l'axiomatique freudienne	104

3.5.5	Le philosophe, l'inconscient et la sublimation _____	117
3.5.6	Une image, une ombre : voir comme une physionomie _____	121
3.6	L'image apparente et la règle _____	126
3.6.1	Ce qui pourrait se dire _____	126
3.6.2	Ce que l'on voudrait montrer _____	127
4	<i>LE TRACTATUS : LOGIQUE et ONTOLOGIE</i> _____	130
4.1	Les enjeux des langages formels _____	133
4.1.1	L'écriture logico-mathématique et son intentionnalité _____	136
4.1.2	La bigarrure logico-mathématique : entre rationalisme et intuition _____	147
4.1.3	Des choix axiomatiques et des propriétés métalogiques _____	153
4.1.4	L'environnement logique du TLP _____	159
4.1.5	L'objet de l'analyse : la proposition moléculaire _____	170
4.1.6	La critique wittgensteinienne _____	177
4.2	Le Tractatus : eine Weltanschauung _____	183
4.2.1	Le monde selon Wittgenstein _____	184
4.2.2	Le sentiment du nommable et le point aveugle _____	185
4.2.3	Des objets et des situations _____	189
4.2.4	La quête ontologique : l'indécision _____	193
4.2.5	Les confessions des Philosophische Bemerkungen _____	200
4.3	La logique, l'espace échiquéen et ses objets _____	206
4.3.1	Espace logique, états de choses et propositions _____	206
4.3.2	Unsinnig und Sinnlos _____	208
5	<i>UNE PAUSE ESTHÉTIQUE</i> _____	212
5.1	L'Esthétique de la vie _____	213
5.1.1	Des esthétiques contextuelles _____	213
5.1.2	La transcendance de l'expression esthétique _____	216
5.2	Esthétique échiquéenne _____	218
6	<i>UNE ANTHROPOLOGIE SANS SUJET</i> _____	220
6.1	Ontologie et Sujet : un feu follet _____	221
6.1.1	Kant, Strawson, Wittgenstein : trois Sujets _____	226
6.1.2	Y a-t-il un Sujet de l'énonciation ? Une question embarrassante _____	232
6.1.3	Des sujets, des formes de vie _____	235
6.1.4	Wittgenstein contre Frazer : expressivisme vs intellectualisme _____	237
6.1.5	Le nécessaire changement de regard _____	241
6.1.6	L'ambiguïté de l'Übersichtlich Darstellung _____	243

6.2	Un sujet qui s'expulse du monde	246
6.2.1	La tendance à l'autodestruction et la perte de soi	248
6.2.2	Critique du langage et Selbsthass	251
6.2.3	La distorsion solipsiste	254
6.2.4	L'exubérance du langage privé	258
6.2.5	Un Ich énigmatique et hésitant ; pour et contre	263
6.2.6	Voir comme ; vers une reconnaissance de l'autre	266
6.3	La volonté comme symptôme du Sujet	269
6.3.1	Les volontés du Tractatus	270
6.3.2	Action et volition : une investigation philosophique	273
6.4	Le symbolique, le réel et l'imaginaire	277
6.4.1	L'illusion d'un symbole	277
6.4.2	Un langage privé	281
7	<i>MYSTIQUE, ÉTHIQUE, SILENCE</i>	284
7.1	Das Mystische ou la fin du discours	285
7.1.1	Le monde : des objets et une totalité	287
7.1.2	Le Mystique : voir Dieu dans la Création	292
7.1.3	Fidéisme et lâcher prise	294
7.1.4	L'homme à l'Évangile	296
7.1.5	Frege, Moore, Russell : logique, métaphysique et mysticisme	299
7.2	Le monde comme il est	303
7.2.1	Le Mystique et l'éthique	305
7.2.2	La logique du sens et de la valeur dans le Tractatus	308
7.2.3	Les frontières de la pensée et l'Éthique	311
7.2.4	La mise au point de 1929	313
7.3	Lebensprobleme : ce qui reste	316
7.3.1	Parler, mais de quoi ?	317
7.3.2	Wittgenstein : la question de l'identité	320
7.3.3	Lebensprobleme : un exemple philosophique	324
7.3.4	Une grande difficulté à assentir à l'autre	328
7.3.5	De la certitude, oui mais	332
7.3.6	Quelques remarques sur une vacance textuelle	336
7.4	Immorale et sans sentiment	342
7.4.1	Éthiquement neutre	342
8	<i>MORPHOLOGIE GRAMMATICALE</i>	347
8.1	L'abandon de la grammaire logique	347

8.1.1	Décrire simplement des règles ? _____	349
8.1.2	Les situations du Tractatus ou le pragmatisme avant l'heure _____	350
8.1.3	Le pragmatisme avéré des Investigations _____	352
8.2	Des investigations grammaticales périlleuses _____	354
8.2.1	La grammaire et l'indicible _____	354
8.2.2	Des natures de la grammaire _____	356
8.2.3	Quelques illusions grammaticales _____	363
8.2.4	Des axiomatiques grammaticales variables _____	367
8.2.5	L'infini grammatical ou l'impossible transfini _____	371
8.3	Une grammaire exhaustive rêvée _____	375
8.3.1	De la grammaire échiquéenne _____	376
8.3.2	Le langage échiquéen dans son usage pragmatique _____	378
9	CONCLUSION _____	381
10	RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES _____	386
11	RÉFÉRENCES DES TRAVAUX DE LUDWIG WITTGENSTEIN _____	394
12	BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE _____	397
13	REPÈRES CHRONOLOGIQUES _____	403
14	GLOSSAIRE ÉCHIQUÉEN _____	405
15	INDEX _____	407

1 INTRODUCTION

[...] tant que l'on parlera d'un flux du temps et d'une extension de l'espace, etc., etc., les hommes viendront toujours heurter à nouveau les mêmes difficultés énigmatiques et contempler d'un air fixe ce dont aucune explication ne semble pouvoir venir à bout. (Wittgenstein, 1977, p.69)¹

La problématique de « l'expression de la transcendance » apparaît autour des relations qui se nouent entre la volonté de porter remède à notre activité langagière en extirpant les illusions, et la difficulté d'échapper à la transcendance qui se met en place dès que l'on franchit le seuil du langage ordinaire. Le langage philosophique semble poser problème, quand bien même il serait thérapeutique, destiné à remédier au non-sens. Dans un premier temps Wittgenstein combat les non-sens philosophico-métaphysiques du langage (1921), dans un second il nomme philosophie son propre travail : « en raison du développement ininterrompu de la matière » tout en continuant à en dénoncer les illusions (1979, pp.43 et 163). En effet, il souligne que notre langage, adapté dans son usage usuel, pose problème dès que l'on s'en sert pour philosopher. Il y aurait comme une perte de la rationalité supposée de l'ordinaire. Un usage philosophique, notamment métaphysique, l'éloignerait de ce qui lui donne sens, à savoir ; la description des faits du monde dans le *Tractatus logico-philosophicus* (*TLP*, 1921) ou l'examen de la grammaire de ses jeux dans les *Investigations philosophiques* (*IP*, 1953).

La démarche d'Ernst Mach, qui influença Wittgenstein, Freud, et initia la création du Cercle de Vienne, est la même. Il écrit dans *L'analyse des sensations* : « Je cherchais uniquement à acquérir un point de vue philosophique clair et assuré, débouchant sur des voies qui peuvent être parcourues tant dans le domaine de la psychologie que dans celui de la physique, et qui soit débarrassées des brouillards métaphysiques. » (1886, p.47). Dans ce même cadre, Wittgenstein cite Hertz : « La tâche toute entière de la philosophie consiste à donner à notre expression une forme telle que certaines inquiétudes disparaissent. » (Mc Guinness, 1988, p.62). Ce travail de lutte contre les inquiétudes métaphysiques était déjà celui d'un autre autrichien, Bolzano, dans ses *Wissenschaftslehre* (1837) face à la *Nebelgebilde* (formation nébuleuse) de Hegel accusé de faire un usage fluctuant et imprécis des mots. Karl Popper, autre viennois, disait que la philosophie de Hegel avait marqué le début de « l'âge de la malhonnêteté » et « de l'irresponsabilité intellectuelle et morale ».

La métaphysique ainsi pourchassée se présente comme une théorie des caractéristiques les plus générales du monde sans rapport avec les faits. Dans le *TLP* et les *IP*, Wittgenstein se bat corps à corps avec cette métaphysique qui serait en embuscade derrière chaque mot, dans chaque expression de notre usage quotidien. Chaque fois, cette métaphysique, déterminée par notre grammaire défaillante, est considérée comme un avatar langagier de la tradition philosophique idéaliste. Pour notre auteur, la critique du langage ne peut se faire à l'aide d'un mé-

¹ Pour les citations, la première date fait référence à la première publication de l'ouvrage. Dans la bibliographie, la date indiquée après l'éditeur fait référence à l'année de publication de l'ouvrage utilisé.

talangage, ce serait une forme de non-sens. Il récuse les métalangages parce qu'étant superflus. C'est pourquoi il n'avait pas, contrairement à Frege et Russell, le projet de remplacer notre langage ordinaire par un langage idéal. Néanmoins, quand le Wittgenstein logicien, philosophe, sémanticien, parle du langage, il utilise déjà un métalangage. C'était l'avis, dès 1906, d'Henri Poincaré face à ceux qu'ils nomment les logisticiens (Rivenc, 1992, p. 394).

Notre thèse est que Wittgenstein ne peut empêcher l'expression d'une forme puissante de transcendance dans son travail et qu'il utilise, pour mettre en œuvre son projet de clarification et de lutte contre les usages métaphysiques, des méthodes qui n'échappent pas aux pièges du discours non factuel. En cela, nous montrons qu'il est acteur, et peut-être victime, de la transcendance langagière qui ne peut se soustraire à la sphère d'attraction de la métaphysique telle qu'elle est définie par Kant dans sa préface à la 2^{ième} édition de la *Critique de la raison pure* : « La métaphysique, une connaissance spéculative de la raison tout à fait à part, qui s'élève entièrement au-dessus de l'enseignement de l'expérience et cela par de simples concepts [...] » (1787, III, 11). Nous pensons aussi à la définition donnée par G. E. Moore, rédacteur de dictées de Wittgenstein, dans *Principia Ethica* : « Je définis donc « métaphysique » par la référence à une réalité suprasensible ; bien qu'à mon avis les seuls objets non naturels à propos desquels elle a réussi à gagner quelque vérité soient des objets qui n'existent pas du tout » (1903, p.172). Et la métaphysique est par nature non référentielle.

Lacan, lecteur de Wittgenstein, de Peirce, de Frege et Russell, mais aussi de Ferdinand de Saussure et de Jakobson, est également convoqué, lui qui considérait l'inconscient structuré comme un langage (ce dernier étant la condition de l'inconscient (1991, p.45)¹) et les thèses de la psychanalyse comme critique formelle des théories psychologiques du Moi, indissociables d'une théorie du langage non-référentiel. Il sera convoqué car il est contemporain du développement de la philosophie analytique et qu'il reprend et transforme le rapport signifiant/signifié de F. de Saussure. Il est convoqué même s'il disait que ses écrits sont antithétiques, inadaptés à l'écrit universitaire, au discours universitaire (Calais, 2008, p.13, 27).

Ainsi la transcendance ne saurait manquer de se manifester dès que les questions de sens et de fondements langagiers sont posées. Il en va d'une tendance réflexe à s'auto-interroger et à imposer des critères à la réalité, même si cela se révèle douloureux comme le souligne Norman Malcolm à propos de Wittgenstein (1958, p.355). Dans ce cadre, nous soulignerons son attitude tendancielle, et peut-être défensive, à la sublimation de questions philosophiques, ces questions ne manquant pas de ressortir sous une autre guise qui ne les résout en rien. En effet, la sublimation, utilisée en chimie et théorisée en psychanalyse notamment avec les développements posés par Freud², n'a pas pour effet de faire disparaître un corps, un objet, mais de le transformer en le rendant observable par d'autres outils en d'autres points de vue, notamment

¹ Son apport majeur est que tout ce qui concerne l'inconscient freudien appartient au langage.

² Il existe pour Freud plusieurs moyens pour décharger une pulsion ou s'en protéger : le rêve, le fantasme, la sublimation, voire la névrose. La sublimation se traduit par un déplacement d'énergie libidinale sur un autre objet social, souvent esthétique ou culturel (1929, p.47).

existentiels (Assoun, 1997, pp.397-398). Ainsi, dans l'acte de sublimation l'objet n'est pas changé, il est déplacé, quelque fois pour s'en protéger. Dans ce cadre, Emmanuel Halais (2007) évoque les peurs et les défenses des philosophes. On sait que Wittgenstein craignait la folie. Selon Halais, aussi bien Iris Murdoch (de quoi a peur le philosophe ?) que Alice Crary (mise en place de stratégies d'évitement) ou encore Cora Diamond (ces analystes se méfient du langage) mettent en avant que : « Nous sommes à la recherche de sécurité, et cela se traduit par le fait qu'en philosophie nous imposons nos conditions à la réalité [...] » (Ibid., 2007, pp.15-17) ¹. Pour imposer notre point de vue nous sommes tentés d'embrasser de grands ensembles de faits, de généraliser ou de sublimer certains problèmes. C'est en cela que se montre l'importance, soulignée par Wittgenstein, d'une conversion du regard. Celle-ci peut porter sur l'œuvre de Wittgenstein, y compris par lui-même sur son œuvre.

La transcendance et la sublimation langagière, dont il sera question dans ce travail, naissent du rapport ambigu qu'entretient, ou subit, Wittgenstein avec ses objets philosophiques et dans sa façon *quasi* existentielle de les aborder. Citons Jacques Bouveresse : « Il y a dans un ouvrage comme les Recherches philosophiques une tendance à la désublimation tellement accentuée qu'elle pourrait bien ressembler à une sorte de refoulement, cela d'autant plus qu'elle vise parfois explicitement le Tractatus. » (1973, p.32). Est-ce à dire que la métaphysique du *TLP* était une recherche de pureté, la sublimation du réel symbolique du philosophe ? En fait le travail de Wittgenstein est une lutte entre deux tendances dissociatives profondément enracinées ; l'attirance du Supérieur qui élève (la réflexion philosophique) et le besoin de l'Ordinaire qui rassure (l'absence de spéculations vaines) (Sass, 1994, p.181). Ce conflit s'exprime dans son œuvre par la lutte, par la sublimation, parfois par le lâcher-prise. Ce travail est aussi le pendent de sa recherche de pureté et de sincérité dans la vie (Wittgenstein, Engelmann, 2006, p.232). Ainsi, son œuvre peut être vue comme une aide salutaire par laquelle chacun, y compris lui-même, peut trouver ce qu'il doit faire pour atteindre la paix dans les pensées. On peut par exemple se détacher des illusions créées par le langage (illusions du Symbolique pour Lacan) dans son utilisation métaphysique ou fuir les illusions trompeuses dues aux déductions trop hâtives².

En cherchant à éviter une lecture trop austère de Wittgenstein (le non-sens n'est rien que du non-sens) ou une lecture mystique (il y a de l'ineffable), nous avançons qu'il semble bien être simultanément des deux côtés du miroir. C'est ainsi que dans son combat philosophique il construit de toutes pièces une métaphysique pour ensuite la détruire en tentant d'instaurer une relation active et thérapeutique à celle-ci. D'une façon amusante, son ami Paul Engelmann, s'inspirant d'une pensée de Grillparzer, écrivait que Wittgenstein s'était fabriqué une paire de lunettes pour voir le monde et que les derniers aphorismes du *TLP* étaient comme le mode d'emploi de ces lunettes (Wittgenstein - Engelmann, 2006, pp.208-209). Ainsi, le *TLP*, à la fois référence du Cercle de Vienne (grand pourfendeur de toute métaphysique) et œuvre

¹ Iris Murdoch suivit en 1947 les derniers cours de Wittgenstein et les trouva « très énervants » (Monk, 1990, p.489).

² Voir l'exemple édifiant de la circonférence de la Terre (Malcom, 1958, p.371).

majeure de métaphysique, est irrémédiablement écartelé entre le rejet radical de celle-ci, version Neurath, et une ontologie généreuse, version Meinong.

Nous nous proposons de mettre en évidence les rapports que le travail de Wittgenstein entretient avec le transcendantalisme kantien (Chauviré, 2003), avec celui d'Emerson (Laugier, 2005) et rétrospectivement avec la métaphysique descriptive de Strawson, philosophe britannique qui pensait que le but de la philosophie analytique est de révéler notre schème conceptuel sous-jacent. Comme l'écrit ce dernier : « La tâche métaphysique [...] est celle qui consiste à expliquer quels sont les concepts et les catégories les plus généraux que nous employons en organisant notre expérience [...] donc d'expliquer la nature de notre ontologie de base effective. En outre, cette réinterprétation va nous aider à mieux comprendre les relations entre [...] ontologie, logique, épistémologie. » (1985, p.48). Nous soulignons donc le caractère transcendantal du travail de Wittgenstein alors même que son projet se veut ; éclaircissement du langage, description du monde factuel (nommé parfois physicalisme qui compare le langage à la science à la façon de la mécanique d'Hertz¹) et lutte contre les non-sens métaphysiques. Pour Wittgenstein le non-sens naît du bavardage métaphysique, par contre, selon lui, affronter les limites du langage dans un but thérapeutique n'est pas du *chattering* et la qualité du non-sens produit n'est pas la même. Dans cette optique, nous verrons que sa lutte contre la métaphysique comme réduction, confusion, croyance, illusion, inadéquation, désorientation conceptuelle, mythologie, s'exprime d'une façon étonnante par la sublimation des objets conceptuels et par l'usage d'un métalangage dans le sens de Tarski². Ce langage enveloppant, peut être philosophique, logique, sémantique ou grammatical. De même, nous montrons que l'axe autour duquel gravitent les sujets/objets de sa philosophie, et sa méthodologie, est l'axe du rapport du quotidien au supérieur, de l'indicible au non-dit, de ce qui se montre à ce qui se dit, même si nous sommes tentés ici par l'illusion des dyades à mêmes de générer l'illusion d'un tiers exclu. Ainsi, la transcendance n'est pas seulement évoquée pour l'Éthique, l'Esthétique, *Das Mystische* ou la Logique, elle se montre également dans sa méthode et la textualité inhérente à son œuvre toute à la fois métaphysique, logico-mathématique et prétendument descriptive.

Dans un premier temps, après avoir replacé Wittgenstein en contexte, notamment dans celui de la philosophie analytique et de la Vienne du début du 20^{ième} siècle (2.1), nous examinerons les développements conceptuels qui accompagnent traditionnellement le terme « trans-

¹ La mécanique d'Hertz réalise le projet de Descartes de réduire la physique à la mécanique et à l'étendue. Il s'agit aussi d'ignorer le concept de force hérité de Newton et de faire disparaître ainsi les contradictions qu'il induit. Wittgenstein s'inspirera de cette méthode visant à éliminer les nœuds conceptuels.

² Alfred Tarski jeta les bases de la sémantique des langages formels dans, *Le concept de vérité dans les langages formels* (1933). Son concept de vérité considère que le terme « vrai » ne peut pas appartenir au langage sur lequel il porte, et ce afin d'éviter les cercles vicieux ou le paradoxe du menteur. Russell avait, semble-t-il, devancé Tarski en écrivant sa préface au TLP. En effet, la théorie des types logiques de Russell fonctionne aussi pour les langages et métalangages, ceux-ci étant pris comme des classes d'expression linguistiques.

endance ». Nous verrons que Wittgenstein s'inscrit de fait dans une lignée philosophique qui côtoie naturellement la métaphysique (3.1 – 3.3). Nous soulignerons ici les traits qui relient notre auteur avec le transcendantalisme de Kant et avec celui d'Emerson (3.4 – 3.5). Nous marquerons aussi la proximité de sa démarche avec ce que Freud appelle « sublimation » et son intérêt fait d'attraction et de répulsion pour la science de l'inconscient (3.5).

Dans un second temps, seront abordés les problèmes soulevés par le logicisme et la logique dans le *TLP* ; rationalisme, intuitionnisme, multiplication des axiomatiques, perte de sens de la logique (4.1), impossible quête ontologique liée à un refus de décrire les objets du monde (4.2). L'échec du logicisme sera souligné comme l'échec de ce qui, voulant formaliser le langage, en arrive à construire des systèmes complexes totalement dépendants de l'activité langagière ordinaire. La résolution des problèmes de langage ne peut donc être le fruit d'une recherche logique (4.2).

Après une pause esthétique, donc éminemment transcendantale si l'on en croit notre auteur (5), l'anthropologie selon Wittgenstein, c'est-à-dire « sans sujet » sera explorée (6). Dans cette partie, nous mettrons en avant la lutte récurrente de notre auteur avec les notions de « sujet » et d'intériorité active (6.1) en soulignant ce que ce combat peut avoir de troublant quand il renvoie à l'auteur lui-même (6.2). La lutte insistante contre le solipsisme révélera toute l'ambiguïté de la position de Wittgenstein face à cet autre qui nous nie et qui utilise volontiers, comme moyen de protection, un langage privé dans notre monde (6.2). Finalement, la volonté sera proposée comme un mode d'accès à un possible sujet actif (6.3).

À travers les thèmes de l'éthique et du *Mystische*, autre temps de ce travail, nous verrons que Wittgenstein ne craint pas la métaphysique (7.1 – 7.2), qu'il la nourrit de sa philosophie, et qu'il en vient à penser un au-delà du langage. Ces thèmes amènent au constat de l'irréductibilité de la métaphysique dans un discours qui ne peut parfois que se fermer sur lui-même (7.3). Ainsi, les « problèmes de la vie » sont ce qui reste à jauger à l'aune d'une certitude qui fait figure de conversion philosophique tardive (7.3). Cette certitude ne sera pas cherchée dans une grammaire idéale (8.1) dont nous verrons qu'elle représente un impossible dernier effort pour échapper au dire métaphysique (8.2). La grammaire, sans méthode précise et sans bornes, est infinie pour un médium en constante évolution (8.2).

Notre conclusion sera que Wittgenstein échoue dans son projet thérapeutique parce qu'il n'y a pas de traitement, puisqu'il n'y a pas de malade. La maladie diagnostiquée, n'en est pas une, mais un mode de fonctionnement contre lequel il serait vain et dommageable de lutter. Il n'y a pas lieu de se battre contre la tendance naturelle à s'interroger sur le monde et contre un langage enclin à la réflexivité. Il y a, naturellement en nous, une tendance métaphysique et un désir d'exprimer ce qui est et restera toujours du domaine de la transcendance. La lutte de Wittgenstein possède une dimension tragique en ce qu'elle souligne ce que tout un chacun poursuit, l'expression de l'intime inexprimable.

Pour tenter de mener à bien notre exploration notre propos sera critique mais aussi descriptif dans le sens wittgensteinien et dans celui de la métaphysique descriptive de Strawson (*Les individus*, 1959) qui cherche à ne pas imposer ses propres critères à la réalité mais plutôt à les révéler. Dans cette optique, nous utiliserons les analogies de Wittgenstein, analogies grammaticales sensées chasser les analogies trompeuses, et celles qui, à partir du *Cahier bleu et du Cahier brun*, comparent les propos tenus dans un jeu de langage à des coups joués dans

une partie d'échecs. Nous proposerons donc des transpositions échiquiennes pour donner une physionomie à certaines de ses positions, tout en respectant sa pensée qui voulait qu'une analogie ne soit pas forcée au-delà de ce qui lui donne sens, à savoir ; qu'elle ne dise pas plus que ce qu'elle peut figurer. Le langage échiquéen sera *de facto* un métalangage figurant la résistance intrinsèque de la métaphysique dans le discours de Wittgenstein.

En effet, son travail ne peut échapper, avant tout espoir d'éclaircissement, à la traversée de zones embrumées où se mêlent et s'entremêlent toutes les confusions conceptuelles, toutes les illusions intérieures et extérieures, où rôdent tous les dangers de non-sens. Dans cette aventure métaphysique, nécessaire et inévitable, se perdent pour essayer de mieux se retrouver ; le sens du langage, nos représentations du monde et de nous-mêmes. Wittgenstein tente de ressortir de cette épreuve sans illusions métaphysiques nouvelles, mais celles-ci semblent bien à nouveau s'exprimer, y compris par le silence, de là où elles peuvent, de là où ça parle auraient dit Freud et Lacan.

2 DIFFICILES EXPRESSIONS

Ma difficulté n'est rien qu'une difficulté – énorme - d'expression. (Wittgenstein, 1961, 8.3.15)

L'expression langagière est pour le second Wittgenstein, celui de l'après *TLP*, l'usage de phrases à la première personne du singulier. C'est un acte qui manifeste nos émotions, nos sensations. L'expression remplace le cri, la grimace, le sourire (1953, § 244). Il y a une similitude entre l'expression verbale et la non-verbale. L'une traduit l'autre avec des mots, des phrases, des énoncés. Il n'y a pas d'espace vacant pour émettre un doute sur le sujet de l'expression, même si, pour Wittgenstein, la notion d'intériorité active donnant sens à notre langage est plus que problématique. En fait le « Je » ne décrit pas un sujet métaphysique ; « Le privilège de l'ego n'a rien de métaphysique, il est grammatical. » (Chauviré, 2009, p.136). À ce propos, Lacan disait qu'il n'y a, en dehors du langage lui-même, aucun autre lieu pour articuler son expression, il n'y a pas de métalangage sur le Sujet du langage, il n'y a pas de sens du sens (Calais, 2008, p.41). Pour Wittgenstein, l'expression qui commence par « je » reflète un sentiment, un ressenti, plus qu'elle ne révèle un ego, un processus, ou délivre une connaissance. Elle n'est ni vraie ni fausse, elle n'est pas descriptive et ne peut être vérifiée ; « L'idée de l'ego en tant qu'habitant d'un corps doit être abolie. » (1968, p.22).

Par contre, suivant le principe de l'asymétrie, l'expression qui commence par un autre pronom personnel est descriptive, elle est vraie ou fausse et peut être vérifiée. C'est dans ces sens que nous utilisons le mot « expression » dans le titre de cette thèse car le travail de Wittgenstein expose à l'efficace de l'autre, y compris dans un sens lacanien, un sentiment et un vécu factuel, plus qu'il ne délivre un savoir intime. Ce sont les domaines de la parole et du discours qui sont ici juxtaposés.

2.1 La philosophie analytique : des logiques, des langages

Toute philosophie est « critique du langage ». (Wittgenstein, 1921, 4.0031)

La philosophie analytique, née selon Kevin Mulligan de la matrice de la philosophie autrichienne (2001, p.25), est orientée vers l'analyse et l'étude critique du fonctionnement du langage. Elle pose qu'une analyse du langage permet une analyse de la pensée, ce qui signifie qu'il y a préséance du langage sur la pensée dans l'ordre de l'explication. Elle possède des racines et des champs d'investigation communs avec la linguistique, même si l'une est empirique et l'autre abstraite, et avec la psychanalyse même si cette dernière refuse les *Weltanschauungen* des philosophes. Elle est riche de positions théoriques, de créations ontologiques, et s'est particulièrement épanouie dès la fin du 19^{ième} siècle à la suite des travaux de Gottlob Frege à Iéna et de Bertrand Russell à Cambridge sur le désir scientifique d'axiomatisation de l'arithmétique. En mathématiques, pas d'*ignorabimus*, disait-on à l'époque. Ces chercheurs avaient pour modèle l'axiomatisation de la géométrie effectuée par Euclide, modèle perfectionné et développé par Hilbert dans ses *Grundlagen der Geometrie* (1899) par la suppression

des axiomes implicites et par l'emploi de figures. C'est sous l'impulsion de logiciens, de mathématiciens et de philosophes comme Frege, Moore, Russell, Whitehead, Wittgenstein, que le problème de l'ambiguïté du langage a pris une dimension majeure comme objet d'étude philosophique au début du 20^{ième} siècle, même si Platon soulignait déjà dans *le Sophiste* la nécessité de se pencher sur la nature du langage pour aborder les problèmes relatifs à son usage (Platon, *Sophiste*, 260 a).

C'est ainsi que se sont développés de concert ; la tentative frégréenne de réduction des mathématiques à une axiomatique logique (contre laquelle s'élevait Henri Poincaré) ; l'empirisme logique du Cercle de Vienne dans les années vingt (visant à partir d'énoncés factuels la création d'un système notationnel universel unifiant les énoncés des différentes branches des sciences (Science Unitaire) en pourchassant la métaphysique traditionnelle) ; la démarche logico-syntaxique en philosophie. Russell écrivait en 1903 que la mathématique et la philosophie pouvaient désormais travailler ensemble à la recherche de la vérité (1903, p.22).

Les champs logiques, mathématiques et philosophiques ont été en philosophie analytique complémentaires et synergiques. Simultanément à ce mouvement, le développement de la linguistique à la suite des travaux fondateurs de Ferdinand de Saussure, de la sémiotique avec les recherches de Charles Sanders Peirce et des sciences appliquées aux langages, signes et comportements humains (y compris la psychanalyse), ont mis en avant la diversité du monde transactionnel et de ses modes de fonctionnement. En effet, la transaction langagière qui a lieu entre deux ou plusieurs pôles émetteurs et/ou récepteurs n'est pas univoque dans son émission, sa compréhension et dans sa réception. Dans cette perspective, Wittgenstein qui s'était intéressé de près aux mathématiques, puis à leurs fondements, au moins philosophiques, s'est tourné vers la logique en plein essor et par là vers un travail d'exploration de ce sur quoi fait fonds le langage ordinaire qui nous sert de médium commun, et au-delà, le langage philosophique qui s'interroge sur lui-même.

C'est à travers cette recherche de fondations quasi architecturales, logiques dans un premier temps, grammaticales dans un second, que se fait jour chez Wittgenstein la transcendance principielle des limites du langage et du monde qu'il cherche à décrire¹. Ce monde est bien entendu celui du locuteur, et en première instance celui de Wittgenstein comme il est précisé dans le *Tractatus logico-philosophicus*. En effet, lire, rejeter ou accepter le *TLP* c'est entendre et comprendre l'auteur lui-même, être comme il le dit par ailleurs dans un état d'esprit proche du sien et faire preuve de compréhension, d'empathie envers son monde. C'est aussi, poser une critique de ce monde.

La philosophie analytique représente des efforts de conversion du regard, d'autres manières de poser le devenir du philosophe, d'autres façons d'aborder l'appréhension du monde, d'autres modalités d'approche d'une possible connaissance. Les grands universaux de

¹ Ainsi, notons incidemment que pour Carnap, dans la lignée du Cercle de Vienne, les problèmes d'essence doivent être rejetés de la science et ne concernent que la métaphysique.

la philosophie, ses grands sujets/objets d'étude (sa scolastique) qui remplissent l'espace de la pensée et de la raison depuis les présocratiques, ne sont plus examinés sous les seuls angles internes de leur propre problématique historique, épistémologique ou ontologique, mais sous les regards externes de leur pertinence langagière, syntaxique, sémantique, voire pragmatique pour reprendre la tripartition posée par Morris (Chauviré, 2003, p.107) . Le langage cherche à prendre un recul nécessaire, il s'auto-évalue à la lumière de concepts rénovés ou créés à cet effet. La philosophie analytique pose des regards neufs sur ces problématiques, regards critiques, dans lesquels l'instrument logique est si prégnant qu'il éprouve parfois des difficultés à rester instrument d'étude et non objet principal de l'étude. En effet, la forme logique générale de la proposition, véritable Graal de Wittgenstein, devait nous montrer la forme logique du monde. C'est par la logique que nous devons accéder au monde comme en un grand miroir. Mais la grammaire aussi est omniprésente.

Nous assistons donc à de véritables conversions du regard, regards multiples et diversifiés, qui autorisent un renouveau philosophique et épistémologique. C'est dans cette veine, à la fois grammaticale et scientifique, même si Wittgenstein abhorrait toute attitude scientiste réductrice, que s'inscrit le travail minutieux de notre auteur. Il pensait que les expressions langagières, de même que les formes de vie, sont si diversifiées qu'employer les mots « la Philosophie, le Langage, la Vie » est déjà un abus de langage et le symptôme d'une réduction elle-même philosophique du divers et du mouvant. Nous n'avons que trop tendance à négliger le multiple écrivait-il : « Notre soif de généralité a une autre source importante : nous avons toujours à l'esprit la méthode scientifique. [...] Cette tendance est la source véritable de la métaphysique, et elle mène le philosophe en pleine obscurité. » (1958, pp.57-58). Nous verrons que le *TLP* n'est pas des plus lumineux et que la grammaire n'est pas spécifiquement éclairante.

Ceci dit, il est vrai que la réduction ordinaire et quotidienne du divers (formulations triviales, philosophiques, techniques, scientifiques) nous mène rapidement à une déclinaison répétée d'abus de langage et de non-sens, à ce que Wittgenstein caractérisait sous le vocable de crampes mentales : « Notre langage ordinaire, qui de toutes les notations possibles est celle qui imprègne notre vie entière, maintient pour ainsi dire fermement notre esprit dans une seule position et dans cette position l'esprit se sent parfois pris par une crampe, et désire alors adopter d'autres positions. » (1958, p.114). De là, naît le projet thérapeutique d'une vue d'ensemble respectant la diversité, d'un point de vue anthropologique sur le langage, les jeux et les formes de vie qui le sous-tendent. De là naît *quasi* mécaniquement, l'expression d'une transcendance à travers l'immanence du parler. De là naît aussi une sublimation langagière quand s'échappent certains objets.

Ceci posé, Wittgenstein postule comme problématique l'existence même des problèmes philosophiques. S'il désire les décrire, voire y porter remède à travers une interrogation sur l'utilisation du langage et une mise en évidence de sa logique propre, souvent il les dissout dans un contexte. C'est Frege qui formula le premier cette position dite de tournant linguistique dans les *Fondements de l'arithmétique* (1884). C'est là qu'il formule son principe du contexte en opposition à l'intuition *a priori* de Kant : « Si nous n'avons aucune représentation ni intuition d'un nombre, comment peut-il jamais nous être donné ? Les mots n'ont de signification qu'au sein d'une proposition ; il s'agira donc de définir le sens d'une proposition

où figure un terme numérique. » (Marion, 2004, p.9). De cela il suit que les problèmes philosophiques ne sont peut-être que des problèmes langagiers, se dissolvant dans la mise à jour de ses modes d'utilisation, de la mise à jour de son sens, de ses conditions d'usage, de l'élimination des simili-problèmes (*Scheinprobleme*) : « En philosophant, nous voyons des problèmes là où il n'y en a pas. Et la philosophie doit montrer qu'il n'y a pas de problèmes là où nous en voyons. » (Wittgenstein, 1969 a, I, § 9). C'est aussi l'avis de Strawson lorsqu'il écrit dans *Analyse et métaphysique* : « Il faut briser l'étreinte des modèles illusoire et obsessifs à force de rappels effectifs à la réalité, à l'emploi véritable des mots et des concepts dont il s'agit » (1985, p.11). Il faut revenir au contexte.

Si le langage philosophique peut engendrer des problèmes ou de pseudo-problèmes, le langage ordinaire pour Wittgenstein est adapté à son usage courant. Pour nos échanges ordinaires et usuels, il remplit tout à fait son rôle de médium transactionnel : « Toutes les propositions de notre langue usuelle sont en fait, telles qu'elles sont, ordonnées de façon logiquement parfaite. » (1921, 5.5563). Il ne s'agit donc pas de remplacer le langage ordinaire par « le » langage idéographique logique idéal contrairement au projet de Leibniz repris par Frege et Russell, (Wittgenstein, 1969 a, I, § 72). De même il n'est pas question de créer une sorte d'*Interlingua* pour scientifiques comme le voulait Carnap, d'*Espéranto* (Wittgenstein, 1977, p.117). La thérapie de Wittgenstein consiste plus exactement à désensorceler notre entendement (1953, § 133) et à nous soigner de nos maladies langagières, notamment celles qui consistent en l'emploi de termes ou de notions métaphysiques dénuées de base factuelle, donc dénuées de sens (*Unsinnig*) ou vide de contenu (*Sinnlos*). Ces soins doivent nous délivrer de nos illusions, de nos crampes, de nos obsessions et nous apporter la paix dans les pensées (Mach, 1886, p.19).

Néanmoins, la métaphysique en tant que forme d'expression bien identifiée en quête d'absolu ou comme jeu de langage spécifique¹ est tout à fait légitime et respectable, et Wittgenstein ne saurait la prendre à la légère car : « [...] elle nous documente sur une tendance qui existe dans l'esprit de l'homme, tendance que je ne puis que respecter profondément quant à moi, et que je ne saurais sur ma vie tourner en dérision. » (1966, p.155). Cette tendance, qu'avait bien identifiée Schopenhauer, nous rappelle la dialectique de la raison exposée par Kant dans la *CRP*, véritable inclinaison naturelle qui la pousse à sortir de son domaine de compétence et à utiliser des expressions métaphysiques. Ainsi, Wittgenstein qui exprimait la nécessité de ne pas se couper de l'ordinaire langagier, reconnaît que celui-ci peut être un ordinaire de la métaphysique et de la transcendance dans un sens émersonien. Dans cet ordre d'idée, Strawson renouvelle le mode d'appréhension du langage et du monde en mettant en œuvre une nouvelle forme de métaphysique, une métaphysique descriptive, dont l'action se situe toujours dans le cadre de la philosophie analytique, mais sans mise à l'écart systématique et dogmatique de la métaphysique dans son rapport à nos façons de penser, à nos schèmes conceptuels sous-jacents et nécessaires pour appréhender le monde (*Les individus*, 1959).

¹ Pour Travis « un jeu de langage est une façon spécifiée que les mots ont de s'intégrer à la vie » (2002, p.29).

Notre langage étant diagnostiqué malade, les remèdes utilisés par les philosophes analystes peuvent se diviser en trois grandes catégories (Rossi, 1993, p.7).

L'approche logico-syntaxique

C'est tout d'abord Frege qui, en publiant sa *Begriffsschrift* (1879) et en initiant le développement de la logique moderne, inaugure une approche logico-syntaxique et envisage la création d'un langage idéal dénué d'ambiguïté et de non-sens. Frege, qui considérait le langage ordinaire défaillant, remplace la triade classique aristotélicienne et leibnizienne « sujet/copule/prédicat » par les notions de fonction et d'argument. Inspirées des fonctions mathématiques, elles permettent une appréhension plus large du fonctionnement langagier en se découplant des cas particuliers et facilitent ainsi une analyse des contenus conceptuels (1879, préface).

Dans le même temps, il décrit l'univers comme formé des relations entre fonctions et arguments. Frege qui se disait plus mathématicien que philosophe sera suivi par Russell et Wittgenstein qui proposeront chacun des évolutions et des critiques de sa théorie. Sous l'impulsion de ces trois auteurs se fera jour une révolution logique bousculant la syllogistique aristotélicienne¹. En effet, la logique des termes d'Aristote, précurseur de la logique des prédicats² (S est P), bien que rendant compte de la diversité des formes propositionnelles (affirmatives, négatives, interrogatives, etc.), ne tenait compte ni du sens des dites propositions ni de la valeur de vérité interne de la déduction. Purement formelle et aboutie, selon Kant, elle ne permettait pas d'envisager un traitement sur le sens, la signification et la vérité des différentes formes de propositions, ce que laissaient espérer la logique des prédicats (Fx), la logique des relations (aRb), l'atomisme logique de Russell, Wittgenstein et dans une certaine mesure Moore. Ainsi, le sens, la signification et la vérité des propositions langagières seront désormais recherchés par l'utilisation d'un outil logico-mathématique, si possible d'application universelle, détaché de tout contexte factuel contraignant, utilisant à la place des prédicats et des sujets, des fonctions et des arguments (Fx) et possédant des signes pour les relations logiques universelles et existentielles.

Le néo-positivisme (appelé également positivisme logique, empirisme logique) du Cercle de Vienne de Schlick (ex Association Ernst Mach) de même que Wittgenstein reprendront l'essentiel de la théorie de la signification frégréenne pour séparer la science unifiée de la métaphysique. Sens et signification seront déduits de la réduction de la proposition à un énoncé élémentaire d'observation (*Protokollsätze* référé au témoignage de nos sens pour le Cercle de Vienne) au cœur d'un langage logique idéal construit sur un principe référentiel du sens,

¹ Aristote, *Organon ; Les catégories, De l'interprétation, Premiers et seconds analytiques*.

² Logique des prédicats ou calcul des prédicats du premier ordre ou calcul des relations ou logique du premier ordre ou simplement calcul des prédicats. Son trait caractéristique est d'introduire des variables, des fonctions, des quantificateurs existentiels ; il existe, \exists ; pour tout, \forall . Notons que la logique du second ordre admet les ensembles comme variables : « il existe un ensemble E ».

celui des *Principia Mathematica* de Russell et Whitehead par exemple. Mais attention des différences existent. Pour Wittgenstein, les propositions élémentaires ne se réfèrent pas à des *sense data*. Il n'y a pas en ce sens de matérialisme ou d'idéalisme wittgensteinien. De son côté, Karl Popper, autre viennois, critique de Carnap qui lui fera renoncer à son projet de syntaxe logique, montrera que la démarcation « science/métaphysique » (« problème de Kant ») par une théorie de la signification est impossible car de nombreuses théories scientifiques sont totalement abstraites. La pseudo-science qu'est l'astrologie se fonde sur une masse importante de matériaux inductifs (« problème de Hume ») alors que la physique quantique est totalement détachée de tout empirisme. L'astrologie pourrait donc être considérée comme utilisant une démarche scientifique et la physique quantique être vue comme une métaphysique, un ensemble de non-sens. En fait, pour Popper, aussi bien Wittgenstein que Carnap soulèvent un pseudo-problème en s'attachant au sens de signification. Pour lui un énoncé est scientifique si et seulement si il peut être réfuté par l'expérience. C'est la thèse fameuse de falsifiabilité ou réfutabilité ; si les énoncés métaphysiques doivent être reconnus, pour autant la métaphysique peut être utile lors du développement d'une science.

La philosophie du langage ordinaire

La seconde approche analytique est conduite par l'École d'Oxford. Ryle, Strawson et Austin en sont les représentants les plus connus. Ce courant appelé également, philosophie du langage ordinaire, interroge celui-ci dans son contexte d'énonciation et met l'accent sur les notions d'usage. Nous avons ici comme une méréologie à la Lesniewski, c'est à dire une théorie de la relation de « partie-à-tout ».

Pour Austin, l'acte de discours intégral comprend l'énonciation de la phrase et l'acte qu'il représente. « Quand dire, c'est faire » est explicite pour reprendre le titre de son œuvre fondatrice. Le langage est un acte qui efface la dichotomie entre performatif et constatif. Il n'est plus sensé uniquement quand il présente un fait du monde, il prend sens (*meaning*) dans l'usage que l'on en fait. De ce fait la partition sémantique/pragmatique disparaît. La conception qui prévaut ici pose que les mots ne sont considérés ni comme des signes isolés dans le sens saussurien (1916, I, § 1), ni comme des fonctions ou des arguments dans le sens de Frege, mais comme des outils pouvant servir à plusieurs usages dans le sens du Wittgenstein des *Investigations philosophiques*. C'est une pragmatique appliquée au langage qui se met en place.

Wittgenstein après le rejet, au début des années trente, de la théorie de l'isomorphisme logique du monde et du langage déployée dans le *Tractatus logico-philosophicus*, compare le langage à une caisse à outils : « Songez aux outils d'une boîte à outils : il y a là un marteau, des tenailles, une scie, un tournevis, un mètre, un pot de colle, de la colle, des clous et des vis. Autant les fonctions de ces objets sont différentes, autant le sont les fonctions des mots. (Et il y a çà et là des analogies.) » (1953, § 11). Faisant cela il met en relief l'aspect pratique du langage et devient un des principaux représentants de la philosophie du langage ordinaire. C'est dans cette période, qui le mène à sa seconde œuvre majeure, les *Investigations philosophiques*, qu'il développe les notions de grammaire philosophique, de jeu de langage et de forme de vie. À partir de là, il distingue les usages empiriques du langage qui décrivent le

monde, des usages grammaticaux qui cernent l'usage des mots et se posent de ce fait comme un métalangage, malgré ce qu'il écrit (1956, p.205).

Des ruptures logiques et épistémologiques

Quine, élève de Whitehead, est un des représentants de la troisième période de la philosophie analytique qui se caractérise par le développement de multiples logiques remettant en cause l'ontologie de la logique moderne de Frege et Russell, et les principes mêmes de cette logique comme ceux du tiers exclu et de bivalence¹. Dans un article de 1948 intitulé *On what there is*, Quine propose une théorie de l'existence très différente de celle de Russell en prolongeant la méthode de ce dernier jusqu'à la réduction des termes singuliers, aboutissement de son travail de réduction. Ce ne sont plus les noms propres logiques de Russell, dont on doit avoir à *minima* une connaissance sensorielle directe, une *acquaintance*², un vécu élémentaire pour Carnap qui prolonge ici Russell, une donnée ultime pour Mach, ou les paraphrases des noms propres logiques qui font référence à l'existence d'objets, mais ce sont les variables quantifiées existentiellement qui se réfèrent à des objets dont elles tiennent lieu. L'objet logique de Russell : « Ceci est vert. » devient chez Quine, « Il existe un seul objet ici qui est vert ». Dans cette réduction opérée par Quine nous remarquons le quantificateur existentiel « existe ». Le mot « ici », tout en gardant une valeur ostensive comme « ceci », devient un nom général entrant dans la composition du nom logique. L'ontologie de Quine est l'étude des domaines de variables des fonctions langagières et son engagement ontologique consécutif, son assomption, met en jeu la vérité d'une proposition existentielle sans référence à des données sensorielles (Vernant, 2003, p.413)³.

C'est donc l'unité fonctionnelle de la logique qui se joue à travers ces ontologies variées et la prise en compte des logiques modales, chronologiques, épistémiques ou sémantiques de Lewis, Prior, Hintikka ou Kripke. Avec Quine se pose la délicate question, on ne peut plus légitime pour un philosophe analyste, de la valeur ontologique du symbolisme logique lui-même et de sa relativité. En effet, tout système logique, même si celui-ci est obvie, évident, créé pour les besoins de telle ou telle forme d'analyse, n'est pas exempt de parti pris philosophique, épistémologique et ontologique, bref d'intentionnalité qui en détermine, voire en surdétermine, en première instance la modalité d'expression et n'est pas sans conséquences sur la façon d'appréhender un possible Sujet et d'exprimer le réel (Bradmetz et Schneider, 1999, pp.29-33). Pour Quine, tout système formalisé comporte une logique, une idéologie, une ontologie (Quine, 1969), (Blanché, 1973) et : « [...] l'usage ordinaire du mot « réel », (consiste en)

¹ Bien souvent le principe du tiers exclu n'est pas différencié de celui de bivalence. (Bouveresse, 1988, p.18).

² Russell considère qu'il existe deux modes de connaissance : la connaissance directe, *Knowledge by acquaintance*, qui est le fruit des sensations, et la connaissance par description dont nous ne pouvons être tout à fait sûrs.

³ Pour Quine, « être » c'est être la valeur d'une variable liée. À partir du moment où l'on utilise un quantificateur existentiel, un critère d'identité, un mode de distinction, il y a engagement ontologique. On peut utiliser un langage univoque sans respecter la devise d'Ockham : « *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. ».

une séparation des moutons et des licornes. À défaut de quelque aberrante définition qui n'est certainement pas devant nous, c'est le seul usage que nous ayons à suivre. » (cité par Raïd, 2006, p.95). C'est ici la reconnaissance de l'inscrutabilité du mot « réel », qui pour Lacan relève du symbolisme du locuteur et à ce titre ne peut être chosifié (Calais, 2008, p.79).

2.1.1 *Logos : des mots et des formes*

Quand nous philosophons, nous sommes comme des sauvages, des hommes primitifs qui entendent les formes d'expression d'hommes civilisés, les mésinterprètent et tirent ensuite d'étranges conclusions de leur interprétation. (Wittgenstein, 1956, § 125).

La philosophie n'est pas, à strictement parler, un ensemble de symboles langagiers, conceptuels, logiques, etc., mais sa détermination ou sa surdétermination formelle est peut-être un de ses éléments constitutifs à tendance fortement symbolique. En effet, la textualité philosophique n'est pas une modalité d'expression première et communément partagée. Dès la mise en place théorique et pratique de la recherche ou de l'affirmation d'une probable vérité, d'un quelconque socle à une possible connaissance, le mode d'expression philosophique prend le chemin d'une différence marquée avec le langage ordinaire.

Déjà dans la Grèce antique, les cosmogonies et théogonies des présocratiques se présentaient comme des poèmes inspirés des dieux ou des muses, voire comme des récits épiques retraçant les origines et les relations qu'entretiennent les dieux, les démons et les mortels. Le *muthos*, qui n'est pas encore le mythe tel que nous le connaissons aujourd'hui : « [...] ne parle que de ce qui est arrivé réellement, de ce qui s'est pleinement manifesté. » (Éliade, 1978, p.15). La transcendance du discours porteur de vérité ou de normes se dit par la bouche de l'Aède, du Devin et du Roi de justice et se « montre », pour reprendre un terme wittgensteinien, par l'impossibilité de le dépasser par la raison. Il ne saurait y avoir de critique construite et méthodologique de la parole et de ses modes d'approche du réel. La poésie, le récit fabuleux qui décrit les origines est un discours monstratif et initiatique qui relève de la parole monologique. La transcendance de ce discours s'affirme dans le fait qu'il est présenté par des Maîtres de Vérité comme une *Alétheia/Vérité* sans justification ni argumentation (Detienne, 1995). Son contenu est un fait de droit qui s'impose et à l'occasion fait grief. En ce cas, le discours est à la fois descriptif et normatif dans le sens de la grammaire de Wittgenstein comme nous le verrons plus loin. Ce discours a déjà quelque chose du discours du Maître dont parle Lacan.

C'est sur ces bases initiatiques et religieuses que vont prendre racine et force les schèmes de la philosophie naissante portés par la naissance du *logos* dans son sens étendu de verbe, de parole, de raison mais aussi de discours, de science dès Aristote et Platon : « Il était opportun de mener bataille - pour assurer la position du discours parmi nos classes d'êtres. Si nous en étions privés, nous serions privés de la philosophie, conséquence de la plus sérieuse importance. Mais de plus, à cet instant même, nous avons besoin de nous mettre d'accord sur la nature du discours. » (Sophiste, 260a). C'est en ces termes que l'Étranger s'adressant à

Théétète, dans un dialogue que nous rapporte Platon, lui dit que l'étude des « êtres » doit être précédée d'une étude de l'être du langage, étude essentielle car elle détermine le sens et le non-sens de notre expression verbale.

Nous pressentons ici Wittgenstein qui vise, d'une part à déterminer de l'intérieur du langage son domaine d'application et de compétence, et d'autre part à éclairer l'usage que nous en faisons afin de désenbrumer notre entendement : « Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées. » (1921, 4.112).

Cependant, dans la Grèce classique, les rapports à la vérité changent de nature en même temps qu'évoluent les usages de la parole et du discours. Les successeurs des présocratiques, Platon et Aristote en premier, instaurent peu à peu un discours critique argumentatif et démonstratif qui trouve un sommet dans la rhétorique, la dialectique et sa contrepartie nécessaire, la sophistique. C'est ici que prend naissance ce qu'il est convenu d'appeler le *logos* comme parole partagée et dialogique. Les modalités d'expression du langage deviennent instrumentalistes et s'éloignent de la pratique communautaire ordinaire y compris de l'utilisation du *muthos* (Otto, 1987, pp.46-47). C'est par le *logos* qui suit et remplace partiellement le *muthos*¹ que naît la philosophie et sa tradition de questionnement, de recherche de sens, de limites et de vérité. Que ce soit sur l'espace public, dans les institutions, les assemblées, dans les cours particuliers dispensés contre rémunération par les sophistes ou dans le cadre des sectes philosophiques, le discours/*logos* se construit comme outil de savoir, instrument de persuasion ou de domination à l'occasion, et finalement objet d'un commerce lucratif. L'expression devient formelle dans le cadre élargi de l'argumentation, de la rhétorique et de la recherche encyclopédique sur la *Phusis* ou la *Polis*. Le *logos* cherche des fondations là où le *muthos* donnait des origines. Ainsi, le langage devient lui-même un objet d'étude éminemment philosophique.

C'est ainsi qu'Aristote, dans son *Organon*, pose les bases d'un discours formel de construction logique qui devra faire ressortir les pré-requis et les conditions formelles de toute pensée valide, de tout discours conséquent faisant sens avec lui-même. Ce mode d'expression formalisé renvoie à un schème conceptuel à la fois ; philosophique puisqu'il y a recherche de forme essentielle ; scientifique et rigoureux par sa méthode déductive ; communautaire en ce qu'il s'adresse à des hommes en quête de vérité et d'essence.

C'est une double transcendance qui s'impose ici : celle d'une nécessité logique² à respecter et celle du pouvoir heuristique de l'outil langagier. Bien entendu dans ce cadre critique, la pratique du *logos* en tant que philosophie qui se met en place n'est plus une forme immuable de savoir ou une forme archaïque de vérité. Chaque école, chaque secte a sa propre conception du monde physique, du champ de la métaphysique et des hommes. Mais ceci se déroule toujours à l'intérieur d'une même modalité d'expression formelle ; l'expression philosophique. On peut dire que la transcendance verticale et extérieure du *muthos* archaïque

¹ Cela sans oublier l'importance du *muthos*, qui devient mythe, dans la pensée et les dialogues de Platon.

² Pour Wittgenstein, il n'existe de nécessité que logique. La science explore le domaine de la contingence.

s'est transformée, par le passage du *muthos* au *logos*, en une transcendance horizontale dans la communauté des utilisateurs du langage et du discours.

La philosophie ne se départira plus de ce formalisme à la fois immanent à sa pratique et transcendant dans sa forme. Pour ne citer que quatre exemples ; l'utilisation d'une méthode transcendantale dans le sens kantien, la recherche émersonnienne de catégories de l'ordinaire, les diverses investigations wittgensteiniennes, et la présence d'arguments transcendants dans le discours selon Strawson marquent la présence de la transcendance dans le langage en pleine réflexivité.

Cependant, le transcendantalisme n'est pas toujours reconnu comme tel, même quand l'auteur lui fait la part belle comme Wittgenstein. Il semblerait qu'il ait la puissance de surgir là où il est le plus pourchassé et de naître là où il est le moins attendu, comme dans une philosophie visant à clarifier l'usage de notre langage défaillant ou valétudinaire par exemple. En effet, la mort annoncée de la philosophie, ou tout au moins de l'une de ses formes (*TLP*), est souvent suivie d'une renaissance. Il en va ainsi de la place de la transcendance en philosophie analytique et c'est ici que nous retrouvons Wittgenstein qui donna naissance à la philosophie des *Investigations* après avoir annoncé avec assurance qu'il avait résolu tous les problèmes dans le *TLP*.

2.1.2 *Quelques airs de famille wittgensteiniens*

Le langage ouvre une voie, une direction de recherche : il indique de quel côté les choses sont à chercher ; mais il ne va jamais jusqu'à elles. (Aubenque, 1997, II, § 1)

Bien que Wittgenstein déclare n'avoir pas lu beaucoup les philosophes, son travail présente des similitudes avec le travail d'auteurs de langue allemande notamment, ce qui nous laisse entrevoir un portrait de sa famille philosophique dans lequel on aperçoit, Kant, Bolzano, Mach et Mauthner.

Le transcendantalisme kantien

Quand on parle d'expression de la transcendance chez Wittgenstein, le transcendantalisme kantien vient à l'esprit. Kant considère que le but de la philosophie ne saurait être de connaître les objets du monde mais de mettre à jour les conditions de possibilité de leur connaissance. Il faut remplacer le prétendu savoir par la croyance. Son travail critique, dans lequel la métaphysique a toute sa place, est une démarche transcendantale, c'est-à-dire relative à l'étude des conditions de possibilité de connaissance du monde par notre entendement. Kant l'écrit : « J'appelle transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général, non pas tant d'objets, que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général. » (1781-1787, III, 43). Si pour Wittgenstein rien n'est caché, pour Kant les objets en eux-mêmes, les noumènes, ne sont pas accessibles, tout juste pouvons-nous percevoir les phénomènes, mais encore faut-il que notre entendement ne se laisse pas abuser ou dépasser par

l'illusion métaphysique, par une certaine dialectique de la raison : « Il y a donc une dialectique de la raison pure, naturelle et inévitable : ce n'est pas celle où s'engage un ignorant faute de connaissances, ni celle qu'un sophiste a ingénieusement imaginée pour tromper les gens raisonnables, mais celle qui est inséparablement liée à la raison humaine et qui, même quand nous en avons découvert l'illusion, ne cesse pas de se jouer d'elle et de la jeter à chaque instant dans les erreurs momentanées, qu'il faut constamment dissiper. » (1781-1787, III, 237).

La position de Wittgenstein rappelle celle de Kant. Dans le *Tractatus logico-philosophicus*, il désire mettre en lumière les conditions présupposées de signification et de sens du langage. Ces conditions sont transcendantes au langage lui-même, elles sont *a priori*, et s'expriment ou se montrent dans une forme logique transcendante comme symptôme d'une isomorphie structurelle naturelle. Wittgenstein est aussi kantien quand il pense que nous sommes abusés par une utilisation métaphysique du langage qui nous laisse croire que nous pouvons aller au-delà de la simple apparence des choses : « Cela même, du reste, satisfait un désir du transcendant, puisque, dans le moment même où ils croient apercevoir les « limites de l'entendement humain », ils croient aussi, naturellement, pouvoir étendre leur vue au-delà d'elles. » (1977, p.69). Lorsque Kant soutient que notre entendement se laisse abuser par la métaphysique et qu'il n'y peut rien, que nous sommes confrontés à une tendance dialectique naturelle de la raison nous imposant de lui donner des limites *quasi* scientifiques, Wittgenstein nous considère naturellement enclins à tenir des propos métaphysiques (métaphysique qu'il ne saurait tourner en dérision par ailleurs), tentés d'aller au-delà de nos capacités langagières : « Nous avons comme le sentiment que nous devrions pénétrer les phénomènes : cependant notre investigation ne se porte pas sur les phénomènes, mais, comme on pourrait dire, sur les « possibilités » des phénomènes. » (1953, § 90). Nous nous confrontons aux limites factuelles du langage, qui sont aussi nos « capacités » à appréhender le langage dans diverses circonstances ou jeux, et cela le plus naturellement du monde (Glock, 1996, p.128).

Malgré cela, il n'y a pas pour Wittgenstein, contre Kant, de fondements ultimes à la raison, pas de justification absolue, pas d'explication complète. Vouloir à toute fin donner une explication ultime, atteindre des principes purs de la raison non souillés d'empirisme, c'est engendrer des mythes, des pseudo-problèmes ou des illusions philosophiques. On ne peut que décrire les faits dit-il, mais cela est-il seulement possible, voire souhaitable ?

La logique de Bolzano

Théologien, philosophe et mathématicien autrichien, Bernard Bolzano (1781-1848), bien qu'oublié après sa mort et redécouvert par Husserl, fait partie avec Kant, Leibniz et Frege de ceux qui ont voulu réformer la logique aristotélicienne afin de développer ses capacités et de les appliquer à l'analyse du langage. Wittgenstein, de même que Mach, Boltzmann, Husserl, Meinong, a dû rencontrer, sans forcément le savoir, sur les bancs de l'école Austro-hongroise les théories de Bolzano et notamment sa logique. Bolzano, comme le sera plus tard Wittgenstein, était attentif aux pièges tendus par le langage et désirait en clarifier la syntaxe. Dans ce cadre, il critique la philosophie de Kant et analyse celle de Hegel pour y dévoiler l'usage déviant de mots et expressions, les abus métaphysiques. Pour lui, comme pour Wittgenstein, le langage ordinaire est sain, seul son usage philosophique peut être problématique. Pour lui le langage n'est pas totalement référentiel, il existe des concepts vides comme « la

montagne d'or », « le carré rond ». Il faut donc se méfier des représentations métaphysiques vides, et ne pas prêter subsistance ou existence aux concepts vides comme le fera plus tard Meinong (*Théorie de l'objet*, 1921). Dans ce cadre, il reprend à son compte la fameuse devise d'Occam. Le langage produit de simili-objets et la logique, qui préfigure celle de Frege, Russell et Whitehead, doit y porter remède en apportant la rigueur de la science au discours philosophique. On trouve déjà les préoccupations de Wittgenstein.

En ce sens le travail débuté par Leibniz est continué. La logique de Bolzano, abondamment discutée par les membres du Cercle de Vienne, surtout par Carnap qui souligne l'importance de la logique, inspirera indirectement celle de Wittgenstein. On retrouve ainsi chez l'un et l'autre ; le classement des propositions en fonction de variables ; les notions de propositions toujours vraies ou toujours fausses ; la certitude d'une déduction logique comme cas limite de probabilité ; la méthode des variations et comparaisons pour expliciter un concept (Mulligan, 2001, p.11). Là où Bolzano utilise les variations de concepts dans une proposition ou un groupe de propositions pour expliquer un concept, Wittgenstein fait des juxtapositions grammaticales éclairantes pour cerner le sens d'un mot ou d'une expression. Ainsi, même si Wittgenstein n'a pas lu les *Wissenschaftslehre* de Bolzano (1837), lycéen, il a rencontré dans le livre de Robert Zimmermann, un des premiers manuels de philosophie autrichien, certains éléments présents d'une façon récurrente dans la philosophie de son pays (Simons, 2001, pp.29-41).

Le sujet machien

Nous en venons à Mach, physicien viennois très influent, qui refusait l'appellation de philosophe. Il est à l'origine du Cercle de Vienne et inspira Wittgenstein sur plusieurs points. Ils partageaient tous deux le même point de vue sur la philosophie : « Je cherchais uniquement, écrit Mach, à acquérir un point de vue philosophique clair et assuré, débouchant sur des voies qui peuvent être parcourues tant dans le domaine de la psychologie que dans celui de la physique, et qui soit débarrassées des brouillards métaphysiques. » (1886, p.47). C'est là, un programme très wittgensteinien. Les considérations grammaticales de Mach, comme les appelait Wittgenstein, étaient des expérimentations de pensée, une phénoménologie visant à décrire le donné immédiat (1964, § 1). Dans ce cadre, notre philosophe lutte contre l'abus de la métaphysique et considère les propositions comme des modèles des faits : « L'image est un modèle de la réalité » (1921, 2.12).

Ainsi, faute de connaître véritablement le monde nous pouvons nous en faire un modèle, une image qui s'intègre à notre représentation, et qui nous sert de grille de lecture comme le pensait Hertz, autre inspirateur de Wittgenstein. Mach, comme Wittgenstein et comme Freud, considérait également que l'agencement correct des données connues est primordial pour comprendre le monde. Il faut donc simplement décrire l'existant en utilisant un principe d'économie conceptuelle.

La question du Sujet rapproche également les deux auteurs (Chauviré, 2009, pp. 45-50). Dans *L'Analyse des sensations* (1886) Mach développe une ontologie pour laquelle la réalité n'est faite que d'éléments ou sensations. Pour lui, ces éléments/sensations sont rassemblés en complexes que nous considérons comme des objets, des choses. Ces objets n'ont d'unité

propre que par un acte de synthèse accompli par la perception qui forme le réel selon ses besoins : « La chose, le corps, la matière, ne sont rien en effet hors de la connexion des éléments, des couleurs, des sons [...] » (1886, p.11). Ici, nous percevons les objets des états de choses du *TLP* qui n'existent que dans le cadre de leurs relations. Les éléments machiens concernent soit la réalité physique (A, B, C), soit les complexes de notre corps (K, L, M), soit la conscience (α , β , γ) (Ibid., p.13). Mais tous ces éléments sont en même temps des sensations. Ainsi le monde ne serait constitué que de sensations. En ce sens, le pseudo-sujet machien est solipsiste (il s'agit d'un solipsisme phénoménologique) puisque la réalité ne serait qu'un phénomène perçu et en rien quelque chose d'objectif ou de nouménal.

Encore une fois, semble se montrer un aspect de la philosophie du *TLP*. En effet, Wittgenstein, en avocat du diable, argumente pour un sujet solipsiste, même s'il s'agit d'un solipsisme langagier (1921, 5.6). En fait les thèses ontologiques de Mach mènent à une élimination du Sujet. D'abord, il n'y a pas de différenciation entre le Moi et le monde : « Sur cette voie, nous ne rencontrons pas le fossé entre corps et sensations, entre extérieur et intérieur, entre monde matériel et monde physique [...] » (Mach, 1886, p.20), c'est ici une forme de monisme neutre pour lequel la réalité n'est ni physique ni psychique : « Lorsque je dis que la table, l'arbre, etc. ne sont que mes sensations, cela implique, par rapport à ce que se représente l'homme ordinaire, une réelle extension du Moi. » (Ibid., p.17). Ensuite, les conclusions de Mach sur le fait qu'il n'y a pas de chose isolée s'appliquent également à la chose pensante : « [...] un Moi isolé n'existe pas plus qu'une chose isolée. » (Plaud, 2006, p.88). Enfin, puisque le Moi (pas plus que les objets) n'a d'unité déterminée, alors il n'y a pas de frontière nette entre lui et le monde. Le « Moi » ne peut être sauvé en ce cas. Ceci nous rappelle que Wittgenstein, dans les *Carnets* et le *TLP*, écrit que le solipsisme langagier développé en toute rigueur mène au réalisme pur, à un point sans extension (1921, 5.64)¹. Si le Sujet est un ensemble de représentations tout comme l'est le monde : « En conséquence, le Moi peut être élargi au point d'inclure le monde entier. », (Mach, 1886, p.17). C'est une antinomie *quasi* kantienne qui nous est proposée ici ; le monde est fait de sensations et pourtant, il n'y a pas de sujet pour le percevoir.

L'autre thèse partagée par ces deux auteurs est celle du champ visuel (Wittgenstein, 1921, 5.633) que l'on retrouve également chez Mach (1886, p.22). Pour l'un et l'autre, l'image que l'on se fait du monde n'inclut pas l'œil qui la voit. Ainsi, au lieu de dire « je vois » on devrait dire « ça voit ». Dans ces conditions, dit Mach : « Le Moi ne peut, en aucun cas, être sauvé. » (Ibid., p.27), « *Das Ich ist unrettbar* ». Reprenant l'aphorisme de Lichtenberg, en lieu et place du *cogito* cartésien (1637, p.603), il faut dire, comme la psychanalyse à la recherche de son identité, « ça pense » ou « ça parle ». Tout comme le sujet psychologique ne peut être sauvé chez Wittgenstein (ce qui pose d'ailleurs d'innombrables problèmes pour l'intention et l'intentionnalité par exemple), le « Moi » chez Mach est éliminé.

Cette position laisse ouverte la porte à de nombreux casse-têtes puisque le « Moi » éliminé était le porteur de la volonté et de l'éthique. On peut dire en ce sens que l'élimination

¹ On retrouve ici le thème sartrien de « la contraction infinie du Moi » (Chauviré, 2009, p. 7).

machienne du sujet aboutit à ce que Robert Musil nommait *L'Homme sans qualités* (Plaud, 2006, p.89), c'est à dire l'homme de la Modernité viennoise à la recherche de sa nouvelle identité dans une société sclérosée en crise. Ainsi, la philosophie de Mach, comme monisme neutre, qui n'est pas sans rappeler le monisme idéaliste d'inspiration hégélienne de Bradley (*The Principles of Logic*, 1883) et de Bosanquet (*The Essentials of Logic*, 1895), demeure écartelée entre un réalisme moniste et un idéalisme néo-hégélien.

La présence de Mauthner

Mauthner est un autre inspirateur de Wittgenstein. Leurs méthodes sont néanmoins différentes. Wittgenstein recherche des limites dans le *TLP* et fait la description de jeux de langage à partir du *Cahier bleu* : « À l'avenir, j'attirerai inlassablement votre attention sur ce que j'appellerai des jeux de langage. » (1958, p. 56), tandis que la méthode de Mauthner est psychologue comme il l'écrit précisément dans son *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901) : « [...] les mots ne sont que des signes de mémoire pour chaque impression ressentie par nos sens [...] » (Kampits, 1992, p.23) . Néanmoins, les deux auteurs comparent le langage à une ville avec son centre aux ruelles entrecroisées, entrelacées et une périphérie moderne aux avenues rectilignes (Wittgenstein, 1953, § 18) et (Kampits, 1992). En 1947, pour Wittgenstein et ses élèves de Cambridge, cette ville était Londres. (Monk, 1990, p. 493). Remarquons que son côté, Freud utilise la même comparaison pour décrire l'inconscient (1929, p.10). Wittgenstein et Mauthner comparent également le langage à un jeu qui ne peut changer la réalité même s'il la décrit : « Le langage n'a qu'une valeur fictive, telle une règle de jeu [...] elle ne peut cependant ni changer, ni comprendre la réalité. » (Ibid., p.22). Il est comme un jeu utile à la communication ordinaire, il repose sur des règles, mais il ne peut donner accès à une connaissance de la réalité. Wittgenstein l'écrira plus tard : le langage décrit le monde et laisse toutes choses en l'état.

Mauthner précise que : « L'utilisation du langage est tyrannique, elle domine non seulement les sons que nos instruments de langage émettent, mais aussi ce que nous nommons notre pensée. » (Ibid., p.23). Voici d'autres accents wittgensteiniens : le langage est une limite imposée à l'expression et est lui-même limité. Cependant, il semble dominer la pensée : « Nous luttons avec la langue. » (Wittgenstein, 1977, p. 65). Il y a donc lutte de l'individu avec son langage, sachant que celui-ci peut ne pas rendre fidèlement la pensée exprimée qui comme l'écrivait Nietzsche vient quand elle veut (ce qui, dit en passant, fait de l'*ego* un élément passif contrairement à la position de Descartes).

Une autre ressemblance se trouve dans le fait que Wittgenstein utilise l'image d'une échelle que l'on jette après s'en être servie : « Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen - en passant sur elles - il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté) Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde. » (1921, 6.54). On trouve déjà cette image dans l'introduction de la critique du langage de Mauthner : « Si je veux aller de l'avant dans la critique du langage il me faut détruire pas à pas le langage derrière moi, devant moi et en moi. Il me faut de la même manière détruire chaque échelon de l'échelle que je gravis. Celui qui veut suivre devra refaire les échelons et

les détruire ensuite. » (Kampits, 1992, p.24). Cela signifie que le langage, bien qu'outil indispensable pour communiquer et essayer d'exprimer le monde, est néanmoins inadapté pour aller au-delà des simples apparences. Il faut savoir s'en servir, reconnaître ses limites et le remettre en cause. La critique du langage est donc essentielle à l'expression langagière et déterminante dans la lutte contre la métaphysique comme fétichisme verbal.

Ces auteurs envisagent donc le langage comme un instrument utile à la communication ordinaire, mais limité quant à ses capacités heuristiques. Nous pouvons citer Mauthner encore une fois : « Les mots du langage ne sont pas propres à s'imprégner de l'essence de la réalité. » (Ibid., p.23). Notons aussi que Mauthner développe, dans son *Beiträge* (Kampits, 1992), la notion de tautologie pour les vérités logiques. Pour lui, comme pour Wittgenstein dans le *TLP*, celles-ci ne peuvent servir à décrire la réalité et à faire de nouvelles découvertes.

Il ressort de son œuvre, un désir de s'affranchir d'un langage lourd aux capacités restreintes, tout en reconnaissant que cette libération est impossible. Mauthner fait donc l'éloge d'une mystique sans parole, même si cette voie s'annonce comme une illusion vaine. De son côté, Wittgenstein parle d'une mystique au-delà des mots et du dicible, notamment pour l'Éthique et l'Esthétique, et conclut son *Tractatus* par la fameuse injonction au silence : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. » (1921, 7). Il suit de cela que l'étude du langage positionne l'individu dans une recherche *quasi* anthropologique qui ne peut rester neutre pour celui qui l'effectue. En effet, il semble paradoxal de se pencher sur l'étude approfondie du langage et dans le même temps de dire que celui-ci ne peut appréhender la réalité. C'est comme creuser un trou avec une bêche, pour reprendre une image de Wittgenstein, et dès que l'on arrive au sol dur et raboteux, dire que l'outil n'est pas adapté. La philosophie en ce sens précis est un travail sur soi-même et sur notre capacité à aller au-delà des principes et apparences ordinaires (1977, p. 71).

On le voit, la philosophie de Wittgenstein n'est pas étrangère à celle des philosophes qui l'ont précédés. La logique de Bolzano, la critique kantienne, le sujet machien, le mysticisme mauthnérien, mais aussi comme nous le verrons, le transcendantalisme émersonien, l'idéalisme transcendantal de Schopenhauer ou celui de Kant, comme le souligne Stegmüller (Chauviré, 2003, p.109), et son *quasi* solipsisme, sans oublier la démarche logico-syntaxique de Frege et Russell, forment le creuset dans lequel naissent la tentation de transcendance et de supérieur chez notre auteur et plus simplement les pièges que le langage nous tend.

2.1.3 *Des crises identitaires créatrices de sens*

Vienne est un terrain d'essai pour la destruction du monde.

Karl Kraus, *Pro Domo et Mundo*, Die Fackel n°400, été 1914.

Quand Kraus écrit cet aphorisme en 1914 il considère que la maladie journalistique, le

scientisme et les « psychiatralystes » sont porteurs de germes destructeurs qui vont anéantir le monde d'hier (Laplénie, 2006). Ainsi, le contexte historique, culturel et social qui vît la naissance de la philosophie de Wittgenstein fut sans doute déterminant pour lui, tant celui-ci eut d'influences sur sa pensée. Comme il l'écrit lui-même : « Le mouvement de pensée dans mon philosophe devrait se retrouver dans l'histoire de mon esprit, de ses concepts moraux & la compréhension de ma situation. » (1997, 7.11.1931). Par ailleurs, comprendre la signification d'un mot, le sens d'une phrase, la profondeur d'une pensée, mobilise un contexte et une culture comme il le dit lui-même. Son travail voit le jour à la fin du long règne de l'Empereur François-Joseph sur l'Empire Austro-hongrois de 1848 à 1916. La mort de celui-ci met fin à l'hégémonie des Habsbourg commencée en 1276 sous le règne de Rodolphe 1^{er}. L'Empire, au dix-neuvième siècle, comprenait : la Lombardie, le Piémont italien, une partie de la Bohême, la Hongrie, l'Autriche, la Croatie, la Bosnie et la Serbie. Il s'agissait d'un empire multiculturel aux nombreux langages. L'assassinat de François-Ferdinand, héritier du trône, le 28 Juin 1914 par un nationaliste serbe fut le révélateur de la décomposition d'un système autoritaire, mis à mal par des crises d'identité profondes et incomprises. Musil écrit que : « L'empereur de Cacananie était un vieux et légendaire monsieur [...] mais cette popularité et cette publicité étaient si excessives que l'on se demandait parfois s'il n'en était pas de lui comme de ces étoiles visibles bien qu'elles n'existent plus depuis des milliers d'années » (Janik, A. et Toulmin, S., 1978, p.32).

Le très long règne

Ce long règne dans le Saint Empire Romain Germanique était basé sur la toute puissance d'un empereur lié à la Sainte Église Catholique Romaine. Celle-ci apportait une caution à l'immobilisme ambiant et contribuait à pérenniser ce qui ressemblait fort à un obscurantisme opaque¹. Dès lors, François-Joseph s'appliquait à nier la possibilité de tout changement et était le principal promoteur de la sclérose de la société autrichienne : « L'Autriche était un vieil empire régi par un vieillard, gouverné par de vieux ministres, un État qui, sans ambition, espérait uniquement se maintenir intact dans l'espace européen en se défendant de tout changement radical » (Zweig, 2001, p. 51). Contre cet immobilisme dénoncé par l'intelligentsia viennoise², une puissante réaction critique gagna tous les domaines intellectuels. Wittgenstein y versa à sa façon une contribution dans le domaine de la philosophie du langage.

Notre auteur vivait à Vienne dans le milieu de la haute bourgeoisie d'ascendance juive, cultivée, très riche et en quête identitaire. L'image de cette ville au début du vingtième siècle se confond souvent avec la légèreté des valse de Richard Strauss même si l'Empereur François-Joseph : « qui à quatre-vingts ans, n'avait jamais lu ni même pris entre ses mains aucun autre livre que son annuaire militaire, allait jusqu'à exprimer à l'égard de la musique une antipathie déclarée » (Ibid., p. 37). De grands compositeurs fréquentaient le palais Wittgenstein, le palais aux sept pianos. Le jeune Ludwig pouvait alors développer au contact de Labor,

¹ Il en va de même après la Grande Guerre à travers les *Heimwehren* de Mgr Seipel. (Soulez, 1985, p. 24).

² Hermann Broch parle de Vienne comme du « centre du vide européen des valeurs », (Le Rider, 2000, p. 64).

Schuman, Brahms, Mahler ou Pablo Casals, sa sensibilité musicale, sensibilité que l'on retrouve d'ailleurs dans sa philosophie quelques années plus tard : « Les thèmes musicaux sont en un certain sens des propositions. La connaissance de la nature de la logique conduira par là à la connaissance de la nature de la musique » (1961, 7.2.15).

Et pourtant, dans cette vieille Autriche sclérosée, à côté du palais aux sept pianos, à deux pas de l'ornementalisme de la *Ringstrasse* : « Les agréables cafés qui bordent les rues de Vienne ont toujours été aux yeux des touristes le signe d'une existence oisive et insouciant, mais ils avaient aussi une autre fonction. Pendant tout le 19^{ième} siècle, Vienne a souffert d'une grave pénurie de logements, les habitations ouvrières y étaient insuffisantes en nombre et qualité, elles étaient tristes, sales et inchauffables, les innombrables cafés de Vienne étaient donc un refuge. Et la vie Viennoise présentait bien d'autres doubles faces » (Janik et Toulmin, 1978, p. 26). Vienne, double face sociale, double face culturelle déchirée entre la Modernité et la nostalgie d'hier. Double face politique aussi. Musil nous donne encore dans, *L'homme sans qualité*, non sans humour, une image précise de la valse viennoise : « La constitution était libérale, mais le régime clérical. Le régime était clérical, mais les habitants libres penseurs. Tous les bourgeois étaient égaux devant la loi, mais justement, tous n'étaient pas bourgeois. Le Parlement faisait de sa liberté un usage si impétueux qu'on préférerait d'ordinaire le tenir fermé, mais l'on avait aussi une loi d'exception qui permettait de se passer du Parlement; et chaque fois que l'État tout entier se préparait à jouir des bienfaits de l'absolutisme, la Couronne décrétait qu'on allait recommencer à vivre sous le régime parlementaire » (1930, pp.41-42).

L'engagement militaire

C'est un portrait social et politique fortement marqué par l'ironie et l'ambiguïté. Cette ambiguïté se retrouvera dans les pensées de Wittgenstein quand il écrira dans les circonstances difficiles de la guerre 1914-1918 sur le front de l'Est : « Sur le pont, il fait trop froid et au dessous, il y a trop d'hommes qui parlent, qui crient, qui puent, etc. » (1987, 17.8.14). Nous retrouvons la dichotomie sociale de la Vienne de son enfance cachée sous les fastes de l'époque Biedermaier. Si Wittgenstein écrit du front de l'Est c'est que la volonté de François-Joseph de punir la Serbie pour le meurtre de l'héritier du trône aviva tous les nationalismes en sommeil. Le 28 juin 1914 l'Europe entière se lance dans une guerre d'alliance : l'Autriche-Hongrie des Habsbourg se lie avec l'Allemagne des Hohenzollern et déclare la guerre à la Serbie ; l'Allemagne s'oppose à la Russie des Romanov et à la France de Raymond Poincaré (cousin du mathématicien Henri Poincaré) ; l'Angleterre de George V déclare la guerre à l'Allemagne. Il s'agit aussi d'une guerre familiale puisque ; Nicolas II et George V sont cousins par leurs mères ; Guillaume II et la tsarine Alix de Hesse sont cousins germains. Par ailleurs, la dynastie des Saxe-Cobourg-Gotha décide d'angliciser son patronyme et de s'appeler Windsor. Les grandes familles impériales se déchirent et ne survivront pas. Le glissement vers l'abîme se décrit en trois points :

- L'Empire d'Autriche-Hongrie achève une procédure d'autodestruction depuis longtemps commencée avec les réformes de Joseph II (1741-1790) : abolition du servage, sup-

pression de la censure, instauration de la tolérance religieuse, sortie de l'Université de la sphère religieuse, développement de l'étude des sciences. Ces réformes, mises en place par un despote éclairé, avaient ouvert des perspectives de liberté qui ne se perdirent jamais malgré leur abolition ultérieure par François-Joseph.

- La figure paternaliste et despotique de François-Joseph à partir de 1848, donnait à la jeunesse viennoise l'image d'un mur colossal et insurmontable, tout comme la figure forte et imposante de Karl Wittgenstein pouvait paraître symboliquement écrasante à ses fils dont son dernier né Ludwig. La censure restaurée fut celle du bon goût et du respect des conventions, celle-ci étant une forme de pression sociale difficilement supportable. Dans son livre intitulé, *Mademoiselle Else* (1925), Arthur Schnitzler décrit sous forme d'un soliloque les états d'âme d'une jeune fille de bonne famille partagée entre d'une part, le respect des traditions et des usages en cours dans la bonne société viennoise du début du vingtième siècle, et d'autre part le désir de transcender ces faux-semblants et de pouvoir extérioriser des envies à peine avouables dans ce monde d'hier. La jeune héroïne, Else, trouva dans le suicide la seule échappatoire possible à ces injonctions de contradictions.

- La jeunesse intellectuelle viennoise, qui vacillait entre l'attrait du pangermanisme d'avant la Grande Guerre et le rejet total de la société, vivait dans une atmosphère de Décadence, *quasi* synonyme à cette époque de Modernité. Ainsi, sur le plan des individus, la réaction au matérialisme et à l'utilitarisme, ainsi que la tentative de résistance au moralisme de la religion d'État, quelque fois teinté d'antisémitisme ou d'antisionisme, y compris interne, se traduisaient par un « état d'esprit viennois » fait de désespoir, de dévalorisation de soi, de recherche identitaire, notamment pour les juifs assimilés ou convertis dont faisait partie la famille Wittgenstein, mais aussi de créativité et de la recherche d'un ailleurs reniant d'une façon rédhibitoire une société fermée sur elle-même et sur son passé. On assistait aussi à la renaissance de la mystique exprimée par Mauthner, Musil, Rilke, Hofmannsthal et bien d'autres. Wittgenstein possédait au plus haut point ce *Wienerdenkstil* comme nous le verrons peu à peu (Le Rider, 1990).

C'est dans cette ambiance de guerre, de crise d'identité et de censure que Wittgenstein s'engage dans l'armée le 9 août 1914. Revenant de Cambridge où il a rencontré Russell et commencé ses travaux sur la logique, il fait un don important à de jeunes artistes comme Rainer Maria Rilke, Trakl et reçoit son affectation sur le front de l'Est. Il écrit : « Je n'ai pas peur d'être tué, mais de ne pas faire mon devoir jusqu'au bout. Dieu m'en donne la force! Amen. Amen. Amen. », et le lendemain : « Si mon heure est venue, j'espère que j'aurai une belle mort et que je penserai à moi-même. J'espère ne jamais me perdre. » (1987, 12 et 13.9.14). Mais il écrit aussi, le 15 du même mois, marquant par là son trouble dans cette période douloureuse qui va voir la naissance du *Tractatus logico-philosophicus*: « Je suis de bonne humeur; je me suis remis au travail. », et plus tard, le 15 avril : « Dans huit jours nous irons au combat. J'aimerais que cela me permette de mettre ma vie en jeu dans une mission difficile! ».

Ce sont des pensées troubles dans une période trouble. Vienne était la tête malade d'un corps hypertrophié et morcelé. Musil écrivait avec une cruauté très krausienne que la désintégration de la conception anthropomorphique qui fit de l'homme le centre de l'univers, mais

qui était en passe de disparaître depuis plusieurs siècles déjà, atteignait enfin le Moi lui-même. Ces propos nous rapprochent de Mach, de Freud. Mais comme si cela ne suffisait pas, Hofmannsthal ajoute : « Notre époque se caractérise par la multiplicité et l'indétermination. Elle ne peut que s'appuyer sur ce qui glisse, et elle a conscience que ce que les autres générations croyaient être solides est en fait glissant. Nous devons prendre congé du monde avant son effondrement. » (Cometti, 1998, p.89). Wittgenstein, contrairement à trois de ses frères, ne prendra pas congé du monde, bien que son engagement sur le front de l'Est soit assez symptomatique de son désir d'aller au bout de lui-même.

Le Cercle de Vienne

C'est dans ce contexte de crise identitaire et économique que naquit autour de Mach une revue de philosophie positiviste, *Zeitschrift für Positivistische Philosophie* (1911) signée par de grands noms comme Hilbert, Freud ou Einstein. Elle se posait comme alternative à l'idéalisme allemand. Il existait également à cette époque un premier Cercle de Vienne informel autour du trio Hahn, Neurath et Frank. Ce mouvement donna naissance, après la Grande Guerre, à l'empirisme logique du Cercle de Vienne (début des années vingt). Cet empirisme logique (tentative de clarification de nos connaissances par le passage des énoncés complexes vers de plus simples), mouvement philosophique et acte social, était aussi bien une réaction à la tentative insidieuse de domination de l'idéalisme allemand sur l'Université autrichienne, qu'une lutte pour échapper au matérialisme de la société en crise. C'était aussi une façon de penser la science qui cherchait à éviter la dichotomie Sciences de l'Esprit/Sciences de la Nature en vogue dans l'Université allemande. C'était encore une méthode de lutte contre toutes les transcendances qui entraient en connivence avec l'ordre social depuis longtemps établi. Selon Quine, ce qui était un programme de recherche se transforma en dogme puis en objet d'une foi que l'on retrouvera après l'empirisme logique. (Chauviré, 2009, p.78). Neurath, Hahn, Feigl, Carnap, Waismann, entre autres, constitueront le premier noyau dur qui se transformera véritablement en Cercle à la nomination de Schlick en 1922 à la chaire de philosophie des sciences inductives¹.

C'est à cette époque que le Cercle découvre et commente la première œuvre en anglais d'un autre viennois, le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, et en fait une de ses références. Schlick, qui se déclare « admirateur du *Tractatus* » propose le 25 décembre 1924 de nouer des relations avec l'auteur (Wittgenstein, Engelmann, 2006, p.225). Celles-ci n'aboutiront qu'en 1927, grâce aux efforts de Margarethe Wittgenstein-Stonborough, et se développeront surtout à partir de 1929, date de parution du *Manifeste du Cercle de Vienne*. Ce manifeste, acte philosophique et social, expose une « *Conception scientifique du monde* » et montre le chemin du « *Dépassement de la Métaphysique par l'analyse logique du langage* » (Carnap). Il se veut inspiré par Mach et Wittgenstein. Or, il se trouve que l'année où il paraît, Wittgenstein est déjà loin des thèses du *TLP* et rédige les *Philosophische Bemerkungen*, véri-

¹ Chaire créée par Compertz pour Mach, puis occupée par Boltzmann et refusée à Husserl.

table autocritique du *TLP*.

C'est aussi l'année où Freud, qui avait écrit dans la revue de philosophie positiviste de 1911, fait paraître *Malaise dans la civilisation* qui peut être considéré comme l'antithèse du *Manifeste* dans la mesure où il dénonce la recherche d'une totalisation du savoir humain comme symptôme d'un besoin affectif, d'un besoin d'être rassuré. Dans ces conditions, les entrevues entre Schlick et Wittgenstein, en présence de Waismann, ressemblent à la délivrance d'un message du maître lointain à ses disciples. Wittgenstein qui avait fait preuve de réticence pour mettre en œuvre ces entretiens désirés par Schlick, ne changera pas son point de vue et ne facilitera pas la tâche de Waismann chargé par le Cercle de synthétiser les thèses du *TLP*. De fait, l'expression de Wittgenstein dans ces entretiens est très complexe et souvent elliptique. C.D. Broad, professeur à Cambridge, parlait du « phrasé extrêmement syncopé de la flûte de Herr Wittgenstein » (Ayer, 1985, p.18). Waismann, véritable secrétaire prenant des notes, ne pourra clarifier la pensée de celui que les membres du Cercle de Schlick considéraient comme un précurseur et un maître, mais, qui en réalité était fort éloigné de leurs préoccupations scientifiques, sociales et militantes.

2.2 Des expressions échiquiennes

Ainsi souhaitons-nous parfois une notation qui mette plus fortement l'accent sur une différence et la rende plus évidente que ne le fait le langage ordinaire, ou bien une notation qui dans un cas particulier utilise des formes d'expression qui se ressemblent plus étroitement que celles de notre langage ordinaire. (Wittgenstein, 1958, p.114)

Le rapport entre la philosophie de Wittgenstein et les échecs n'a pas été, à ma connaissance, suffisamment étudié, souligné. Nous examinerons dans ces transpositions échiquiennes une problématique vue dans les paragraphes précédents¹. Nous ne suivrons pas Michael Dummett quand il écrit : « Ce que signifie un coup aux échecs ne provient pas de la connaissance des règles du jeu que possèdent les joueurs, mais des règles du jeu elles-mêmes. » (1988, p.164). En effet, cette vision fait fi de l'imagination et de la psychologie du joueur, de son interprétation, du contexte du jeu, alors que par ailleurs Dummett reproche à Wittgenstein de vouloir expliquer les usages du langage en examinant uniquement l'usage pratique. Nous nous efforcerons dans ces transpositions de visualiser ce qui dans la philosophie de notre auteur et dans le jeu d'échecs peut être dit transcendant, dans le sens où tout est devant nous et pourtant d'une lecture complexe.

Nous nous appuyerons pour cela sur les quelques dizaines d'occurrences relatives aux échecs que l'on trouve dans son œuvre à partir des années trente². Dans ces occurrences, Wittgenstein fait un lien entre les règles du langage et les règles du jeu des échecs. Il est vrai qu'à partir du *Cahier bleu*, le langage est comparé à un jeu : « À l'avenir, j'attirerai inlassablement votre attention sur ce que j'appellerai des jeux de langage. » (1958, p.56). Il cherche à attirer notre attention sur la complexité de la notion de règle et sur l'impossibilité de sa compréhension d'une façon explicite et non ambiguë³. Les règles ne sont pas des ombres sous l'œil de l'esprit qui déterminent tous les cas possibles, et pourtant elles sont là. Il écrit ; « Les mots et les pièces du jeu d'échecs sont analogues ; savoir comment employer un mot et savoir comment déplacer une pièce aux échecs, c'est tout un. » (1979, p.14). En quelque façon, le langage est comme en pilotage automatique : aussitôt qu'il est en action, les règles le sont aussi. On peut parler d'*habitus*, dans le sens de Bourdieu, qui se réactiveraient dans un contexte particulier, ici langagier. En ce cas on ne peut, à la limite, s'interroger avec sens sur un

¹ Tous les diagrammes sont construits à l'aide de Diag Transfert, Programme libre d'édition de diagrammes échiquiens, disponible à l'adresse suivante ; alain.blaisot.free.fr/DiagTransfert/accueil.htm.

² Occurrences relatives au jeu des échecs dans les écrits de Wittgenstein : **1958**, pages 43, 44, 52, 59, 114, 123, 125, 131, 137, 146, 162, 190, 230, 231, 279, 281. **1953**, § 31, 33, 35, 47, 48, 66, 108, 136, 197, 200, 201, 205, 316, 365, 563, 567. **1964**, § 18, 24, 109, 205, pages 305 et suivantes. **1969 a**, II, § 11, *Les mathématiques comparées à un jeu*. **1980, I**, § 58, 155, 302, 459, 1055, 1057, 1062. **1980, II**, § 136, 138, 140, 150, 199, 437. **1967 b**, § 143, 211, 320, 348, 353, 440, 448, 643, 645, 672. **1979**, pages 14, 15, 25, 44, 61, 64, 66, 67, 74, 82, 92, 108, 126, 144, 149, 171, 184, 189, 198, 217, 226, 233, 249. **1968**, page 23, 36, 46. **1956**, 74, 84, 103, 104, 111, 131, 133, 146, 175, 223, 306, 316. **2006**, page 206. **Soulez, 1985**, pages 261, 262, 270, 271.

³ Voir à ce sujet, le problème échiquien de 1924, Jacques Bouveresse, *Le pays des possibles*, pages 67 et suiv.

langage qui ne serait pas en action (Chauviré, 2009, p.105). De même, on ne s'interroge pas sur la position de départ des pièces d'un jeu d'échecs. Bien entendu, il en va de même pour les règles du jeu d'échecs si on ne les ramène pas à une position active. Le jeu d'échecs est un jeu que l'on joue tout comme le langage est un acte, et quand le joueur dit : « Échec ! », il réalise un acte langagier performatif.

Nous avons vu plus haut que l'expression philosophique est pour Wittgenstein formelle, spécifique. La forme d'expression échiquéenne est également un langage spécifique dont la syntaxe et la sémantique doivent être respectées pour qu'il fasse sens. Faire sens aux échecs, c'est développer un langage qui reste en efficacité supérieur à celui de l'adversaire et que l'on peut considérer comme plus sain puisqu'il aboutit, en toute cohérence, en toute complétude, à la victoire. De plus, l'analyse sémantique *post-mortem* de la partie nous dira si les expressions étaient correctes.

Emmanuel Lasker, Docteur en mathématiques (il rédigea sa thèse sous la direction de David Hilbert auquel Wittgenstein fait référence à plusieurs reprises dans le cadre de sa critique du formalisme mathématique) et Docteur en philosophie, ami d'Einstein, fut champion du monde d'échecs de 1894 à 1921. Ce joueur professionnel au style très éclectique abordait sans problème tous les langages échiquéens. Il disait volontiers qu'une partie d'échecs se gagne psychologiquement et qu'elle voit s'affronter, non pas deux joueurs, mais deux volontés. Lasker ne croyait pas si bien dire. En effet, comme le souligne Aldo Haïk¹, depuis peu de temps, chacun dispose de logiciels d'échecs très forts capables de donner « la vérité » sur une partie en quelques secondes. Ainsi, en analysant les parties des joueurs les plus forts on se rend compte qu'elles sont truffées d'erreurs et que l'avantage change plusieurs fois de camp². Cet état de fait est plus présent chez les joueurs considérés comme jouant sur le côté « psychologique » (Lasker) que chez ceux à la réputation « scientifique » et rationnelle (Botvinnik). La dimension psychologique et la volonté sont donc très importantes.

Ceci implique qu'une partie d'échecs ressemble plus à une joute verbale voyant s'opposer deux expressions parfaitement subjectives plutôt qu'à une démarche purement rationnelle cherchant à mettre à jour une possible « vérité », la vérité de la partie jouée. Ce qui reste remarquable néanmoins, c'est qu'à travers toute cette subjectivité menant à des erreurs, des fautes, des malentendus, des coups magnifiques, le langage échiquéen n'en demeure pas moins universel, humain et éloigné de la rationalité froide des ordinateurs. Et si tous les joueurs de toutes les nationalités utilisent le même idiome échiquéen, c'est son utilisation en contexte, notamment psychologique, qui lui donne tout son sens, et là, nous retrouvons aussi Wittgenstein.

¹ Aldo Haïk, Maître International, Double Champion de France d'échecs (1972, 1983).

² A. Haïk, novembre 2011.

Dans cet ordre idée, le diagramme ci-dessous représente une partie qui eut lieu à Vienne en 1908¹. Elle opposa Lasker avec les noirs, alors Champion du Monde, à Richard Réti grand théoricien des échecs. Dans cette partie, disputée à une époque qui vît la naissance de la théorie échiquéenne, les deux joueurs mettent en œuvre deux formes d'expression très dépendantes de leur psychologie. La partie se déroula ainsi ;

1. e4 – e5
2. Cf3 – Cc6
3. Fc4 – Cf6
4. d4 – exd4
5. 0-0 – Cxe4
6. Te1 – d5



Nous voici parvenus à la position du **diagramme 1** ci-dessus. Les blancs ont sacrifié deux pions pour accélérer leur développement et mettre en jeu la Tour Roi blanche face à un Roi noir qui n'a pas roqué². Les noirs ont deux Pions de plus au centre de l'échiquier qui gênent l'adversaire. Ils doivent achever leur développement pour mettre leur Roi en sécurité. S'ils y parviennent ce sera un succès pour eux. Cependant, dans ce langage agressif le principe de moindre engagement n'est pas respecté ; le Roi noir est exposé.

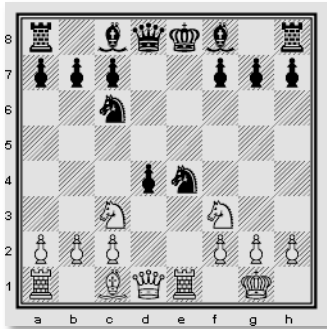
Les expressions appliquées par les uns et les autres sont radicalement opposées dans leurs possibilités et dans leur conception du jeu. D'un côté, une expression agressive et risquée, celle des noirs, de l'autre une expression plus prudente qui laisse plus de sécurité pour la suite de la partie. On pourrait dire que s'affrontent ici un idéalisme et un pragmatisme échiquéens. Wittgenstein n'aurait pas hésité entre les deux points de vue comme nous le montrent ses très nombreux aphorismes relatifs au jeu des échecs. Le développement de ces deux expressions dans la suite de la partie va nous dire laquelle peut être considérée comme déviante, voire pathologique par excès d'agressivité ou de prudence, ou par manque de cohérence dans le temps. La partie se poursuit ;

7. Fxd5 – Dxd5, les blancs donnent un Fou en échange du Pion de soutien du Cavalier en e4 qui se retrouve donc défendu par la Reine noire en d5, elle aussi exposée comme son Roi. Remarquons que le Cavalier noir en e4 est dit *cloué* puisqu'il ne peut plus se déplacer sans exposer son Roi, ce qui est formellement impossible. 8. Cc3 – Dd8, les blancs se développent harmonieusement. Lasker perd un temps en repliant sa Dame en d8. Da5 était plus fort et laissait toute latitude aux noirs. C'est un coup faible que Réti doit exploiter. Il doit chercher à transformer en avantage ce coup faible de l'adversaire (**Diag.2**). Mais Lasker est

¹ <http://www.chessgames.com>

² Le roque consiste à échanger les places respectives de la Tour et du Roi afin de le mettre en sécurité.

Champion du Monde et Réti, reconnu comme un très fort joueur, subit la pression psychologique de ce titre :



Diag.2



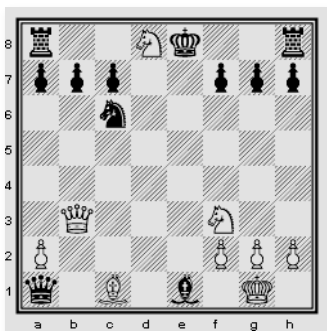
Diag.3

9. CxCe4 – Fe6. 10. c3 – dxc3. 11. Db3 – Fb4. 12. Ceg5 – cxb2 (**Diag.3**).

Les blancs dont le Roi est en sécurité ont abandonné 4 Pions, les noirs un seul, mais leur Roi est exposé. L'expression des blancs est coordonnée sur le Fou noir en e6 et au-delà sur le Roi en e8. On peut considérer que les noirs se sont laissés emporter par leur expression agressive et que cela va se retourner contre eux. Mais la suite est :

13. Cxe6 ?? Ce coup de Réti qui veut absolument exploiter rapidement la position du Roi noir exposé est une grosse gaffe. Wittgenstein aurait dit qu'il achète la position « chat en poche » et tombe dans l'illusion. Réti aurait dû sacrifier la qualité par 13. Fxb2– Fxe1 14. Txe1 pour la bonne raison que les noirs ne peuvent pas roquer. En effet, si 14. 0-0 ?, alors 15. Dc2 ! – g6 (forcé) 16. Dc3 ! – f6 (forcé) 17. Cxe6 etc. Et si sur 14. Dd7, c'est le coup de masque *sub specie aeternitatis* 15. Cxf7 ! qui démontre l'avantage des blancs. C'est la pression psychologique qui fait vaciller et faillir le langage de Réti et lui fait jouer 13. Cxe6...

Il joua donc 13. Cxe6 – bxa1Dame (le Pion a1 se transforme en Dame). 14. Cxd8+ – Fxe1 (**Diag.4**). 15. Cxc6 – Dxc1. (**Diag.5**). 0 – 1 (gain des noirs).



Diag.4



Diag.5

Cette partie illustre le principe suivant : une faute non réfutée devient un bon coup. Les coups faibles de Lasker (**8. Dd8** et **11. Fb4**) n'ont pas été réfutés et Réti perd la partie. Le style de Lasker, qui passe pour un jeu douteux, est difficile à appréhender, complexe à réfuter. Son jeu de langage échiquéen, à la grammaire profonde dirait Wittgenstein, voile la réalité. Réti n'a pas eu le courage de jouer **13. Fxb2**. Sa tâche n'était pas simple face au champion du Monde en titre. Les blancs qui avaient une meilleure expression et un Roi en sécurité ont perdu le sens de leur expression première ; la sécurité et un discours à construire calmement autour d'un Roi adverse exposé. Les noirs quant à eux ont perduré dans leur mode d'expression et ont su faire douter l'adversaire.

Il ressort de cela que l'expression d'un langage (ici échiquéen) doit être conséquente avec elle-même pour pouvoir faire sens. Ceci montre aussi qu'utiliser un mode d'expression dans un environnement précis (le *TLP* par exemple) et le trahir en un autre lieu (dans une réunion des Apôtres à Cambridge par exemple) c'est s'exposer à des illusions, mais aussi à des sarcasmes. Ainsi en janvier 1929, Julian Bell, un des Apôtres de Cambridge, écrit dans un poème sur Wittgenstein après une réunion de l'assemblée apostolique ;

[...] il dit des absurdités, fait de nombreuses affirmations,
Et viole constamment son propre vœu de silence :
Éthique, esthétique, jour et nuit sont discutées,
Et les choses décrétées bonnes ou mauvaises, justes ou fausses (Monk, 1990, 255).

Voilà le sort réservé à Wittgenstein par ceux qui l'admirent, et/ou le trouvent insupportable quand il parle abondamment de son *Tractatus* et notamment de ce dont il dit qu'on ne peut parler. Il n'y a donc pas d'espace pour un métalangage sur le *TLP*, même pour Wittgenstein. C'est comme si une partie d'échecs, une fois jouée, ne pouvait jamais être analysée et commentée, sauf à considérer, comme Wittgenstein, qu'en la commentant on ne ferait que la rejouer, ce qui est à la fois vrai puisqu'il faut bien la reformuler, et faux car la reformulation permet de poser d'autres points de vue. Et cela, Wittgenstein ne pouvait l'ignorer puisqu'il pratiquait abondamment la reformulation, notamment dans sa seconde philosophie, mais aussi dans le *TLP* tout en le niant.

3 LES OMBRES PORTÉES DE LA TRANSCENDANCE

Ce contre quoi je lutte est le concept d'une exactitude idéale qui nous serait donné pour ainsi dire *a priori*. A différentes époques nos idéaux d'exactitude sont différents ; aucun n'est le plus haut. (Wittgenstein, 1977, p.98)

Il n'y a pas pour Wittgenstein de monde des idées éternelles, il n'y a pas de description précise, de définition parfaite, d'exactitude idéale. Le concept d'exactitude traîne dans son sillage celui de certitude sur lequel Wittgenstein a beaucoup travaillé à la fin de sa vie et pour lequel il nous a livré un ensemble thématique conséquent. *De la certitude*, dont le thème est la reprise de la défense du sens commun par G.E Moore contre le scepticisme, tente de montrer comment certaines propositions du langage ordinaire sont hors de portée du doute et constituent ainsi, sans qu'il soit nécessaire de les prouver, le socle solide sur lequel fait fonds notre expérience du monde et notre expression langagière.

Wittgenstein considérait comme particulièrement importante la défense du sens commun. C'était également la position de Russell lorsqu'il écrivait que ni le scepticisme, ni le solipsisme ne sont logiquement réfutables car ils sont situés hors de toute logique partagée, qu'il n'y a pas d'argument pour ou contre qui puisse l'emporter. À partir de là, pourquoi ne pas croire nos *sense data* pour l'existence du monde extérieur ? (Vernant, 2003, p.229). Le problème est que, pour Wittgenstein, il n'existe rien de tel. Les arguments développés contre le sceptique demandent une réflexion sur les imbrications conceptuelles entre idéalisme et réalisme, entre transcendance et immanence, et avant toute chose des précisions relatives au transcendantalisme.

3.1 Le transcendantalisme comme schème philosophique

Or ces notions- de la base, de l'ultime, de ce qui jouit d'une priorité absolue, ou qui est absolument fondamental dans notre conception des choses- sont évidemment des notions séduisantes. (Strawson, 1985, p.31)

Strawson reconnaît, comme Wittgenstein avant lui, que les pseudo-mystères qui peuvent se rencontrer dans le langage sont très séduisants. Naturellement, le langage nous mène au-delà du factuel, et ce d'autant plus quand il s'agit de langage philosophique, d'un langage qui fait preuve d'une logique transcendantale. Dans son emploi philosophique traditionnel, transcendantalisme renvoie à l'idée d'une doctrine qui admet des formes et des concepts *a priori*, c'est à dire universels, antérieurs et nécessaires, qui dominent l'expérience. Une forme, dans le sens commun du terme, est un ensemble de traits extérieurs qui caractérisent un objet. C'est par exemple, en logique formelle, une structure qui s'impose à la pensée valide. Ainsi, nul A n'est B, donc nul B n'est A, est valide dans la forme. En philosophie, « forme » est marqué par la théorie aristotélicienne de la substance. Les formes substantielles et accidentelles donnent corps à la matière indéterminée.

Pour Kant, l'espace et le temps sont les formes *a priori* de l'intuition en dehors de toute expérience sensible, et les catégories en tant que concepts purs *a priori* de l'entendement (*representatio generalis*) sont des formes qui permettent d'ordonner le divers de l'intuition sensible (*representatio singularis*). Le transcendentalisme kantien et celui de Ralph Waldo Emerson posent l'existence de formes et de catégories. Le transcendentalisme américain, auquel sont attachés les noms d'Emerson, Thoreau et Margaret Fuller, s'est particulièrement attaché à mettre en avant la nécessité d'un dépassement de soi et des apparences, au-delà même de la recherche de catégories. Il s'agit : « [...] d'un chemin par lequel l'être pourrait accéder au plus individuel et au plus universel, à l'infini du monde et à l'infini qu'il porte en lui-même. » (Chaput, 1991, p.114). Wittgenstein cherche aussi à dépasser les apparences.

Ceci dit, le terme transcendentalisme subsume systématiquement trois grandes notions classiques ; le transcendant, le transcendental et la transcendance.

3.1.1 *Ce qui s'élève*

Parfois, tout se passe pour nous comme si les phénomènes de l'expérience personnelle étaient d'une certaine manière des phénomènes des hautes couches de l'atmosphère, par opposition aux phénomènes matériels qui se déroulent sur terre. (Wittgenstein, 1985, p.98)

Est transcendant ce qui s'élève ou se trouve au-delà d'un niveau ou d'une limite donnée, en particulier ce qui ne résulte pas d'une situation que nous pourrions qualifier de naturelle, mais qui suppose ou revendique l'intervention d'un principe extérieur et supérieur à celle-ci. Par exemple ; il n'existe pas de naturalisme éthique pour Wittgenstein. Il n'y a pas de vrai ou de faux indépendant de l'esprit qui le pense ou de l'expression qui en est faite. Cependant, l'Éthique, au centre de sa pensée, est dite transcendante et supérieure. Ceci dit, on parle aussi de génie transcendant, de justice transcendante ou encore de force transcendante, alors que par ailleurs, dans un sens trivial, on dira d'une chose banale qu'elle n'est vraiment pas transcendante. Quelques exemples de transcendance :

- Dans l'ordre de la théologie, Dieu est dit transcendant par rapport à la matière terrestre et dans son rapport à l'intellect de l'homme. En tant qu'être doué de perfections supérieures et illimitées, sa nature est incompréhensible pour des esprits finis et nous ne pouvons le rencontrer en ce monde.

- En logique formelle les principes de tiers exclu, d'identité et de non-contradiction sont dits transcendants au calcul logique opérationnel et à la logique elle-même puisqu'ils sont principes et formes de l'expérimentation logique qu'ils surdéterminent¹. Schopenhauer, et après lui les logiciens modernes ou les sémanticiens, parlent ici de vérités métalogiques (1819, § 10).

¹ Ces transcendances *quasi* axiomatiques sont remises en cause par la logique moderne.

- Pour Kant, transcendant désigne toujours ce qui est au-delà de toute expérience possible en parlant des êtres, des réalités ou encore des principes mêmes de la connaissance. Si nous pouvons connaître les phénomènes sous certaines conditions de possibilité dites transcendantales, par contre, la chose en-soi, ce que Kant nomme le noumène, est parfaitement hors champ de nos possibilités de connaissance. La chose en soi du Sujet est également complètement transparente au Sujet. Sont également transcendants dans la théorie kantienne ; les principes de la connaissance ; les formes *a priori* de notre entendement (l'espace et le temps) ; les concepts purs *a priori* de l'entendement, ce que Kant nomme les catégories (quantité, qualité, relation, modalité) ; il en va de même pour les concepts purs *a priori* de la raison, ce qu'il appelle les idées (1787, III, 245).

Il existe bien entendu d'autres acceptions du mot transcendant ; Sartre, par exemple, écrit : « Nous appellerons transcendance cette négation interne et réalisante qui dévoile l'en-soi en déterminant le pour-soi dans son être. » (1943, p.220).

Leibniz de son côté définit un nombre comme transcendant quand il ne peut pas être exprimé par un nombre fini de termes ; il en va ainsi des nombres dits irrationnels comme la racine carrée de 2 ou encore le nombre π dont la valeur ne peut être déterminée par un nombre fini ; 3.14115977... Comme nous pouvons le voir, le terme transcendant fait autant référence à ce qui relève de l'esprit, de l'entendement, qu'à ce qui peut concerner l'essence des objets du monde ou des principes hors du monde. Wittgenstein souligne ainsi la transcendance de certains sujets/objets (éthique, esthétique, logique, intériorité), comme nous le verrons bientôt, tout en refusant aussi bien le mentalisme (l'esprit est une substance), le cognitivisme (l'esprit est le support matériel de processus et états mentaux, et il se caractérise par la conscience et l'intentionnalité), le réalisme sémantique (le sens est une entité objective autonome) et en abandonnant la recherche d'un langage phénoménologique comme dans le *TLP* (Chauviré, 2003 a, p.6).

Examinons à présent l'usage du terme transcendantal. Dans la tradition scolastique transcendantal se dit de certains attributs qui dépassent les catégories d'Aristote et conviennent à tous les êtres. Les dix catégories d'Aristote, cadres absolument généraux à l'intérieur desquels se situent les différents types d'attributs, sont ; la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action et la passion. (Aristote, Organon, I Catégories, 4). Notons que, comme le fait remarquer Benveniste, ces catégories sont celles du grec ancien, ce qui pose la question du relativisme linguistique et catégoriel (Auroux, 2004, pp.140-141).

C'est surtout chez Kant que nous rencontrons l'usage de ce terme. Pour lui transcendantal s'applique toujours à une possibilité de connaissance : « J'appelle transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général. Un système de tels concepts s'appellerait philosophie transcendantale. » (1787, III, 43). Ainsi, est transcendantale ce qui est condition *a priori* et non donnée de l'expérience. Par exemple, l'aperception non psychologique kantienne que nous avons de nous mêmes est dite transcendantale en vertu de la nécessité d'un principe unique auquel le divers de la sensation doit être rapporté afin de constituer la connaissance : « L'unité transcendantale de l'aperception est celle par laquelle tout le divers don-

né dans une intuition est réuni dans un concept de l'objet. » (Ibid., 143). Nous verrons plus loin qu'il s'agit peut-être ici chez Kant d'un argument dit transcendantal dans le sens de Stroud et de Strawson. Nous verrons aussi que la démarche de Wittgenstein est transcendantale, elle cherche des limites, sans pour autant épouser la démarche de Kant et en refusant toute notion transcendante superflue ; aperception, logique transcendantale, catégories, etc. Comme le souligne Layla Raïd : « [...] l'idée même d'une déduction transcendantale, qui montrerait des nécessités conceptuelles *a priori* (comme conditions de possibilité de l'expérience), est irrecevable chez Wittgenstein. » (2006, p.30).

Mais avant toute chose est transcendantale chez Kant toute étude qui a pour objet les formes, les principes et les idées *a priori* dans leur rapport nécessaire à l'expérience. Dans la *CRP*, Kant utilise ainsi les termes de ; Esthétique, Logique transcendantale (elle-même divisée en Analytique transcendantale et Dialectique transcendantale).

- *L'Ésthetique transcendantale*, dont le sens très noétique chez Kant n'a aucune parenté avec l'esthétique wittgensteinienne plus proche de l'esthétique de Baumgarten comme science du Beau en 1750, traite de tous les principes de la sensibilité *a priori*, et notamment de l'espace et du temps comme cadres *a priori* de l'expérience : « Dans l'esthétique transcendantale, nous isolerons d'abord la sensibilité, en séparant tout ce que l'entendement y pense par ses concepts, de telle sorte qu'il ne reste rien que l'intuition empirique. En second lieu, nous en écarterons encore tout ce qui appartient à la sensation, de sorte qu'il ne reste plus que l'intuition pure et la simple forme des phénomènes, seule chose que la sensibilité puisse fournir *a priori*. » (1787, III, 51). Wittgenstein ne suit pas cette méthode, lui qui veut rester dans le factuel.

- *La Logique transcendantale* est la science des règles de l'entendement en général, ou science logique. Le terme est utilisé par Wittgenstein dans un tout autre sens, plus logico-mathématique, et la logique est condition transcendantale de l'isomorphisme du monde et du langage. Pour Kant, la logique transcendantale se compose de deux logiques dont les usages sont différents : « La première (de l'usage général) contient les règles absolument nécessaires de la pensée, sans lesquelles il n'y a aucun usage de l'entendement, et se rapporte par conséquent à celui-ci sans avoir égard à la diversité des objets auxquels il peut s'appliquer », et la seconde : « La logique de l'usage particulier de l'entendement contient les règles qui servent à penser exactement sur une certaine espèce d'objet » (Ibid., 76). Et Kant précise que : « La partie de la logique transcendantale, donc, qui expose les éléments de la connaissance pure de l'entendement et les principes sans lesquels absolument aucun objet ne peut être pensé, est l'Analytique transcendantale [...] » (Ibid., 82).

L'Analytique transcendantale est donc l'étude des conditions logiques d'une synthèse opérée dans le fonctionnement d'une faculté.

Pour finir, les deux termes, transcendant et transcendantal, donnent le substantif transcendance qui reprend l'essentiel des caractéristiques de ce qui se trouve situé au-delà d'une norme donnée, qui s'impose au réel en terme de rapports fixes et n'en dépend pas. Continuons maintenant avec quelques précisions conceptuelles plus proches de Wittgenstein.

3.1.2 *Détours analytiques, synthétiques et dialectiques*

En philosophie, la difficulté est de ne pas dire plus que ce que nous savons. (Wittgenstein, 1958, p.94)

Lorsque Kant utilise analytique comme adjectif, il le fait dans une perspective purement logique. Un jugement analytique est un jugement explicatif qui n'augmente pas la connaissance et dont le prédicat est contenu dans le concept du sujet. Ainsi le jugement « Tous les corps sont étendus » est un jugement analytique qui ne nous apprend rien sur la nature des corps dans l'espace car généralement la notion de corps inclut la notion d'espace et de surface. Pour Wittgenstein les jugements analytiques sont des non-sens car ils ne décrivent pas un fait du monde (1921, 3.142), et l'on sait que pour lui le langage ne peut décrire que le monde factuel. Par ailleurs pour Kant est synthétique (*a posteriori*) le jugement dans lequel le prédicat enrichit le concept de sujet en cas d'expérience. Par exemple « Tous les corps sont pesants » est un jugement synthétique. En effet, lorsque nous regardons un corps, sa masse n'est pas perceptible immédiatement comme l'est son étendue, sauf à considérer comme Kant que nous ne connaissons des choses *a priori* que ce que nous y mettons nous-mêmes. Enfin, Kant pose qu'il existe des jugements synthétiques *a priori* grâce à la conscience intellectuelle de notre esprit. Ces jugements sont selon lui des principes universels nécessaires et leur domaine d'application est la science. Ainsi est synthétique *a priori* ; tout ce qui arrive a une cause, $7+5=12$, les principes de la physique etc. Ces principes synthétiques *a priori* sont pour Kant toujours situés du côté de notre entendement et jamais dans les choses mêmes. Mais cela est discutable et Wittgenstein n'y croit guère, quoique...

Ainsi, reprenons une critique des exemples de Kant (Vidal-Rosset, 2006) :

Tous les corps sont étendus, jugement analytique (1)

Tous les corps sont pesants, jugement synthétique (2)

« Kant, nous dit Vidal-Rosset, explique cette distinction au § 36 de la Logique : « A tout x auquel convient le concept de corps (a+b), convient aussi l'étendue (b), c'est un exemple de jugement analytique. A tout x auquel convient le concept de corps (a+b) convient aussi l'attraction(c), c'est un exemple de jugement synthétique ». Cependant la formalisation logique de (1) et de (2) montre que les deux exemples pris par Kant ont exactement la même forme logique, à savoir : $(\exists x) (Fx \rightarrow Gx)$. Outre la remarque justifiée de Couturat sur l'erreur que commet Kant lorsqu'il semble réduire, comme Leibniz l'a fait avant lui, tous les jugements à des jugements de prédication (c'est-à-dire à l'usage des seuls prédicats monadiques), on peut donc déjà supposer que seule la construction d'une sémantique rigoureuse pourrait peut-être permettre de décider à propos d'un énoncé quelconque si celui-ci est analytique ou s'il est synthétique, puisque les exemples choisis par Kant montrent qu'un énoncé analytique et un énoncé synthétique peuvent être syntaxiquement indiscernables ».

Le débat, riche d'implications logiques, est complexe. Ainsi, Quine, à la suite de Russell, Poincaré, Couturat ou encore Gödel¹, et contrairement à la position kantienne de Carnap², s'oppose dans *Deux dogmes de l'empirisme* à cette typologie analytique/synthétique : « L'empirisme contemporain a été largement conditionné par deux dogmes. L'un consiste à croire en un clivage fondamental entre les vérités analytiques, ou fondées sur les significations indépendamment des questions de fait, et les vérités synthétiques, fondées sur les faits. L'autre est le réductionnisme : il consiste à croire que chaque énoncé doué de signification équivaut à une construction logique à partir de termes qui renvoient à l'expérience immédiate. Ces deux dogmes sont, je vais le montrer, sans fondement. » (1969, p.IX). Pour lui, se pose le problème du statut des vérités logiques dans leur rapport à une possible proximité empirique. Cette proximité n'est pas un facteur déterminant de vérité. Ainsi sont problématiques les vérités *a priori* détachées de toute expérience, ce que Kant nomme les vérités analytiques (tous les corps sont étendus) et *a fortiori* les jugements synthétiques *a priori* (Quine, 1960, pp.108-116).

Schlick, interlocuteur régulier de Wittgenstein, critique également la position kantienne relative à la physique newtonienne dans *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik* (1917). Pour lui, ni les vérités mathématiques, ni les lois de la physique ne sont synthétiques *a priori*. Ce sont soit des jugements analytiques, soit des jugements synthétiques *a posteriori* basés sur des méthodes à caractère empirique. La physique quantique sur laquelle il s'appuyait et les travaux de Poincaré vont en ce sens en montrant le caractère conventionnel des positions et méthodes en physique moderne. En son temps Newton disait déjà que le travail de la physique est de chercher à donner des lois vraies ou presque vraies. À ce compte on pouvait bien se passer de jugements synthétiques *a priori*. Schlick laissait néanmoins la possibilité de conserver le synthétique *a priori* dans le champ logique. Ce faisant, il n'autorisait pas pour autant le projet de constitution de la métaphysique comme science conformément au but annoncé par Kant dans sa *CRP*.

Étonnamment, Wittgenstein, après s'être intéressé à une aperception quelque peu kantienne (1956, p.208), pose qu'il existe des propositions synthétiques *a priori* ! Il en donne même quatre exemples dont celui-ci : la proposition « Le mot Bismarck compte 8 lettres » est selon lui synthétique *a priori*, car nous faisons, dit-il, le rapprochement entre la série des nombres et la série des lettres (Ibid., p.211). Il confirmera cette position assez paradoxale dans sa *Grammaire philosophique* à propos du rôle de l'induction dans la recherche de la preuve d'une proposition existentielle. Il écrit : « Ce que je dis ici, n'est-ce pas ce que Kant entendait quand il disait que $5 + 7 = 12$ n'est pas analytique mais synthétique *a priori* ? » (1969 a, p.

¹ On dit que Kurt Gödel pour son doctorat avait lu l'intégralité des *Principia* de Russell. Il n'y trouva pas le postulat le plus fondamental pour lui ; celui de la prouvabilité de la vérité ou de la fausseté d'un énoncé logique. C'est l'échec de Russell qui permit à Gödel de formuler, quelques années plus tard, ses théorèmes d'incomplétude.

² Carnap distingue les énoncés analytiques nécessaires de la science qui sont tels en vertu de notre langage, les énoncés synthétiques empiriques et les pseudo-énoncés qui sont *Unsinnig* (Auroux, 2004, p.173).

517). Ainsi, Kant n'est pas loin, mais peut-être n'est-ce qu'une stratégie pour mieux attaquer le kantisme de l'intérieur.

Pourtant, il est arrivé à Maurice Drury, ami de Wittgenstein, de le comparer à Kant pour sa conception de la maladie langagière. Drury cite Kant : « La critique de la raison pure est une protection contre une maladie qui a sa source dans notre nature rationnelle. [...] C'est un désir de dépasser nos limites immédiates et de nous relier à d'autres mondes. » (Kerr, 1986, p.61). Ainsi la Dialectique transcendantale a un air de famille avec la conception wittgensteinienne de la mauvaise utilisation de nos concepts : « La Dialectique transcendantale se contentera donc de mettre au jour l'apparence des jugements transcendants et en même temps d'empêcher qu'elle ne nous trompe ; mais que cette apparence aussi se dissipe (comme le fait l'apparence logique), et qu'elle cesse d'être une apparence, c'est ce qu'elle ne pourra jamais obtenir. Car nous avons affaire à une illusion naturelle et inévitable, qui repose elle-même sur des principes subjectifs et les donne pour des principes objectifs [...] » (Kant, 1787, III, 237). Kant en tirera toutes les conséquences relatives à la métaphysique, de même que Wittgenstein. La Dialectique transcendantale est une théorie de l'apparence illusoire, d'une apparence dite transcendantale que provoque l'usage des catégories de l'entendement hors des cadres de la sensibilité, dans un usage absolu, éternel comme le dit Wittgenstein à propos de l'éthique. « Cependant, il n'y a aucun danger que l'entendement se mette de lui-même et sans y être poussé par des lois étrangères à franchir ainsi à la légère ses limites pour passer dans le domaine de simples êtres de pensée. » (Kant. , 1783, § 45).

En cela, nous retrouvons la problématique wittgensteinienne de l'illusion d'objectivité dans un usage langagier purement subjectif et la mauvaise utilisation de nos concepts dans un usage métaphysique détaché de tout rapport factuel. Dans l'illusion métaphysique nous nous heurtons à un usage transcendantal du langage quand celui-ci devient réflexif, se penche sur son essence et sur ses limites : « Cela même, du reste, satisfait un désir du transcendant, puisque, dans le moment même où ils croient apercevoir les limites de l'entendement humain, ils croient aussi, naturellement, pouvoir étendre leur vue au-delà d'elles. » (Wittgenstein, 1977, p.69). Nous pouvons faire ici un parallèle entre l'étude wittgensteinienne des abus de langage et l'étude kantienne des abus de notre entendement. Kant et Wittgenstein nous montrent, étant donné un principe dont l'usage normal est d'être appliqué dans les limites de l'expérience possible, que l'on en fait un usage transcendantal si on l'applique aux choses en général, ou en-soi, et pas seulement aux phénomènes ou aux états de choses, objets d'expériences possibles. Ceci dit, Wittgenstein n'échappe pas au désir (comme une métonymie écrivait Lacan) de voir plus loin et de l'exprimer.

Nous verrons aussi que le transcendantalisme d'Emerson est relativement proche de celui de Kant. Néanmoins, il n'est plus question de connaître théoriquement la raison pure, mais d'instituer un rapport au quotidien, à ses détails et particularités. Ceci marque une forme nouvelle de transcendance ; la transcendance de l'ordinaire.

Cette position nous rapproche de la démarche philosophique du second Wittgenstein quand il cherche à ramener les mots de leur emploi métaphysique ou philosophique à leur usage ordinaire. Emerson retient de Kant le principe d'un donné avant la synthèse de l'entendement et indépendamment de cette synthèse. Il y a un monde à voir, à sentir, à con-

naître : le scepticisme est hors jeu. Mais, si les catégories kantienne gouvernent notre perception et notre expérience, les *Lords of Life* d'Emerson en émergent extemporanément.

3.2 Pluralité conceptuelle et schématique

Des pensées sans contenu sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles. (Kant, 1787, III, 75)

Nous avons vu l'usage très spécifique que fait Kant des notions de transcendance et de transcendantal dans la *CRP*, ce qui le poussera d'ailleurs dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future* à remplacer « transcendantal » par « critique » afin d'éviter les confusions relatives à l'idéalisme (1783, § 293 et 294). Les termes « transcendant et transcendantal » sont utilisés couramment par Wittgenstein, notamment dans les *Carnets 1914-1916* et dans le *Tractatus*, pour désigner ce dont on ne peut appréhender la réalité que difficilement ou pour dire, d'une façon tout à fait paradoxale, que se montre ce dont on ne peut parler. Toutefois Esthétique et Logique sont transcendantales pour Wittgenstein dans un sens qui n'a rien en commun avec le sens kantien. Nous avons aussi vu succinctement que l'Éthique est également surnaturelle, donc métaphysique (1966, p.147) et pareillement transcendantale (1921, 6.421), bien que dans les *Carnets de 1914-1916* il écrive : « L'éthique est transcendante. » (1961, 30.7.16). Au moins pour l'Éthique, Wittgenstein utilise indifféremment transcendantal et transcendant. Il utilise ces termes pour désigner ce qui est indicible, au-delà de l'expérience langagière alors que pour Kant transcendantal n'est pas relatif à un objet ou à un concept mais à une méthode de recherche, ou à un usage excédant nos capacités.

De son côté transcendant est utilisé pour désigner ce qui se trouve au-delà de l'expérience possible. Dans ce travail nous gardons l'usage kantien pour fil conducteur. Les objets wittgensteiniens seront dits transcendants ; comme la logique, l'esthétique ou l'éthique dans le sens où ils sont hors de portée du langage. Ceci ne nous empêchera pas de chercher en quoi ils pourraient être transcendants. La méthode de Wittgenstein sera dite transcendantale, dans le sens kantien de recherche de conditions de possibilité et de limites, mais aussi dans le sens où elle dépasse les possibilités factuelles du langage.

Dans ces usages philosophiques et spéculatifs, le transcendantal, selon qu'il désigne un principe de l'entendement ou un être, touche de près les notions de sens et de limite. Pour reprendre notre exemple déjà cité ; si l'Éthique pour Wittgenstein est comme l'Esthétique, transcendante, transcendantale, dans le sens où nous ne pouvons la dire et exprimer son essence, il reste qu'elle participe à l'immanence du monde dans son application et son vécu dans les formes de vie. Ceci n'est pas facile à argumenter pour Wittgenstein et lui pose quelques problèmes de frontières pour reprendre la terminologie de Gilles-Gaston Granger. N'oublions pas que l'entreprise wittgensteinienne est une entreprise de délimitation du sens et du non-sens comme cela est explicitement écrit dans la préface du *Tractatus*.

Dans ce cadre il nous faut examiner la nature des arguments qu'il utilise parfois pour déterminer en quoi ils peuvent être dits transcendants dans le sens où peuvent l'être également ceux de Kant et de Strawson dans la recherche de limites.

3.2.1 *Des arguments dits transcendants*

Étant donné que dans cet ouvrage (*CRP*) Kant n'apporte pas de preuve logique des principes (principe de raison suffisante ou de causalité) mais un argument transcendantal, on pourrait dire, au sens de Leibniz, que le principe de raison suffisante est non pas démontré mais vérifié. (Martin, 1960, p.26)

La notion controversée d'argument transcendantal est un élément non négligeable de l'expression de la transcendance puisqu'elle s'autorise de la recherche de limites et parfois de l'expérimentation de ces limites (Engel, 1998). La catégorie des arguments transcendants n'est pas exempte de controverses et de débats sur leur nature, leur efficacité et sur leur présence dans les œuvres de Kant, Strawson ou Wittgenstein. Il n'est pas de texte dans lequel Kant revendique et construit le concept d'argument transcendantal. C'est Strawson qui, travaillant sur la Critique de la raison pure de Kant et réhabilitant une métaphysique descriptive, le développe dans *The Bounds of Sense* (1966). Le concept d'argument transcendantal tend à montrer que certaines notions sont des conditions de possibilité de notre expérience présente et que l'on ne peut les mettre en doute sans mettre en porte à faux notre jugement et notamment la possibilité de celui-ci à travers le temps¹. C'est un véritable schème conceptuel qui s'impose ici. Au premier regard, le concept d'argument transcendantal semble orienté contre l'abus de langage du sceptique avec en toile de fond la *CRP* de Kant et sa lutte contre le scepticisme modéré de Hume. La nature de la démarche philosophique kantienne, conjuguée à ses recherches dites transcendantales sur les limites et les conditions de possibilité de la connaissance, permet de tenir pour recevable *a posteriori* une telle appellation.

Il faut noter que le philosophe américain Barry Stroud (Stroud, 1968) a posé qu'un argument transcendantal est une technique argumentative destinée à réfuter le scepticisme, mais qu'elle est inopérante car nécessitant une prémisse vérificationniste pour atteindre son but. Le vérificationnisme pose que le sens d'une proposition est la possibilité de sa vérification. Cette thèse est également celle de l'intuitionnisme mathématique de Brouwer. Wittgenstein avait adopté cette position dans le *TLP* pour ensuite la rejeter, alors que pour Carnap la signification d'un mot se juge d'après un critère vérificationniste empiriquement observable. Or, il est patent que le sceptique n'entend pas les arguments vérificationnistes relatifs au monde et a beau jeu de les mettre au rebut des argumentations fallacieuses. Dans ce cas, seule une *refutatio ad hominem*, c'est à dire qui n'utilise que des prémisses acceptées par le sceptique, pourrait venir à bout (peut-être) de son positionnement problématique.

¹ Voir, La querelle des arguments transcendants, Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen, n°35, 2000.

Strawson, qui est dans la même veine de travaux que Wittgenstein, nous donne une définition de l'argument transcendantal dans le contexte d'un renouveau de la métaphysique en philosophie et de la possible naturalisation de celle-ci par la pensée critique : « Il ne s'agit pas de dire que, d'un côté, nous avons un schème conceptuel qui propose un certain problème d'identification des particuliers, tandis que, de l'autre, il existe des objets matériels d'une richesse et d'une force telles que la solution de tels problèmes devient possible. Ce n'est que parce que la solution est possible que le problème existe. Il en est ainsi de tout argument transcendantal. » (1959, p.44).

Ainsi l'argument transcendantal n'est pas systématiquement un argument anti-sceptique, comme pour Stroud, il vise également à montrer que lorsque nous parlons nous acceptons le monde dans lequel nous parlons et que ceci représente une forme de pensée, de schème conceptuel dont nous ne pouvons pas faire l'économie de le concevoir comme existant réellement. Reste qu'un argument transcendantal est d'une façon quasi consensuelle :

- À la fois anti-sceptique et fondationniste.

- Il est de forme hypothético-déductive. Ce peut être un *modus ponens* tel que ; X implique Y. Or X. Donc Y. Ce peut être également la forme contraposée du *modus ponens*, soit un *modus tollens* ; X implique Y. Or non X. Donc non Y. Kant parle ici de raisonnement apagogique, de preuve par l'absurde, qui n'en est pas moins une forme d'argumentation déductive, mais qui ne fonctionne pas toujours d'ailleurs dans le cas du tiers exclu comme nous le verrons plus loin.

- Il peut être dit argument transcendantal ontologique s'il tend à démontrer l'existence d'êtres particuliers (individus) comme c'est le cas pour Strawson dans *Les individus*, ou argument transcendantal épistémologique comme cela semble être le cas chez Kant dans la *CRP*.

Nous verrons que Wittgenstein n'est pas étranger à ces arguments dans la mesure où il lutte contre le scepticisme, et au regard de sa philosophie comme détermination de limites et de sens dans le cadre d'une recherche à la fois logico-syntaxique, grammaticale et anthropologique. Examinons pour le moment ce qu'il en est pour Kant en regard de Wittgenstein.

3.2.2 *Kant : le synthétique et l'argument transcendantal*

C'est donc seulement du fait que je puis lier un divers de représentations données dans une conscience qu'il m'est possible de me représenter l'identité de la conscience dans ces représentations mêmes. (Kant, 1787, III, 109)

La philosophie de Kant recherche des limites théoriques, au moins dans la *CRP*, entre ce qui relève de la science et ce qui demeure dans le domaine de la métaphysique dogmatique. Il y est donc question de limites à trouver ou à poser concernant notre entendement dans son fonctionnement normal et lors de son usage déviant ou excessif, dans son fonctionnement

dialectique. Dans cette recherche Kant utilise parfois une forme argumentative spécifique qui peut justifier, selon Strawson, l'appellation d'argument transcendantal.

Dans la *CRP*, précisément dans *l'Analytique transcendantale* (comme partie de la Logique transcendantale étudiant les conditions de synthèse du donné des sens opérée dans le fonctionnement d'une faculté), Kant soutient que l'unité de la conscience du Sujet, c'est-à-dire ce qui autorise effectivement que différents contenus de conscience soient associés à un seul centre de synthèse, demande nécessairement que le dit Sujet soit dans la capacité d'avoir une expérience du monde objectif, de ce que nous pourrions appeler une réalité extérieure, un ensemble de phénomènes à percevoir, donc qu'il existe nécessairement un monde extérieur : « [...] la synthèse est cependant ce qui proprement rassemble les éléments pour constituer les connaissances, et les réunit en un certain contenu [...] » (Ibid., 91). La synthèse du divers donné des sens est *liaison* et : « Toute liaison est un acte de l'entendement, auquel nous voudrions donner l'appellation générale de synthèse. » (Ibid., 107). La liaison du divers donné des sens qui donnent les représentations se fait en un lieu unique qui autorise que l'on puisse parler de mes représentations : « Les représentations diverses qui sont données dans une certaine intuition (sensible) ne seraient pas toutes ensemble, mes représentations, si toutes ensemble elles n'appartenaient pas à une conscience de soi. » (Ibid., 109). Sans ce lieu unique, qui s'inscrit dans la durée puisque les événements du monde ne sont pas simultanés, sans cette conscience de soi unifiée, nous ne pourrions donc pas véritablement parler de nos représentations et celles-ci ne pourraient constituer une synthèse débouchant sur une connaissance. Ici nous nous éloignons de Wittgenstein quand il refuse d'identifier, ou quand il désire faire l'économie d'un lieu de la pensée et de la représentation.

De son côté, Kant (1783, § 47 et 48) pose comme condition *sine qua non* de l'existence du concept de sujet transcendantal, sa durée dans le temps. Cette durée dans le temps se pose comme objectivation du sujet pensant face au monde et à ses objets d'une expérience possible. On peut rapprocher cette position de l'idéalisme subjectif de Fichte et de son sujet qui s'objectivise en s'opposant au monde et en objectivant le monde. L'idéalisme de Fichte décrit ainsi le rapport d'opposition et de genèse qui lie le Moi au monde. Comme l'écrit Boyer : « L'argument central (de Kant) consiste à dire que la conscience empirique de mon existence dans le temps présuppose l'existence de quelque chose de permanent différent de moi par rapport auquel je puisse être en mesure de me repérer comme le même dans le temps. Ce quelque chose est donc extérieur à moi. » (2000, p.41). Et comme l'écrit Kant : « C'est donc seulement du fait que je puis lier un divers de représentations données dans une conscience qu'il m'est possible de me représenter l'identité de la conscience dans ces représentations mêmes. » (1787, III, 109). Le monde extérieur est le point de cristallisation du moi ; c'est une conception étrangère à la pensée de Wittgenstein.

La représentation opère ici comme un miroir. Le Sujet kantien apparaît dans sa double dimension de Sujet de la connaissance et d'objet de la connaissance. C'est en quelque façon la synthèse qui donne conscience de l'unité de l'aperception transcendantale en une conscience unique. Cependant, et c'est là qu'apparaît la dimension proprement transcendantale de l'argument avancé par Kant : « Seulement, il y a un point dont je ne pouvais faire abstraction dans la démonstration précédente, c'est que le divers pour l'intuition doit être donné dès avant

la synthèse de l'entendement et indépendamment d'elle. » (Ibid., 116). Le monde doit donc nécessairement exister *a priori* pour qu'existe et se révèle l'unité de la conscience, celle-là même qui sera Sujet et objet de connaissance. Kant remonte du fait postulé qu'il existe une unité de la conscience (qui en l'occurrence pour lui est un fait d'expérience) pour pouvoir parler de connaissance du monde extérieur, à sa condition de possibilité *sine qua non*, à savoir qu'il existe un monde objectif, une réalité extérieure pour le Sujet qui, à rebours, permet de saisir cette unité de conscience.

Ce type d'argument qui est un moyen de lutter contre le sceptique (le monde existe donc nécessairement) peut être dit transcendantal en plusieurs façons. Tout d'abord, dans le sens où il s'agit d'un argument qui ne concerne pas un fait particulier ou un ensemble de faits ordinaires mais les conditions de possibilité de faits importants, à savoir ; l'unité postulée de la conscience et l'existence du monde extérieur. Nous avons ici le sens purement kantien du terme transcendantal. Mais il peut être dit transcendantal en d'autres façons. En effet, la structure hypothético-déductive propre à l'argument permet la justification d'un élément postulé par un élément prétendu nécessaire :

Soit le *Modus ponens* :

- 1) Le monde ne peut exister que s'il y a unité de la conscience.
- 2) Or il y a unité de la conscience (axiome kantien).
- 3) Donc le monde existe.

Soit le *Modus tollens* :

- 1) Si le monde n'existait pas, l'unité de la conscience serait impossible.
- 2) Or l'unité de la conscience est réelle (axiome kantien).
- 3) Donc le monde existe.

Si cela ne suffit pas, remarquons que l'argument examiné joue sur des éléments en dehors des limites de l'expérience possible, à savoir ; l'unité de la conscience et l'appréhension du monde dans le cadre d'une conscience unique. En effet, l'unité de la conscience postulée par Kant reste aujourd'hui un élément de controverse de première importance en psychologie expérimentale. Nous ajoutons que cet argument peut encore être dit transcendantal car :

- L'unité de conscience n'est pas un fait expérimental établi (on parle en psychologie expérimentale de niveaux de conscience), dans ce cas on pourrait dire que Kant fait un usage dialectique de son entendement, de sa raison. Il va au-delà de l'expérience possible.

- Il n'existe pas toujours un monde objectif pour le sujet ou il peut exister un monde objectif pour moi. C'est là le discours du sceptique contre lequel cherchent à agir les arguments transcendantsaux si l'on se réfère à Stroud.

- L'unification du divers donné des sens par la synthèse de l'unité de l'entendement n'est pas démontrée comme nécessaire à la connaissance du monde. Autrement dit, qu'en est-il en cas de pathologie de l'unité présumée de la conscience, en cas de perception éclatée du monde, une synthèse différente ne peut-elle se faire malgré tout ?

Il ressort de cela que, même si Kant ne l'a pas employée, l'appellation argument transcendantal (qui demeure problématique car on pourrait également parler de cercle vicieux) peut être retenue puisque ce type d'argument touche au transcendantal, à ce qui nous dépasse dans la recherche de limites. Nous avons affaire ici à des présuppositions sur des conditions de possibilité. Ceci nous amène à examiner la position de Strawson sur ces arguments spécifiques qu'il a baptisés lui-même, arguments transcendantsaux.

3.2.3 *Strawson : l'argument transcendantal anti-sceptique*

Finalement nous pouvons, à notre gré, voir dans le sceptique un penseur qui offre à notre spéculation l'esquisse d'un schème alternatif. C'est alors voir en lui un métaphysicien de la révision avec lequel nous ne voulons pas nous quereller, mais que nous ne sommes pas obligés de suivre. (Strawson, 1959, p.39)

Dans la *CRP* Kant dit que la représentation que nous pouvons nous faire des objets de l'expérience possible ne peut se faire que comme des entités dans l'espace et le temps, ce qui leur confère une dimension ontologique et matérielle. De la même façon, Strawson affirme que : « Nous concevons le monde comme contenant des choses particulières dont certaines sont indépendantes de nous ; [...] et nous concevons ces choses particulières et ces événements particuliers comme faisant la matière du discours quotidien, [...]. Il s'agit là de notre façon de concevoir le monde, de notre schème conceptuel. [...] notre ontologie comprend des particuliers objectifs. » (1959, p.15). Avec Strawson, nous nous rapprochons de Wittgenstein sans pour autant que les deux conceptions du monde puissent se superposer.

Pour Kant et Strawson, percevoir ou concevoir quelque chose s'apparente d'une part à « voir comme » (dans le sens de Wittgenstein) et d'autre part à une description ontologique et matérielle de notre monde. Strawson écrit qu'il nous est possible d'imaginer des mondes différents du nôtre, mais, et la restriction est d'importance pour le sceptique, il y a des limites à ce que nous pouvons concevoir, ou rendre intelligible à nous-mêmes, comme structure générale possible de l'expression (1966). Il confirme cette position dans *Les individus, Essai de métaphysique descriptive* en imaginant un monde purement auditif et les façons possibles d'appréhender, pour un auditeur, les particuliers exprimés avec sens par un locuteur dans celui-ci (1959, p.73). Dans cet ordre d'idée, Wittgenstein imaginera dans ses *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (1980) un locuteur aveugle.

La problématique que soulève Strawson dans sa métaphysique descriptive peut être considérée comme un élément de logique transcendantale, dans le sens kantien : à quelles conditions une référence identifiante opérée par le locuteur pourra être réussie, c'est-à-dire comprise par l'auditeur ? Cette problématique a pour ambition de révéler nos schèmes conceptuels sous-jacents relatifs à l'appréhension du monde, alors que la métaphysique de révision classique en propose d'autres. Strawson veut tracer de l'intérieur du langage, comme le fait Wittgenstein, les limites du monde, et en l'occurrence, les limites d'un autre monde possible

comme autre structure générale possible, comme univers de discours. Strawson reconnaît comme Wittgenstein qu'il faut étudier de près l'emploi effectif que nous faisons des mots et des propositions¹, que c'est indispensable mais qu'il faut aller plus loin, notamment dans la mise à jour de structures conceptuelles enfouies sous l'usage du langage ordinaire. Il ne pense pas, contre Wittgenstein, que cette structure soit de nature formelle et logique². Sa démarche est critique, dans le sens kantien ; il s'agit de décrire l'ontologie sous-jacente à notre schème conceptuel qui régit notre discours.

L'argument transcendantal, celui de la limite, qu'il oppose au sceptique qui doute de l'existence du monde, consiste à montrer que ce dernier dit quelque chose qui n'a pas de sens, qui n'est pas en accord avec les règles qu'il a implicitement acceptées en se plaçant dans les limites du langage. L'argument de Strawson en ce cas consiste à démontrer que l'usage de certains concepts est incontournable si nous voulons parler du monde qui nous entoure, ou même simplement parler avec d'autres locuteurs des objets, des particuliers qui font le monde (1959, p.32). Ici, nous retrouvons Wittgenstein mais, il n'y a pas nécessairement création ontologique puisque ce sont d'avantage les conditions conceptuelles de possibilité du monde que les objets du monde qui sont en jeu : « Il (le sceptique) fait semblant d'accepter un schème conceptuel, mais en même temps il rejette, subrepticement, une des conditions de son emploi. » (Ibid., p.38).

Pour Strawson, qui introduit ici un principe de légitimité plutôt qu'un principe de réfutation, le sceptique ne peut nier le monde de l'intérieur du langage. Quand il affirme, par exemple, que le monde peut ne pas exister, il utilise pour exprimer cela un mode d'expression inhérent au monde qui ne lui permet justement pas de concevoir, ou de rendre légitime une autre structure générale possible. Il s'agit là d'un argument pouvant être dit transcendantal :

Soit le *Modus ponens* :

- 1) Si le monde n'existait pas le schème conceptuel pour l'exprimer serait impossible.
- 2) Or ce schème conceptuel existe.
- 3) Donc le monde existe.

Comme pour Kant nous soulignons que :

-Il est question ici de possibilités et de limites.

-Ces limites sont transcendantes à notre expérience ainsi qu'à notre capacité d'expression.

-Il faut lutter contre une argumentation sceptique qui utilise pour son expression des principes et des schèmes conceptuels qu'il ne veut pas reconnaître.

¹ Pour Strawson, une proposition ne nous donne que des directions générales pour son usage. D'elle-même, elle n'est ni vraie ni fausse, c'est l'usage que nous en faisons qui est dit vrai ou faux.

² Par contre, le dualisme ontologique de Strawson, particuliers/universels, se joue au cœur de la proposition singulière, dans son acception logico-syntaxique de la logique moderne issue de Frege et Russell.

Il découle de cela que le doute sceptique n'a pas de sens puisqu'il présuppose, pour être exprimé, le cadre de référence conceptuel qu'il rejette. Strawson confirme ce point lorsqu'il écrit : « Il semble quand même peu probable que cette espèce de dépouillement conceptuel (mis en place par le sceptique) n'ait pas de limites au-delà desquelles la conception de l'expérience humaine serait complètement perdue. » (1985, p.38). Comme l'écrit aussi Wittgenstein, il faut avoir des raisons de douter pour que le doute soit possible ; si l'on doute de tout, en fait, il ne reste plus rien dont on puisse douter.

Considérons maintenant un second argument transcendantal utilisé par Strawson (1959, pp.42-44). Il s'agit pour lui de démontrer le caractère fondamental des corps (Ibid., p.65). Cela signifie que toute identification d'un particulier ou d'une classe de particuliers ne peut être réalisée que dans un schème conceptuel en rapport à une classe de particuliers corporels, la classe des corps, sinon pourquoi l'appeler « particulier ». Il faut montrer que nous ne pouvons penser un particulier qu'en l'associant à un schème ou à des corps de la même classe (Ibid., p.23). Ainsi, les particuliers corporels, car nous pouvons en imaginer d'incorporels dans le cadre d'une préoccupation ontologique, occupent une place spatio-temporelle fondamentale et sont les substances premières de notre ontologie. Ces particuliers, ces corps, comme auditeurs, sont la condition *sine qua non* de réception du message du locuteur. Ici, subrepticement, on retrouve Quine quand il écrit que l'on ne peut penser qu'à des objets (1969, p.13). Voici l'argument :

Soit le *Modus ponens* :

- 1) « [...] l'identification (des particuliers) repose, en dernière analyse, sur la localisation dans un cadre unitaire spatio-temporel à quatre dimensions. » (1959, p.42). Les particuliers ne peuvent être identifiés qu'à l'intérieur d'un schème conceptuel.
- 2) « Par conséquent, étant donné un certain aspect général du schème conceptuel que nous possédons, [...] les particuliers de base doivent être des choses qui sont ou qui possèdent des corps matériels. » (Ibid., p.43). Or ce schème conceptuel existe.
- 3) « [...] seuls satisfont à cette exigence ceux qui sont ou qui possèdent des corps matériels, dans le sens large de cette expression. » (Ibid.). Donc il existe des corps matériels, des particuliers.

L'ontologie de Strawson repose donc sur des éléments corporels que nous pouvons appréhender dans le cadre schématique espace/temps. Ces particuliers ont des caractéristiques physiques et psychiques (1959). Pour lui comme pour Kant les notions de temps et d'espace jouent donc un rôle majeur dans l'identification des particuliers. Toutefois, et à la différence de Kant, l'espace et le temps ne font pas partie pour lui de notre entendement mais sont le cadre objectif à l'intérieur duquel nous trouvons les corps. Il y a donc un socle commun sur lequel s'appuie notre connaissance du monde, et celui-ci est aussi, ne déplaie au sceptique, son environnement.

Cette position nous ramène à la position qu'adopte Wittgenstein au sujet des propositions pivots et du socle commun sur lequel nous (y compris le sceptique) faisons fonds dans nos jugements et nos expressions langagières (1969 b). Ainsi, comme le précisent les derniers

mots de *The Bounds of Sens* : « Nous n'avons pas les mots pour dire ce qu'il en serait sans eux. » (Strawson, 1966, p.273).

Dans son argument Strawson cherche à montrer la possibilité de concevoir une expérience du monde, des corps, à partir de notre schème conceptuel. Cette expérience pour faire sens doit être référentielle à des corps identifiables. Il souligne, comme le fait Wittgenstein, et en l'appliquant à la *CRP* de Kant, que ces limites internes sont celles du langage. Ainsi : « La question de Strawson est bien celle d'une logique transcendantale au sens wittgensteinien, d'une logique comme traçant de l'intérieur du langage les limites du monde. » (Laugier, 2005, p.92). Il s'agit bien de travailler de l'intérieur du langage et dans le monde. Voilà ce que doit accepter le sceptique.

Ceci posé, pour Strawson un argument transcendantal n'est pas spécifiquement orienté contre le scepticisme, même si en l'occurrence il se révèle utile, voire efficace. En effet, un tel argument peut tout à fait marquer les points de repères nécessaires et *a priori*, les conditions de possibilité d'expression ou d'existence de tel ou tel principe, comme par l'exemple le sens d'une proposition, sans pour autant lutter contre le scepticisme. Nous allons examiner en quoi Wittgenstein utilise ce type d'argumentation dans sa recherche de limites.

3.2.4 *Wittgenstein : la recherche de limites et de sens*

La limite de la langue se montre dans l'impossibilité de décrire le fait qui correspond à une proposition (qui est sa traduction) sans, justement, répéter la proposition. (Wittgenstein, 1977, p.63)

Pour Kant et Strawson une argumentation de type transcendantal se réfère toujours *in fine* à l'étude de la possibilité d'une capacité cognitive dont nous ne pouvons faire l'économie dans notre rapport au monde sauf à être solipsiste, sceptique ou individu dans un monde radicalement différent ; un locuteur demande un auditeur. Comme l'écrit Stéphane Chauvier : « Il est important que nous ne puissions pas envisager d'alternative acceptable à la sorte d'opération cognitive à laquelle nous nous livrons ou à la modalité sous laquelle nous nous y livrons. C'est la raison pour laquelle un argument transcendantal doit prendre pour prémisse une opération cognitive et, mieux encore, un type général d'opération cognitive. » (2000). La lutte contre le scepticisme prend dans cette optique une dimension cognitive et plus seulement philosophique : « Le scepticisme n'est pas irréfutable, mais évidemment dépourvu de sens quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut poser de questions. Car le doute ne peut subsister que là où subsiste une question ; une question seulement là où subsiste une réponse, et celle-ci seulement là où quelque chose peut être dit. » (Wittgenstein, 1921, 6.51).

Voilà posées, en quelques mots, les limites de la lutte contre le sceptique. Celle-ci se fait à l'intérieur du domaine de compétence du langage. Les limites sont posées en des termes qui rappellent les propos tenus par Wittgenstein dans *De la certitude*, au sujet de la défense du sens commun par G.E Moore, ainsi que ceux proposés par Russell ou Strawson : « Il s'ensuit que les doutes sceptiques ne sont pas de vrais doutes, non pas simplement parce qu'ils sont

logiquement insolubles, mais parce que ce sont des doutes qui équivalent à un rejet de tout le système conceptuel à l'intérieur duquel seul de tels doutes ont un sens. » (Strawson, 1959, p.38).

Pour Wittgenstein et Strawson, le sceptique ne peut pas exprimer son doute dans le monde qu'il remet en cause car cela le mène droit au silence sous peine de non-sens. En effet, pour pouvoir nous exprimer il nous faut d'une part, parler dans le domaine de compétence du langage, que Wittgenstein définit comme l'ensemble du domaine factuel, et d'autre part nous y maintenir : « Quand une phrase est dite dénuée de sens ce n'est pas en quelque sorte son sens qui est dénué de sens. Mais une combinaison de mots est exclue du langage, mise hors circulation. » (1953, § 500). La limite du sens est aussi une limite d'usage. L'effort consiste donc à appréhender les limites et à les respecter, le locuteur n'échappant pas à l'obligation de faire sens quel que soit le langage utilisé, que celui-ci soit ordinaire ou philosophique, qu'il soit langage primaire ou langage enveloppant. En cela le *Tractatus* est kantien qui cherche à nous donner des limites comme conditions de possibilité d'expression du langage et de son sens. Ces limites sont celles des faits et nous ne pouvons parler, selon Wittgenstein, que des faits du monde, à l'intérieur du monde et dans le langage du monde ajoute Strawson.

Nous utilisons donc un langage, logico-syntaxique dans le cadre du *TLP*, qui doit nous permettre d'exprimer une pensée logique : « Nous ne pouvons rien penser d'illogique, parce que nous devrions alors penser illogiquement. » (1921, 3.03) et (1956, p.91). Cette position est à l'origine une position de Frege pour lequel il existe des pensées ou des propositions vraies ou fausses mais pas illogiques. Pour ce dernier, il ne saurait exister de pensées ou de propositions illogiques : « Frege dit : toute proposition construite selon les règles doit avoir un sens » (Wittgenstein, 1921, 5.4733). Nous ne pouvons penser quoi que ce soit qui ne soit pas dans un rapport d'isomorphisme logique avec le monde. De ceci il découle que pour faire sens, dans le cadre du *Tractatus*, le langage doit avoir la même structure que les faits et les pensées qu'il représente. Signe propositionnel reflétant la pensée et le monde, le langage est jeté dans la réalité par le sujet pensant. Cette réalité est baignée de logique comme véritable super structure de toute expression faisant sens. En ce cas, la logique est transcendante en tant que condition de possibilité de l'isomorphisme logico-syntaxique du monde et du langage, et elle est condition *a priori* du sens et des limites imparties à ce sens : « La logique remplit le monde ; les frontières du monde sont aussi ses frontières. » (Ibid., 5.61).

Aussi, si nous considérons que la pensée est première par rapport au langage qui l'exprime, dans la création et dans l'action langagière, nous sommes probablement en présence d'un type d'argument transcendantal relatif au sens :

Soit le *Modus ponens* :

- 1) Le langage qui fait sens vient de la pensée.
- 2) Or nous ne pouvons penser illogiquement.
- 3) Donc le langage qui fait sens est nécessairement logique.

C'est par le constat que nous ne pouvons penser illogiquement que nous inférons que le langage qui fait sens est logique, car le sens vient de la pensée logique et, pour Wittgenstein

comme pour Frege, une pensée non logique n'est pas envisageable. C'est l'avis également, mais pour d'autres raisons, de Leibniz : « Toutes les vraies propositions existent tout d'abord en tant que Dieu les pense. Or Dieu ne peut rien penser qui se contredise et Dieu ne crée rien qui soit en contradiction. » (Martin, 1960, p.19). Le premier postulat langagier qui doit être dit avec sens est que la pensée est toujours logique. Et Wittgenstein de préciser que son travail consiste à tracer une frontière : « [...] à l'acte de penser, - ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées : car pour tracer une frontière à l'acte de penser, nous devrions pouvoir penser les deux côtés de cette frontière (nous devrions pouvoir penser ce qui ne se laisse pas penser) » (1921, avant-propos, p.31). Nous devrions pour cela pouvoir penser illogiquement et c'est impossible.

Ces propos nous maintiennent fermement dans les limites de l'expression langagière. Mais ils sont quelque peu paradoxaux, voire d'expression transcendante, dans la mesure où la pensée est première sur le langage et où par ailleurs il est dit que nous ne pouvons rien penser d'illogique, ce qui est déjà une limite positive exprimée par le langage sur son principe antérieur, la pensée. Nous avons ici l'expression inévitable d'un métalangage par Wittgenstein. Bref, l'argument présenté est de forme transcendante en ce qu'il s'auto-justifie, et implique par lui-même, en dehors de la problématique logico-syntaxique, la question de la limite du sens. Nous l'avons vu : « [...] la frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens » (Ibid.). C'est un postulat sur la limite de la pensée et du langage qui oblige le sceptique à reconnaître un cadre conceptuel minimal.

Partant de là, il n'y a pas de regard extérieur sur le langage, pas de *view from sideways on* comme le dit Mc Dowell, pas plus qu'il n'y a de pensée extérieure sur la pensée, donc pas de métapensée et pas de métalangage. Nous sommes bel et bien pris dans les rets du langage, selon l'expression consacrée, et pris dans les limites des capacités de notre entendement. Wittgenstein postule donc que : « Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde » (Ibid., 5.6), ce qui confirme que nous ne pouvons penser qu'à l'intérieur du monde, et il écrit immédiatement après, que la logique, condition *sine qua non* de possibilité et de sens, est la limite du monde et remplit celui-ci (Ibid., 5.61). Il y a bien ici une transcendance très forte de la limite, exprimée par un principe transcendantal comme possibilité d'existence de limite et de sens ; la logique. Nous avons plus haut une forme d'argument transcendantal relatif à la logique de la pensée, nous en trouvons une deuxième relative à la notion de limite :

Soit le *Modus ponens* :

- 1) Mon langage exprime mon monde.
- 2) Or il existe des frontières à mon monde.
- 3) Donc les frontières de mon monde sont les frontières de mon langage.

Cet argument peut être dit transcendantal dans le sens où les postulats de départ (1) (2) justifient (3). Il est transcendantal également par le fait, maintenant reconnu, qu'il concerne des possibilités de limites, et non pas simplement un fait particulier dans le temps.

Ainsi, même s'il n'est pas nécessairement pertinent de parler d'argument transcendantal chez Kant ou Wittgenstein, pour rebondir sur la création conceptuelle de Strawson, il n'en demeure pas moins que ce type d'argument n'est pas de la forme :

- Je vais à la plage quand il fait beau.
- Or il fait beau.
- Donc je vais à la plage.

Certes les limites de mon excursion sont posées, mais il ne s'agit ici que de limites concernant un fait ponctuel et anodin, et non un principe essentiel d'expression, de sens et de connaissance, voire de possibilité cognitive.

Les arguments transcendants, qu'ils soient pertinents ou pas pour apporter des réponses au scepticisme ou aux problèmes posés par les notions de sens ou de limites, représentent peut-être avant tout une tentative pour cerner l'apriorisme de possibles structures générales de la pensée ou schèmes conceptuels. En effet, on peut s'interroger sur la nature de notre supposé cadre conceptuel à l'intérieur duquel nous évoluons. Ce sera un des thèmes majeurs de Quine, philosophe analytique qui remet en cause la logique standard moderne et son ontologie, que de repenser l'épistémologie et notre schème conceptuel. En ce cas l'épistémologie ne posera plus un regard extérieur sur les sciences mais sera elle-même objet d'étude et science de la nature.

Il y aura en cela un holisme épistémologique quinién qui dira que toutes les sciences, toutes les connaissances, se soutiennent et s'élaborent ensembles dans un même schème (1969, p.83). C'est ce que semble vouloir ignorer Wittgenstein si l'on en croit Strawson car : « [...] les remarques de Wittgenstein qu'on a rapportées plus haut, affirmant que les données de la conscience ne sont pas des possessions, que le mot « je » tel qu'il est utilisé par N parlant de ses propres sentiments, etc., ne se réfère pas à la même chose à laquelle se réfère « N », lorsque ce dernier mot est utilisé par un autre, semble bien faire fi sans nécessité du schème conceptuel que nous utilisons effectivement. » (1959, p.149).

Par ces propos critiques, Wittgenstein, thérapeute du langage, est prié de ne pas faire trop vite abstraction de notre schème conceptuel quand il détermine des limites, surtout quand il écrit que le sceptique doutant du monde se trouve à la limite de la normalité langagière. Lisons Layla Raïd à ce propos : « Ainsi Wittgenstein suggère-t-il à propos du scepticisme qu'au-delà d'un certain point de non-adéquation, l'entendement ne peut être que souffrant, que les réflexions sceptiques longent la frontière du délire. » (2006, p.220). Il est convenable de reconnaître que Wittgenstein a, par rapport à ce problème, une grande difficulté d'expression qui n'est pas exempte de scepticisme. Dans ce cadre précis on peut parler de « besoin de limites » exprimé par notre philosophe, d'obsession plus que de recherche de limites. En effet, argumenter pour ou contre la position du sceptique c'est exprimer un besoin de limites en posant son propre point de vue comme garantie d'un point de vue sur la réalité langagière (Halais, 2007, pp.18-20). C'est aussi exprimer *de facto* un mode de fonctionnement, un schème conceptuel philosophique refusant le scepticisme.

3.2.5 *Des schèmes qui s'expriment*

Car lorsque nous nous interrogeons sur l'emploi de telle ou telle expression, aussi révélatrices que soient nos réponses à un certain niveau, elles ont tendance à présupposer plutôt qu'à exposer les éléments généraux de structure dont le métaphysicien attend la manifestation. Cette structure qu'il recherche ne se manifeste pas aisément à la surface du langage, mais reste enfouie. (Strawson, 1959, p.10)

Strawson redonne une place de choix à la métaphysique en créant ce qu'il nomme une métaphysique descriptive. Il ne rejette pas complètement le formalisme logique hérité de Frege et Russell sensé mettre à mal les propos métaphysiques, même s'il critique (*On Referring*, 1950) la théorie des descriptions définies de ce dernier (*On Denoting*, 1905) pour la raison qu'une telle description ne dépend pas seulement de sa forme logique mais aussi de son contexte d'énonciation. Pour lui la structure logique du langage, plus grammaticale que formelle, rencontre tôt ou tard une structure ontologique préexistante, ce qui est la moindre des choses pour une métaphysique descriptive, et en épouse plus ou moins les formes. Riemann soutenait déjà ce type de point de vue pour la géométrie euclidienne (ou non euclidienne) et le monde euclidien (ou non euclidien) qu'elle dépeint (Cassou-Noguès, 2004, p.55).

Strawson cherche à faire ressortir ce qui dans le langage ordinaire autorise à choisir un formalisme plutôt qu'un autre et ce qui peut rendre celui-ci pertinent, voire utile et nécessaire pour notre compréhension du monde. Son travail est indexé à celui de Quine qui avait réintroduit la valeur de l'engagement ontologique en philosophie analytique, sous le contrôle strict d'un principe d'extensionnalité limitée. Pour Quine les mots ne sont pas remplaçables d'une façon systématique et anodine dans une proposition. Il en va de même pour les propositions dans un discours. Le principe d'extensionnalité pose que dans un langage propositionnel (mais pas en langage ordinaire) « Une proposition est une fonction de vérité de propositions élémentaires. (Une proposition élémentaire est une fonction de vérité d'elle-même). » (Wittgenstein, 1921, 5). Ce principe, qui suppose la possibilité de remplacer les termes par des termes équivalents, ne tient compte que de la valeur de vérité des propositions dans le calcul et ne retient rien de leur signification sémantique. L'extensionnalité est donc dépendante du calcul des fonctions de vérité des propositions complexes qui détermine une valeur de vérité en fonction de celles des propositions simples utilisées. Elle est dépendante également, comme le souligne Quine, de l'opacité des constructions linguistiques qui peuvent la mettre en échec. En effet, l'engagement ontologique de Quine distingue dans une proposition comme :

$(\exists x) (x \text{ est un chien}) ;$

- 1) Le contenu asserté (il existe au moins un chien).
- 2) L'engagement ontologique (il existe des mammifères appelés chiens).
- 3) L'ontologie d'un individu (x est effectivement ce chien) (Gochet, 1978, p.113).

C'est un schème logique qu'il nous propose et c'est aussi une argumentation transcendantale sur les limites de l'ontologie. Nous avons vu que les arguments transcendants, qui visent souvent à mettre à mal la position du sceptique, peuvent également nous montrer que l'usage du langage présuppose l'acceptation, non pas d'un usage langagier, mais d'une forme préexistante à notre usage composée de règles, voire d'un schématisation conceptuel sous-jacent. Ces problématiques étaient déjà présentes chez Wittgenstein (règles, conventions, isomorphisme logico-syntaxique) et chez Kant : « Le schème n'est toujours en lui-même qu'un produit de l'imagination ; mais comme la synthèse de l'imagination n'a pour visée aucune intuition singulière, mais seulement l'unité dans la détermination de la sensibilité, il faut bien distinguer le schème de l'image. » (1787, III, 135).

Le schème est pour Kant un moyen de représentation conformément à un certain concept mais sans objet attaché particulièrement au concept concerné. Pour reprendre l'exemple en *CRP*, III, 135 ; cinq points placés l'un à côté de l'autre forment l'image du chiffre cinq, mais si je pense à un chiffre en général sans penser à un chiffre particulier, le schème comme produit de l'imagination pourra procurer à un concept précis (cinq par exemple) son image précise en temps opportun. Kant précise que : « De fait, nos concepts sensibles purs¹ n'ont pas pour fondement des images des objets, mais des schèmes » (Ibid., 136).

Le but quasi kantien de Strawson est de : « faire ressortir quelques-uns des traits généraux et structuraux du schème conceptuel en vertu duquel notre pensée porte sur des choses particulières. » (1959, p.15). Il compte bien identifier des existants réels, des concepts nécessaires aux conditions de l'expérience et à la description du monde. Sa métaphysique descriptive, qui s'oppose à la métaphysique de révision dont le paradigme est pour lui la métaphysique de Descartes, Leibniz, ou Berkeley, est l'héritière d'une part de la critique kantienne de la raison et d'autre part de la philosophie du langage ordinaire de Wittgenstein. Ceci peut sembler paradoxal quand on sait la lutte engagée contre la métaphysique qui animait l'œuvre philosophique de ces deux auteurs, mais encore une fois : « la tâche métaphysique [...] consiste à expliquer quels sont les concepts et les catégories les plus généraux que nous employons en organisant notre expérience et notre pensée. » (Strawson, 1985, p.48).

Strawson souligne que ce cadre général, composé de concepts et de catégories, dépasse celui des sciences spécialisées, ce qui implique que celles-ci en tant que langages particuliers, même si elles participent à la formation de notre image du monde, ne peuvent résoudre les problèmes métaphysiques par la trop grande spécialisation de leur schème conceptuel. Ainsi, c'est d'avantage vers le langage ordinaire qu'il nous faut chercher un schème conceptuel, car c'est bien celui-ci qui rend possible, en première instance, toutes les formes de langage spécialisés, philosophiques, scientifiques etc. Dans ce cas, les conditions de possibilités de notre langage ordinaire coïncident avec notre schème conceptuel comme condition transcendantale du langage, et notamment de celui faisant sens.

Strawson partage avec Wittgenstein l'idée que les problèmes philosophiques sont dans un rapport de dépendance étroit avec le langage. Mais là où Wittgenstein, refusant la notion

¹ Kant parle ici des concepts mathématiques.

de schème, examine un nombre de cas particuliers important à partir de la mise en place de sa grammaire philosophique pour découvrir des airs de famille, Strawson cherche à mettre en avant un schème général explicatif/descriptif qui pourrait nous éclairer sur la nature des problèmes rencontrés. En effet, d'une part : « [...] nos idées, une fois exemptes de la discipline qu'impose leur emploi pratique, ne font que nous mystifier, nous égarer par toutes sortes d'analogies » (Strawson, 1985, p.17) et d'autre part : « le philosophe ne doit ni ne peut rien expliquer, sauf, peut-être, l'origine de nos confusions. » (Ibid.).

Voici des propos wittgensteiniens tant pour celui-ci la philosophie ne peut que décrire et laisser toutes choses en l'état contrairement aux projets récurrents des métaphysiques de révisions scolastiques. Le programme philosophique de Strawson est dans cette perspective « géographique » comme celui de Wittgenstein est « thérapeutique ». Il faut dit Strawson : « tracer la cartographie générale de nos concepts, reconstituer le réseau global qui les enserme, en un mot décrire le schème conceptuel » (Gitel, 2005, p.21). Ce schème conceptuel est considéré comme la condition *sine qua non* de possibilité de parler du monde qui nous entoure.

Ainsi, si le monde est tout ce qui a lieu, comme l'exprime d'une façon étonnamment métaphysique Wittgenstein dans le *TLP*, sa figuration dans le langage est pour Strawson dépendante d'un schème conceptuel naît dans ce même monde. On ne peut donc rien en dire en se coupant du langage car une fois de plus : « *We lack words to say what it is to be without them* » (Strawson, 1966, p.273). Si le sceptique qui n'est jamais loin doute de cela, c'est pourtant en utilisant le même schème conceptuel selon Strawson, le même langage selon Wittgenstein. Il y a pour ces deux auteurs, unité du langage et du monde, la fonction langagière étant par essence référentielle (*TLP*) et présupposant pour identifier des références la maîtrise au moins partielle du jeu de langage compétent aujourd'hui, en ce lieu, dans notre monde.

En ce sens le jeu de langage modélise des usages et permet de comprendre des formes de vie. Nos propos ne peuvent s'exprimer que de l'intérieur du domaine de compétence d'un schème (Strawson) et l'image manifeste du monde, qui ne confond pas avec le schème kantien, se superpose avec l'image donnée par les sciences. Strawson effectue ainsi sa révolution copernicienne en avançant sa métaphysique descriptive comme : « [...] structure générale d'idées elles-mêmes, [...], toute justification raisonnée d'une théorie quelconque à propos de la réalité présuppose cette structure générale » (1985, p.88).

C'est parce que la structure conceptuelle de l'ordinaire existe que nous pouvons raisonner, voire décrire cette structure, et que nous pouvons faire de la science qui parle du monde (on semble ici trouver un argument transcendantal). La vie précède la science, et le langage ordinaire est *a priori* au langage spécialisé. Wittgenstein précisait que : « Ce qui doit être accepté, le donné - ainsi pourrait-on dire - seraient les formes de vie » (1953, p.359), ceci sans oublier que les formes de vie donnent naissance à une culture et à une forme de jeux de langage. Ainsi : « J'inclinerais à dire que le langage se réfère à un mode de vie. » (1956, p.274). Notre auteur désire : « ramener les mots de leur usage métaphysique à leur usage ordinaire » (1953, § 89). Faisant cela il demeure néanmoins dans une démarche critique kantienne.

Cette démarche reprise par Strawson vise des conditions de possibilité, des schèmes conceptuels comme cadre de notre pensée : « Un concept, ou un type de concept est fonda-

mental, au sens pertinent, s'il fait partie d'une structure de concepts qui sont généraux et irréductibles, [...] structure, du reste, qui constitue le cadre de notre pensée et de notre discours ordinaires, et qui est présumée par les diverses sciences spécialisées ou avancées, lesquelles contribuent, à leur façon, à notre image du monde » (1985, p.36). Là où Strawson cherche des schèmes et des bases quasi cognitives, Wittgenstein cherche des fondements logico-syntaxiques dans le *Tractatus*, et des particularités grammaticales à partir du *Cahier bleu*.

Pour Wittgenstein il n'y a ni schème conceptuel englobant la pensée, ni ombre chimérique entre la pensée et sa représentation langagière. Cependant, on peut se demander si l'isomorphisme logico-syntaxique du langage et du monde ne fonctionnerait pas comme un schème conceptuel *a priori* dans le sens kantien, c'est-à-dire antérieur et transcendant. En effet, le langage pour faire sens doit, dans le *TLP*, décrire les faits du monde, dans la limite du monde et dans le « schème logique » qui autorise le dit langage. Notre pensée est logique, notre langage est logique et la logique remplit le monde. Notre forme langagière (car pour Wittgenstein il n'existe qu'une forme langagière partagée dans le monde) ne permet que d'exprimer logiquement et publiquement le factuel, tant et si bien que la possibilité d'un autre langage est exclue. Il ne saurait y avoir de langage non logique ou privé.

Le quasi schème logico-syntaxique ne tolère donc pas : le solipsiste qui ne reconnaît pas les autres esprits et parfois même l'existence du monde, le sceptique qui veut se placer hors du schème, les règles d'usage privées qui n'ont pas de sens dans la communauté linguistique (Wittgenstein, 1956, p.279). Notre auteur définit ainsi un ordre conceptuel dans les limites du langage, et à l'intérieur du monde. Ces limites s'imposent à nous comme s'impose à nous selon Kant et Strawson un schème de compréhension et de figuration du monde. La figuration chez Wittgenstein se fait dans une image propositionnelle imprégnée de logique.

Wittgenstein ne s'est pas arrêté à la forme logico-syntaxique dans sa recherche de limites. En effet, sa grammaire, apparue après le rejet de l'isomorphisme logique du *TLP*, et les expressions grammaticales qui en découlent, sont à la fois descriptives et normatives. Elles sont régulatrices et s'imposent à nous dans l'usage que nous faisons du langage. La philosophie après le *Tractatus* ne peut que décrire le monde grammatical qui lui-même décrit le monde des usages linguistiques, celui-ci étant à la fois immanent à notre usage quotidien et transcendant quant à son étude systématique. Si la grammaire est conventionnelle dans une communauté linguistique, il ne peut cependant y avoir de conventions pour tous les usages possibles puisque ceux-ci sont en perpétuelle évolution et que naissent et meurent des jeux de langage. La grammaire wittgensteinienne est donc à incorporer dans un schème plus englobant qui pourra rendre compte de sa nature bivalente à la fois descriptive et normative. De fait, c'est plutôt du côté des formes de vie, principe wittgensteinien naturalisant, qu'il nous faut nous tourner pour appréhender ce qui est donné et doit être accepté. Nous ne pouvons agir comme le sceptique qui fait semblant d'accepter un schème conceptuel et s'en sert comme d'un Cheval de Troie pour mieux miner les bases de nos usages linguistiques. La forme de vie dans laquelle nous voyons le jour s'impose à nous comme un schème à l'intérieur duquel nous agissons, parlons et effectuons des recherches philosophiques et grammaticales. À partir de là, le langage ordinaire dans sa forme de vie, celui qui fait sens d'une part dans les démarches logico-syntaxique et d'autre part dans les propositions gram-

maticales, marque la limite de ce que l'on peut dire. Il y a normativité quasi naturelle du langage et de sa grammaire, qui perd son aspect purement descriptif du *TLP*, et il doit y avoir acceptation tacite d'un schème conceptuel de l'ordinaire en une forme de vie. Wittgenstein ne peut le nier.

La tâche grammaticale que s'assigne Wittgenstein est ainsi de décrire la structure conceptuelle sous-jacente à notre usage ordinaire, et comme en négatif le schème conceptuel qui mène à la philosophie. En faisant cela il trouve une culture, un langage, un mode de vie (1956, p.274). Les locuteurs déviants, solipsistes, sceptiques, locuteurs privés, ne sont pas autorisés à sortir du schème, sauf à naturaliser comme un nouveau schème leur attitude propre. La notion de schème implique donc l'acceptation, la présupposition d'une nature qui s'impose à nous. Il n'y a pas de regard extérieur sur notre point de vue comme le dit Quine. De même il n'y a pas possibilité de s'extraire de notre schème conceptuel : « En tenant ce propos, nous dit Quine, je philosophe du seul point de vue de notre propre schème conceptuel provincial et de notre époque scientifique ; mais je ne sais pas mieux faire. » (1969, p.37). En effet, selon Davidson, pour préserver l'idée d'un schème alternatif il faudrait sauvegarder l'idée d'un langage totalement et irrémédiablement intraduisible. Ceci impliquerait l'idée d'au moins un langage privé représentant par exemple le schème conceptuel d'un sceptique ou d'un solipsiste. Or cela ne s'est pas encore produit semble-t-il. Il y a toujours moyen d'apprendre par touches approchées successives un langage différent. Pour Davidson il y a toujours un minimum de fonds commun, pour Wittgenstein il y a des ressemblances, des formes de vie en partage et pas de langage privé. Ce qui s'impose au sceptique, s'impose également à nous. C'est ainsi qu'un des chemins de la transcendance s'éclaire par les chemins de l'ordinaire.

3.3 Immanence et transcendance : une proximité ordinaire

Toute la vision moderne du monde repose sur l'illusion que les prétendues lois de la nature sont des explications des phénomènes de la nature. (Wittgenstein, 1921, 6.371)

La vision moderne du monde est bien souvent posée comme une vision dite réaliste, ordinaire et partagée. L'illusion dont parle Wittgenstein disparaît si l'on cesse de se référer à une interprétation du monde qui n'est pas exempte, en fait, de présupposés ontologiques cachés tant la matière à traiter est riche de strates, d'interprétations, d'alluvions formant inconscient (Lacan), d'éléments déposés avec le temps et de *Weltanschauungen* successives. Ainsi, les notions de transcendance et d'immanence charrient un ensemble philosophique, épistémologique et théologique qui dessine des entrelacs autour desquels elles se retrouvent parfois pour s'affronter, pour se compléter. Ces strates et alluvions peuvent parfois, par reflexe philosophique, être rangés en couples assortis ; réalisme/nominalisme, universel/particulier, sujet/prédicat, simple/complexe ou encore monisme/dualisme comme nous le verrons plus loin.

Ainsi, dans la dyade philosophique classique « immanent / transcendant », née de notre imaginaire disaient Hume et Lacan (Cléro, 2006, p.36), les termes s'attirent et

s'excluent mutuellement comme autant de pôles d'expression d'objets insaisissables aux frontières mouvantes. Wittgenstein l'a souvent répété : « Si, pour faire la lumière et éviter les malentendus dans le domaine d'un tel usage linguistique, je veux tracer des limites nettes, elles auront avec les limites fluctuantes de l'usage naturel les mêmes rapports que les contours nets d'un dessin à la plume avec les changements progressifs de couleur dans la réalité représentée. » (1969 a, I, § 76).

Pour reprendre l'exemple de l'éthique, nous verrons que chez Wittgenstein l'éthique immanente de l'action, rejoint le problème de la Vie et celui de l'appréhension du Monde, sous sa forme majuscule, Éthique. En effet, bien que nous ayons part à l'éthique, à la morale et à des valeurs dans nos actes, il reste que l'essence de l'Éthique est pour Wittgenstein surnaturelle, supérieure et indicible. La majuscule devient un symbole grammatical, voire le symptôme écrit d'un impossible métalangage même s'il est dit que : « [...] il ne peut y avoir de propositions éthiques. Les propositions ne peuvent rien exprimer de Supérieur. » (1921, 6.42).

Il ressort de cet exemple que l'immanent et le transcendant sont en contact par une interface subtile, sublimée, mais qui reste visible. Wittgenstein la met en relief dans de nombreuses occurrences. En matière d'éthique, la frontière qui sépare ce qui se dit, ce qui se montre et ce qui se vit, ne peut être que fluctuante et indéterminée par la complexité et la multiplicité des usages et comportements possibles. La limite serait bien identifiée s'il existait un livre de casuistique générale exhaustif. Il va sans dire que la matière à traiter ne peut se marier avec un tel projet, puisqu'il s'agit de rien de moins que de notre Réel disait Lacan, de ce qui n'a rien à voir avec Une Réalité. Le Livre de grammaire générale du mot Éthique reste à écrire, sachant que celui-ci détruirait tous les autres livres comme l'affirme Wittgenstein dans sa *Conférence sur l'éthique* en 1930 et que par ailleurs : « il n'existe rien de tel qu'une grammaire complète. » (1979, p.36).

Néanmoins, notre auteur a décidé de rechercher et de placer une frontière entre ce qui peut se dire et ce qui ne peut être que montré ou exemplifié. Bien que pourfendeur assidu du platonisme, Wittgenstein, qui ne croit pas à la thèse frégéenne d'un corps de signification auquel se référer (*Bedeutungskörper*) ou à un corps de règles (*Regelskörper*), ne peut éviter la proximité de la transcendance et l'attrait de celle-ci, tant elle semble consubstantielle à l'interrogation et à l'étonnement philosophiques. Et pour Wittgenstein, l'étonnement philosophique est l'antithèse salvatrice des certitudes scientistes. Si nous vivons dans l'illusion aveuglante d'un improbable schème explicatif, comme le dit Wittgenstein (Travis, 2002, chap.1), nous pouvons être tentés de mettre en place des moyens de compréhension ou d'appréhension du monde comme par exemple une recherche transcendantale de limites ou une référence logique.

Dans ces démarches, l'immanent et le transcendant se répondent depuis que la pensée cherche à aller au-delà des simples apparences. Wittgenstein épouse, sans pour autant le formuler d'une façon claire, cette position philosophique déjà présente chez Platon. Elle devient même l'essence de son travail. Faisant cela, s'il nie le platonisme fort, il tombe dans un idéalisme relatif à un isomorphisme monde/langage : le monde est comme il est, certes, mais la pensée ne peut qu'avoir la même structure *a priori*.

3.3.1 *Platon : la participation ontologique*

Mais voici, Parménide, ce qui me semble, à moi, être la meilleure explication. Alors que ces Formes sont comme des modèles qui subsistent dans leur nature, les autres choses entretiennent avec elles un rapport de ressemblance et en sont les copies ; en outre, la participation que les autres choses entretiennent avec les Formes n'a pas d'autre explication que celle-ci : elles en sont les images. (Platon, Parménide, 132 c 18 – 132 d 7)

Il y a chez Platon, par le thème de la participation du monde sensible, inférieur et immanent, à la perfection du monde des idées, supérieur et transcendant, interpénétration des deux instances de l'appréhension du réel. La chose belle, bonne ou vraie du monde sublunaire, celui de la vie quotidienne, n'est décrite comme telle que par sa participation au monde transcendant des Idées éternelles de Beauté, de Bonté ou de Vérité : « [...] rien d'autre ne fait belle ladite chose, que, en elle, la présence du Beau en question [...] » (Phédon, 100 cd). Platon écrit d'une façon qui souligne à quel point immanence et transcendance sont imbriquées : « Mais ensuite il lui faut comprendre que la beauté résidant en tel ou tel corps est sœur de la beauté qui réside en un autre, et que, si l'on doit poursuivre le beau dans une forme sensible, ce serait une insigne déraison de ne pas juger une et même la beauté qui réside en tous les corps. » (Banquet, 210 ab). Ceci souligne que la beauté, bien qu'étant multiple est « une », bien qu'étant dans les choses est au dessus des choses, bien qu'étant visible est transcendante en son essence éternelle.

Le Monde des Idées éternelles n'est pas un monde dans le sens d'un Au-delà. Il en va de même pour Wittgenstein, le monde de la réalité sensible a part au monde des états de choses possibles de l'espace logique. Si seule une partie de l'univers du discours se trouve actualisé, il s'agit du même monde, compréhensible à deux niveaux ; celui des possibles et de la représentation langagière pour Wittgenstein ; pour Platon, le monde ordinaire et le monde supérieur dans l'ordre de l'intelligible comme le décrit le mythe de la caverne : « Cette image, mon cher Glaucon, il faut l'appliquer tout entière à ce que nous avons dit auparavant, en assimilant au séjour dans la prison la région qui se présente à nous par l'entremise de la vue, et, d'autre part, la lumière du feu à l'intérieur de la prison à l'action du soleil ; puis, en admettant que la montée vers le haut et la contemplation de ce qu'il y a en haut représentent la route de l'âme pour monter vers le lieu intelligible, tu ne te tromperas pas sur ce qui est l'objet de mon espérance à moi [...] » (République, VII, 517 b). Le monde sensible, celui de notre *soma* et de notre *sema*, demeure celui de la réalité matérielle et pesante, loin et proche du monde des Idées : « En outre, des premières (les choses) nous déclarons qu'on les voit, mais qu'on en a pas l'intelligence ; tandis qu'au contraire les natures unes (les Idées), on en a l'intelligence, mais on ne les voit pas » (Ibid., VI, 507 b).

La transcendance et l'immanence ainsi décrites semblent disposer de nous par le biais de nos sens ou de notre intellect, suivant la prééminence occasionnelle de tel ou tel principe, suivant notre inclination ou complexion personnelle. Ainsi, à partir du moment où nous mettons en action un mode d'expression non ordinaire, comme dans le *TLP* par exemple, il nous faut accepter toutes les intrications de l'immanent et du transcendant.

Cependant, il n'y a pas pour Wittgenstein de monde des idées ou de réalité suprasensible. L'idéalisme de Platon est une position qu'il s'applique à combattre : « En réfléchissant sur le langage et la signification, nous pouvons facilement en arriver à penser qu'en philosophie on ne parle pas des mots et des propositions comme on le fait couramment, mais de façon sublimée et abstraite. C'est-à-dire comme si telle proposition n'était pas ce que tout le monde peut prononcer, mais une entité idéale (« la classe de toutes les propositions synonymes ») » (1969 a, § 77).

Si Wittgenstein n'est pas platonicien et veut ramener les mots à leur usage ordinaire, il pose néanmoins un au-delà de la valeur et de l'éthique, un au-delà hors du monde, un monde de la transcendance auquel nous avons part dans nos actions et dans le langage. Il prend à peine le contre-pied du platonisme qui pose quant à lui des idées éternelles, accessibles uniquement par l'intellect, mais dans le monde sublunaire. À travers cela, il apparaît que les rapports de l'immanent et du transcendant sont déterminés dans des rapports dyadiques « externe/interne » ou « vertical/horizontal » que l'on retrouve dans la mystique plotinienne.

3.3.2 *Plotin : de l'ombre à la lumière, un autre regard*

- Par quelle ressemblance avec les êtres de là-bas ceux d'ici sont-ils beaux ? Car, s'il y a ressemblance, ils seront bel et bien semblables : comment donc peut-on dire beaux à la fois ceux de là-bas et ceux d'ici ? – C'est, disons-nous, en participant à une Forme que ceux d'ici-bas sont beaux. (Plotin, I, 6, 2, 12-17)

Dans son livre, *Plotin ou la simplicité du regard*, Pierre Hadot parle de Wittgenstein, de sa mystique et de la notion de conversion du regard. Autant de sujets communs avec le néo platonisme de Plotin. La mystique de Plotin est une conversion du regard qui modifie sensiblement la relation immanence/transcendance décrite par Platon. Chez ce dernier, le monde transcendant des Idées éternelles illumine le monde sublunaire de la réalité et le fait participer à sa perfection. La dialectique ascendante de l'amour permet à l'homme de se rapprocher des Idées éternelles. Pour Plotin, l'immanence du monde inférieur dans ce qu'il a d'obscur, de manque essentiel de lumière et de Beauté, fait naître l'espoir d'accéder par une conversion du regard au monde supérieur de l'Un et de la Beauté ineffable. Cette conversion du regard et de l'âme illumine la vie de l'homme : « Il faut donc, si l'on veut qu'il y ait conscience des choses transcendantes ainsi présentes [dans le sommet de l'âme], que la conscience se tourne vers l'intérieur et qu'elle oriente son attention vers le transcendant. Il en est ici comme d'un homme qui serait dans l'attente d'une voix qu'il désire entendre : il écarterait toutes les voix, il tendrait l'oreille vers le son qu'il préfère à tous les autres [...] » (Plotin, V, I, 12, 12, p.37).

En opposition totale avec Wittgenstein, le monde de la transcendance, exceptionnellement connaissable et continuellement indicible, est le vrai monde, lieu de la vraie vie et de l'union de l'âme, via l'Intellect, à l'Un. Il s'agit ici d'union visant à se fondre dans l'Un, plus que d'union avec cette hypostase suprême : « Je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a

de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers. » (Ibid., p.66). L'âme humaine, qui ne concerne que la psychologie pour Wittgenstein, doit se noyer, se dissoudre dans l'âme du monde et par là, regagner la vie éternelle et contemplative. Ce retour à l'Un se fait par un retour au plus profond de soi-même, au cœur de l'âme et de son immanence et débouche sur une transcendance unificatrice avec l'âme du monde.

Ainsi, l'intériorité plotinienne n'est pas fermée sur elle-même, elle est la route qui mène à un au-delà, à un ailleurs, à un savoir à la fois extérieur et intime. Cette intériorité n'est pas « conscience de soi » mais pensée pure qui se dépasse et s'élève vers le savoir, vers la connaissance des Intelligibles éternels. Dans la clarté éblouissante de l'Un qui se déverse jusqu'aux ténèbres de la matière et du mal comme « manque », l'immanence et la transcendance forment la procession productrice descendante de l'Un, et dans le même temps le mouvement ascendant de l'âme humaine qui tente de s'unir à l'âme du monde pour rejoindre la vraie vie contemplative éblouie de Beauté et de lumière : « Que l'on se souvienne, à ce sujet, que, même ici-bas, lorsque l'on exerce une activité de contemplation, surtout lorsqu'elle se réalise dans une grande clarté, on ne fait pas alors de retour vers soi-même par un acte de pensée, mais l'on se possède soi-même, et l'activité de contemplation est toute tournée vers l'objet, on devient cet objet...l'on n'est plus soi-même que d'une manière potentielle. » (Ibid., p.40).

Ainsi, l'intériorité plotinienne est comme divisée en deux ; le sujet actif de la contemplation qui se tourne vers lui-même et celui qui participe à la connaissance des Intelligibles. Serge Tribolet n'hésite pas à faire un rapprochement entre la division du sujet chez Plotin et chez Lacan (soit le mathème du sujet divisé : \$). Sans assimiler la mystique plotinienne à la théorie psychanalytique, il souligne que le sujet divisé de Lacan, celui qui divisé par le langage s'exprime par l'Autre, est également à la recherche d'un savoir autre, savoir à la fois extérieur et intérieur à lui-même (Tribolet, 2008) : « Le sujet se barre, en effet, je l'ai dit, et plus souvent qu'à son tour » (Lacan, 1975, p.139)¹. Jeu de mot purement lacanien ; le Sujet (S) est en réalité un Sujet barré (\$), le S divisé par le langage, soit le véritable Sujet. C'est comme si la mystique de Plotin rejoignait l'inconscient lacanien au-delà d'un Moi psychologique et d'un Je philosophique, puisque Plotin ne dit pas « Je » mais « Nous », que chaque être est à la fois particulier et universel (Ibid., p.19), et que pour Lacan le sujet n'est pas Unifié.

Il y a ici, mise en relief des entrelacs des dialectiques ascendantes et descendantes de la Beauté et de l'Amour, des fluides plotiniens de l'immanent et du transcendant, de l'intrication du particulier et de l'universel. C'est la conversion du regard, méthode également wittgensteinienne, cette autre façon d'aborder le monde, qui permet au sujet plotinien ou lacanien d'accéder à une autre dimension de la connaissance et de lui-même.

Comme pour Wittgenstein (la philosophie comme travail sur soi-même), la recherche d'une vision synoptique ou encore le regard sur les choses d'un point de vue divin, sont des

¹ Incidemment, Lacan fait remarquer que le Je en français ne peut pas être employé pour dire Moi, contrairement au I anglais et au Ich allemand (Calais, 2008, p.59).

modes différents de dépassement de soi, d'appréhension du monde et de ses limites. Notons cependant que Wittgenstein refuse la possibilité d'un point de vue divin sur la logique qui permettrait d'expliciter ses éléments. Ils doivent en fait être signifiants par eux-mêmes. En ce sens, la sémantique est un point de vue divin. Rien n'est caché, tout est devant nos yeux, écrit Wittgenstein, encore faut-il effectuer un effort pour le voir tant il est vrai que les choses se transforment sous nos yeux et qu'elles se métamorphosent par notre façon de les regarder.

C'est aussi chez Wittgenstein, Plotin ou Lacan, un thème fort de l'Éthique. Notre façon de regarder le monde influence notre ressenti sur le bien et le mal. Le regard comme expression d'un désir, désir de La Chose inaccessible par essence (Freud), *das Ding*, que Lacan identifie à la Mère, objet inaccessible de désirs (1986, p.82), rejoint la notion d'éthique. Le désir joue le rôle de médiateur entre notre vie d'homme ici-bas et l'espoir d'un là-bas meilleur, d'un accès à la Chose désirable. En ce sens, la mystique de Plotin, la conversion du regard de Wittgenstein et l'analyse selon Lacan se rencontrent autour d'une conception éthique de l'espoir d'une autre connaissance. En effet, pour Lacan le statut de l'inconscient est éthique, et le désir, à la structure de métonymie, est la loi du Sujet (Calais, 2008, p.105). Il marque la présence de ce signifiant pour un autre signifiant, de cette parole pour une autre parole qui est déjà autre chose que le langage qui sert à exprimer le discours (Juranville, 2003, p.80, 114, 119).

Cependant, pour Wittgenstein le Mystique ne se pose pas dans une problématique d'unition ou d'union à une entité supérieure même s'il croit en une transcendance divine. C'est une position qu'il partage avec Freud, le mystique étant plutôt un point d'arrêt marquant une limite possible (Assoun, 1988, p.192). Ainsi, quand il en appelle à Dieu pendant la guerre de 1914-1918 sur le front de l'Est et dans son isolement à Skjolden en Norvège, c'est simplement pour implorer une aide d'un ordre supérieur et pour rompre sa solitude en dialoguant avec un interlocuteur imaginaire¹ : « Dieu ! Fais que j'entre avec toi dans un rapport tel que je puisse être heureux dans mon travail ! » (1997, 16.2.37).

Le Mystique, ce qu'il désigne comme transcendant, se révèle dans l'appréhension du monde comme tel plutôt que rien, c'est-à-dire dans sa pleine immanence, dans sa totale présence à l'esprit : « Ce n'est pas comment est le monde qui est le Mystique, mais qu'il soit. » (1921, 6.44). C'est également dans le fait étrange, et dans cet étonnement muet que ce monde soit ressenti parfois comme une totalité bornée : « Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique. » (Ibid., 6.45)². La mystique rejoint ici l'éthique indicible.

Nous ne quittons donc pas le thème de l'immanent et du transcendant puisque ce qui ne peut se dire et se montre relève du mystique : « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. » (Ibid., 6.522). C'est ce Mystique, *Das Mystische*, qui comme

¹ Lorsque Dieu sera invoqué dans les Investigations philosophiques ce sera d'une façon fictive pour souligner l'usage métaphysique du langage.

² Précisons que pour Hilbert et Einstein le monde est une totalité bornée que l'on pourra un jour décrire. En effet, pour Hilbert, tout problème a sa solution, même si celle-ci consiste à dire que l'on ne peut la trouver.

nous le verrons plus loin s'exhibe dans l'éthique, l'esthétique ou encore la logique. Pour le moment tournons nous vers une autre dyade immanence/transcendance peu éloignée de Wittgenstein, celle de Kant.

3.3.3 *Kant : phénomène et noumène*

Dans les écoles des anciens, le sensible était appelé phénomène, et l'intelligible noumène. La connaissance, en tant qu'elle est soumise aux lois de la sensibilité, est sensitive, en tant qu'elle est soumise aux lois de l'intelligence, elle est intellectuelle, ou rationnelle. (Kant, 1770, II, § 3)

Layla Raïd souligne qu'il est tentant de voir dans la philosophie de Wittgenstein une nouvelle philosophie transcendantale à l'image de celle de Kant : « Wittgenstein trouverait dans une critique du langage ce que Kant trouve dans une critique de la raison [...] » (2006, p.16). Elle ajoute que les deux méthodes sont radicalement différentes : Kant trouve des impossibilités conceptuelles là où Wittgenstein pose des non-sens. Cette différence, bien qu'importante, ne fait pas obstacle à la mise en évidence d'airs de famille.

Deux modes d'existence

On trouve dans le travail de Kant, qui veut substituer à l'errance métaphysique dogmatique une connaissance solide dans les limites de l'expérience possible, la juxtaposition de deux modes d'existence de l'être. Il affirme la coexistence de la chose en soi inconnaissable, le noumène, et du phénomène comme objet d'une expérience possible. Ainsi : « L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle phénomène. » (1787, III, 50). Le phénomène affecte d'une façon empirique notre capacité de représentation par nos sens, par la sensation. Par contre : « [...] ces phénomènes (*phaenomena*), ou ces mêmes objets envisagés selon cette nature en soi, [...] qui ne sont nullement des objets de nos sens, [...] et de les appeler des êtres de l'entendement (*noumena*). » (Ibid., 209). Les choses en soi sont inaccessibles à notre faculté de connaître par les sens. Elles sont également inaccessibles à la faculté de connaître par concepts purs de l'entendement. En effet, les catégories expriment une action de l'esprit sans laquelle rien ne saurait être compris et connu, mais elles ne sont pas destinées par elles-mêmes à engendrer des objets de connaissance. En cela, elles déterminent les objets en s'appliquant à la matière des intuitions sensibles et ne peuvent s'appliquer aux choses en soi.

Cependant, la raison que Kant soumet au tribunal de sa critique tend à l'inconditionné absolu (métaphysique) par les idées comme concepts purs de la raison : « [...] de même que nous avons nommé catégories les concepts purs de l'entendement, nous désignerons sous un nom nouveau les concepts de la raison pure, et nous les appellerons idées transcendantales [...] » (Ibid., 245). Les objets de ces idées, hors expérience (Ibid., 254) ne peuvent être que des choses en soi en tant qu'elles sont simplement pensées. Les noumènes représentent donc dans notre entendement, les objets en soi, et ceux-ci sont par nature inconnaissables puisque nous ne pouvons rien ajouter d'empirique à ce pseudo-objet produit par l'entendement.

De son côté Wittgenstein appelle être d'ombre, pour mieux critiquer cette théorie défendue par Dummett et Davidson, une pure forme représentationnelle qui serait située entre la pensée et la représentation de la pensée par la proposition/image langagière ; « Nous souffrons d'une étrange tentation, qui nous pousse à décrire notre langue et son usage en introduisant dans nos descriptions un élément dont nous disons nous-mêmes qu'il ne fait pas partie du langage. C'est un phénomène bizarre d'iridescence qui semble nous abuser. » (1968, p.64). Wittgenstein nie que puisse exister une telle forme, une sorte de réalité nouménale en dehors de la pensée et du phénomène qu'elle décrit. En fait nous dit-il, nous ne gagnons rien à imaginer un tel être d'ombre de la pensée qui serait sous l'œil de notre esprit. Autant substituer l'expression de la pensée à la pensée, puisque seule l'expression de celle-ci la révèle au monde. De ce fait, l'ombre quelque peu nouménale supposée s'interposer entre la pensée, son expression et l'image du monde, devient au mieux une entité inconnaissable, au pire superflue. Cependant : « Il est essentiel que l'ombre soit capable de représenter les choses comme elles ne sont pas dans les faits », (1958, p.77). Voilà qui n'éclaircit pas vraiment cette notion.

Nous trouvons dans la théorie kantienne de la connaissance le côtoïement, en un même objet et dans un même entendement, d'un phénomène immanent au monde de l'expérience et d'un noumène, véritable inconnaissable transcendant. Nous rencontrons, dans ce cas particulier, une situation d'immanence et de transcendance au centre de l'expérience cognitive humaine, et cette transcendance est mise en relief par une étude dite transcendantale des conditions de possibilité des connaissances. L'étude transcendantale kantienne souligne et fixe la proximité de l'immanent accessible et de ce vers quoi l'on tend, (presque à contre volonté si l'on en croit la *Dialectique Transcendantale* comme science de l'illusion¹), le supérieur. Aussi Kant précise : « Nous nommerons les principes dont l'application se tient entièrement dans les limites de l'expérience possible immanents, mais ceux qui sortent de ces limites, nous les appellerons transcendants. » (1787, III, 236).

L'individu et la liberté

La théorie kantienne des noumènes a des conséquences importantes pour l'individu et la liberté. Le moi de l'individu, au sein de cette conscience unifiée qui permet la synthèse du divers des sens, n'est pas connaissable comme tel en dehors de la manière dont il est perçu par les sens et non comme tel qu'il est en lui-même : « [...] en effet, (l'esprit), s'intuitionne lui-même, non comme il se représenterait immédiatement de manière spontanée, mais selon la façon dont il est intérieurement affecté, et par conséquent tel qu'il s'apparaît, non tel qu'il est. » (Ibid., 71). Ainsi, autant pour les objets du monde que pour le moi, l'intuition est de nature sensible, c'est-à-dire dérivée de l'expérience et non originaire. Il ne saurait y avoir pour Kant d'intuition intellectuelle : « [...] il n'est pas (le moi) intuition intellectuelle, [...] » (Ibid.,

¹ « Car nous avons affaire à une illusion naturelle et inévitable, qui repose elle-même sur des principes subjectifs et les donne pour des principes objectifs. » (Kant, 1787, III, 237)

73). Il suit de cela que la volonté de l'homme, en tant que chose non matérielle, donc nouménale, est libre des contingences matérielles de l'existence. À partir de là, chacun est libre de croire en Dieu, ou en l'immortalité de l'âme.

Cependant, dans le domaine de ce qu'il nomme *Métaphysique des mœurs*, la Loi morale catégorique et impérative reproduit sous la forme d'un Devoir moral et d'une obéissance éthique une transcendance qui, dépassant les notions de temps et de lieu, n'en demeure pas moins totalement immanente aux activités humaines. La loi morale est à la fois supérieure aux hommes, elle s'impose, et elle est totalement imbriquée dans leur vie individuelle et quotidienne. On ne peut, pour Kant, vouloir autre chose que la Loi morale qui se décline en impératifs catégoriques. Même si notre volonté nouménale¹ est libre par nature, en tant que phénomène l'homme ne peut vouloir que le bien : « [...] alors la même volonté sera pensée dans le phénomène (les actions visibles) comme nécessairement conforme à la loi de la nature, et dans cette mesure non libre, et cependant, d'un autre côté, comme appartenant à une chose en soi, comme non soumise à cette loi, par suite comme libre, [...] » (Ibid., III, 17).

Ceci nous ramène à Wittgenstein, à la nature profonde de l'éthique et à son rapport à la notion de volonté : « Même si tous nos vœux se réalisaient, ce serait pourtant seulement, pour ainsi dire, une grâce du Destin, car il n'y a aucune interdépendance logique entre le vouloir et le monde, qui garantirait qu'il en soit ainsi, et l'interdépendance physique supposée, quant à elle, nous ne pourrions encore moins la vouloir. » (1921, 6.374). La volonté est donc d'essence nouménale et la nécessité ne peut se vouloir.

Il n'y a pas pour Wittgenstein de relation nécessaire, c'est-à-dire logique, entre le monde et la volonté bonne ou mauvaise comme c'est déjà le cas chez Kant, cependant, les hommes effectuent des actions bonnes ou mauvaises en toute conscience et en pleine volonté. La volonté en action, quasi phénoménale, a donc bien un rapport ambigu à la chose Éthique supérieure et à la chose éthique vécue. Wittgenstein souligne que : « Du vouloir comme porteur de l'éthique on ne peut rien dire. » (Ibid., 6.423). Le monde est indépendant de la volonté du sujet, celui-ci ne peut pas le changer par simple action volontaire, et pourtant le vouloir en action n'en demeure pas moins un principe immanent au monde. Ce principe semble immanent (phénoménal) en tant que vouloir, et transcendant (nouménal) en tant que porteur d'éthique. C'est ce qu'exprime Kant dans la *Critique de la raison pratique* : « Tout changement de détermination [...], toute la série même de son existence comme être sensible ne doivent jamais être considérés dans la conscience de son existence intelligible que comme une conséquence de sa causalité comme noumène, [...] » (1788, V, 98). Comment cela serait-il possible autrement puisque la volonté nouménale de Kant et l'Éthique de Wittgenstein sont supérieures et hors du monde ? Il y a donc des airs de famille entre les démarches de Kant et Wittgenstein.

¹ Schopenhauer identifie ce noumène, ou *Ding an sich*, avec la Volonté cosmique.

Cependant, celle de Kant autorise un au-delà de la connaissance auquel nous ne pouvons que renoncer, alors que pour Wittgenstein au-delà du non-sens il n'y a rien, si ce n'est l'exemple exhibé au lecteur du *TLP* en 82 pages de ce qu'est le non-sens.

Nous allons maintenant examiner cette forme dyadique de transcendance/immanence dans *Le monde comme volonté et comme représentation* de Schopenhauer, lecture marquante et influente de Wittgenstein : « C'est ainsi que m'ont influencé Boltzmann, Hertz, Schopenhauer [...] » (1977, p.74). En effet, Wittgenstein a lu Schopenhauer à l'âge de 16 ans et a été marqué par l'idée du monde comme représentation.

3.3.4 *Schopenhauer : le Vouloir-vivre absolument*

Tous ces phénomènes sont la preuve évidente que j'ai eu raison de poser comme principe inexplicable, mais propre à servir de fondement à toute explication, la volonté de vivre, et que ce vouloir-vivre, loin d'être un mot sonore, vide de sens, tel que l'absolu, l'infini, l'idée ou autres expressions semblables, est la réalité suprême à nous connue, est même la substance et le noyau de toute réalité. (Schopenhauer, 1819, pp.1077-1078)

Schopenhauer installe une transcendance imposante par le « vouloir-vivre cosmique », par cette Volonté Supérieure qui objectivise l'homme en tant que partie d'elle-même : « Le sujet de la connaissance, par son identité avec le corps, devient un individu ; dès lors, ce corps lui est donné de deux façons toutes différentes ; d'une part comme représentation dans la connaissance phénoménale, comme objet parmi d'autres objets et comme soumis à leurs lois ; et d'autre part, en même temps, comme principe immédiatement connu de chacun, que désigne le mot Volonté. » (Ibid., § 18). Il y a coexistence ici, comme pour Wittgenstein, de deux types de volonté ; une volonté phénoménale immanente qui agit dans le monde et une volonté supérieure comme émanation d'un vouloir-vivre porteur de valeurs et de désirs.

Pour Schopenhauer, le vouloir-vivre source de tous les désirs intarissables, de toutes les actions bonnes ou mauvaises, de toutes les valeurs et donc origine de toutes les souffrances doit être combattu. Il doit être combattu parce qu'il est responsable de mes malheurs en tant qu'homme soumis à une volonté extérieure qui me déchire dans le choix de mes actes. Le vouloir-vivre de Schopenhauer est une volonté subconsciente, il ressemble à l'*Über-Ich* freudien, qui me démet de la volition de certains actes. On retrouve la thèse du sujet divisé de la volonté que Waismann expose à travers de nombreux exemples littéraires et qui lui fait dire que liberté ou non-liberté ne sont que des manières variables de ressentir la contrainte d'une volonté dans une situation particulière (Halais, 2008, pp. 201-224). De même, *L'Épître aux Romains*, 7, 15, que Wittgenstein cite dans ses *Leçons sur la liberté de la volonté*, fait dire à Saint Paul : « Ce que je veux, je ne le pratique pas, ce que je hais, je le fais. » (1989). Cependant, l'idéal transcendant éthique de Schopenhauer doit permettre au Saint, au Génie ou au Philosophe de combattre avec toutes les ressources de l'ascétisme et de la contemplation le mal du désir permanent. La négation de la vie et de l'action, le suicide, est pour Schopenhauer le point ultime de la lutte éthique, le dernier acte possible : « Nous autres, nous allons hardi-

ment jusqu'au bout ; pour ceux que la Volonté anime encore, ce qui reste après la suppression totale de la Volonté, c'est effectivement le néant. Mais à l'inverse, pour ceux qui ont converti et aboli la Volonté, c'est notre monde actuel, ce monde si réel avec tous ses soleils et toutes ses voies lactées, qui est le néant. » (1819, § 71).

Même si nous ne pouvons pas superposer la volonté supérieure de Schopenhauer à la volonté porteuse de l'Éthique de Wittgenstein, ce dernier écrivait avec un accent fortement schopenhauerien : « Et je puis aussi, en ce sens, 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. » (1961, 17.10.16). On voit bien que Wittgenstein hésite dans cet écrit entre deux conceptions de la volonté ; une volonté propre à l'homme, immanente à la vie et qui est une volonté d'action, et une volonté schopenhauerienne qui nous dépasse, une volonté qui serait celle, transcendante, du monde. Mais si l'abolition totale de la volonté pour Schopenhauer est l'acte éthique suprême qui résout la souffrance du désir sans cesse renouvelé, la comparaison s'arrête ici car, pour Wittgenstein, en philosophe croyant, le suicide est un péché. Et même si les valeurs éthiques sont extérieures au monde, et même si le rapport à Dieu est un rapport tout à fait personnel dont l'église est exclue, il ne saurait être question de détruire l'homme pour annihiler une volonté supérieure car : « Si le suicide est permis, tout est permis. Si tout n'est pas permis, alors le suicide n'est pas permis. Ceci jette une lumière sur la nature de l'Éthique. Car le suicide est, pour ainsi dire, le péché élémentaire [...] » (Ibid., 10.1.17), et nous ajouterons que pour Wittgenstein l'exigence envers soi-même et la décence envers les autres font que tout n'est pas permis, même s'il a avoué à son ami avoir été tenté de s'enlever la vie (Wittgenstein, Engelmann, 2006, pp.74, 82).

Au cours de cette exploration sommaire de la dyade philosophique immanence/transcendance, il semble que nous soyons passés d'un plan purement vertical à un plan vertical et horizontal. Nous pensons ici à la transcendance extatico-horizontale ou extatico-verticale de la Non-philosophie de François Laruelle. L'ancien schème conceptuel basé sur des considérations divines et théologiques, sur l'*epekeina* (au-delà) s'est déplacé pour atteindre l'homme dans son vécu et son intériorité. Le transcendant et l'immanent ne sont plus seulement les symptômes d'une expression extra-mondaine ou mondaine, mais aussi la marque de ce qui, en tant que vécu, intériorité, peut se dire ou au contraire être ineffable.

3.4 Wittgenstein entre implicite et explicite

Mais permettez-moi de vous rappeler ici le rôle étrange que l'aérien et l'éthéré jouent en philosophie, - quand nous nous apercevons qu'un substantif n'est pas utilisé comme ce que nous appellerions en général nom d'un objet, et quand par conséquent nous ne pouvons nous empêcher de nous dire que c'est le nom d'un objet éthéré. (Wittgenstein, 1958, p.97)

Pour Wittgenstein, qui ne se prive pas d'expressions métaphysiques, l'objet éthéré se dessine dans l'usage du langage comme expression pathologique, comme non-sens d'une pseudo-proposition. Notre langage, outil d'expression partagé, n'est adapté qu'à la description des faits considérés comme les seuls objets exprimables. Alors, même si les œuvres métaphysiques du passé « comptent parmi les plus belles réalisations de l'esprit humain », il ne saurait y avoir d'ouverture à une extension du sens en dehors de la seule réalité factuelle. La description ou l'affirmation de l'existence d'objets éthérés est une véritable contradiction langagière en soi que l'on ne pourrait expliquer simplement tant il est vrai que : « Tout ce qui se laisse exprimer se laisse exprimer clairement. » (1921, 4.116). On pense ici à Nicolas Boileau-Despréaux : « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement. », (*L'art poétique*, 1674). Ceci n'empêche nullement notre auteur de philosopher sur des objets éthérés. En dehors de la science de la nature qui est « la totalité des propositions vraies » (1921, 4.11), le langage ne peut donc signifier quelque chose qui fasse sens ou décrire un objet hors expérience factuelle. C'est ainsi que Wittgenstein, si l'on en croit David Pears, considérerait le *TLP* comme une œuvre implicitement métaphysique et comme un ensemble explicite de non-sens (1987).

3.4.1 *L'exploration logico-grammaticale comme principe*

C'est une règle grammaticale, et elle énonce une impossibilité logique. (Wittgenstein, 1958, p.109)

Dans le cadre de la clarification syntaxique et logique mise en œuvre dans le *TLP*, les outils nécessaires à la réalisation du projet de Wittgenstein sont sous la haute autorité de notre expression verbale devant faire sens et de notre connaissance, avant l'heure des *Investigations philosophiques*, de la grammaire des mots. La grammaire en effet représente une tentative pour circonscrire la multiplicité des usages dans l'immensité du *continuum* jeux de langage/formes de vie. Cette pragmatique est adoptée par Wittgenstein à partir des années trente dans le *Cahier bleu et le Cahier brun*. Ainsi « Le Livre de Grammaire » constaterait que l'usage que nous faisons de nos concepts est étendu et n'autorise pas *de facto* l'attribution de définitions simples. Comme l'écrit Wittgenstein ; si nous ne donnons pas de définitions précises de nos concepts, ce n'est pas parce que nous ne les connaissons pas, mais parce qu'ils n'en ont pas. Une définition n'est que la réduction de la dernière mouture d'une interprétation temporelle. C'est l'usage des mots qui en détermine en grande partie le sens.

La description grammaticale est donc à la fois anthropologique, puisqu'elle doit tenir compte des formes de vie et des jeux de langage, et pragmatique en ce qu'elle décrit des usages. La grammaire cherche à décrire la vie langagière mais celle-ci n'est pas figée. En ce sens il existe au moins « une » grammaire spécifique au *TLP*. C'est ce qu'écrira Jacques Lacan : « L'habitation, un certain temps, sous un pommier [...] aura tout de même ceci de caractéristique, que vous ne pourrez rien en tirer – si ce n'est l'affirmation que rien d'autre ne peut être dit vrai que la conformité à une structure que je ne situerai même pas [...] comme logique, mais comme, l'auteur l'affirme proprement, grammaticale » (1991, p.66).

Ceci dit, dans sa *Grammaire philosophique* (1969 a), Wittgenstein la définit comme :

- Ce qui, ne disant ni le vrai ni le faux, dit ce qui a du sens ou n'en a pas.
- Ce qui régit le rapport entre langage et réalité, et en ce sens elle est normative.
- Ce qui est le constat des transactions linguistiques, compte non tenu des impressions psychologiques qui les accompagnent, ce en quoi elle est descriptive.

La grammaire commence là où s'arrête l'explication métaphysique : elle est attention portée sur les cas particuliers des usages réels et sur les différences factuelles. Nous pouvons nous interroger sur la réalisation du projet grammatical et sur la possibilité même de l'utilisation d'un outil comme moyen de surveillance, de régularisation et de normalisation de ce même outil. Le langage peut-il analyser, décrire et finalement juger le langage sans faire usage d'un métalangage ? Les avis sont divergents. Lacan dira que le langage est le lieu d'émergence de la réflexivité symbolique, la symbolique langagière, lieu de sa propre représentation et que de ce fait il n'y a pas de métalangage (1975, p.149). Pour Carnap, dans *Logical Syntax of Language*, il n'y a pas de doute, un métalangage est possible ; on peut toujours formuler un langage dans un autre et même reformuler dans le même langage (Bouveresse, 1973, p.62).

S'il n'y a pas de métalangage pour Wittgenstein, comment parler du langage ? C'est sans doute ici une difficulté de son travail qui fait s'exprimer une transcendance implicite. En effet, comme l'ont déjà souligné Russell et Strawson, parler du langage en niant l'existence d'un métalangage et en précisant que le dit langage ne peut que décrire le monde et les sciences de la nature, c'est en faire un mauvais usage, développer une métaphysique qui ne se dit pas.

S'il n'y a pas de métalangage pour parler du langage, nous sommes contraints avec Wittgenstein, d'utiliser de façon dialectique (dans le sens kantien) le seul outil à notre disposition. Nous devons donc aller au-delà des possibilités du langage ordinaire pour parler de son essence et essayer d'en déterminer les limites. Nous n'avons pas le choix, nous sommes prisonnier du langage comme le soulignait Nietzsche, et comme le disait Lacan dans une perspective freudienne ; l'homme c'est le sujet pris et torturé par le langage car la structure du langage est antérieure au sujet qui y pénètre (Calais, 2008, pp.85-92). Nous ne pouvons pas traverser le grand miroir du langage écrit Wittgenstein (*TLP*, 5.11).

Partant de là nous ne pouvons exprimer qu'une forme de transcendance. Pour Wittgenstein elle se montre et ne se dit pas. Peut-être faut-il voir dans ce postulat d'indicibilité une tentative pour dissoudre le problème de la transcendance, voire une forme spécifique de sublimation ? Car enfin, Wittgenstein ne cesse de parler du langage. On trouve ainsi dans le corpus wittgensteinien, la problématique de la confusion de l'outil et de la matière à travailler, ainsi que l'interdépendance très forte du sujet de l'observation et de l'objet de l'observation. Ces problématiques sont particulièrement mises en lumière en physique quantique lors de

l'observation de la « matière » (Klein, 1996)¹. Sans étendre ce constat à l'ensemble de la philosophie, force est de constater que les différentes positions philosophiques régionales sont autant de façons d'explorer le monde par différents observateurs/philosophes, dans différentes formes de vie et à travers le prisme de nombreux jeux de langage.

Si le travail en philosophie est, comme le dit notre auteur, un travail sur la façon dont on voit les choses, ce qui présuppose qu'il en existe de multiples, aborder ce travail sous un angle langagier met le philosophe en péril par rapport à la validité de tout ce qui peut être dit et complique notablement la forme de son expression critique. Il semble difficile, voire artificiel, de prétendre n'utiliser que des propositions faisant sens, c'est à dire décrivant le monde, ou dites grammaticales, c'est à dire décrivant l'usage du langage. Un tel langage, idéographique ou ordinaire, logico-syntaxique ou grammatical, serait quelque peu contraint, emprunté et peu efficient socialement. Wittgenstein ne le dément d'ailleurs pas. Cependant, nous devons reconnaître que la recherche de l'identification de propos métaphysiques relevant d'une transcendance cachée et la tentative d'éclaircissement de l'utilisation de nos concepts, représentent un projet philosophique majeur à lire comme une tentative pour obtenir un regard critique sur nos usages transactionnels et ce qu'il est convenu d'appeler, la guérison de nos crampes, obsessions récurrentes, maladies philosophiques : « Le philosophe est celui qui doit soigner en lui de multiples maladies de l'entendement avant de pouvoir parvenir aux notions du sain entendement humain. » (1956, p.252, § 53).

Le thème de l'obsession est développé par Wittgenstein (1979, pp.122 et suiv). Norman Malcolm parle « d'un afflux continu de pensées qui le torturaient et l'épuisaient. » (1958, p.341) et cela peut nous faire penser à certaines psychoses. Ceci dit, la guérison demande une conversion du regard, conversion quelque peu plotinienne, et un travail important sur soi-même car : « Notre langage ordinaire, qui de toutes les notations possibles est celle qui imprègne notre vie entière, maintient pour ainsi dire fermement notre esprit dans une seule position et dans cette position l'esprit se sent parfois pris par une crampe, et désire alors adopter d'autres positions. » (1958, p.114).

C'est une conversion du regard qui permet à Wittgenstein d'imaginer la grammaire logique du *Tractatus logico-philosophicus*, et c'est un travail sur lui-même qui l'autorise à en rejeter l'échelle afin d'écrire le projet grammatical des *Investigations philosophiques*. En effet, il considèrerait le *TLP* comme une échelle qu'il faut rejeter après en avoir compris les propositions comme un ensemble de non-sens. Ici, c'est le sujet Wittgenstein lui-même qu'il faut comprendre, plus que le *TLP*.

Dans cette conversion, le principe de sublimation utilisé en psychanalyse n'est pas étranger ; il lui fait postuler la transcendance de maints objets d'études.

¹ Le médecin-physicien anglais Thomas Young, en 1803, effectua le premier la célèbre expérience dite « des deux fentes » visant à déterminer si la « matière » est d'essence particulière ou ondulatoire.

3.4.2 *De la sublimation philosophique*

[...] voilà en quoi consiste la sublimation de toute cette conception. La tendance à supposer un pur être intermédiaire entre le signe propositionnel et les faits. Ou aussi, à vouloir purifier, sublimer le signe propositionnel. (Wittgenstein, 1953, § 94)

Nous parlions de conversion du regard, nous allons préciser la conception de la sublimation que nous croyons rencontrer chez Wittgenstein. Celle-ci n'est pas étrangère à celle de Freud et de Lacan. En effet, le concept de *Sublimierung* développé par Freud, repris et modifié par Lacan, possède des caractéristiques communes avec ce que nous appellerons, la « sublimation philosophique ». Déjà, Nietzsche abordait la question de la sublimation des sentiments humains. Reprenant l'exemple de la sublimation chimique des éléments subtils, il l'appliquait à nos sentiments qui ne sont jamais d'une pureté totale mais mélangés entre eux : « [...] il n'y a, strictement entendu, ni conduite non égoïste ni contemplation entièrement désintéressée ; toutes deux ne sont que des sublimations, dans lesquelles l'élément fondamental paraît presque volatilisé et ne révèle plus sa présence qu'à l'observation la plus fine [...] » (1879, § 1). Ainsi était posé le germe d'une étude de la sublimation en philosophie, notamment dans le domaine de l'éthique.

Pour Freud, la sublimation est la capacité d'échanger un but, à l'origine sexuel puisque pour lui l'inconscient est d'origine sexuelle, contre un autre psychiquement apparenté mais non sexuel. C'est un moyen de se défendre contre un refoulement, de le convertir en une autre activité qui permet d'une façon détournée la satisfaction d'un désir. L'exemple le plus courant est celui de la création intellectuelle et artistique.

De son côté, Lacan, qui ramène la psychanalyse aux textes freudiens, précise que la sublimation ne peut être totale. Il reste toujours une partie du désir originel. Par ailleurs, elle peut être apparentée, comme la perversion, à un mode de contournement, de transgression du Réel, celui-ci n'étant pas une hypothétique réalité, mais l'image du réel que se fait l'inconscient du sujet par l'énonciation de métaphores, de métonymies (Calais, 2008, p.111) et autres figures rhétoriques ou analogies. On sait d'ailleurs que Wittgenstein a fait un usage constant des analogies.

La sublimation des objets philosophiques

En dehors du fait que philosopher est un moyen très convenable de sublimer son énergie comme le disait Freud, on peut dire dans un premier temps que Wittgenstein semble pratiquer la sublimation sur de nombreux objets philosophiques, dont ceux de Sujet et d'Inconscient, notamment quand il affirme que la philosophie est purement descriptive, que ce qui est caché ne nous intéresse pas, que tout est devant nos yeux, que nous n'avons pas à expliquer, qu'il nous suffit de voir (1953, § 654). Ce faisant, et entre parenthèses, il semble perdre de vue que l'on peut également « voir comme » comme il nous le dit souvent. Nous retrouvons ici les entrelacs qui relient constamment dans sa pensée ce qui se dit et ce qui se montre, l'immanent et le transcendant, le langage et le non-dit, le désir et sa sublimation :

« Wittgenstein, écrit Stanley Cavell, parle d'images qui nous tiennent prisonniers, de désirs inassouvissables, de sublimations paralysantes. » (1989, pp.58-59). Il en va certainement comme cela pour nous, et sans doute aussi pour le philosophe. Ainsi ; l'envie de savoir, le besoin de pureté logique, la volonté de cerner les apparences, la recherche de limites, la construction d'une grammaire fiable, voilà les désirs quasi inassouvissables de Wittgenstein, et conséquemment ; la mise hors d'atteinte de la logique, de l'éthique, de l'esthétique, de l'intériorité et de l'inconscient, de même que le changement de point de vue, la conversion du regard, voilà ses sublimations, ses refoulements, ses moyens de défense.

Lors de ses changements de points de vue, Wittgenstein est tenté de laisser se sublimer certaines questions métaphysiques évanescentes, surtout s'il considère qu'il n'y a pas d'explication possible. Le philosophe thérapeute, en l'occurrence notre auteur lui-même, traite et surtout dissout ces problèmes, les met hors de portée du langage. Pour lui, donner une explication, c'est inventer une mythologie, une chimère, quelque fois sous couvert de scientificité. Par exemple, il écrit dans les *IP* à propos de l'essence propositionnelle : « voilà en quoi consiste la sublimation de toute cette conception. La tendance à supposer un pur être intermédiaire entre le signe propositionnel et les faits. Ou aussi, à vouloir purifier, sublimer le signe propositionnel. [...] » (1953, § 94). L'essence propositionnelle, qui était un désir obsédant du *TLP*, se trouve d'abord substantivée (le désir de quelque chose) et sublimée dans un pur être fantomatique (l'essence propositionnelle), puis finalement niée, voire refoulée dans les *Investigations* sous la forme d'une grammaire salvatrice.

Wittgenstein reconnaît avoir poursuivi une chimère, la sublimation logique de l'essence du langage à partir du matériau brut du langage ordinaire dans le *TLP*, et la sublime en la disant indicible. Dans sa philosophie, il y a comme un refoulement qui n'aboutit pas à une véritable sublimation dans le sens freudien, c'est à dire un mode d'expression autre qui concourt à la réalisation du désir ou d'une partie du désir aurait dit Lacan. Autrement dit, l'abandon de la recherche de l'essence logique n'aboutit pas à une libération, mais à une forme de sublimation, celle de la recherche grammaticale. En effet, le philosophe du *TLP* en voix de guérison, dans ce qui ressemble à une confession, énonce que : « Plus notre examen du langage réel se fait précis, et plus le conflit s'envenime entre ce langage et nos exigences. (La pureté du cristal de la logique n'était point pour moi-même le résultat d'une investigation, elle était une exigence.) Le conflit devient intolérable. » (1953, § 107). La fameuse exigence était transcendante, l'isomorphisme logico-syntaxique du monde et du langage était un désir personnel de cohérence absolue donnant accès à une possible thérapie langagière pour les autres, et pour soi. Mais le désir était inextinguible, il faut se tourner plutôt vers le véritable besoin (1953, § 108). C'est ici l'échec du logicisme qui se montre et s'articule à la sublimation dans la pensée wittgensteinienne en passant du désir au besoin.

La thérapie du langage

Dans un second temps il apparaît que la philosophie selon Wittgenstein est une thérapie du langage, le langage des autres sûrement, mais aussi celui du philosophe. Pour Lazerowitz, Wittgenstein : « [...] a entouré ses entretiens philosophiques d'une espèce d'aura psychanalytique. C'est comme si, pour lui, la philosophie était devenue une maladie linguistique, un fardeau dont il faut libérer les gens [...]. L'impression que me fait la lecture du Wittgens-

tein tardif est que, sans en être conscient, il est devenu le psychanalyste de la philosophie, avec quelque chose comme la formule suivante à l'arrière-plan : Je n'ai pas besoin de l'analyse, les philosophes en ont besoin ; moi, je suis le psychanalyste, la philosophie est la maladie dont il faut guérir les philosophes en analysant ce qu'ils font avec le langage. » (Fischer, 1992, p.378). Ici, le Lazerowitz freudien ne fait qu'accentuer l'argumentation développée par le père de la psychanalyse à l'encontre des philosophes. Cependant, si : « En philosophie une question se traite comme une maladie. » (Wittgenstein, 1953, § 255), c'est aussi un travail du philosophe sur lui-même, sans pour autant faire de la psychologie qui falsifie ou de la psychanalyse qui camoufle (Wittgenstein, Engelmann, 2006, p.209). Le travail sur soi permet de remettre en cause des usages philosophiques anciens (*TLP*) pour autoriser l'émergence de nouvelles investigations, ce qui révèle indirectement le travail d'une intériorité en évolution, même quand celle-ci est niée. La remise en cause, le doute, sont le prix à payer pour lutter contre les obsessions ou les crampes mentales (contre les crispations des philosophes, disait Freud) et éviter ainsi que l'instrument philosophique ne finisse par se retourner contre son utilisateur. Wittgenstein écrit : « La philosophie est un instrument qui n'est utile que contre les philosophes et contre le philosophe qui est en nous. » (Bouveresse, 1991, p.26). Il aide donc certains sujets/objets à se sublimer, mais ils ne disparaissent pas pour autant quand on a dit qu'ils sont indicibles ou transcendants. Une analyse plus fine, pour reprendre la métaphore nietzschéenne, permet de les retrouver sous un autre aspect, en un autre lieu, à nouveaux frais conceptuels, ceux de la vie de l'individu notamment, les *Lebensprobleme* (Wittgenstein, 1921).

Reculer devant la théorisation du Sujet ou de l'Inconscient ne supprime pas les problèmes relatifs au Sujet ou à l'Inconscient, de même, dire que l'Éthique est transcendante ne supprime pas les problèmes éthiques. Freud, qui a donné au mot *Sublimierung* son sens psychanalytique, écrit que ce déplacement de but dégage une forte quantité d'énergie libidinale qui s'investit dans une autre activité, un autre objet souvent très intellectualisant. L'objet n'est pas transformé (Lacan), il prend une autre dimension dans l'imaginaire du Sujet, il est dérivé vers une autre dimension, vers un autre but. Nous revenons ici à Freud quand il compare la démarche philosophique à une démarche paranoïaque ou schizophrénique ; soit la philosophie comme le symptôme (une métaphore disait Lacan) de l'inconscient de celui qui philosophe, son énergie libidinale étant investie vers un but dérivé, différent de la sexualité.

Chez Wittgenstein on peut affirmer que la sublimation philosophique ne fait pas disparaître les objets en question mais change leur place dans l'imaginaire d'un « impossible » sujet lacanien philosophant qui n'est ni un Je philosophique, ni un Moi psychologique. Celui-ci n'a pas le choix, il est poussé, acculé à la sublimation. Ce sujet qui sublime ses objets et déplace son énergie psychique est peut-être avant tout, le philosophe en personne. Il s'agit en fait écrit Lacan : « « [...] d'élever l'objet à la dignité de la chose » ; ce qui équivaut à infinitiser l'objet, à changer, voire à abolir ses limites » (Cléro, 2006, pp.51, 71-77). Et c'est bien là ce que Freud reprochait aux philosophes ; leur propension à infinitiser les objets, à générer des *Weltanschauungen*.

Ainsi, le principe de sublimation que nous voulons reconnaître chez Wittgenstein est tout à la fois un déplacement d'énergie libidinale et un déplacement conceptuel sans être un

refoulement faisant symptôme, ce qui reste possible. Ce déplacement lui fait visiblement investir une énergie considérable pour éviter d'affronter un certain nombre de sujets/objets philosophiques lui posant question existentielle d'une façon particulièrement sensible (Wittgenstein, Engelmann, 2006, p.208). Pour exemples ; le *TLP* est un livre d'Éthique qui ne parle pas d'Éthique ; l'identité est le diable en personne ; l'intériorité active n'existe pas ; la psychanalyse, quand elle n'est pas du sexe ordurier, relève de l'esthétique, elle-même indicible et transcendante ; le Sujet est une illusion.

Bref, le travail de Wittgenstein s'exprime moins comme un vecteur de dissolution des problèmes philosophiques, voire existentiels, qui ne vise même pas dans son aspect thérapeutique à leur résolution, que comme un facteur de sublimation : « Les problèmes sont résolus non par la communication de nouvelles expériences, mais par l'agencement de ce qui est connu depuis longtemps. » (1953, § 109). Cet agencement est très spécifique et se fait à un autre niveau que celui de la raison, comme dans un puzzle ou joue à plein l'imaginaire. Nous retrouvons incidemment une forme de réminiscence platonicienne, et celle décrite par Freud dans le nouvel agencement des choses connues lors de l'analyse. L'agencement dont parle Wittgenstein tend vers un nouvel ordre de compréhension faisant appel à une décision philosophique soulignant le caractère purement transcendant de l'objet d'étude. L'arme philosophique menaçante dont nous parlions plus haut n'est pas tournée contre le philosophe, mais détournée pour ne donner qu'une simple description sans explication, c'est-à-dire, peut-être, pour cesser de philosopher : « L'arme est entre nos mains, écrit Cavell, mais nous ne sommes pas obligés de la tourner vers nous-mêmes. Ce qui la tourne contre nous, c'est la philosophie, le désir de la pensée, lorsque nous en perdons le contrôle. » (1989, p.58).

Ainsi, il est dit que le Sujet philosophe ou l'Inconscient philosophe, c'est selon, peut perdre le contrôle de sa parole, de son énonciation. Wittgenstein l'écrivait déjà, en philosophie le plus difficile est de ne pas dire plus que ce que l'on sait. Il nous faut pour esquiver tout problème ou toute maladie langagière, et pour chaque mot, éviter d'en faire un « étrange usage qui sans doute ne se pratique que chez les philosophes. » (1953, § 38). On pourra acquiescer, au prix de la sublimation des problèmes philosophiques (sachant que la philosophie est déjà une forme de sublimation), la paix dans les pensées tant désirée. Mais ceci est loin d'être acquis. Cavell écrit encore : « [...], chez Wittgenstein il y a une tension du langage contre lui-même, contre la trivialité des critères qui sont ses conditions, comme s'il se retournait contre ses origines. » (1989, p.62).

Il y a ici un refoulement qui, s'il n'est pas canalisé, dérivé par la sublimation par exemple, peut faire symptôme. Pour contourner ces tensions Wittgenstein fait appel à l'esthétique, objet éminemment transcendant, et lieu privilégié de la sublimation selon Freud. La dérivation du sublime esthétique vers l'ordre de la connaissance, comme l'écrit Cavell, semble être le marqueur d'une démarche philosophique plus profonde qui touche aussi bien l'éthique, la logique ou la science nouvelle ; soit la sublimation de maints objets, y compris la science de Freud, vers le champ de l'esthétique.

Wittgenstein freudien

Dans un troisième temps, on peut avancer que Wittgenstein, d'une certaine façon, est plus freudien que Freud. De fait, il n'hésite pas à placer la psychanalyse dans le champ de l'esthétique. Les écrits de Freud, déplacés, sublimés, perdent ainsi, à ses yeux, la virulence qui le menace intimement. Cette sublimation dans le champ de l'esthétique se pose comme une conversion du regard. Contre le besoin d'hégémonie scientifique de la psychanalyse sur la philosophie, et sur le philosophe, une solution est celle du retrait, de la mise à l'abri de nombreux sujets/objets dans une transcendance protectrice. En ce sens la philosophie est aussi un travail très conscient du Sujet philosophe sur lui-même, et les arguments de Freud ou Lazerowitz tombent pour Wittgenstein.

Demeure l'interrogation qu'il se pose, celle du Sujet porteur ou non de l'inconscient et de son impossible appréhension par lui-même, quelque puisse être la force de son désir de connaissance de lui-même. Comme l'écrit K. Koffka : « Le désir inconscient est exactement semblable à un désir conscient, à ceci près qu'il n'est pas conscient. Cela trahit le même parti pris ; l'esprit est spécifiquement conscient, par conséquent tout ce qui est mental doit être conçu en termes de conscience, même s'il n'est pas lui-même conscient » (Bouveresse, 1991, p.50)¹. Où l'on retrouve d'une part la conscience si chère à la philosophie comme science de la Raison, et d'autre part le problème de la réflexivité langagière comme cercle vicieux qui ne s'avoue pas. C'est là tout le charme de l'intrication de l'immanent et du transcendant dès que l'on tente d'exprimer ce qui nous dépasse ou se problématise comme intériorité prise ici comme réflexivité.

Enfin, reste que la sublimation wittgensteinienne n'est pas comme l'écrit Cavell, une défaite volontaire (1989, p.60), mais qu'elle est, avec les armes qu'il a reçues, une ligne de réflexion intransigeante, constante, et sans aucun doute douloureuse. D'ailleurs, à la question de la postérité et de l'héritage philosophique, il écrit qu'il vaudrait mieux, plutôt que de faire école, trouver un autre mode de vie qui rende superflu les questions philosophiques ou en dernière instance s'astreindre au silence. Pour lui, le métier de philosophe est « absurde », c'est une « sorte de condition de mort vivant » (Ayer, 1985, p.32). Il y a chez lui un besoin d'en finir avec ces obsessions, ces crampes mentales, ces pathologies qui nous cernent. Certes, il philosophe, et donc sublime une partie de son énergie, mais de plus il sublime les problèmes que la philosophie lui fait rencontrer. L'attitude tendancielle consciente ou non à la sublimation, à la dérivation dit également Freud dans sa deuxième topique, est prégnante. C'est là une partie de sa réponse spécifique, parfois muette, qui nous rappelle ce qu'écrivait Nietzsche : « [...] dans certains cas, comme l'indique le proverbe, on ne reste philosophe qu'en gardant le silence. » (1879, I, Avant-propos). De fait, en sublimant certains objets, on garde le silence comme il l'écrit explicitement : « [...] j'ai réussi dans mon livre (*TLP*) à mettre les choses en place en étant silencieux [...] » écrit-il à Ludwig Von Ficker vers le 20 octobre 1919. Lacan qui écoutait si bien ses silences, dira plus tard à sa foule, voire à son public, que celui de Wittgenstein, son silence, avait une férocité psychotique. La philosophie et la psychanalyse n'ont pas fini de s'interpeller à travers le concept de sublimation.

¹ K.Koffka, psychologue cofondateur de la *Gestalttheorie*.

3.4.3 *Des sujets/objets dits supérieurs, indicibles, voire sublimés*

Car comment puis-je tout simplement faire cette hypothèse, si elle transcende toute expérience possible ? (Wittgenstein, 1958, p.99)

Wittgenstein admet explicitement que certains sujets/objets sont transcendants, c'est à dire hors d'atteinte de nos capacités cognitives et au-delà d'une définition langagière. Nous le citons : 1) « L'éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que nos mots ne peuvent exprimer que des faits. » (1966, p.147), 2) « Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendantale. (Éthique et Esthétique sont une seule et même chose.) » (1921, 6.421)¹, 3) « La logique n'est point une théorie, mais une image qui reflète le monde. La logique est transcendantale. » (Ibid., 6.13), 4) « Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une frontière du monde. » (Ibid., 5.632), 5) « Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en lui aucune valeur – et s'il y en avait une elle serait sans valeur. » (Ibid., 6.41). Est transcendant également, mais d'une façon peut-être plus implicite à travers l'étrange expression d'un sentiment de nature mystique, le monde en tant que totalité bornée : « Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique. » (Ibid., 6.45). *Das Mystische* est chez Wittgenstein, qui donne une empreinte toute personnelle à ce concept, une forme d'expression de la transcendance. Le Mystique relève de l'exhibition propositionnelle plus que de la contemplation, de l'union ou de l'union à un principe supérieur. D'autres sujets/objets se trouvent implicitement hors de notre portée : les objets simples du *Tractatus* qui forment les états de choses et par là les propositions élémentaires : « Je ne puis que nommer les objets. Des signes en sont les représentants. Je ne puis qu'en parler, non les énoncer. Une proposition peut seulement dire comment est une chose, non ce qu'elle est. » (Ibid., 3.221)² ; la grammaire comme toile de fond évanescente de notre langage considéré comme un labyrinthe de réseaux complexes : « La langue a préparé les mêmes pièges à tous ; un immense réseau de faux chemins, où il est aisé de s'engager. Ainsi voyons- nous les hommes s'engager l'un après l'autre sur les mêmes chemins, et nous savons déjà où ils vont dévier, continuant à marcher droit devant eux sans avoir remarqué la bifurcation, etc. etc. À tous les endroits d'où partent de faux chemins je devrais donc placer des pancartes, qui les aideraient à franchir les points dangereux. » (1977, p.73).

Le transcendant, qu'il soit explicitement dit ou qu'il soit implicitement montré, rejoint la dyade du dit et du non-dit, de ce qui est posé et de ce qui est sublimé, rejeté hors du monde du langage, transposé en un autre problème renaissant sous une autre forme. L'ensemble de ces objets philosophiques reste difficile à penser, à définir et à exposer d'une façon claire à

¹ Weininger aussi disait que logique et éthique sont une seule et même chose.

² Dans les Investigations philosophiques, § 47, Wittgenstein évacue tout simplement la question.

notre compréhension et à celle de nos partenaires langagiers. Les pratiques philosophiques et textuelles de Wittgenstein nous montrent bien le problème de l'expression des idées et de leur mise en forme : « Ainsi tu es donc un mauvais philosophe si ce que tu écris est difficilement compréhensible ? Si tu étais meilleur, tu rendrais le difficile facilement compréhensible.- Mais qui dit que cela est possible ? ! (Tolstoï). » (Ibid., p.149). C'est que les problèmes philosophiques sont aussi des problèmes de la vie et que : « Les problèmes de la vie sont insolubles à la surface et ne peuvent être résolus qu'en profondeur. Dans les dimensions de la surface, ils sont insolubles. » (Ibid., p.146).

Les objets que nous avons cités ont la particularité d'être abordées par Wittgenstein sous une double approche. Ils participent à l'immanence du monde en ce qu'ils imprègnent notre comportement langagier et social, donc ils se disent, mais ils sont également transcendants à toute formalisation par la difficulté que nous avons à les penser, et lorsque nous les avons pensés, à les définir clairement. En effet : « Nous sommes incapables de circonscrire clairement les concepts que nous utilisons ; non parce que nous ne connaissons pas leur vraie définition, mais parce qu'ils n'ont pas de vraie définition » (1958, p.68). De fait, que pourrait bien signifier, vraie définition, pour une philosophie logico-syntaxique puis dans une pragmatique de l'analyse grammaticale, si c'est l'usage qui détermine le sens des mots ? L'usage nous montre parfois un sens qui ne peut se dire, notamment en matière d'éthique. De cela il découle que le dire et le montrer sont à la fois complémentaires, (Nous pensons ici à la valeur de la démonstration ostensive, même amendée dans son efficacité par Quine (1969, pp.44 et suiv.), et synergiques puisqu'ils nous permettent d'accéder à une connaissance par deux chemins différents. Dit et non-dit wittgensteiniens nous ouvrent les yeux sur un monde où immanence et transcendance se nourrissent l'une de l'autre, s'enrichissent mutuellement entre réalisme et métaphysique, entre empirisme et idéalisme.

3.4.4 *Dit, non-dit, pas dit*

Comment peut m'être communiquée la manière dont la proposition représente ? Ou bien est-il absolument impossible de me le dire ? Et s'il en est ainsi, puis-je le « savoir » ? Si cela devait m'être dit, ce serait par le moyen d'une proposition, qui ne pourrait cependant que le montrer. (Wittgenstein, 1961, 3.11.14)

Les notions d'immanence et de transcendance sont comme une trame sur laquelle viennent s'entrelacer les thèmes du dire et du montrer. Notre auteur ne nous montre-t-il pas avec insistance ce qu'il ne peut exprimer, à savoir qu'il y a du transcendant ineffable ? Dans le *TLP*, il fait d'emblée la différence entre ce qui peut être dit à l'aide de propositions douées de sens et ce qui peut seulement se montrer et se trouve par là même inexprimable. Dans l'avant-propos du *Tractatus* (1921), il écrit : « On pourrait résumer en quelque sorte tout le sens du livre en ces termes : tout ce qui proprement peut être dit peut être dit clairement, et sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence ». Tout le travail du *Tractatus* consiste en une activité de clarification qui doit nous faire comprendre, notamment, la différence essen-

tielle qui se joue entre le dire et le montrer : « Elle (la philosophie) signifiera l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté » (Ibid., 4.115).

Ainsi, ce qui peut être dit peut être dit clairement à l'aide de propositions douées de sens et de contenu, et ce qui ne peut se dire s'exprime maladroitement ou d'une façon inadéquate dans des pseudo-propositions dénuées de sens, ou alors plus simplement se montre (ou est figuré) dans la forme de la proposition. Il y a une dimension proprement transcendante de ce qui ne peut être que « tu », et alors tacitement montré, mais non pas dit, même si comme le souligne Hilary Putnam, « Le problème est que les choses qui nous sont montrées, quand l'ambiguïté systématique nous est expliquée, le sont en étant dites. » (1990, p.126). C'est maintenant un reproche classique fait à Wittgenstein.

Il en va ainsi de la forme logique commune aux propositions et au monde des faits : « Mais sa forme de représentation, l'image ne peut la représenter ; elle la montre » (Ibid., 2.172), en précisant que : « Mais l'image ne peut se placer en dehors de sa forme de figuration » (Ibid., 2.174). Cette forme logique est transcendante dans la mesure où elle se montre dans la proposition et ne peut être décrite par une autre proposition qui fasse sens. Une proposition décrivant une proposition est une répétition. Ceci pose bien évidemment d'une façon cruciale la question du statut de la logique ; elle se montre, elle s'impose à nous. Mais alors que fait Wittgenstein quand il travaille, critique, élabore sur la logique ? Veut-il changer le monde ? Cherche-t-il à influencer un prétendu naturalisme logique ? (Schang, 2004, p.9). Dans la même veine, les tautologies et les contradictions sont par nature vides de sens (*Unsinnig*) et vides de contenu (*Sinnlos*). Elles sont comme les armatures transcendantes de la logique, dans le rapport d'isomorphisme avec le monde : « La tautologie et la contradiction ne sont pas des images de la réalité. Elles ne figurent aucune situation possible. Car celle-là permet toute situation possible, celle-ci aucune. » (Ibid., 4.462). Pourtant Wittgenstein en parle et écrit encore : « La proposition montre ce qu'elle dit, la tautologie et la contradiction montrent qu'elles ne disent rien. » (Ibid., 4.461), et il continue et exprime sa pensée fondamentale qui pose une forte transcendance : « La possibilité de la proposition repose sur le principe de la position de signes comme représentants des objets. Ma pensée fondamentale est que les constantes logiques ne sont les représentants de rien. Que la logique des faits ne peut elle-même avoir de représentant » (Ibid., 4.0312).

Ainsi, la logique est condition transcendantale de l'expression langagière, elle se montre dans la proposition sans autre possibilité pour le philosophe de décrire son mode d'apparaître. Néanmoins, en tant qu'opérateur propositionnel, elle est on ne peut plus immanente au discours en ce qu'elle s'y montre. Lisons Gérard Guest : « Si la silencieuse ostension de l'armature *a priori* - c'est à dire de l'essence du monde - est ce qu'effectue (sans avoir à le dire) la logique, c'est que, même s'il est vrai qu'il y a dans les symboles dont nous faisons usage quelque chose d'arbitraire - à savoir : le choix même du système de notation propre au symbolisme adopté - il y a bel et bien aussi en eux quelque chose qui ne le serait pas - et parce qu'il se trouve que c'est justement là tout ce qui s'exprime en logique » (2003, p.141).

Wittgenstein range du côté de ce qui ne peut se dire la signification des signes : « Dans la syntaxe logique, la signification d'un signe ne saurait jouer aucun rôle ; il faut que la syn-

taxe soit établie sans pour autant faire état de la signification d'un signe, elle ne peut que supposer seulement la description des expressions » (1921, 3.33). Il en va de même pour deux propositions d'avoir la même signification : « Si deux propositions sont mises en connexion par le signe d'égalité, cela veut dire qu'elles sont mutuellement substituables. Mais si c'est le cas, les deux expressions mêmes doivent le montrer. Qu'elles soient mutuellement substituables caractérise la forme logique des deux expressions. » (Ibid., 6.23). Nous sommes toujours face à l'impossibilité pour une proposition de se décrire. Ajoutons que le fait qu'un symbole signifie un objet est pareillement indicible : « [...] que quelque chose tombe sous un concept formel comme l'un de ses objets ne peut être exprimé par une proposition. Mais cela se montre dans le signe même de cet objet. (Le nom montre qu'il dénote un objet, le chiffre montre qu'il dénote un nombre, etc. » (Ibid., 4.126). Il n'y a donc pas possibilité de mettre en œuvre une sémantique, ou alors une sémantique transcendante à l'expression du langage bien que se montrant dans la proposition, puisque celle-ci, si elle décrit un fait du monde, peut être comparée à la réalité, analysée et comprise. Wittgenstein nous confirme que le sens d'une proposition est indicible : « La proposition est une image de la réalité. Car je connais par elle la situation qu'elle présente, quand je comprends la proposition. Et je comprends la proposition sans que son sens m'ait été expliqué. » (Ibid., 4.021)¹ et il ajoute : « Ce que l'image figure est son sens. » (Ibid., 2.221). La position du *Tractatus* interdit de dire avec sens l'essence de la représentation symbolique. Elle nous somme par là de ne pas faire un usage transcendantal du langage, mais sans nous montrer vraiment l'exemple. À ce compte, n'y a-t-il vraiment pas de métalangage, pas de sémantique ?

Il ressort de ceci que les règles de la syntaxe logique ne peuvent être elles-mêmes représentées par des propositions bipolaires (vraies ou fausses) car elles sont relatives à l'essence commune du langage et de la réalité, pour que celui-ci puisse représenter celle-là. Aucune proposition ne peut, selon le *TLP*, dire quoi que ce soit des propriétés logiques du langage. L'essence du langage permettant de faire sens (si elle existe) est transcendante au langage, elle est également condition transcendantale de limites et de sens, tout en se montrant dans sa pleine immanence propositionnelle.

Nous l'avons bien compris, toutes ces pseudo-propositions sont en opposition avec les propositions bipolaires de la science contingente qui se révèlent être vraies ou fausses par le fait même qu'elles décrivent quelque chose de la réalité du monde, des combinaisons d'objets qui peuvent être ou non le cas : « La proposition est coordonnée à un état de choses hypothétique. Cet état de choses est donné par sa description. La proposition est la description d'un état de choses. » (1961, 16.1.15). Tout ceci ressemble surtout à un vœu de Wittgenstein, à un désir, à une exigence difficile à tenir.

Cette position du *TLP* qui consiste à dire que ce qui se montre ne se dit pas est néanmoins confirmée dans les *Investigations philosophiques* : « La philosophie place seulement

¹ Un accident reconstitué au Tribunal de Paris, dont eu connaissance Wittgenstein, fut probablement, le 29 septembre 1914, à l'origine de la théorie picturale.

toute chose devant nous, et n'explique ni ne déduit rien.- Puisque tout est étalé sous nos yeux, il n'y a rien à expliquer. Car ce qui est caché, par exemple, ne nous intéresse pas. » (1953, § 126). Pourtant, Wittgenstein recherche des essences et s'approche souvent d'une forme d'idéalisme transcendantal schopenhauerien, tel celui que l'on trouve dans *Le monde comme volonté et comme représentation*.

3.4.5 Une forme d'idéalisme transcendantal

Williams écrit : la nouvelle théorie de la signification, comme l'ancienne, se dirige vers l'idéalisme transcendantal. Car elle nous dit, que la détermination de la réalité provient de ce que nous avons décidé ou de ce que nous sommes prêts à considérer comme déterminé. (Travis, 2002, p.189)

Dans le *Tractatus*, Wittgenstein semble adopter une version linguistique de l'idéalisme transcendantal de Schopenhauer. Les actes langagiers du sujet philosophique (comme limite du monde) projettent les signes propositionnels (que sont les propositions) sur et dans la réalité. Le signe propositionnel qui décrit un état de choses possible s'objectivise et objectivise l'état de choses par et dans le langage du sujet. Le sujet pose le monde par sa volonté langagière. Dans les *Investigations philosophiques*, c'est la grammaire d'une communauté linguistique qui compose, propose, et impose la limite de l'utilisation des mots et donc pose une détermination de la description du monde. La communauté pose volontairement son monde grammatical et son interprétation langagière de celui-ci.

Pour Schopenhauer la volonté de vivre, en tant que volonté transcendantale et essence du monde, s'objectivise dans la réalité phénoménale à travers la volonté du sujet, véritable substrat nouménal du monde (Schopenhauer, 1819, § 2). Nous découvrons ainsi le monde selon Schopenhauer : « La volonté (comme véritable chose en soi) étant l'objectivation la plus immédiate du monde » (Ibid., § 7). Le Monde est à la fois représentation pour le sujet et manifestation d'une réalité transcendantale ; la volonté : « La volonté se manifeste uniquement comme ce qui constitue le monde, abstraction faite de la représentation (du sujet). » (Ibid., § 30). Nous découvrons également le sujet. Celui-ci s'objectivise dans le monde par l'objectivation de la volonté : « [...] c'est la volonté, l'objet le plus immédiat de sa conscience, qui constitue l'essence intime de son propre phénomène, se manifestant comme représentation aussi bien par ses actions que par leur substratum permanent, le corps. » (Ibid., § 21). C'est bien la volonté qui : « [...] cela, cela seul lui donne la clef de sa propre existence phénoménale, lui en découvre la signification, lui montre la force intérieure qui fait son être, ses actions, ses mouvements. » (Ibid., § 18).

Le monde selon Schopenhauer prend donc corps comme manifestation phénoménale et représentation dans le sujet d'une volonté transcendantale, comme le monde selon Wittgenstein prend corps comme manifestation de l'acte langagier du sujet, puisque les limites de son langage sont les limites de son monde, et comme représentation dans le langage du sujet d'un état de choses possible dans un espace logique ou grammatical. Nous pouvons ajouter

que pour Wittgenstein l'Éthique se trouve hors du monde dans une volonté métaphysique au sens de Schopenhauer : « On pourrait dire (à la manière de Schopenhauer) : ce n'est pas le monde de la représentation qui est bon ou mauvais, mais le sujet du vouloir. » (1961, 2.8.16).

La démarche de Wittgenstein semble bien viser l'inexprimable, l'indicible et par là même une forme d'idéalisme transcendantal. Pour parvenir à cela, il n'a d'autre moyen que de se placer du point de vue du langage, dans le langage. La transcendance ne peut se dire, paradoxalement, que dans le langage alors que celui-ci montre et exhibe, dans le *Tractatus* notamment, son incapacité à dire l'*epekeina* des faits. Cette posture inconfortable n'est pas réservée au *TLP*.

Les écrits relatifs à la grammaire philosophique n'échappent pas à la tentation d'exprimer l'inexprimable, ce qui ne peut raisonnablement s'exprimer du langage. C'est là le paradoxe éclatant de la grammaire philosophique comme nous le verrons plus loin.

3.5 Des formes d'expression de la transcendance : diversité et unité

La mer jusqu'à l'approche de ses limites est une chose simple qui se reflète flot par flot. Mais les choses les plus simples dans la nature ne s'abordent pas sans y mettre beaucoup de façons, les choses les plus profondes sans subir quelques amenuisements. (Ponge, 1942)

Par bien des aspects le travail de Wittgenstein se présente comme un transcendantalisme spécifique. Il le dit lui-même, sa philosophie porte sur la possibilité des phénomènes : « Nous avons comme le sentiment que nous devrions pénétrer les phénomènes : cependant notre investigation ne se porte pas sur les phénomènes, mais, comme on pourrait dire, sur les « possibilités » des phénomènes. » (1953, § 90). Notons qu'un phénomène est par essence perçu par une conscience. CQFD pour une notion de sujet...

Le débat auquel Wittgenstein ne peut échapper est celui qui oppose le principe d'une réalité donnée qu'il nous faut interroger et mettre à l'épreuve, à celui d'une réalité à construire par les moyens du langage et de notre entendement. Ainsi s'affrontent, dans une forme de vie philosophique, un réalisme qui cherche une base stable et un idéalisme transcendantal élaboré sur la base d'un réel fuyant et instable. Tout se passe comme s'il avait voulu étendre la critique kantienne des catégories de l'entendement aux catégories du langage ordinaire en utilisant, notamment, en dehors de sa théorie du *TLP*, sa méthode grammaticale. Kant cherchait à démontrer l'adéquation *a priori* des catégories de l'entendement aux objets de l'expérience possible (la révolution copernicienne de Kant dit que ce sont les objets qui doivent s'adapter à notre entendement et non pas le contraire comme dans l'empirisme), Wittgenstein nous montre que les catégories du langage ordinaire sont adaptées, en première et dernière instance, à la description du monde factuel. Ceci signifie aussi, comme le disait Austin, que si le langage ordinaire est le premier mot, ce n'est pas pour autant le dernier, le langage ordinaire pouvant être un outil formidable de recherche sur le langage.

Le transcendantalisme wittgensteinien voudrait décrire une adéquation de notre langage avec notre forme de vie. Il y a d'abord l'isomorphisme logique du monde et du langage dans le *TLP*, puis l'adéquation grammaticale du langage ordinaire avec notre forme de vie non philosophique. Mais, là où, pour Kant, nous faisons un usage dialectique de notre raison et de notre entendement quand nous voulons connaître la chose en soi, nous faisons pour Wittgenstein un mauvais usage du langage, un usage transcendantal, lorsque nous l'employons comme langage philosophique qui va plus loin que l'apparence première des phénomènes : « Cela même, du reste, satisfait un désir du transcendant, puisque, dans le moment même où ils croient apercevoir les limites de l'entendement humain, ils croient aussi, naturellement, pouvoir étendre leur vue au-delà d'elles. » (1977, p.69). Il n'y a donc pas possibilité de pénétrer les faits, il n'y a pas de profondeur cachée ou alors c'est une illusion métaphysique nécessaire et partagée (Kant, 1787, III, 237).

La démarche philosophique qui s'attaque à ce type de problématique ne peut être que transcendantale, c'est à dire qu'elle ne peut qu'utiliser des méthodes (analytique transcendantale, dialectique transcendantale, logique transcendantale, grammaire philosophique, analyse logico-syntaxique) et des moyens (tables des catégories, métalangage, nouveaux concepts) qui dépassent nos capacités langagières et cognitives ordinaires ou ne sont pas nos usages langagiers et cognitifs ordinaires. Même le retour à l'ordinaire est étrange comme écrit Sandra Laugier : « Il semble bien [...] que le retour naturaliste au langage ordinaire soit un nouveau point de départ métaphysique- [...] » (2005, p.103).

Dans le même mouvement se côtoient l'envie de clarifier des capacités, des usages, et l'attrait d'aller au bout et plus d'une démarche qui nous dépasse. Lisons ce qu'écrit Stanley Cavell : « « La transcendance, dit Kant, est pour l'imagination (qui est poussée jusque là dans l'appréhension de l'intuition) comme un abîme où elle redoute de se perdre ». La conjonction kantienne de la transcendance et de l'abîme me semble rejoindre la conjonction wittgensteinienne de l'hyperbolique (liens suprêmes, concepts suprêmes, etc.) et de l'infondé, comme l'idéal que la philosophie trouve à la fois rebutant ou effrayant, et attirant. » (1989, p.61). Wittgenstein se transcende dans une démarche qui bien qu'immanente le dépasse, le désir de limites, tout comme Kant explore le monde abstrait des catégories de l'entendement dans sa critique transcendantale ou comme Platon investit le champ incommensurable du *logos* et du *muthos*. Chez ce dernier comme l'écrit Pierre Hadot : « Le choix philosophique conduit donc le moi individuel à se dépasser dans un moi supérieur, à se hausser à un point de vue universel et transcendant. » (1995, p.127). C'est sans doute là l'essence même de toute philosophie. Ainsi écrit Sandra Laugier : « On pourrait ainsi interpréter le recours aux arguments transcendants dans la philosophie analytique comme la marque d'une des apories d'une philosophie incapable d'aller au bout du naturalisme, et préférant s'offrir un supplément de transcendantal. [...] Le mot transcendantal [...] serait la marque d'une absence de débat, celle d'un *a priori* ou d'une nécessité dont on a pu décider la place, ni se débarrasser. » (2005, p.104).

Il semble bien que la philosophie soit une façon d'embrasser d'un regard la métaphysique et l'ordinaire comme deux faces complémentaires d'une même transcendance, voire comme deux aspects complémentaires et indissociables de notre forme de vie. Dans ce cadre examinons la position exemplaire de Ralph Waldo Emerson.

3.5.1 *Emerson: The Ordinary and the Lords of Life*

Une mer où l'on ne peut naviguer recouvre de ses vagues silencieuses les choses auxquelles nous aspirons et avec lesquelles nous conversons. (Emerson, 1844, p.6)

On peut imaginer que la mer sur laquelle veut voguer Emerson est la philosophie transcendante, qu'il désire converser avec l'immanence de la vie, et que les choses auxquelles il aspire se nomment ; instant, simplicité et beauté de l'ordinaire¹. On parle d'Emerson en termes de transcendantalisme, de père de la philosophie américaine. Son transcendantalisme se caractérise par une mise en évidence de ce qu'il est convenu d'appeler les catégories de l'ordinaire, ce qu'il appelle, les *Lords of Life*, les Maîtres de la vie. Cet ordinaire n'est pas un quotidien oublié des philosophes, mais l'ordinaire de tout un chacun, dans lequel est baigné l'homme dans son quotidien et sa finitude, un ordinaire tragique et nietzschéen. Wittgenstein a lu Nietzsche, le volume 8 de l'édition de Leipzig de 1904 qui comprend ; *Le cas Wagner, Le crépuscule des idoles, Nietzsche contre Wagner, Généalogie de la morale, La transvaluation de toutes les valeurs, livre premier : L'Antéchrist, Poèmes*. Il a lu également les *Essais* d'Emerson et Nietzsche de son côté était un fervent lecteur et admirateur d'Emerson. Il écrivait : « Emerson. Jamais livre ne m'a donné à ce point le sentiment d'être chez moi, dans ma propre demeure - je ne peux pas en faire l'éloge, il m'est trop proche. » (Fragments posthumes, automne 1881). Wittgenstein écrit aussi dans ses *Carnets secrets* le 15 novembre 1914, « Je lis maintenant les *Essais* d'Emerson. Peut-être auront-ils une bonne influence sur moi. ».

Il y a pour Emerson, comme pour le Wittgenstein des *Investigations philosophiques* (§ 412 et suiv.), une étrangeté de l'ordinaire qui n'est pas dénuée de scepticisme modéré. Cet ordinaire doit être redécouvert, réinventé par un effort de conversion du regard, par un changement de point de vue : « « Mais, Monsieur, dira-t-on, et l'histoire des Sciences, les rapports de l'Institut, les faits prouvés, qu'en faites-vous ? » Je nie les faits et leurs conséquences. » (Emerson, 1844, p.13). En cela il s'éloigne de la pensée de Kant et se rapproche de celle de Wittgenstein. Si Kant voulait mettre à jour les catégories de notre entendement en ce quelles sont *a priori* à toute expérience possible, si la révolution kantienne montrait que ce sont les objets de l'expérience qui s'adaptent à notre entendement (dont la structure *a priori* autoriserait l'expérience) et non l'inverse, Emerson redéfinit le rapport au réel à travers une approche de catégories quasi existentielles, ordinaires. Lisons *Expérience* (1844, p.1) :

« Les maîtres de la vie, les maîtres de la vie
Je les ai vus passer chacun sous son masque

¹ Ce chapitre se réfère à l'article de Sandra Laugier, *Emerson et les catégories de l'ordinaire* (Laugier, 2005).

Semblables et divers, majestueux et grimaçants :
La Tradition et l'Imprévu,
L'Apparence et le Rêve, etc. »

Les catégories de l'ordinaire (le bas, le proche, le commun) permettent de concevoir le rapport au monde comme proximité à ce qui est sous nos yeux (rien n'est caché disait Wittgenstein) et comme possible accès sensible aux choses : « Il ne s'agit pas seulement de revendiquer le sens commun, mais de ramener toute la philosophie à l'ordinaire, et aux catégories de l'ordinaire : à savoir le bas, le proche, qui s'opposent très exactement au grand et au lointain, et qui vont ainsi redéfinir notre accès au monde. » (Laugier, 2005, p.2).

Emerson revendique le rejet de l'idéalisme transcendantal, hérité de philosophes européens, dont les catégories de sublime, de haut, de supérieur prétendaient autoriser un accès privilégié à l'Entendement, à l'Esprit et à la Raison pure. En cela, le Wittgenstein des *Investigations philosophiques*, s'éloignant de celui du *Tractatus*, se rapproche d'Emerson. Si le *TLP* était ouvertement kantien dans sa recherche de principes *a priori* du langage, comme la logique, ou transcendants comme l'Éthique et l'Esthétique, les *Investigations philosophiques*, comme la *Grammaire philosophique*, cherchent à ramener les mots de leur usage métaphysique et /ou philosophique à leur usage ordinaire. Ce que Wittgenstein désire réaliser pour le langage, en décrivant les multiples usages de multiples formes de vie, Emerson veut le faire pour le contact avec le réel en s'attachant aux détails du quotidien, à la rugosité de la vie ordinaire. Là où Wittgenstein craint les crampes mentales et parle d'obsessions philosophiques, Emerson suppose que : « Nous avons besoin de varier l'objet de nos pensées. Si nous nous consacrons à une seule idée elle devient vite odieuse. » (1844, p.14). En cela, il est important de s'attacher au divers, au mouvant, au commun de la vie simple. La question transcendantale des catégories de l'entendement se transporte du général et du sublime au temporel et à ses détails. Le réel ne doit plus s'adapter aux catégories de notre entendement, que celles-ci soient kantienne ou aristotélicienne, le monde ne doit plus se soumettre à l'esprit de l'homme, comme c'est le phantasme avoué de grands systèmes philosophiques, mais l'homme doit être attentif au monde dans toute sa simplicité, sa diversité et son tragique. Le philosophe doit savoir écouter le monde et chercher à l'appréhender dans toute sa spontanéité.

Par son transcendantalisme novateur Emerson préfigure la philosophie du langage ordinaire de Wittgenstein et son désir d'appréhender le monde par d'autres chemins, par un autre regard. Le travail de Wittgenstein, défini comme un effort que l'on doit faire sur soi-même, approche celui d'Emerson : « Taisons-nous sur cette fatalité de notre nature qui nous oblige à voir les choses à notre point de vue particulier et comme imprégnées de notre caractère... Nous devons fermement nous attacher à notre misère, quelque scandaleuse qu'elle soit, et, par un vigoureux effort sur nous-mêmes, trouver, après quelques hésitations, l'axe solide de notre vie. » (Ibid., pp.45-46). L'axe solide de notre existence est proche du seul rugueux de la vie, là où la bêche se recourbe disait Wittgenstein. Emerson accepte la fatalité de notre réalité comme un certain *amor fati* wittgensteinien. Ainsi, les catégories ne gouvernent plus notre perception et nos expériences, elles ne dominent plus notre vie, mais elles en émergent, elles surgissent de l'expérience en action : « Illusion, tempérament, successions, surface, surprise,

objectivité, subjectivité...tels sont les fils du métier du temps, les Maîtres de la Vie. Je ne prétends pas les nommer dans leur ordre, je cite leurs noms comme ils me viennent. » (Ibid., p.48).

Ces propos nous ramènent au Wittgenstein des *Investigations* pour lequel il n'y a pas de catégories à découvrir, pas de corps de signification à mettre à jour, mais un usage qui fait jaillir le sens, le correct et la règle comme un *habitus*. La question transcendante n'est plus kantienne; Peut-on véritablement connaître à partir de l'expérience ? (ce qui ne saurait manquer d'instaurer un certain scepticisme relatif à la possibilité de cette connaissance), elle devient émersonienne ; Comment avoir une simple expérience du réel, et par quelles catégories ? L'ambition d'Emerson est de nous permettre d'avoir une simple expérience du quotidien. Lisons ce qu'il écrit dans un vocabulaire très wittgensteinien : « Dans nos moments de clairvoyance nous savons qu'une nouvelle forme de la vie et du devoir est déjà possible. Il existe déjà dans beaucoup d'esprits autour de nous les éléments d'une doctrine de vie qui dépassera toutes les prévisions écrites. Ce nouvel état de choses comprendra les sceptiques aussi bien que les croyants. De l'incrédulité naîtra un nouveau credo car le scepticisme a sa raison d'être ; il n'est pas arbitraire, il est la limite de l'affirmation ; la nouvelle philosophie doit l'y comprendre et affirmer en dehors de lui comme elle fait pour les vieilles croyances. Nous avons découvert que nous existions, cela est bien malheureux mais il est trop tard pour y porter remède. » (Ibid., p.38).

Forme de la vie, état de choses, limite de l'affirmation, autant de concepts utilisés par Wittgenstein. La philosophie d'Emerson se situe dans ce rapport de proximité à la vie et au quotidien. Il en va de même pour Wittgenstein. La thématique des *Investigations philosophiques* est indexée au rapport du langage à notre quotidien et à notre forme de vie. Comment entrer en contact avec le monde, et le décrire avec notre langage ordinaire ? Wittgenstein ne donne pas de recette mais propose une méthode grammaticale, Emerson constate que l'expérience ne nous touche pas véritablement, que nous ne pouvons pas réellement atteindre le monde et encore moins le connaître mais que nous, et le nouvel homme à engendrer, pouvons et devons tendre à cela. Il n'y a pas d'impératif catégorique kantien mais il y a le devoir de se rapprocher de l'ordinaire, de se laisser toucher.

Cependant, comme pour Wittgenstein pour lequel les problèmes de la vie demeurent insurmontables en surface, Emerson reste sceptique devant notre impuissance à être touchés par le réel, surtout nous dit-il, lorsque nous cherchons spécifiquement à nous l'approprier : « Cette existence éphémère et inconsistante des objets qui glissent entre nos doigts, alors que nous les serrons plus fort : voilà ce qu'il y a de plus pénible dans notre condition humaine. » (Ibid., p.7). Propos tragiques d'Emerson, dans le contexte de la perte de son jeune fils, comme si l'effort que nous faisons pour nous approcher du monde nous en éloignait d'autant. Comme si toutes les catégories mises en place dans tous les systèmes nous avaient finalement éloignés de notre nature profonde, de notre immanence au vécu, de notre être-là.

À ce malaise il faut un remède qui soit davantage l'acceptation d'une forme de vie qu'une forme de pensée. Suivant l'exemple de Wittgenstein qui écrit qu'il ne faut que décrire sans expliquer, que ce qui doit être accepté c'est le réel, nous devons nous laisser toucher par le monde de l'ordinaire, libéré des catégories langagières métaphysiques. Le langage est notre

forme de vie. Nous sommes au langage. Wittgenstein et Emerson reconnaissent l'absence de bases solides à la connaissance du réel. Nous sommes soumis aux variations du monde comme nous sommes soumis aux variations du langage et à ses défauts. Il nous faut, nous dit Emerson à la fin d'*Experience*, transformer le génie en action pratique.

Les deux auteurs cherchent à renouer avec le réel par le langage en luttant contre le scepticisme. Ce dernier a sa raison d'être mais doit accepter l'ordinaire comme limite de l'expression. Les voix de la raison choisies sont celles d'un retour au socle solide du commun et ce n'est pas un hasard si les derniers écrits de Wittgenstein, rejetant une position philosophique paralysante, s'intitulent, *De la certitude*. Sandra Laugier écrit à ce sujet : « L'acceptation de ce fait - que Cavell définit comme « l'absence de fondement ou de garant pour la finitude, pour des créatures dotées du langage, et soumises à ses pouvoirs et à ses impuissances, soumises à leur condition mortelle » - n'est donc pas ici un soulagement, une délivrance, mais la reconnaissance de la finitude et du quotidien, dont Cavell trouve la source chez Emerson et Thoreau, fondateurs de la pensée de l'ordinaire. C'est à cette condition qu'on peut retrouver le « contact perdu avec la réalité », la proximité au monde et aux mots, rompue dans le scepticisme. Ainsi la réponse à la question, tant discutée, du réalisme ne peut se trouver que dans le langage ordinaire, dans ce qu'Austin et Wittgenstein montrent de l'intrication, de « l'intériorité réciproque » du langage et de la vie. » (1999, p.117). En fait, il n'y a guère de certitude.

En effet, vouloir effectuer un retour à l'ordinaire, au quotidien, à l'usage communautaire, avec ce qu'il a de mouvant, de fluide et d'évolutif, c'est adopter une position basée sur un *a priori*, qui malgré tous les efforts d'Emerson et de Wittgenstein, ne saurait être fondé par la raison. D'une part, cette descente de la métaphysique qu'est l'usage ordinaire est effectif sans ce retour sur lui-même que lui fait faire la démarche philosophique, même si elle est philosophie du langage ordinaire, et d'autre part, cet ordinaire ne garantit pas un accès privilégié au réel pas plus que la *CRP* ne pouvait nous garantir un contact avec la réalité une et indivisible de l'aperception transcendante. À ce compte, il y a comme une forme première de la philosophie, qu'elle que soit cette philosophie, qui ne nous permet pas d'échapper, dès que l'on philosophe, à un schème transcendantaliste. Car le retour à l'ordinaire se trouve être dans le cas d'Emerson et de Wittgenstein, un mélange de spontanéité immanente (le désir d'être touché) et de démarche transcendante (la mise en action de nouvelles catégories). Les catégories de l'ordinaire sont, elles aussi, conditions de possibilité d'une approche du réel. Ainsi, la philosophie demeure, tant que durent le *thauma* d'Empédocle et de Platon et son interrogation existentielle, comme le marqueur d'une certaine nature humaine qui cherche à aller au-delà de la simple apparence : « Qu'advient-il de la philosophie, interroge Cavell, si on lui retire sa prétention à fournir des fondements- disons à fonder la moralité en raison ou en passion, à fonder la société en un contrat, la science en une logique transcendante, les idées en les impressions, le langage en les universaux ou en des règles formelles ? Nous trouvant sur une certaine marche, peut-être avons-nous l'impression que la perte du fondement est traumatique, qu'elle veut dire que le sol du monde se dérobe, que le fond des choses est éjecté, que nous-mêmes touchons le fond, échoués sur une marche d'escalier. Mais sur une autre marche, peut-être avons-nous l'impression que cette idée (du manque) de fondement est impertinente, qu'il s'agit d'une vieille pensée bonne pour un monde vieux. » (1989, pp.108-109).

C'est en ce sens qu'il faut se dépasser, changer de marche (Cavell) ou rejeter l'échelle (Mauthner, Wittgenstein), voire travailler sur soi-même pour appréhender les rapports étroits, les entrelacs qui relient le commun et le philosophique. C'est en cela qu'il faut prendre acte des intrications, non seulement de l'ordinaire immanent et du transcendant, mais aussi de l'ordinaire du scepticisme comme symptôme d'une forme de transcendantalisme visant à mettre en doute l'évident sensuel, le monde.

3.5.2 *Le scepticisme : son ordinaire et la transcendance*

Retournons au sol raboteux ! (Wittgenstein, 1953, § 107)

Le retour à l'ordinaire n'est pas nécessairement une délivrance ou un renoncement. Ce peut être ; le symptôme d'un scepticisme relatif aux divers systèmes de pensées philosophiques ; le marqueur méthodologique d'une pensée qui avance prudemment dans la science comme c'est le cas chez Descartes et Hume ; la conséquence de la poursuite du commun fuyant et semble-t-il inaccessible comme cela semble être le cas chez Emerson. Cette recherche de l'ordinaire n'est pas séparable d'un sentiment d'étrangeté de celui-ci et d'une approche quasi sceptique de la réalité. C'est le cas du Wittgenstein de la *Conférence sur l'éthique* lorsqu'il parle d'un sentiment étrange de la perception du monde comme totalité et de l'impossible appréhension de l'Éthique, ce quelque chose de supérieur. Peut-être tous ces sentiments seraient-ils à étudier en regard du sentiment océanique décrit par Freud dans *Malaise dans la civilisation* (1929, p.6).

« *Where do we find ourselves?* », demande Emerson au début d'*Experience*. Comment et où se retrouver dans ce monde qui semble nous échapper chaque fois que nous cherchons à le saisir, sachant qu'il nous faut supporter : « Cette existence éphémère et inconsistante des objets qui glissent entre nos doigts, alors que nous les serrons le plus fort : voilà ce qu'il y a de plus pénible dans notre condition humaine. » (1844, p.7). La réponse que nous donne Emerson est double car succède à l'espoir du retour à l'ordinaire, le désarroi de n'être pas tout à fait touchable par le réel. Scepticisme et lutte contre le scepticisme sont consubstantiels à sa pensée et à celle de Wittgenstein. C'est d'abord par le retour à nous-mêmes, à notre immanence, et ensuite dans le quotidien de notre vie la plus ordinaire, la plus domestique que nous reprendrons contact avec notre réalité.

Partant de là, du plus bas, de ce que nous avons sous la main, comment construire une connaissance, un contact, mais aussi comment bâtir un homme capable de cette nouvelle connaissance, de ce nouveau contact ? Car voilà : « L'entreprise du monde la plus importante en termes de splendeur et d'importance, c'est la construction d'un homme. » (Emerson, 1837, p.9). Les matériaux nécessaires ne sont pas à chercher dans un ailleurs qui nous exile de nous-mêmes, non : « Voici les matériaux, épars sur le sol. » (Ibid.). La reconstruction de l'homme, de l'homme américain qui devra construire cette nouvelle Amérique jusqu'ici inaccessible, est pour Emerson la condition *sine qua non* pour une découverte du commun, de nous-mêmes. La

revendication de l'ordinaire passe ainsi par l'exigence de la mise en place d'une nouvelle culture. Celle-ci est clairement définie par Emerson : « Je ne demande pas le grand, le lointain, le romanesque ; ni ce qui se fait en Italie ou en Arabie ; ni ce qu'est l'art grec, ni la poésie des ménestrels provençaux ; j'embrasse le commun, j'explore le familier, le bas, et suis assis à leurs pieds. » (Ibid., p.10).

Cette prise à bras le corps du commun par Emerson se double d'un scepticisme quelque peu humoristique relatif aux anciennes recherches philosophiques : « De quoi voudrions-nous vraiment connaître le sens ? De la farine dans le quartant ; du lait dans la casserole ; de la balade dans la rue ; des nouvelles du bateau ; du coup d'œil ; de la forme et de l'allure du corps ; montrez moi la raison ultime de ces questions. » (Ibid.). Voilà le grand questionnement à la fois empreint de dérision et de tragique. Quels sont les objets du commun qui nécessitent et méritent une recherche approfondie sur leur sens ? Les spéculations qui avaient lieu jusqu'à présent sur le Beau, le Bien, la Raison etc., doivent disparaître au profit d'une appréhension simple du réel, d'une prise de contact avec la vie, pour éviter le scepticisme bien sûr, mais surtout pour vivre véritablement. Tout comme Wittgenstein fuit la métaphysique, Emerson nous propose une alternative à la pensée élitiste européenne, à la sophistication : « Au lieu du sublime, du beau, c'est le proche, le bas, le commun qui ont été explorés et poétisés [...] la littérature du pauvre, les sentiments de l'enfant, la philosophie de la rue, le sens de la vie domestique, tels sont les sujets du jour. » (Ibid.). Il s'agit de faire preuve d'empathie avec le réel ordinaire et en premier lieu avec nous-mêmes. C'est la position de Cavell dans *Must We Mean What We Say?* À bien y réfléchir, savons-nous vraiment ce que nous disons ou pensons quand la philosophie nous arrache à l'ordinaire du langage et de la vie, c'est-à-dire à nous-mêmes ? Où pouvons-nous nous trouver ? demandaient Emerson et Nietzsche. Cessons de philosopher, disait Wittgenstein !

Comme Emerson, Wittgenstein désire nous guérir de notre mal-être en nous ramenant à nous-mêmes et en faisant fi de la prétention philosophique à nous élever à un autre mode de connaissance. D'ailleurs à nous élever vers quoi, puisque pour Wittgenstein rien n'est caché, tout est là devant nos yeux. En ce sens pourquoi nous éloigner de nos usages quotidiens qu'ils soient langagiers ou comportementaux, de la vie domestique comme l'appelle Emerson ? Pour ce dernier, le danger du scepticisme rejoint le danger du conformisme. Non pas que le scepticisme soit d'emblée une forme de conformisme, ce qui n'est en rien exclu par ailleurs, mais parce qu'il y a un moment où le monde et la façon dont il est pensé nous ennuiet et nous chagrinent : « Ce conformisme fait qu'ils se trompent non pas sur certains points, [...] mais sur tous les points. [...], si bien que chaque mot qu'ils prononcent nous chagrine et nous ne savons par où commencer pour les remettre d'aplomb. » (1841, p.95). L'ordinaire de Wittgenstein et Emerson n'est pas trivial ou simple à rejoindre, c'est d'ailleurs là, déjà et encore, la marque d'une transcendance. Nos conditions nobles ou ignobles (Cavell, Emerson) nous ont éloignés de nous-mêmes, et c'est à nouveau une conversion du regard qui peut nous remettre sur les rails (Wittgenstein), en contact avec l'ordinaire.

Mais cela n'est pas suffisant car le deuil met malgré tout Emerson en danger de scepticisme. Bien sûr, il y a la perte de son fils, deux années avant d'écrire *Experience*, mais il y a

aussi la perte d'un contact profond avec le réel. Et de cela il nous faut peut-être aussi faire le deuil. Bien entendu, il nous faut retrouver l'ordinaire, bien entendu nous devons pour cela inventer de nouvelles catégories et acquérir de nouveaux schèmes mentaux (contrairement à Wittgenstein qui pense qu'il n'existe rien de tel), bien entendu il faut réécrire l'héritage du transcendantalisme kantien. Mais pour autant, est-il seulement possible de vraiment connaître le réel, d'être touché par les événements de la vie, y compris les plus douloureux, et même d'être touchable, approchable, accessible ? Cavell souligne dans *In Quest of the Ordinary* que le transcendantalisme aussi bien que le retour à une philosophie de l'ordinaire sont sans doute les symptômes d'une réaction au scepticisme, celui-ci portant atteinte à notre confiance en nous-mêmes, sur nos capacités à comprendre ou à connaître. On peut penser que Wittgenstein a connu ce sentiment après le *TLP*.

À la lumière de Cavell, on comprend mieux les rapports qui unissent le transcendant, le doute et l'immanent. Si nous devions en faire un schéma relationnel celui-ci se présenterait comme un triangle, cherchant à circonscrire la réalité, dont chaque sommet représenterait soit le transcendantalisme, soit le scepticisme, soit le réalisme, chaque pôle pouvant, à l'occasion, intervenir dans les rapports unissant ou opposant les autres. C'est pour cela que la réalité semble fuyante et la connaissance difficile : « Elle est très malheureuse, mais il est trop tard pour y rien changer, cette découverte que nous avons faite, que nous existons. Cette découverte s'appelle la Chute de l'homme. Depuis nous soupçonnons toujours nos instruments. Nous avons appris que nous ne voyions pas directement, mais médiatement. » (Emerson, 1844, p.38).

La vie nous a appris le scepticisme, et la douleur qui l'accompagne nous rend idéalistes (Ibid., p.6). Cet idéalisme est le reflet de notre incapacité prétendue ou soupçonnée à être touchés : « Je souffre de ce que la douleur ne puisse rien m'apprendre, ni me faire pénétrer dans le sein de la vraie nature. » (Ibid., p.7). Les événements pour Emerson glissent sur nous comme l'eau glisse sur un vêtement imperméable (Ibid.). Nous ne sommes pas touchés, et peut-être même ne sommes-nous pas touchables. De là nous en appelons à la souffrance comme à une souffrance rédemptrice et salvatrice : « Il y a des moments où nous faisons la cour à la souffrance avec l'espérance, que là au moins nous trouverons la réalité, des pointes acérées et un tranchant de vérité. » (Ibid., p.5).

Le transcendantalisme d'Emerson, associé ici dans notre triangle conceptuel au scepticisme semble toucher à une forme de pessimisme radical, quasi schopenhauerien, celui de la volonté à annihiler comme dans *Le monde comme volonté et comme représentation*. Lisons Emerson : « Maintenant rien ne nous reste plus que la mort. Nous l'observons avec une horrible satisfaction, nous disant que, au moins là, est une réalité qui ne nous échappera pas. » (Ibid., p.7). Ainsi, en dehors de l'extrême radicalité de la mort, il n'y aurait pas de contact, pas d'expérience possible. Le scepticisme serait notre complexion et l'idéalisme morbide notre réaction au destin : « Le rêve nous reporte au rêve et il n'y a pas de fin à l'illusion. » (Ibid., p.8). Le scepticisme est bien à la fois un obstacle à la connaissance, une méthode de travail, mais aussi un certain refus de connaître. En effet, tous nos efforts nous éloignent de notre but et c'est là *The most unhandsome part of our human condition*. (Ibid., p.7).

Cavell a souligné dans *The Claim of Reason* (1979) cette ambiguïté du scepticisme. Pour lui nous sommes confrontés à deux formes de scepticisme et Wittgenstein n'y échappe pas. Le premier est d'ordre épistémologique ; que nous le subissions ou le mettions nous-mêmes en action à la manière de Pyrrhon, Descartes, Hume ou Wittgenstein, il peut être combattu voire vaincu avec des arguments relatifs à la connaissance et à l'existence du monde extérieur. Hume le disait déjà dans son *Enquête sur l'entendement humain* ; en dehors de l'expression philosophique, il n'y a pas véritablement de raison de douter de l'existence du monde. C'est aussi la position de Moore dans sa défense du sens commun et celle de Wittgenstein dans *De la certitude*. Dans cette optique peuvent être utilisés, par exemple, les arguments transcendants dont nous avons parlé plus haut.

Le second scepticisme décrit par Cavell est beaucoup plus insidieux et de ce fait difficile à identifier et à combattre. C'est le scepticisme relatif à la proximité du monde et d'autrui. Il s'agit d'un scepticisme existentiel qui fait que l'on peut se poser la question de toucher et d'être touché par les autres ou les événements de notre vie. Wittgenstein n'y échappe pas non plus. Il est insidieux car il relève du vécu de notre vie ordinaire ou domestique comme dit Emerson : « Il faut se figurer la vie comme elle est, on ne peut ni la diviser ni la multiplier. Toute atteinte à son unité produirait le chaos. » (1844, p.41). Ainsi notre volonté de connaissance, voire notre voracité à savoir ne nous rapproche pas des autres : « Les âmes non plus ne touchent pas leur objet. » (Ibid., p.6), et le monde n'a pas la même unité selon que je le pense ou que je le vis : « Le monde que je fréquente à la ville ou à la campagne n'est pas, je le sais, tel que je l'imagine. » (Ibid., p.50). Nous sommes déjà dans les *Lebensprobleme* wittgensteiniens.

C'est ainsi que se dessine le caractère sceptique et novateur du transcendantalisme émersonien, et par la suite wittgensteinien. Les interrogations posées sont nombreuses, notamment dans les *Investigations philosophiques*, et sans réponses définitives car le scepticisme n'est pas également partagé entre tous et vécu sur le même mode. Wittgenstein pose beaucoup de questions, c'est même un de ses principes de travail (1956, p.140). Quelques fois il se pose ces questions à lui-même, parfois il s'invente un ou des interlocuteurs imaginaires. Nous allons tenter de voir quels types de scepticisme sont liés à son expression philosophique et quels en sont les effets.

3.5.3 *Wittgenstein et le diabolin sceptique*

Un diabolin n'est-il pas en train de nous induire en erreur ? (Wittgenstein, 1956, p.183)

Voici des propos bien cartésiens dans l'œuvre de Wittgenstein, et émersoniens quand on pense à sa recherche du mot rédempteur, *Das Erlösende Wort*, celui qui le délivrera de ses souffrances conceptuelles, existentielles et philosophiques. Nous avons vu que le sceptique interroge le problème de la connaissance, et plus simplement la possibilité de connaître le

monde. C'est un mode de pensée « wittgensteinien » dans la mesure où ce dernier questionne aussi, par l'étude logico-syntaxique présupposé du monde et du langage, et ensuite par les jeux de langage, le problème de la connaissance et notamment de façon récurrente, l'usage du mot savoir¹ : « « [...] On peut le croire. Le croire de toute son âme, mais non le savoir ». Alors la différence n'est pas dans la certitude qui habite celui qui est convaincu. Elle doit être ailleurs ; dans la logique de la question. » (1980, II, § 701).

Si toute philosophie est critique du langage, toute philosophie est peut-être à un certain moment sceptique puisqu'elle interroge à la fois le réel, la connaissance du monde et des autres : « [...] le doute est un comportement instinctif. Un comportement envers autrui. » (Ibid., § 644). À la différence des philosophes qui se sédentarisent dans un mode de pensée jusqu'à en avoir des crampes mentales (Wittgenstein, 1958, page 114), le sceptique maintient l'accent sur un questionnement essentiel et principal, sur une remise en question incessante.

Par certains aspects, liés notamment à l'étude des jeux de langage et à leur questionnement *ad nauseum*, le travail de Wittgenstein présente non seulement un visage transcendantal par la recherche de limites, mais de plus, une physionomie sceptique à plusieurs profils dont la forme peut se rapprocher de celle dégagée par Cavell dans *The Claim of Reason*. Le transcendantalisme ne pouvant être que difficilement dogmatique, puisqu'il touche à l'*a priori*, aux limites du savoir et au sens, on peut supposer en repensant à notre triangulation conceptuelle qu'il risque fort de côtoyer naturellement l'interrogation sceptique, même s'il fait fonds, chez Wittgenstein, sur une démarche qui se veut uniquement descriptive.

Il est écrit dans le *TLP*, 6.51 : « Le scepticisme n'est pas irréfutable, mais évidemment dépourvu de sens, quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut poser des questions. Car le doute ne peut subsister que là où subsiste une question; une question là où subsiste une réponse, et celle-ci seulement là où quelque chose peut être dit. ». Russell écrivait la même chose. Ce propos est éclairant sur la conjonction scepticisme/transcendantalisme comme mode de pensée. Wittgenstein reconnaît dans une œuvre qui se veut radicale le bien fondé du doute et du scepticisme, tout en précisant que celui-ci n'est pas irréfutable et qu'il peut être combattu. La recherche systématique de la réfutation du sceptique qui doute de tout fait d'ailleurs l'objet de ses derniers écrits quelques trente années après le *TLP*.

Pour autant nous pouvons émettre à notre tour un doute relatif à l'argumentation qui, selon Wittgenstein, voudrait que le doute ne subsiste que là où subsiste une réponse. En effet, si le doute nourrit le sceptique qui questionne le monde ou les idées, il se pourrait tout à fait que ce questionnement, tout en faisant sens, soit sans réponse, ou dans certains cas, appelle une définition aporétique. De nombreux dialogues socratiques, par exemple, soulèvent des questions sans qu'aucune réponse positive ne soit apportée. En ce cas, l'absence de réponse doit être considérée comme la meilleure réponse possible dans le domaine infini du contin-

¹ Voir à ce sujet les paragraphes consacrés à « Mais en quoi consiste ce savoir ? » (Wittgenstein, 1953, § 148).

gent, des faits du monde et de la science. Socrate n'apporte bien souvent pas de réponse mais pose un questionnement salvateur contre les crampes mentales, autre nom des idées reçues.

Le doute de Hume

Ceci dit, Wittgenstein adopte dans le *Tractatus*, quand il aborde le problème de la connaissance, un scepticisme proche de celui de Hume concernant le raisonnement inductif et le principe de causalité (1953, § 325). Rappelons que l'induction consiste à inférer de la régularité constatée par l'expérience passée d'un événement X, la régularité d'un événement Y dans le futur. Popper dans « *Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, 1930 » considère l'induction comme un mythe. L'empirisme de Hume, qui donne une bonne place à l'imagination au centre des facultés de l'entendement, prenant peut-être le contre-pied de la thèse cartésienne, apparaît comme un scepticisme pour lequel on ne rencontre dans l'idée de causalité que les formes de l'habitude et de l'attente d'un événement présupposé. Pour lui, l'attente basée sur l'induction est une disposition psychologique non scientifique, non logique. Ce principe se met seul en action dans mon esprit et me fait attendre, par exemple, que l'eau se mette à bouillir lorsque je la chauffe. Ce n'est qu'une attente psychologique dit Hume, puisque rien ne s'oppose, sans contradiction logique, et donc nécessaire, à ce qu'elle ne le fasse pas. Ce principe qui relève de l'imagination selon Hume ne peut être établi *a priori* par la raison, n'a aucune valeur heuristique et ne devrait pas servir d'outil pour les sciences expérimentales.

Ce que l'on nomme la « guillotine de Hume » a ébranlé l'empirisme lui-même et fait dire ironiquement à Karl Popper que bien des inductivistes désappointés sont devenus des irrationalistes (Soulez, 1998, p.78). De son côté, Poincaré, dans sa querelle avec Russell et Zermelo, souligne que le principe d'induction totale en logique n'est pas encore connu, voulant dire par là qu'il n'est pas sûr que l'application de principes logiques d'une axiomatique n'aille pas rencontrer tôt ou tard une contradiction (1912, p.305). C'était aussi la position de Hilbert dans son travail métamathématique, et c'était ce contre quoi luttait Wittgenstein en posant le principe qu'il ne sert à rien de chercher *a priori* des contradictions dans un système formel ; si elles doivent apparaître, on verra bien, et on changera l'axiomatique.

Le principe de causalité est donc, pour Hume, problématique. Il nous fait voir à chaque instant plus que nous ne voyons, et croire à des choses qui dépassent l'expérience immédiate de nos sens. Kant disait à ce sujet que nous ne connaissons des choses *a priori* que ce que nous y mettons nous-mêmes, et que le principe de causalité est certes « synthétique », mais *synthétique a priori* et donc nécessaire si l'on veut fonder la métaphysique comme science. Au terme de *l'Enquête sur l'entendement humain* (Hume, 1748) il n'existe pas de principe authentique de causalité. Nous croyons à celle-ci, car effectivement, on le voit bien, l'eau finit par entrer en ébullition lorsque nous la chauffons, mais c'est notre imagination, se laissant débordée par les expériences passées, qui glisse d'un événement à un autre et en tire des conclusions pour le futur. Il n'y a pas, et il ne saurait y avoir, c'est aussi la position de Wittgenstein, de nécessité causale interne aux choses en dehors bien sûr du domaine de la nécessité logique. Les deux critères de la connaissance, au sens fort, sont pour Hume ; *l'a priori*, c'est à dire un type de raisonnement indépendant de l'expérience comme dans la géométrie, l'algèbre

et l'arithmétique, et le principe logique de non-contradiction qui interdit que A soit simultanément non A¹. Or le principe de causalité, supposé exister, concerne les faits du monde contingents par nature qui admettent donc une incertitude : « Les choses de fait, nous dit Hume, qui constituent la seconde classe d'objets sur lesquels s'exerce la raison humaine, ne donnent point lieu au même genre de certitude; et quelque évidente que soit pour nous leur vérité, cette évidence n'est pas de même nature que la précédente (qui concerne la géométrie, l'algèbre et l'arithmétique). Le contraire d'une chose de fait ne laisse point d'être possible, puisqu'il ne peut impliquer contradiction, et qu'il est conçu par l'esprit avec la même facilité et la même distinction que s'il était aussi conforme qu'il se pût à la réalité. » (1748, 4^{ième} sect., 1^{ère} part.). Hume met en doute le principe de causalité sur la base d'un raisonnement logique. Il n'y a aucune raison logique, donc nécessaire, d'attendre que l'eau bout en excluant *a priori* la possibilité qu'elle ne bout pas.

Dans le *TLP*, les remarques sur l'induction et sur le principe de causalité sont reliées, comme chez Hume, à une discussion sur la science : « Les événements futurs, nous ne pouvons les conclure à partir des événements présents. La croyance en un lien causal est un préjugé. » (1921, 5.1361). Tout comme Hume le laisse entendre, Wittgenstein précise : « Nous ne pourrions les connaître (les événements futurs) que si la causalité était une nécessité interne, comme celle de la déduction logique. » (Ibid., 5.1362). Il appuie sur le fait central du *TLP* ; l'interdépendance du connaître et de ce qui est connu vient de la nécessité logique. Seule la logique est une nécessité interne, les causes sont externes. Les faits du monde sont contingents, et leur agencement peut être différent de la forme sous laquelle ils se présentent, pour peu que cet autre agencement entre dans la grille de lecture de l'isomorphisme logique du monde et du langage. Il suit de cela que la science explore le domaine du contingent (Ibid., 4.11), c'est à dire le domaine des faits, elle ne peut comporter de nécessité logique et donc ne possède pas de principe de causalité, car la logique est transcendantale, condition de possibilité du monde et du langage et à ce titre ne saurait dépendre du contingent.

Pour illustrer sa thèse Wittgenstein reprend l'exemple de Hume dans son *Enquête*, quatrième section : « Une proposition comme celle-ci: le soleil ne se lèvera pas demain, n'est pas moins intelligible et n'implique pas d'avantage contradiction que cette autre affirmation: il se lèvera. ». Il la traduit sous la forme : « Que le soleil se lèvera demain est une hypothèse, et cela veut dire que nous ne savons pas s'il se lèvera. » (Ibid., 6.36311), et il souligne : « Mais cette procédure (l'induction) n'a aucun fondement logique (nécessaire), son fondement est seulement psychologique. » (Ibid., 6.3631), tout comme disait Hume : « Toutes les inférences tirées de l'expérience sont donc des effets de l'accoutumance, non du raisonnement. » (1748, 5^{ième} sect., 1^{ère} part.). La causalité est de nature psychologique et externe, elle ne saurait servir de loi pour acquérir de nouveaux savoirs. Le savoir selon Wittgenstein est une certitude

¹ Pour Leibniz, les principes de non-contradiction et d'identité sont un seul et même principe. « Le grand fondement des Mathématiques est le Principe de la Contradiction, ou de l'Identité, c'est-à-dire, qu'une Énonciation ne saurait être vraie et fausse en même temps, et qu'ainsi A est A et ne saurait être non A. », Leibniz, Correspondance, cité par (Martin, 1960, p.14).

comme cas limite de probabilité. C'est dire que la poursuite du savoir dans le sens fort du terme, qui génère mécaniquement un certain scepticisme épistémologique, est restreinte aux vérités logiques nécessaires, le reste n'étant que contingence que l'on peut conjecturer, croire, admettre, mais jamais « savoir » selon la terminologie wittgensteinienne.

Le scepticisme du *Tractatus* rejoint encore celui de Hume sur la nature du Sujet. Pour Wittgenstein, celui-ci est une pseudo-chose non nécessaire, ou encore un substantif qui ne recouvre rien : « Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation. » (1921, 5.631). Ce sera, bien des années plus tard, la position de Quine : « Je suis un objet physique assis dans un monde physique. », (cité par Kerr, 1986, page 117). Il en est de même pour Hume dans sa réaction au cartésianisme. Si le sujet pour le rationaliste Descartes est une évidence qui se démontre en s'énonçant, idée claire et distincte exprimée par le *cogito* dont nous ne pouvons raisonnablement douter¹, pour l'empiriste Hume on ne le trouve nulle part. Il écrit dans son *Traité de la nature humaine*, (1739, livre I, partie IV, section VI) : « Pour moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je tombe toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de plaisir ou de peine. Je ne parviens jamais, à aucun moment, à me saisir moi-même sans une perception, et je ne peux jamais rien observer d'autre que la perception. ».

G.E. Moore partageait cette opinion dans *Philosophical Studies*, page 25 : « Au moment où nous essayons de fixer notre attention sur la conscience et de voir directement ce qu'elle est, elle semble disparaître. Il semble que nous n'ayons devant nous qu'un simple vide. » (Kerr, 1986, p.20). C'est également, dans les mêmes termes, l'avis de Schopenhauer (1819, p.354, note).

Hume soutient que nos idées viennent de nos sensations agencées par l'imagination, non d'un sujet pensant à la raison organisatrice. Ceci nous rappelle Wittgenstein lorsqu'il écrit : « Si j'écrivais un livre intitulé Le monde tel que je l'ai trouvé, je devrais y faire aussi un rapport sur mon corps, et dire quels membres sont soumis à ma volonté, quels n'y sont pas soumis, etc. Ce qui est en effet une méthode pour isoler le sujet, ou plutôt pour montrer que, en un sens important, il n'y a pas de sujet: car c'est de lui seulement qu'il ne pourrait être question dans ce livre. » (1921, 5.631). Ces propos sont précis et radicalement opposés à l'existence d'une entité abstraite dénommée sujet. Pour Hume, l'humain, à propos duquel il se garde bien de donner une définition, est traversé par des flux de sensations, de désirs, de vie. C'est dire qu'il est tout sauf un sujet, ou un être métaphysique en représentation. Quant à Wittgenstein, il confirme son point de vue selon lequel le sujet n'existe pas dans le monde, puisque la pensée s'exprime et se révèle par le corps et l'action, mais non par l'introspection. Si Wittgenstein rejette l'introspection, sans être pour autant behavioriste, c'est qu'elle ne sert à rien selon lui, ne peut décrire des faits et nous mène en pleine illusion métaphysique, voire risque de permettre le développement de la maladie philosophique, celle qui invente des mythologies, des objets, des raisons. Au mieux, le sujet (philosophique) est limite du monde, de

¹ Sauf à voir dans ce *cogito*, comme Jaakko Hintikka, un énoncé performatif. (Chauviré, 2009, p.33, note 1)

son monde, et personne ne peut s'y rendre pour l'y trouver. Dans le *TLP*, nous ne pouvons rencontrer nulle part un sujet métaphysique, mieux, nous pouvons faire l'économie de la notion de sujet, de lieu mental, tant celle-ci est transcendante, difficile à mettre en adéquation avec une substance objectivable. Pour autant, faire l'économie de ce mythe ne résout en rien le problème d'un lieu mental (Chauviré, 2003 a, p.9). Comme le fait remarquer Saul Kripke : « Il est très difficile de parler d'influences directes de Hume sur Wittgenstein ; mais les idées de Hume, que nous venons d'esquisser, ont été si bien reprises et véhiculées par la tradition qu'on a guère de peine à les retrouver dans le *Tractatus*. » (1982, p.141).

On peut se demander, même si Hume n'est pas expressément nommé dans le *TLP*, si Wittgenstein n'a pas eu plus qu'une connaissance indirecte de cet auteur, tant les propos et les idées se recoupent jusqu'à l'exemple fameux du soleil qui se lèvera ou ne se lèvera pas demain. Wittgenstein écrivait lui-même : « À ma pensée comme à celle de tout homme adhérent les vestiges desséchés des idées anciennes (mortes). » (1977, p.79). Nous verrons que le scepticisme de Wittgenstein semble comporter d'autres vestiges.

Il faut garder le silence nous dit Wittgenstein à la fin du *TLP* plutôt que chercher à formuler l'indicible. Le scepticisme appliqué à l'expression du langage qui se fait jour dans sa philosophie est une conséquence possible du scepticisme relatif au langage qui régnait dans la société viennoise du début du vingtième siècle. En cela ce scepticisme serait à rapprocher du scepticisme existentiel dont nous avons parlé auparavant à propos d'Emerson. Lisons ce qu'écrit Peter Kampits : « La sensibilité particulière par rapport au langage qui ressort aussi de l'œuvre de Wittgenstein rédigée à l'époque de la première guerre mondiale, en particulier du "*Tractatus logico-philosophicus*", symbolise la littérature et la philosophie autrichienne en fin de siècle. Il ne faut pas oublier qu'à cette époque, on maniait d'un côté le langage avec respect et avec beaucoup d'égards, et d'un autre côté avec scepticisme ou désespoir, en arrivant même jusqu'à son rejet total. » (1992, p.19). Dans la monarchie danubienne aux multiples langues de l'empereur François-Joseph, Wittgenstein, Mauthner, Hofmannsthal, Musil, mais aussi Rilke, Kafka et bien d'autres, développèrent une critique du langage qui aboutit à un scepticisme relatif à ses capacités d'expression et à l'utilité même de son usage. Pour Mauthner en particulier, le langage se disloque et perd pied avec la réalité. Ceci l'amena dans son *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901) à développer une mystique dont la parole est exclue et à retirer au langage tout pouvoir de raisonnement.

Le scepticisme pyrrhonien

Cette attitude Viennoise n'est pas nouvelle et se trouve dès l'antiquité grecque chez les philosophes de l'école sceptique, ou plus exactement, chez les philosophes dont le travail consiste à ne pas se laisser abuser par les mots et à ne pas vouloir trancher entre diverses opinions réputées équivalentes ou indécidables. On retrouve déjà un peu de l'idéal descriptif de Wittgenstein.

Pyrrhon d'Élis, né vers 365 avant J.C, fut l'un des premiers sceptiques à pratiquer l'*epochè*, la suspension du jugement. Il ne pense pas que le langage soit inadapté à la connaissance, mais plutôt que les choses ne peuvent être tranchées et qu'il est inutile de se prononcer sur des opinions de valeurs égales, comme son maître Anaxarque d'Abdère le lui avait ensei-

gné. Pyrrhon pratique un scepticisme radical qui mène à la suspension de la parole qui choisit, qui juge, qui décide. Il s'agit d'une *époque* absolue, d'un détachement suprême à l'égard de l'un ou de l'autre objet, de l'être ou du non-être, plus que d'un détachement relatif à la quantité ou à la qualité des êtres. Diogène Laërce écrit : « Il introduisit en effet la forme (de philosophie caractérisée par les mots d'ordre) de l'insaisissabilité et de la suspension du jugement, comme le dit Ascanios d'Abdère. Il disait, en effet, que rien n'est beau ni laid, juste ni injuste; et que de même pour tous (les attributs de ce type), aucun n'existe en vérité, mais que c'est par coutume et par habitude que les hommes font tout ce qu'ils font; en effet, selon lui, chaque chose n'est pas davantage ceci que cela. » (1999, L. IX, § 61). Comme pour Wittgenstein, mais pour des raisons différentes, les choses sont sans valeur car les attributs, les qualités que nous leur prêtons n'ont pas de réalité objective. Ces attributs sont des modes de désignation des objets, qui se révèlent impossibles à connaître, car on ne peut avoir la science de ce qui est défini par ce qui n'existe pas. Il suit de cela que les choses ne peuvent faire l'objet de démonstrations ou d'explications, car ces dernières s'enchaînent à l'infini. Pour expliquer la qualité d'une chose, il faut en expliquer une autre, explicable elle-même par une autre et ainsi de suite.

Nous revenons ici à Wittgenstein lorsqu'il écrit que le philosophe ne peut que décrire les choses sans jamais les expliquer, sans jamais imposer ni son point de vue, ni ses conditions au monde. Il doit avoir l'esprit réaliste comme l'écrit Cora Diamond reprenant par là une expression utilisée par Ramsey dans *The Foundations of Mathematics*, (cité par, Halais, 2007, p.126). Cet esprit réaliste s'attachera à démasquer la tendance à la généralisation et prêtera une attention toute particulière aux détails¹. Les faits du monde, n'étant pas nécessaires, car seule la logique l'est, ne peuvent être objets de connaissance certaine et peuvent tout juste être décrits : « Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel. » (Wittgenstein, 1921, 6.41).

C'est également la thèse pyrrhonienne que rapporte Diogène Laërce : « [...] et aussi nous disons que rien ne se produit par nécessité, et il faut dire la nécessité. C'est d'un tel mode d'expression qu'ils faisaient usage: en effet, telles les choses apparaissent, telles, non pas elles sont par nature, mais elles apparaissent seulement [...] » (Laërce, *ibid.*, § 77). La parenté d'idée qui rapproche Wittgenstein du scepticisme pyrrhonien se situe au niveau de la possibilité de la connaissance et d'un jugement de valeur. Les faits étant inconnaissables, il n'y a qu'un pas pour leur refuser une valeur.

L'éthique est un autre thème qui rapproche le scepticisme de Pyrrhon et le travail de Wittgenstein. Nous savons que pour ce dernier l'éthique est ineffable, transcendantale et supérieure parce que hors du monde : « Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique

¹ Ce que fit Ramsey début 1929. Il mit Wittgenstein face à un paradoxe (TLP, 6.375) ; s'il n'y a de nécessité que logique, il n'est donc pas logiquement impossible que deux couleurs soient au même endroit au même moment. Ceci implique que les propositions atomiques ne sont pas nécessairement autonomes (celles relatives aux couleurs par exemple). Pour Ramsey, Wittgenstein aurait confondu nécessité logique et nécessité physique.

est transcendantale. » (1921, 6.421). Ainsi, s'il doit y avoir une valeur, elle se situe hors du monde et hors de portée du langage : « Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive; il n'y a en lui aucune valeur- et s'il y en avait une elle serait sans valeur. » (Ibid., 6.41). Le mot est dit ; la valeur que nous pouvons donner aux choses ou aux faits n'est pas une valeur. C'est une solution sceptique apportée par Wittgenstein au problème de la transcendance de l'éthique. Plutôt que de donner une valeur à des mots ou à des systèmes, y compris celui du sceptique, il choisit de dire que l'éthique est indicible et au-delà du monde. Néanmoins, si celle-ci est indicible, elle n'en relève pas moins, comme valeur morale, du domaine du devoir-être et à ce titre peut être montrée, incarnée, et faire l'objet d'une présentation : « Il doit y avoir, en vérité, une espèce de châtimement et une espèce de récompense éthiques, mais ils doivent se trouver dans l'acte lui-même. » (Ibid., 6.422).

Ceci dit, énoncer une proposition est un fait du monde, et à ce titre, selon Wittgenstein, cet acte n'a pas de valeur éthique interne en dehors bien sûr de sa valeur de vérité. Cependant cet acte langagier est sans aucun doute un symbole moral représentatif pour la communauté dans laquelle il est prononcé et par là même attire les récompenses, la joie ou les châtimements (Wittgenstein, Engelmann, 2006, p.68). L'attitude pyrrhonienne face à la valeur des faits, et donc à l'éthique, peut être rapprochée de cette pensée de Wittgenstein. Le sage sceptique refuse de prendre partie pour telle ou telle opinion, quelle que soit la valeur qui lui est donnée par les hommes. Ce n'est pas une indifférence envers les choses humaines, puisque le philosophe sceptique vit parmi les hommes et, à l'exemple de Pyrrhon, exerce parfois des charges dans la cité, mais la reconnaissance qu'elles sont non-différentes. Diogène Laërce écrit à propos de Pyrrhon : « Par nature, il n'y a ni bien ni mal. En effet, s'il y a quelque chose de bon ou de mauvais par nature, il faut qu'il soit bon ou mauvais pour tout le monde...mais il n'y a rien qui soit universellement bon ou mauvais pour tout le monde ; donc, par nature, il n'y a ni bien ni mal. » (Ibid., § 101).

Pour compléter ce rapprochement entre le travail de Wittgenstein et la pensée sceptique, mentionnons que l'un et l'autre mode de philosopher recherche par un certain détachement, par une conversion du regard, la paix dans les pensées. Wittgenstein le dit expressément : « Mon idéal est une certaine froideur. Un temple, qui sert d'enclume aux passions, sans y intervenir. » (1977, p.53). Pour le philosophe de l'éthique indicible, l'éclaircissement des propositions du langage doit faire disparaître les problèmes philosophiques, et par là même amener la paix : « Paix dans les pensées. C'est le but auquel aspire celui qui philosophe. » (Ibid., p.106). C'était aussi le but de Pyrrhon ; de l'adiaphorie comme non-différence, à l'ataraxie comme absence de passions, en passant par l'aphasie comme absence de jugement.

On trouve également chez Hume un désir de clarté pour l'esprit par le travail philosophique, celui-ci procurant non pas spécifiquement la paix dans les pensées, mais la joie au philosophe : « L'obscurité est vraiment douloureuse à l'esprit aussi bien qu'à la vue; mais faire sortir la lumière de l'obscurité, quelque travail qu'il en coûte, comment ne serait-ce pas une joie délicieuse? » (1748, 1^{ère} sect.)

La pensée de Wittgenstein semble asymptote au chemin du sceptique. Cela lui permet d'apporter un point de vue nouveau, mais ambigu, sur la méthode philosophique. Nous allons

examiner en quoi le scepticisme et le transcendantalisme de Wittgenstein peuvent se conjuguer pour construire une forme nouvelle de sublimation.

3.5.4 *Le face à face avec l'axiomatique freudienne*

Pour dire ce qu'il dit, Freud a des raisons très intelligentes, une grande imagination et des préconceptions colossales, des préconceptions qui ont toutes chances d'induire les gens en erreur. (Wittgenstein, 1966, p.60)

Le scepticisme ne saurait être considéré simplement comme une forme de maladie philosophique qui mériterait un traitement, mais plutôt comme une forme de réponse à l'étonnement philosophique primordial et fondateur donnant naissance au questionnement principal. Cette position n'est pas celle de Wittgenstein. Il considère que le but de son travail est de nous guérir de nos maladies langagières, de nos crampes conceptuelles et mentales, dont le scepticisme. Cependant, dès qu'est posé le diagnostic de la maladie langagière et dès que son étiologie semble connue, à savoir l'illusion métaphysique, on peut s'interroger sur la pertinence du diagnostic et de la thérapie envisagée¹.

Cette question a notamment opposé, d'une part Cora Diamond (1995) qui considère que le *TLP* est essentiellement thérapeutique et que Wittgenstein rejetant la philosophie traditionnelle est conscient dès le début qu'il écrit des non-sens éclairants, et d'autre part P.M.S Hacker dans son article *Was he trying to whistle it ?* (2001) qui écrit que notre auteur pensait vraiment avoir résolu l'ensemble des problèmes philosophiques comme semble l'attester la préface du *TLP*. La problématique qui apparaît à cet instant est celle de la limite entre philosophie et non philosophie peut-être plus que celle relative au bon ou mauvais usage du langage. Ceci laisse indéterminé le fait que Wittgenstein, selon l'interprétation choisie, aurait fait de la philosophie ou de la thérapie sans l'explicitier. Comme l'écrit Graham Lock : « Wittgenstein pense que la plupart des questions et des propositions figurant dans des œuvres philosophiques existantes sont absurdes (Unsinnig). La bonne philosophie, en revanche, évitera et, de plus, révélera, les absurdités, quand bien même elle devra le faire en énonçant des pseudo-propositions elles-mêmes dépourvues de sens. » (1992, p.65).

Le travail de Wittgenstein est double : le *Tractatus* est la recherche d'essences, de limites, et les *Investigations* présentent le retour à un ordinaire de l'usage langagier multiple et varié. On peut considérer qu'il s'agit là de deux tendances profondes qui s'affrontent, de penchants intellectuels prégnants chez notre auteur. Jacques Bouveresse écrit : « [...] si les tendances profondes de Wittgenstein étaient bien celles que décrit Shwayder, on peut seulement en conclure que le patient auquel est destinée la thérapeutique [...] est d'abord en un certain sens l'auteur lui-même. » (1973, p.31). Selon Shwayder, Wittgenstein donnait sa préférence au transcendantal de la métaphysique, de la logique et des mathématiques, tout en cherchant à

¹ Ce chapitre fait référence au livre de Jacques Bouveresse (Bouveresse, 1991).

circonscrire le langage dans les limites d'un usage dit normal. Ce n'est peut-être qu'un paradoxe apparent.

Aussi, la position wittgensteinienne, qui fait référence en partie aux propositions du *TLP* et à leur rejet, ne cesse d'interroger le lecteur : Quand savons-nous que nous philosophons et de quelle façon ? Y a-t-il des critères de la philosophie et qui les pose ? Toute philosophie est-elle spéculation et transcendance ? Y a-t-il une description objective de la réalité, celle-ci fut-elle philosophique ? Ceci chez Wittgenstein se heurte à la notion de *sub specie aeternitatis* et au principe d'*Übersichtlich Darstellung* comme véritables non-objectivité, et d'une façon générale nous renvoie à notre incapacité à nous mettre à la place de l'objet, incapacité soulignée en physique par l'utilisation d'outils mathématiques abstraits. Quelle est la pertinence d'une discrimination entre usage normal du langage et usage dénué de sens, voire pathologique sinon philosophique ? Bref apparaît ici la question de l'exclusion de types d'expression par rapport à d'autres, et pas seulement en philosophie.

On peut penser à la question posée par Freud à Einstein : « Peut-être avez-vous l'impression que nos théories sont une manière de mythologie qui, en l'espèce, n'a rien de réconfortant ? Mais est-ce que toute science ne se ramène pas à cette sorte de mythologie ? En va-t-il autrement pour vous dans le domaine de la physique ? » (1933, p.17). Cette question aurait pu être posée par l'auteur du *Tractatus*. Il est probable que l'expression philosophique soit une forme d'expression particulièrement spécialisée, et dans celle-ci, l'expression de la transcendance, une forme d'appréhension de la sphère métaphysique comme approche d'un possible regard sur une possible réalité. Demeure ouverte la question d'une exploration critique, transcendantale ou non, de la métaphysique et/ou d'une transcendance interne au sujet. Mais quelle que soit la réponse donnée, on ne peut rester indifférent à la forme propre d'expression de cette transcendance, d'autant plus quand la transcendance en question est celle d'une possible intériorité freudienne¹.

Dans ce cadre, nous pouvons nous interroger sur les rapports conflictuels qui lient l'expression de Wittgenstein et certaines positions posées par Freud dans sa théorie psychanalytique comme expression d'une autre forme de transcendance, celle de l'inconscient. En effet, Wittgenstein s'est intéressé de près dans ses écrits à la psychanalyse, notamment comme science de l'interprétation des rêves, et il l'a même parfois comparée à la philosophie². Nous allons voir que Wittgenstein, philosophe de la transcendance, va fourbir ses armes contre une forme de transcendance interne au sujet ; le rêve. Pour cela il dirigera le combat contre la scientificité de la psychanalyse.

Avant toute chose il est nécessaire de souligner que Freud (qui suivit à partir de 1874 les cours de philosophie de Brentano en faculté de médecine) était très attiré par la spéculation philosophique et qu'il envisagea en mars 1875 de préparer un doctorat de philosophie. Il

¹ Première topique (1900) ; inconscient, préconscient, conscient. Seconde topique (1920) ; ça, moi, surmoi.

² Wittgenstein, (Bouwisma, 1949, pp.68-69). Par contre : « La psychologie n'est pas plus apparentée à la philosophie que n'importe laquelle des sciences de la nature. » (Wittgenstein, 1921, 4.1121).

changea complètement de point de vue dès qu'il posa les bases de la psychanalyse comme science de la nature (*Naturwissenschaft*)¹. À partir de ce moment, et notamment dans *Le rêve et son interprétation*, la philosophie et les philosophes sont attaqués ; la philosophie tourne en rond, c'est une perte intellectuelle déplorable, philosophie et psychopathologie sont voisines, la spéculation philosophique est un obstacle pour la science, contrairement à la psychanalyse elle tend à infinitiser ses concepts, elle invente des *Weltanschauungen*, etc. (1899, pp.17, 29, 541, 557, 671). Il faut dire que la « révolution » freudienne a du mal à se faire accepter aussi bien dans le corps médical que dans les milieux philosophiques. Freud, médecin, n'est pas reconnu par ses pairs, c'est du moins le message qu'il martèle à son entourage (Landman, 1997, p.20) et il considère que les médecins et les psychologues (dont Brentano) n'entendent rien à l'intériorité. De plus, les philosophes ne jugent pas utile de retenir la création d'un inconscient à une époque où pour beaucoup, le moi est insauvable (Mach). Bref, il bouscule la perception de l'intériorité de la *gens* médicale et philosophique, et lui-même, intimement, se trouve bousculé par cette invention et son accueil distant, si bien qu'il dira à propos de la philosophie, tout et exactement son contraire (Assoun, 1976, pp.7-52).

Ceci dit, Wittgenstein est née l'année pendant laquelle Freud commence à utiliser pour soigner les maladies nerveuses la méthode cathartique de Bernheim. L'hypnose pratiquée par celui-ci était employée pour ouvrir un accès à ce qui ne pouvait s'exprimer par le langage, à ce qui relevait de l'indicible non-factuel aurait dit Wittgenstein. Abandonnant le chemin ouvert par Bernheim, pour lequel l'hypnose permet la décharge des affects pathogènes et autorise le sujet à évoquer les événements traumatiques auxquels ces affects sont liés, Freud cherche à obtenir un résultat similaire par la suggestion et l'insistance persuasive (Babin, 2003). Il abandonne l'hypnose et soutient que : « les hystériques souffrent surtout de réminiscence ». Il ajoute : « Or quand la malade se remémorait sous hypnose une situation de ce genre sur un mode hallucinatoire et qu'après coup, elle menait jusqu'à son terme, en laissant libre cours à son affect, l'acte psychique qu'elle avait alors réprimé, le symptôme était effacé et ne réapparaissait plus. » (1925, p.36). Il s'opposait ainsi à la thèse de Breuer qui pensait que le blocage des affects était d'ordre physiologique. Rapidement la clientèle de Freud le pousse à abandonner la suggestion et demande à être écoutée. L'échec de la méthode de Bernheim sur une patiente hystérique le pousse à mettre en place une écoute active. C'est ainsi que naissent l'écoute active et la méthode des associations libres (*Freier Einfall*) qui révèlent des trous dans la pensée, véritables traces en creux des refoulements qui constituent ce qu'il nomme l'inconscient. Dans la foulée de cette découverte ou invention, il étudie le rêve comme un rébus, un langage codé et signifiant qui permet la réalisation d'un désir : « Ils sont donc (les rêves), franchement et sans détours, des désirs réalisés. » (1901 a, p.33)². Il ouvre l'enveloppe du contenu manifeste et fait apparaître un contenu latent, à savoir ce que signifie selon lui le rêve, ses relations et ses connexions avec des pensées sous-jacentes : « Le rêve, tel que je le trouve dans ma mémoire, je l'oppose au matériel qui me sera livré plus tard par

¹ Lacan, contrairement à Freud, pense que la psychanalyse n'est pas une science.

² *Le rêve et son interprétation* (1901 a) à ne pas confondre avec, *L'interprétation des rêves* (1900).

l'analyse. Je nomme le premier: contenu manifeste du rêve; le second, je le nomme, sans autre distinction préalable: contenu latent du rêve. » (Ibid., p.25). Le rêve est un fil d'Ariane qui mène, par associations libres, à un élément caché (pensée, souvenir, émotion), à une dimension que le rêveur détient sans le savoir, qui lui est supérieure dans l'ordre de la conscience et *a priori* dans celui du symptôme possible. Le rêve est donc à la fois signe et symptôme d'une pensée autre, d'une scène de la vie psychique, l'inconscient, sur laquelle se mettent en action les bases enfouies et méconnues de notre vie psychique consciente. À partir de là, il appartient au rêveur avec l'aide du thérapeute de mettre à jour ce dont il est porteur sans le savoir. La charge de Wittgenstein contre la psychanalyse se concentre sur plusieurs points.

La psychanalyse n'est pas une science

Freud écrit : « J'ai toujours éprouvé comme une injustice grossière le fait qu'on ne voulût pas traiter la psychanalyse à l'instar de n'importe quelle autre science de la nature. » (1925, p.98). Il est médecin neurologue né en province, en Moravie, il s'installe à Vienne et a le désir d'être reconnu par ses pairs. Il se bat avec pugnacité pour cela et est enfin nommé professeur à l'Université de Vienne : « [...] comme si le rôle de la sexualité avait soudain été découvert officiellement par Sa Majesté, la signification des rêves confirmée par le Conseil des Ministres et la nécessité d'une thérapeutique psychanalytique de l'hystérie reconnue par le Parlement, à la majorité des deux tiers. » (Babin, 2003, p.61).

Wittgenstein, qui a lu *Le rêve et son interprétation* ne partage pas les vues de son compatriote : la psychanalyse n'est pas une science, les statuts du rêve et de l'inconscient sont problématiques. Quand Freud veut mettre à jour le sens, voire l'essence de phénomènes psychiques, Wittgenstein ne cherche qu'à mettre un peu d'ordre dans notre utilisation du langage et constate : « Et cependant les psychologues tiennent à dire: « Il doit y avoir une loi »- bien qu'on n'en ait trouvée aucune. » (1966, p.89). Pour lui, la psychanalyse n'est pas, tout comme la philosophie (1921, 4.1121) et contrairement aux sciences de la nature, un domaine de la connaissance qui décrit une réalité tangible : « Freud dit: « il y a plusieurs instances dans notre esprit ». Nombreuses sont ces explications (celles de la psychanalyse) qui ne naissent pas de l'expérience comme c'est le cas d'une explication en physique. » (Ibid., pp.59-60). La science pour Wittgenstein ne concerne que les faits empiriques exprimés par des propositions faisant sens, et ne peut être une connaissance d'un inconscient au mieux problématique et qui a, pour lui, toutes chances de ne pas exister. La psychanalyse n'entre pas dans ce champ. Le langage ne peut exprimer que le monde physique et contingent, et puisqu'aucun sujet métaphysique ne peut se rencontrer en ce monde (1921, 5.633), il en va de même, *a fortiori*, d'un improbable inconscient. Quand on sait que les lois de la nature ne figurent la réalité que de manière indirecte et imprécise, car elles ne décrivent pas des faits logiques nécessaires, alors que peut-il en être de la psychanalyse ?

La psychanalyse n'ayant pas rapport au factuel n'explique rien et ne peut être considérée comme une science. Pour Wittgenstein, les événements mentaux inconscients décrits par Freud jouent le même rôle que les masses invisibles chez Hertz (Bouveresse, 1991, p.91). Ils sont simplement supposés exister et pratiqués pour interpréter le monde. Encore une fois, comme pour la philosophie qui n'est que descriptive et laisse toute chose en l'état, la descrip-

tion doit prendre le pas sur l'explication. La science est comme le cadre global du domaine de la contingence dans lequel les diverses théories scientifiques peuvent s'insérer, mais les principes qui sous-tendent les théories scientifiques particulières sont des conventions dans un système comparable à une grille de lecture : ce sont des axiomatiques normatives et interprétatives. Ainsi, lorsque Newton postule l'existence de masses invisibles qui modifient le mouvement d'un corps, il ne fait pas une découverte empirique, mais propose une nouvelle forme de représentation du monde qui résulte d'une découverte empirique, à savoir le fait qu'un corps ne se meut pas d'une façon uniforme en ligne droite dans l'espace. L'hypothèse scientifique des masses ne décrit pas un fait du monde, mais propose une grille de lecture permettant une interprétation pour la lecture de faits du monde : « La mécanique newtonienne, par exemple, uniformise la description du monde. » (Wittgenstein, 1921, 6.341).

Le moins que puisse affirmer Wittgenstein, c'est que la psychanalyse ne décrit pas les faits du monde, qu'elle ne correspond pas à sa définition de la science et qu'au mieux elle propose une possible grille de lecture d'événements qui à la fois nous dépassent et sont sensés nous concerner intimement. Si elle représente une grille de lecture, c'est pour interpréter des comportements, des lapsus, des jeux de mots et des rêves mais pas des faits. C'est en ce sens que pour lui les idées freudiennes de désirs inconscients, d'inconscient et de méthode d'interprétation des rêves ne relèvent pas de la science. Freud émet, à travers sa grille de lecture, l'hypothèse de l'existence d'un inconscient, ce n'est pas un fait empirique, c'est une forme de représentation qui peut permettre, comme dans le cas d'une modélisation, de former des hypothèses sur des comportements ou des pathologies, mais il ne s'agit pas de la constatation scientifique d'un fait : « Mais, écrit Wittgenstein, ce processus d'association libre, et ainsi de suite, est louche; en effet Freud ne montre jamais comment il sait où s'arrêter, il ne montre jamais comment il sait où est la solution correcte. » (1966, p.90).

En l'absence de faits empiriques, la limite est difficile à poser entre ce qui relève du monde et ce qui est du domaine de la métaphysique. Il y a certes, un besoin anthropologique de savoir, de connaissance, (ce même besoin qui nous fait aller au-delà des possibilités de descriptions factuelles du langage, nous cogner la tête contre les limites du langage et en faire quelquefois un usage transcendantal) mais ce besoin, même s'il donne naissance à une réelle séduction, notamment dans le cadre de la destruction des mythes et des préjugés, n'autorise pas pour Wittgenstein la formation de nouveaux mythes : « Les liaisons qu'il établit intéressent extrêmement les gens. Elles ont un charme. C'est un charme de détruire des préjugés. » (Ibid., p.57)¹. Les pseudo-explications de Freud n'expliquent rien, ne résolvent rien, mais soulèvent de nouveaux problèmes et notamment des problèmes éthiques relatifs à la validité et à la pertinence de la connaissance intime de soi car : « Se faire psychanalyser, c'est un peu comme manger de l'arbre de la connaissance. La connaissance ainsi acquise nous pose des problèmes éthiques (nouveaux); mais elle n'apporte rien à leur résolution. » (1977, p.95).

La psychanalyse fait émerger des problèmes éthiques

¹ Voir aussi, (Malcom, 1958, page 361) ou encore (Nietzsche, 1879, p.834).

Sans suivre les pas de Morris Lazerowitz, dont les arguments ont été largement discutés et critiqués (Vachon, 1989), on peut penser que ces problèmes éthiques nouveaux, supposés apparaître selon Wittgenstein avec la psychanalyse, sont liés à une appréhension difficile de la vie psychique, notamment dans son rapport présupposé à la sexualité. Wittgenstein semblait vivre difficilement sa sexualité, et il n'est pas interdit de supposer que certaines de ses remarques particulièrement dures révélaient un malaise face à une pseudo-science susceptible de mettre à nu des comportements vécus comme culpabilisants : « Freud montre, nous dit Wittgenstein, ce qu'il appelle la « signification » du rêve. Du sexe des plus orduriers, de la gravelure de la pire espèce- si vous voulez l'appeler ainsi- de la gravelure de A à Z. » (1966, p.56).

Dans le même ordre d'idée, et sans doute pour les mêmes raisons, il donnait sa préférence à la psychologie de Breuer : « J'ai toujours cru- sans savoir pourquoi- que le germe authentique de la psychanalyse provenait de Breuer, non de Freud. » (1977, p.97). Il faut se rappeler pour comprendre cette position que Freud et Breuer étaient très proches, qu'ils avaient publié ensemble des articles sur l'hystérie (Freud, Breuer, 1895). Cependant leurs chemins se sont séparés lorsque Freud mit en avant le rôle prépondérant de la sexualité dans la construction de l'inconscient et dans la structure du rêve (Ibid., p.207). Freud nous explique : « Breuer essaya encore quelques fois de jeter en ma faveur dans la balance le grand poids de la considération personnelle dont il jouissait, mais il n'arriva à rien, et il était facile de voir que la prise en compte de l'étiologie sexuelle allait également à l'encontre de ses inclinations. » (1925, p.45). La préférence de Wittgenstein pour Breuer semblait motivée par un malaise relatif à une sexualité vécue comme problématique. Ceci dit, Breuer écrit quand même : « La grande majorité des névroses graves chez les femmes proviennent du lit conjugal. » (Bouveresse, 1991, page 77). Wittgenstein souligne que pour Freud les pensées et les fantasmes liés à la sexualité jouent un rôle important, voire primordial, dans la vie psychique et dans les rêves. C'est un point sensible de sa critique que de se focaliser sur la prépondérance des explications freudiennes relatives à la sexualité (Wittgenstein, 1966, p.103) et (Bouveresse, 1991, page 101). Freud provoqua d'ailleurs un véritable émoi, lorsqu'il affirma que la naissance des pulsions sexuelles qui, selon lui, modulent le développement ultérieur de la vie psychique, remonte à la petite enfance¹ : « Peu de découvertes de la psychanalyse se sont heurtées à un refus aussi général, ont suscité une telle explosion d'indignation, que l'affirmation selon laquelle la fonction sexuelle commence dès le début de la vie et s'extériorise dès l'enfance par d'importantes manifestations. » (Ibid., p.57). Il précisa, pour mettre un terme à la polémique, que la psychanalyse n'est pas un pansexualisme.

Il est possible que pour Wittgenstein le recours à la négation du sujet et à l'indicible intériorité soit une forme de refuge, un rideau laissé clos pour ne pas avoir à affronter sa propre intériorité, une autre scène. P.L. Assoun souligne à cet effet : « [...] la thématique de la pureté phallique dont témoigne si nettement l'inconscient du sujet Wittgenstein. » (1988,

¹ Frank Cioffi écrit avec humour : « On ne s'est généralement pas rendu compte de la fréquence avec laquelle Freud sous-entend (ce que sa pratique confirme) que, pour déterminer le caractère de la vie sexuelle d'un enfant, on doit attendre qu'il soit un adulte et à ce moment là le psychanalyser. » cité dans (Bouveresse, 1991, p.101)

p.202) : désir de pureté de la logique, désir de pureté de la connaissance, désir de pureté du langage, etc. De cela il suit, concernant l'éthique, que Wittgenstein considère la psychanalyse comme un outil à ne pas mettre entre toutes les mains : « Les pseudo-explications de Freud (justement parce qu'elles sont pleines d'esprit) on rendu un mauvais service. (N'importe quel âne dispose maintenant de ces images freudiennes pour expliquer avec leur aide des symptômes pathologiques). » (1977, p.120). C'est pour Wittgenstein un problème éthique d'importance. Pour le philosophe de l'Éthique indicible, la décence (celle qui respecte les autres et soi-même) est une valeur majeure. La lecture de Freud et de ses considérations sur la sexualité ne la garantit guère, surtout si chacun s'autorise à donner un avis psychanalytique sur le comportement ou les œuvres des autres.

On sait le désir qu'avait Freud de faire reconnaître la psychanalyse comme une science et nous savons l'opposition ferme et tenace de Wittgenstein, non pas aux sciences, mais au scientisme et à l'idolâtrie qui pousse à créer des mythes et des illusions : « Mais il n'y a aucun moyen de montrer que le résultat d'ensemble auquel parvient l'analyse peut ne pas être lui-même illusion. » (1966, p.93). Oublier le particulier pour le soumettre à une mythologie générale, c'est oublier l'éthique, certes ineffable et transcendante, mais qui se montre dans nos actes individuels. Pour Wittgenstein la théorie de Freud, qui se veut scientifique, est pleine de mythologies du même type que celles qui engendrent des problèmes langagiers. C'est un des reproches qu'il lui adresse, même si Freud se défend de généraliser (Bouveresse, 1991, p.78). Plus tard, Lacan, reprenant Freud qui tenait à conserver la dimension éthique de sa science (Freud, 1946 a, pp.39-51), dira que la psychanalyse possède une éthique basée sur la pratique et l'expérience du praticien. Certes, mais dans la pratique transparaît la théorie.

La critique du statut de la psychanalyse pose également la question de la valeur du rêve comme matériau de base de l'analyse. Pour Freud, le rêve est satisfaction d'un désir caché et comporte souvent une connotation relative à la sexualité, il peut aussi s'expliquer par la mise à jour de pulsions sexuelles refoulées. Wittgenstein critique cette théorie du rêve sous plusieurs angles afin de mieux contrecarrer cette partie importante de la théorie psychanalytique.

Le rêve n'est pas un langage

Tout d'abord, si le rêve est considéré comme un langage de substitution à la fois par Freud : « Je puis dès maintenant concevoir le rêve comme un substitut de tout le contenu sentimental et intellectuel des associations d'idées auxquelles l'analyse m'a fait parvenir. » (1901 a, p.24), et par Wittgenstein : « De toute évidence, il a (le rêve) certaines similitudes avec le langage. » (1966, p.99), néanmoins ce langage est à sens unique. Si Freud traduit en langage ordinaire le rébus imagé et symbolique du rêve, la traduction inverse ne se fait pas : « Il devrait être possible, souligne Wittgenstein avec une certaine candeur, en employant la même technique, de transposer des pensées ordinaires dans le langage du rêve. Freud le reconnaît, cela ne s'est jamais fait et ne peut se faire. » (Ibid.). En effet, si le psychanalyste décompose le rêve en symboles signifiants et le traduit en un récit compréhensible et parfois accepté par le patient, il ne saurait imaginer un rêve à partir d'un récit. Le rêve serait donc un langage privé relevant de l'inconscient d'un sujet qui ne le comprendrait pas lui-même, et l'analyste

par son interprétation lui donnerait un sens en le mettant en relief par une juxtaposition éclairante d'images, de faits ou sentiments passés. Mais : « Si on se souvient alors de certains événements du jour précédent et si on les met en relation avec ce qu'on a rêvé, on voit d'ores et déjà apparaître une différence, le rêve change d'aspect. » (Ibid., p.96).

Wittgenstein n'admet pas cette dimension de la signification du rêve et l'interprétation toute métaphysique qui en est faite par le thérapeute. La critique du langage privé lui permet d'attaquer la croyance en une intériorité qui donnerait sens à notre langage sans avoir recours aux interprétations communautaires. Pourtant, la notion de mise en relief est importante et commune dans les pratiques freudiennes et wittgensteiniennes. En effet, Freud soumet le matériau brut du rêve à un examen détaillé sous différentes lumières conceptuelles et interprétatives qui font ressortir, tels des jeux d'ombres, ses creux et ses reliefs signifiants, de même Wittgenstein soumet le langage à un examen détaillé sous les nombreux usages qu'il possède et qui lui donnent une signification, une physionomie. Cependant, pour Wittgenstein, le travail réalisé par le psychanalyste ne peut être que partiel et arbitraire : « Si vous êtes amené par la psychanalyse à dire que réellement vous avez pensé de telle ou telle façon, ou que réellement le motif que vous aviez était tel ou tel, ce n'est pas affaire de découverte, mais de persuasion. ». Pour le philosophe analyste, qui extrait le sens des mots de leurs usages, la solution proposée ne peut être unique, car les symboles peuvent être interprétés différemment : « Sous une présentation différente, vous auriez pu être persuadé de quelque chose de différent. » (Ibid., p.62). Non seulement : « L'explication historique qu'il donne de ces symboles est absurde. », mais de plus, le psychanalyste n'est pas neutre et : « à un certain stade, on ne voit pas clairement dans quelle mesure de tels souvenirs ne doivent pas leur existence à l'analyste. » (Ibid., pp.91-92).

L'analyste n'est pas neutre

Pour Wittgenstein la pratique psychanalytique relève plus de l'illusion purement subjective que de l'explication scientifique. En fait, comment l'analyste pourrait-il être neutre? « La rectitude de l'interprétation est fonction de critères variés; par exemple, a) ce que l'analyste dit ou prédit sur la base de son expérience passée, b) ce à quoi le rêveur est conduit par Freier Einfall. » (Ibid., p.96). C'est l'analyste qui donne son interprétation et celle-ci doit exercer une attirance suffisante sur le patient pour être efficace : « Certains types d'explication, dit Wittgenstein, exercent une attraction irrésistible. À un moment donné, l'attraction d'un certain type d'explication est plus grande que tout ce que vous pouvez concevoir. » (Ibid., p.57). C'est en dernier ressort le patient qui valide la solution proposée par l'analyste à l'issue de la période de transfert, voire de contre transfert, dans laquelle se déroulent des phénomènes de répulsion et d'attraction envers l'analyste lui-même et son interprétation : « Oui ! Voilà la solution ! C'est cela que j'ai rêvé, mais sans lacunes ni distorsions. » (Wittgenstein, 1977, p.138). Pour lui, cette exclamation du patient n'est pas le résultat d'une découverte, mais l'aboutissement du travail de suggestion de l'analyste. Notons que Freud donnait une explication claire de cette démarche : « Il est tout à fait juste que la psychanalyse travaille aussi par le moyen de la suggestion, comme d'autres méthodes psychothérapeutiques. Mais la différence est qu'ici on ne s'en remet pas à celle-ci, suggestion ou transfert, pour décider du succès thérapeutique. Elle est bien plutôt utilisée pour inciter le malade à produire un travail psychique

[...] » (1925, p.72). C'est un des points faibles de la psychanalyse de Freud que d'avoir toujours réponse à tout.

Lacan dit au contraire : « Le propre de la psychanalyse, c'est de ne pas vaincre, con ou pas. » (1975, p. 69). En effet, le transfert peut avoir lieu dans les deux sens, et mettre en péril l'éthique de la cure. Ainsi, le couple patient/analyste fonctionne, selon Wittgenstein, pour emmener le malade là où l'analyste le désire, et en ce sens il pourrait y avoir tromperie : « Ces associations ne rendent pas le rêve beau ? Il était beau. Pourquoi ne le serait-il pas ? Je dirais que Freud a trompé sa patiente. » (1966, p.57). Pour Freud, le couple patient/analyste travaille à la mise à jour d'une vérité et pas seulement à une explication plausible. Cette démarche pour Freud s'inscrit explicitement dans une démarche scientifique et éthique qui doit aboutir à une vérité, même si celle-ci émerge d'une intériorité cachée.

Le rêve n'est qu'un récit de rêve

Wittgenstein adresse une troisième critique relative au matériau de base sur lequel travaille Freud quand il souligne que celui-ci n'analyse pas des rêves, mais des récits de rêves. Ceci viendrait déjà du fait que : « Il est caractéristique des rêves que souvent le rêveur a l'impression qu'ils demandent à être interprétés. » (Ibid., p.94). Nous retrouvons là, le désir de connaissance, mais aussi le besoin de transcendance. À partir du moment où les rêves sont dits interprétables par l'analyste, le patient veut aller au-delà des apparences et éprouve le besoin de connaître ce qui lui est personnel et intérieur. Bouveresse écrit : « À partir du moment où l'expérimentateur réussit à faire partager au sujet de l'expérience sa conviction axiomatique qu'une explication est nécessaire et qu'elle ne peut être que celle-là, il n'a évidemment pas grande difficulté à lui faire accepter même les interprétations les moins plausibles et les plus extravagantes. » (1991, p.160). Partant de là, le rêveur va donner un récit plus ou moins précis de ses rêves et c'est sur ce matériau déjà transformé que le travail va s'effectuer : « C'est alors, écrit Wittgenstein, comme si l'on voyait nettement l'image d'un rêve devant soi, mais sans pouvoir la décrire de façon à la faire voir aussi à quelqu'un d'autre. » (1977, p.152). Il précise d'une part qu'il est difficile d'attribuer un sens aux symboles des rêves, si tentés soit-on d'y voir des symboles, et d'autre part que le psychanalyste travaille sur un récit qui est comme le rêve rêvé une seconde fois, l'expression paradoxale d'un inconscient qui, en l'occurrence et pour la cure, serait conscient et raconterait ce qu'il croit sincèrement avoir produit en tant qu'inconscient : « Nous pourrions dire d'un rêve une fois interprété qu'il s'insère dans un contexte où il cesse d'être troublant. En un sens le rêveur rêve à nouveau son rêve dans un environnement tel que le rêve change d'aspect. » (1977, p.95).

Précisons que Freud, lorsqu'il s'était auto-analysé pour éprouver sa théorie comme *praxis*, était implicitement d'accord avec ce point de vue, notamment quand il décrivait un de ses rêves : « Voilà le rêve, ou du moins, voilà ce que j'ai pu en noter. Je le trouve obscur, insignifiant et quelque peu surprenant. » (1921, p.16)¹.

¹ Il est habituel de considérer les nombreuses lettres de Freud à Fliess comme faisant partie intégrante de son auto-analyse. (Landman, 1997) et (Jaeglé, 2010, p.138).

Le désir caché n'explique pas tout

Ces critiques suffisent à mettre en difficulté la théorie freudienne du rêve, mais Wittgenstein poursuit son travail de sape par l'examen de la notion de désir caché lié au rêve. En effet, contrairement à Freud, il pense que le rêve n'est pas toujours la satisfaction d'un désir caché. Il existe des rêves qui sont clairement la satisfaction d'un désir non caché, il cite pour exemple (et paradoxalement si l'on suit sa position) les rêves érotiques des adultes : « Et il y a des rêves qui sont de toute évidence la satisfaction de désirs; tels les rêves sexuels des adultes, par exemple. Mais il semble qu'on soit en pleine confusion quand on dit que tous les rêves sont la satisfaction d'un désir sous la forme d'une hallucination. » (1966, p.97-98). Wittgenstein, toujours attaché au respect de la diversité et de la multiplicité, reproche à Freud d'étayer sa théorie en ne choisissant, à fin d'analyse, que des rêves symboliquement riches et complexes : « Mais il est intéressant de noter que dans tous les récits de rêve qu'il donne, il n'y a pas un seul exemple d'un rêve franchement sexuel, alors que ceux-ci sont aussi courants que la pluie. Et cela en partie parce qu'une telle interprétation ne semble pas convenir à des rêves que suscite la peur plutôt que le désir; en partie aussi parce que la majorité des rêves que Freud examine doivent être regardés comme des satisfactions camouflées du désir [...] » (Ibid., p.98). En fait, il soupçonne Freud de manipulation lors de sa pratique analytique par le choix de matériaux orientés dans le sens de sa thèse, c'est à dire suffisamment complexe pour pouvoir prétendre cacher un désir. Ceci dit, il est tentant, même pour Freud, de chercher à nourrir sa thèse dans le sens qui l'intéresse ; c'est là un reproche récurrent fait à la psychanalyse.

Néanmoins, c'est ici un point faible de l'argumentation de Wittgenstein car il semble ignorer un passage dans lequel Freud explique ses choix. En premier lieu, il place les rêves clairs et raisonnables qui n'intéressent pas l'analyste, en second lieu, il met le groupe des rêves raisonnables dont le sens, quoique parfaitement clair, ne laisse pas de nous étonner, et enfin le troisième groupe comprend les rêves qui manquent à la fois de sens et de clarté. Et Freud de souligner que seuls les deux derniers groupes de rêves intéressent l'analyste. De fait, pour que celui-ci puisse faire son travail d'archéologue de la pensée, de la transcendance et du désir refoulé, il faut qu'il y ait des indices et de la matière à travailler.

Wittgenstein énonce donc clairement que Freud est de mauvaise foi, en mettant en avant la notion de désir : « Dire que les rêves sont la satisfaction de désirs est très important, surtout parce qu'on fait ressortir ainsi le type d'interprétation qui est requis, c'est à dire le type de chose qui serait une interprétation pour un rêve. » et il ajoute : « De la sorte, le rêve n'est pas satisfaction de quoi que ce soit sous la forme d'une hallucination. » (Ibid.). Où l'on retrouve le désir de Freud d'une explication par le rêve et celui de Wittgenstein d'une négation de l'inconscient.

Voilà qui est clair, Wittgenstein posant le diagnostic de mythologie, rejette d'une façon radicale la première théorie du rêve de Freud, à savoir le rêve comme accomplissement d'un désir caché et refoulé. Cependant, le rejet de la mythologie ne signifie pas le rejet de ce dont il y a mythologie. Pour lui l'analyse dite scientifique du rêve ne nous donne pas accès à une quelconque transcendance cachée, refoulée et quasi indicible. L'interprétation du rêve relève

de la mythologie, attrayante, voire de la mystification éclairante à usage thérapeutique. La *Freier Einfall* bien conduite et la suggestion amènent le patient à reconnaître quelque chose qu'en fait il n'a peut-être jamais côtoyé.

Après la première guerre mondiale, dans *Au-delà du principe du plaisir* Freud fera place aux pulsions de mort et de vie dans son interprétation du rêve. Wittgenstein, décidément en mal de rapports simples à l'intériorité du sujet, rejettera également cette nouvelle thèse : « Il n'y a pas de théorie dynamique des rêves. » (1977, p.144). Il voulait dire par là que le principe de transfert, considéré par Freud comme l'élément dynamique de l'analyse (Freud, 1946 a, pp.42-46), n'avait pas plus de réalité que d'hypothétiques pulsions de désir ou de mort. C'est ici un autre point faible de l'argumentation de Wittgenstein car il semble difficile d'évaluer la notion de transfert sans en avoir la pratique, sans en avoir l'expérience, et sans avoir parfois en retour celle de contre-transfert.

Philosophie et psychanalyse

Malgré cette opposition tenace à la théorie de Freud, Wittgenstein dans ses *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, 1936-1937, notera à plusieurs reprises ses rêves. N'étant jamais éloigné de l'ambiguïté, de la bipolarité si chère au *TLP*, il écrit en 1946 : « Il est probable que l'analyse n'est pas sans effets nocifs. Et cela, nonobstant le fait qu'on peut découvrir diverses choses sur soi-même en cours d'analyse. La tentation est là, de dire : « Oui, bien sûr, il doit en être ainsi. ». Une mythologie d'un grand pouvoir. » (1966, p.105). Pour lui, Freud a remplacé un mythe par un autre mythe. La mythologie freudienne est composée de deux strates ; l'utilisation et la formation de mythes. Ceux-ci forment le fonds de la cure psychanalytique. Néanmoins, il faut bien que le travail soit fait : « Puisque les philosophes jusqu'ici n'ont pas eu l'occasion de s'occuper d'une philosophie du refoulement, écrit Freud, nous croyons nécessaire, dans ce premier contact avec le mystérieux problème de la formation du rêve, d'en tenter une exposition aussi claire que possible » (1901 a, p.97).

Lazerowitz, à travers ce qu'il nommait « métaphilosophie », s'était penché sur les rapports entre philosophie et psychanalyse (Lock, 1999). Pour lui la métaphysique est de l'illusionnisme sémantique sous-tendu par des motivations inconscientes. On croit retrouver Nietzsche. Lock écrit à ce sujet : « L'américain Morris Lazerowitz, philosophe analytique et freudien, raconte que Raphaël Demos, américain de Harvard, protestait un jour que Lazerowitz avait qualifié les philosophes de malades. Mais (dit Lazerowitz) cette interprétation est erronée : il n'avait jamais voulu dire qu'ils étaient malades (de l'esprit), mais seulement qu'il était possible à l'aide de la psychanalyse de mettre à nu la signification cachée de la pratique philosophique. » (Ibid., p.6). John Wisdom, Professeur de philosophie à Cambridge, adepte de la théorie freudienne, pensait également que la psychanalyse peut intervenir pour comprendre les problématiques philosophiques et mettre à jour leurs origines. Il ajoutait néanmoins que les problèmes de la philosophie, d'origine linguistique, sont féconds et ouvrent sur d'autres façons de voir le monde. Ceci dit, la découverte de l'éventuelle origine psychologique d'une philosophie n'aide pas forcément à mieux la comprendre et ne peut servir en tout cas à la juger (Ibid.). On retrouve ici tout à fait Wittgenstein et son positionnement face aux mathématiques ; on peut étudier l'origine des courants mathématiques sans juger des calculs qui en découlent écrit-il dans sa *Grammaire philosophique*. Freud disait à ce sujet : « Ainsi, la psy-

chanalyse peut dévoiler la motivation subjective et individuelle de doctrines philosophiques » mais « la détermination psychologique d'une doctrine ne concerne aucunement sa justesse scientifique. ». (Vachon, 1989). De plus il n'appartient pas à l'analyste d'en juger, l'évaluation des doctrines philosophiques ne concerne finalement que les philosophes.

Dans cette même veine, lisons ce qu'écrivait Carnap dans son autobiographie à propos de son conflit avec Wittgenstein autour de la notion de physicalisme : « De toute ma vie, je n'ai jamais vécu quelque chose qui puisse être comparé à cette haine envers moi. Je ne dispose d'aucune explication adéquate. Il se peut que seul un psychanalyste soit à même d'en proposer une. Je sais, d'après ce qui m'a été rapporté plus tard, que Wittgenstein a souffert de profondes perturbations dans sa vie émotionnelle. » (Stadler, 1992). Waismann, Neurath, Moore, Russell, Ramsey, etc., ne furent pas épargnés. Wittgenstein et Waismann, qui commencèrent la rédaction commune d'un ouvrage intitulé, « *Logik, Sprache, Philosophie* », eurent une relation de type maître/élève qui se termina mal pour Waismann, notamment à propos du concept d'identité. Le livre ne vit pas le jour (Stadler, 1992). Monk rapporte également de telles anecdotes (1990, p.300). Citons enfin cette remarque ironique de Neurath : « Comme ce serait gentil que Wittgenstein vive parmi nous, comme l'un de nous. Il serait tellement dorloté. Au lieu de quoi, il est Dieu, et Waismann son pauvre prophète. », (Ibid., p.346). Voilà sans doute d'autres philosophes qui rejoignent Lazerowitz et Wisdom. Toute philosophie est contemporaine d'une époque, d'un vécu, d'un environnement psychologique. Pour autant ce ne sont pas les éléments premiers qui serviront à l'évaluer.

Lacs et entrelacs

S'il y a bien des points de divergence entre Freud et Wittgenstein, ceux-ci sont relevés par le seul Wittgenstein et quelque fois avec hésitations. Ce dernier reconnaît quelques mérites à la méthode psychanalytique et distingue quelques entrelacs entre celle-ci et la philosophie qu'il met en pratique.

Si le rêve est un langage, un langage privé exprimant l'intériorité du sujet pour Freud, ce n'est pas vraiment un langage car il n'y a pas de grammaire, de syntaxe commune. On ne communique pas véritablement avec ses rêves comme on communique avec la parole : « Supposez, écrit Wittgenstein, que vous considériez le rêve comme un type de langage. Une façon de dire ou de symboliser quelque chose. Ce symbolisme pourrait être régulier, sinon nécessairement alphabétique ; il pourrait être comme le chinois. Alors nous pourrions trouver un moyen de transposer ce symbolisme dans le langage que nous parlons ou que nous pensons communément. Mais la transposition devrait pouvoir se faire dans les deux sens. Il devrait être possible, en employant la même technique, de transposer des pensées ordinaires dans le langage du rêve. Freud le reconnaît, cela ne s'est jamais fait et ne se peut faire. De telle sorte que nous pourrions douter si le rêve est une façon de penser quelque chose, s'il est même un langage. » (1966, p.99).

Il y a des airs de famille, pour reprendre un thème wittgensteinien, entre les symboles du rêve et les symboles d'un langage, ce sont des signifiants et on peut toujours leur trouver un sens, notamment dans l'usage que l'on en fait, comme on peut toujours mettre une série en rapport avec une règle. Pour prendre un exemple précis, le chapeau haut de forme est pour Freud un symbole sexuel masculin dans le cadre de l'interprétation d'un rêve, alors que le

même objet placé dans une vitrine n'a pas de connotation sexuelle (Ibid., p.92). Dans la philosophie de Wittgenstein la signification d'un mot, d'un symbole, est d'abord déterminée par sa référence (l'illusion du *TLP*) puis par son usage pragmatique dans les *IP* (1979, p.44).

Par la psychanalyse, Freud met à jour un fonctionnement inconscient et langagier interne au sujet, tout comme Wittgenstein dans l'analyse grammaticale révèle une forme de vie par l'étude de jeux de langage. On peut dire que le rêve est un jeu de langage de l'inconscient, langage pouvant exprimer un désir, un refoulement et se révélant parfois salvateur sous la forme du mot rédempteur, *Das Erlösende Wort*, le mot de la délivrance, celui que l'on ne peut, bien souvent, pas prononcer. Mais tout cela ne fait pas vraiment un langage traductible pour Wittgenstein, ni même un langage partiel ou involontaire tels les *lapsus linguae* étudiés par Freud.

Le philosophe thérapeute

Freud s'attache, avec la psychanalyse, à éclaircir les pensées et à mettre de l'ordre dans le psychisme de ses patients. La juxtaposition éclairante de l'interprétation des rêves vise à apporter au malade une paix intérieure, jusque là empêchée par le blocage d'affects ou le refoulement. Ceux-ci provoquent des conflits entre les désirs et les principes moraux intériorisés, et la cure psychanalytique doit permettre, en mettant des mots sur des malaises, de les résorber ou au moins d'entrevoir une solution curative.

Il en va de même pour Wittgenstein. La philosophie du langage qu'il met en place à partir de son retour à Cambridge, comme professeur et non plus comme élève de Russell, vise un éclaircissement des propositions du langage, et par là, la paix dans les pensées. En ce sens, la comparaison de l'emploi des différents jeux de langage s'apparente tout à fait à une juxtaposition éclairante. Ainsi, sa philosophie possède un but thérapeutique et cherche à éliminer les différentes maladies langagières induites par la mauvaise philosophie. Wittgenstein va donc chercher, comme le fait le psychanalyste, à lutter contre les ensorcellements de l'entendement en utilisant le langage comme médium, après l'avoir épuré de son obscurité conceptuelle, liée souvent à un usage ambigu voire illusoire des mots. Cependant, les pièges sont nombreux et Wittgenstein lui-même risque parfois de se laisser emporter par des propos métaphysiques : il suffit de se remémorer la métaphysique du *Tractatus logico-philosophicus*, ou encore l'appel mystique des *Carnets de Skjolden*. Le chemin qui mène à l'éclaircissement du langage est périlleux, et la guérison ne peut s'acquérir que par un effort constant et un questionnement permanent. Il s'agit ici, comme dans une démarche analytique, d'effectuer une conversion du regard dans la façon de penser les problèmes et d'interroger le Réel du patient. Il ressort ainsi de son œuvre un désir d'asseoir la connaissance du monde en soignant les maux du langage. La tâche n'est pas simple et sans doute pas innocente. En cela sa philosophie n'est pas étrangère à une forme de sublimation (concept que Freud envisageait de préciser dans sa métapsychologie (1946 b, Avant-propos des traducteurs), tant il est vrai qu' : « il est en effet beaucoup plus facile d'ensevelir un problème que de le résoudre. » (Wittgenstein, 1953, § 351). Nous ne dirons pas que la sublimation ensevelit les problèmes, non, mais on peut dire que c'est une façon très convenable de les mettre en marge de l'inconscient du sujet.

3.5.5 *Le philosophe, l'inconscient et la sublimation*

Le travail en philosophie – comme à beaucoup d'égards, le travail en architecture - est avant tout un travail sur soi-même. C'est travailler à une conception propre. A la façon dont on voit les choses. (Et à ce que l'on attend d'elles.). (Wittgenstein, 1977, p.71)

Wittgenstein affirme que la philosophie est purement descriptive, pour la bonne raison que ce qui est caché ne nous intéresse pas, tout est là devant nos yeux, nous n'avons pas à expliquer, il nous suffit de voir : « Notre faute (notre erreur) est de rechercher une explication là où nous devrions concevoir les faits en tant que phénomènes originels. Là où nous devrions dire : tel jeu de langage se joue. » (1953, § 654). En dehors du fait que la notion d'*Urphänomen* est problématique pour un philosophe qui lutte contre le platonisme, le philosophe comme malade est donc fautif, et la philosophie wittgensteinienne est sa thérapie. Nous devrions dire « thérapies » car il n'y a pas qu'une méthode de soins. Et si le langage des autres est sûrement malade, celui du philosophe viennois l'est probablement aussi selon Lazerowitz (Fischer, 1992, p.379). Sans épouser totalement cette opinion, notamment sur l'aveuglement de Wittgenstein, il faut bien reconnaître que sa philosophie est un travail du philosophe sur lui-même (1977, p.71). Il est utile de souligner le caractère paradoxal de cette thèse. En effet, si pour lui l'intériorité active qui fait sens n'a pas lieu d'être, il écrit malgré cela que le travail sur soi-même permet de remettre en cause des conceptions philosophiques anciennes pour permettre de nouvelles investigations. Sauf, à vouloir s'aveugler, ceci révèle implicitement le travail d'une intériorité divisée et active en action. C'est là l'action rédemptrice pour lutter contre les obsessions et les souffrances philosophiques et éviter que celles-ci ne viennent à bout de leur auteur : « La bonne philosophie est un outil utile contre la mauvaise philosophie et contre le philosophe qui est en nous. » (Lock, 1992, p.123). Ceci signifie dans l'optique wittgensteinienne que le philosophe qui est en nous, peut être problématique par ses obsessions, ses crampes mentales et les pseudo-problèmes qu'il crée, se crée ou soulève.

La critique de Freud

Ainsi, philosopher pour Wittgenstein, c'est non seulement chercher à guérir le langage, mais aussi chercher à traiter le philosophe qui nous hante, sauf à penser que seuls les autres philosophes sont malades. Comme le dit A. Kenny : « Chacun d'entre nous, chaque être humain, est enfermé dans des erreurs philosophiques. » (Ibid.). Peut-être faut-il employer ainsi dans un but thérapeutique pour éviter le malaise, des moyens de défense comme le refoulement ou la sublimation de certains sujets/objets ? La démarche de Wittgenstein, qu'il compare parfois à la psychanalyse (1953, § 133, 255) n'est pas étrangère à cette pratique, même s'il critique la science de Freud, surtout s'il la critique aurait dit le Freud analyste en action. Dans sa sublimation de l'intériorité active d'un improbable sujet, Wittgenstein adresse trois critiques à Freud, comme le soulignent Jacques Bouveresse, Paul-Laurent Assoun ou encore Kurt Rodolf Fischer :

- Il ne croit pas au déterminisme psychique, thèse essentielle de la théorie et de la pratique psychanalytiques. Dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Freud écrit : « [...] je crois par contre qu'une manifestation non-intentionnelle de ma propre activité psychique me révèle assurément quelque chose de caché qui, à son tour, n'appartient qu'à ma vie psychique ; je crois certes à un hasard extérieur (réel), mais pas à un hasard intérieur (psychique). » (1901 b, p.410). Wittgenstein considère qu'il n'est pas possible pour un individu de connaître objectivement et sans déformation les motifs de son action, lesquels ne peuvent, contrairement aux causes externes matérielles, être appréhendés objectivement par le sujet qui les porte, puisque celui-ci est à la fois sujet et objet de l'observation. On retrouve ici la critique, déjà rencontrée chez Wittgenstein, de la confusion du sujet et de l'objet, de l'observateur et de l'objet observé, confusion qui mène droit aux errements philosophiques, à l'assimilation des motifs et des causes et qui amène également des errances conceptuelles entre physique et psychologie : « Le déterminisme s'applique à l'esprit avec autant de vérité qu'aux choses de la physique. » Ceci est obscur, précise Wittgenstein, parce que, lorsque nous pensons à des lois causales pour les choses de la physique, nous pensons à des expérimentations. Nous n'avons rien de la sorte qui soit lié aux sentiments ou à la motivation. » (1966, p.89). C'est là, toute la difficulté, insurmontable pour Wittgenstein, d'une introspection ou d'une expérimentation qui nous ouvrirait les portes d'accès à un monde intérieur et qui nous ferait croire qu'il existe un lieu nommé « inconscient » caché derrière le substantif « inconscient ». Pour lui, il semble inconcevable qu'un inconscient ait une volonté propre, des motifs cachés, des buts à atteindre, qu'il fasse preuve d'intelligence situationnelle pour les atteindre, bref qu'il soit en quelque façon conscient de ce qu'il fait, et que de plus, il le fasse savoir de façon subliminale au sujet qui le porte par l'intermédiaire d'un rêve comme langage codé, privé, interprétable par un psychanalyste. Aussi bien Wittgenstein (1921, 5.631), que Waismann (Suis-je le maître dans ma propre maison ?) ou même Freud (Le moi n'est pas maître dans sa propre maison) posent ainsi la question de savoir qui commande dans la maison de l'intériorité (Soulez, 1998, p.88).

Ainsi, dans la mesure où Wittgenstein remet en cause le modèle de la conscience comme organe de perception sensoriel nous donnant accès au mental, défini comme lieu privilégié d'états et processus actifs, il ne peut que trouver étrange l'idée freudienne que les phénomènes inconscients ne sont pas perçus dans le même sens où sont perçus les phénomènes conscients. Comment percevoir par le rêve des motifs inconscients, et de là, accepter un déterminisme psychique ? De plus, Freud utilise pour expliciter sa thèse un type d'argument transcendantal dans la mesure où, comme l'écrit Jacques Bouveresse, les phénomènes inconscients : « sont inférés légitimement (par Freud) parce que l'hypothèse de leur existence est indispensable pour expliquer des effets comportementaux et des effets mentaux de l'espèce perceptible. » (1991, p.47). Ainsi, le postulat de l'existence de l'inconscient (qui est méthodologique pour Freud) est condition *sine qua non* de l'explication de certains comportements externes, qui à leur tour justifient le dit inconscient.

S'il ne s'agit pas d'un argument transcendantal, c'est-à-dire d'un argument relatifs à des limites et possibilités qui s'auto-justifient, nous avons peut-être une forme de cercle vicieux, une démarche qui pour Wittgenstein n'est ni scientifique ni logique.

- Wittgenstein remet en cause la thèse freudienne d'un inconscient et/ou d'une activité mentale dont les actions ou les manifestations auraient toujours un sens et/ou un objectif. *L'Einfall* selon Freud, devait se rapporter à l'élément refoulé comme une allusion, comme une représentation de ce même élément dans le discours indirect. Ainsi tout pourrait s'expliquer en termes d'intention, d'objectif, de finalité, mais Wittgenstein, ignorant peut-être Brentano et Husserl, et reprenant l'exemple du chapeau haut de forme le conteste : « Le fait que nous soyons enclins à reconnaître le chapeau comme un symbole phallique ne signifie pas que l'artiste se référait nécessairement à un phallus lorsqu'elle était en train de peindre. » (1966, p.92). De même, le rêve n'est pas toujours satisfaction d'un désir, quand bien même ce dernier serait caché ou refoulé, le rêve ne veut pas toujours nous exprimer le message sublimé d'une entité mentale : « Supposez que dans le rêve vous reconnaissiez certaines choses qui puissent être interprétées à la manière freudienne. Y a-t-il quelque raison que ce soit de présumer qu'il doit tout aussi bien y avoir une interprétation pour tout ce qu'il y a d'autre dans le rêve ?, de présumer que cela a un sens de demander quelle est l'interprétation correcte des autres choses qui apparaissent dans ce rêve ? » (Ibid., p.101).

- La troisième critique de Wittgenstein concerne le préjugé d'universalité présent dans la théorie freudienne. C'est une critique générale qu'il adresse à toute théorie et pratique universalisante qui oublie le particulier et le divers. De même qu'il ne saurait y avoir une seule définition pour un mot, puisque l'usage en détermine en partie la signification et par rebond le sens, l'interprétation d'un rêve ou d'un élément de rêve ne saurait être unique et définie comme la bonne interprétation. Wittgenstein veut bien concéder qu'un rêve puisse être interprétable, mais : « Il est probable qu'il y a de nombreuses formes différentes de rêves et qu'il n'y a pas qu'un seul type d'explication qui s'applique à eux tous. Exactement comme il y a de nombreuses sortes différentes de plaisanteries, ou exactement comme il y a de nombreuses sortes différentes de langage. » (Ibid., p.98). Pour lui, Freud ne montre pas clairement où commence et où finit l'interprétation, affirme qu'une seule interprétation est la bonne et nous présente une science qui a tout d'une illusion et de la création d'une nouvelle mythologie. En cela il se méfie de la vision scolastique, vision qui pose une théorie qui se veut pure pour reprendre un mot d'Austin, puis de Bourdieu (Ambroise, 2004). Incidemment on retrouve ici une critique faite à Wittgenstein relative à son analyse de la proposition. En effet, Wittgenstein ne nous dit pas où s'arrête l'analyse de la proposition dans la théorie de l'atomisme logique et rejette ensuite cette théorie (1969 a) sans trop argumenter.

La tentation de sublimer

Dans ces conditions, comment ne pas être tenté de sublimer certaines questions philosophiques évanescences, quand on considère, à l'opposé de Freud, qu'il n'y a pas d'explication, pas de cause, pas de raison. Donner une explication, c'est toujours générer une mythologie, une chimère sous couvert parfois de scientificité. Refuser la démarche scientifique qui rassemble le divers sous une représentation unique présentée comme essence commune, c'est refuser d'abandonner la diversité, la multitude, et affronter l'incommensurable diversité des usages et des pièges tendus dans le langage. À propos du *TLP* Wittgenstein écrivait d'une façon lucide : « [...] voilà en quoi consiste la sublimation de toute cette conception.

La tendance à supposer un pur être intermédiaire entre le signe propositionnel et les faits. Ou aussi, à vouloir purifier, sublimer le signe propositionnel. Car, quant à voir s'il s'agit de choses ordinaires, nos formes d'expression nous en empêchent de mille manières, en nous envoyant à la chasse aux chimères. » (1953, § 94).

La recherche d'une essence propositionnelle était une chasse aux chimères, une quête d'absolu. L'exigence était totalement *a priori*, injustifiable, sans arguments factuels, inimaginable si ce n'est en ayant recours à la pensée métaphysique, à la mise en acte d'un désir fort de cohérence absolue donnant accès à une thérapie libératrice fantasmée : « L'acte de penser est comme environné d'un nimbe. – Son essence, la logique, représente un ordre, et particulièrement l'ordre *a priori* du monde [...] » (Ibid., § 97). Wittgenstein semblait bien rechercher inconsciemment le mot rédempteur, *Das Erlösende Wort* ?

La sublimation qui se montre chez Wittgenstein est en chimie un processus permettant, par évaporation, le passage d'un corps de l'état solide à l'état gazeux sans passer par une phase intermédiaire. Des méthodes physico-chimiques permettent néanmoins de retrouver cet élément sublimé. Cette chimie qui touche aussi les sentiments humains, selon Nietzsche, nous montrera qu'il n'y a de contraires, de dyades, que dans l'ancienne philosophie métaphysique et que pour la nouvelle philosophie historique : « il n'y a pas de vérités absolues. » (1879, § 1). Ainsi, dans chaque élément se trouve sublimée une partie de l'autre élément comme altérité principielle et consubstantielle.

Il en va ainsi des classiques dyades philosophiques puisque les concepts n'ont pas pour Wittgenstein de frontières nettes et précises. Voilà la sublimation, en quelque façon chimique dans le sens de Nietzsche, des éléments philosophiques par Wittgenstein. En voulant dissoudre les problèmes, il autorise certains sujets/objets à se sublimer, comme on laisse un flacon de teinture d'iode ouvert pour qu'elle s'évapore, mais ils ne disparaissent pas pour autant, et l'iode non plus d'ailleurs. Une analyse plus fine permet de les retrouver sous un autre aspect, sous forme de *Lebensprobleme*. Freud, pour qui le mot *Sublimierung* signifie capacité d'échanger un but contre un autre psychiquement apparenté, l'avait dit ; ce déplacement de but dégage une quantité importante d'énergie qui s'investit dans une autre activité, souvent intellectuelle, mais pour autant la sublimation n'est pas totale et il n'est pas souhaitable qu'elle le soit. Il reste toujours un peu du désir de l'objet sublimé.

Lacan reprend le chemin de Freud au sujet duquel il déclare « Freud ne déconne pas » (1991, p.81). La sublimation pour lui ne se limite pas à la sphère sexuelle. Il n'hésite pas à la rapprocher de la perversion comme mode de transgression. La sublimation ne fait pas disparaître l'objet du désir, le désir inassouvissable de ce qui ne peut être atteint. En effet, la *Chose*, pour Lacan, aime nos désirs et ne peut jamais être atteinte. Et quand Wittgenstein sublime son énergie psychique vers la philosophie et qu'en route il sublime les objets qu'il rencontre, il reste un peu de son désir d'atteindre l'inatteignable pureté de l'esprit, de la logique ou de la grammaire. En cela il tend vers le champ de l'esthétique comme le faisait Freud pour la sublimation. Cavell écrit à propos de Wittgenstein : « Ainsi une problématique esthétique romantique dérivée, concernant le sublime, arrive au centre de la problématique de la connaissance, ou disons de la mise en mots du monde, comme si l'esthétique elle-même revendiquait une place nouvelle dans l'économie de la philosophie. » (Cavell, 1989, p.62). Et l'économie philosophique en ce cas est aussi une économie libidinale.

L'exigence de pureté que prônait Wittgenstein ne pouvait s'accommoder du trivial, du bas et du vulgaire. Le retour au sol raboteux n'était pas son premier mouvement de travail dans un champ où Éthique et Esthétique sont toutes deux transcendantales et où la sublimation joue un rôle important. Alors quand Freud avance que : « La psychanalyse peut [...] révéler la motivation subjective et individuelle de doctrines philosophiques qui sont prétendument le fruit d'un travail logique désintéressé, et désigner à la critique elle-même les points faibles du système. » (Bouveresse, 1991, p.41), on peut être tenté de garder le silence, un silence éloquent néanmoins, un silence qui fait trou d'où peut surgir le mot rédempteur.

Cependant, il n'y a pas que le silence ; un autre chemin rédempteur consiste à donner une image plus ou moins ressemblante qui nous présente une ombre possible, nous fait appréhender une physionomie comme l'écrit Wittgenstein (1980, § 243), nous fait ressentir une certaine atmosphère.

3.5.6 *Une image, une ombre : voir comme une physionomie*

Ce que nous allons dire sera facile, mais savoir pourquoi nous le disons sera très difficile. (Wittgenstein, 1979, p.97)

Indubitablement, nous nous faisons des images de la réalité, un autre, Lacan peut-être, dirait que l'on se fait notre propre image du réel. Le concept d'image, de tableau (*Bild*) est un élément important du *TLP*. Il est écrit que : « L'image est un modèle de la réalité » (1921, 2.12). Ainsi, faute de connaître le monde, puisque la science ne concerne que le contingent variable, nous pouvons nous en faire un modèle, une image qui forge notre représentation et nous sert de grille de lecture comme le pensaient Hertz et Mach. C'est par les propositions langagières que : « Nous nous faisons des images des faits » (Ibid., 2.1). Celles-ci doivent avoir, dans la théorie figurative et référentielle du *TLP*, la même structure logique que le monde.

Il y a trois éléments à distinguer dans le tableau propositionnel de la réalité du *TLP* pour qu'il fasse sens : les objets propositionnels qui doivent être identiques aux objets à représenter ; la structure générale du tableau propositionnel qui doit correspondre à la structure du tableau réalité ; la forme logique, comme condition *sine qua non* du tableau propositionnel. Pour Wittgenstein, le monde est à voir comme un ensemble d'images propositionnelles référentielles.

Le problème de cette position est que la forme logique et la structure sont indicibles. La forme logique se montre (on ne peut rien dire des constantes logiques, sauf à trahir la cause de l'indicibilité comme l'a fait Russell accusé par Wittgenstein) et la structure de la proposition qui est le pendant de la structure des états de choses est pareillement indicible. Alors à quoi pouvons-nous nous référer ? Si je dis « Le ciel est bleu », il semble que je me réfère au ciel bleu, mais comme je ne puis rien en dire sauf à répéter la même phrase, je ne fais pas acte de référence, je dis simplement que le ciel est bleu. En effet, l'acte de référence a besoin d'un métalangage qui le constate « Je fais référence à X », or dans le cas qui nous occupe je ne puis

rien dire d'autre que ce que je dis. Ainsi, on comprend mieux Wittgenstein quand il dit que le signe d'assertion de Frege ne sert à rien, en effet « Le ciel est bleu » contient en lui-même l'assertion que le ciel est bleu. Il en va de même pour la référence qui n'en est pas une si je ne fais que dire que le ciel bleu.

Après l'abandon de cette théorie figurative, au début des années trente Wittgenstein nous dit que le sens d'un mot n'est pas comme une image de ce mot ou une chose corrélée à ce mot. Il n'y a pas de corps de signification caché. Le sens d'un mot vient de son utilisation contextuelle dans la proposition, et ne lui appartient pas comme une propriété fondamentale qui nous viendrait à l'esprit, ainsi qu'une image ou une ombre chimérique de l'image à l'écoute du mot prononcé. C'est le principe de l'analyse contextuelle de Frege qui veut que ce soit dans le contexte de l'énoncé qu'on doit rechercher la signification des mots et non en tant que mots isolés. Ceci implique qu'il ne peut y avoir d'image générale d'un mot hors de tout usage, et ce, quel que soit ce mot. D'une façon quasi paradigmatique : « Il n'y a pas, nous dit Wittgenstein, de « démonstration générale ». Le mot « démonstration » change sa signification, tout comme le mot « échecs » change sa signification. Par le mot « échecs » on peut entendre le jeu qui est défini par les règles actuelles du jeu d'échecs ou le jeu tel qu'il a été joué pendant des siècles dans le passé avec des règles changeantes. » (Bouveresse, 1988, p.82).

Comme toujours, Wittgenstein lutte contre la généralisation porteuse d'erreurs. Si l'on cherche à décrire une feuille en général, pour reprendre l'exemple cité dans le *Cahier bleu*, page 57, nous pourrions : « [...] citer certains traits ou propriétés qu'elles ont en commun », mais l'image générale, la photographie composite de Galton montre seulement « [...] que nous considérons les mots comme s'ils étaient tous des noms propres[...] », comme s'ils désignaient proprement quelque chose de précis, et cela nous pousse à avoir une : « [...] attitude dédaigneuse à l'égard du cas particulier ». Cela montre aussi que : « Nous sommes assoiffés de généralité » (1958, p.57)¹, et dans l'erreur lors de cette utilisation du langage.

En fait, la figuration par image a pour objet le particulier factuel, et non le général qui demeure à la fois transcendantal dans l'ordre de la méthode et transcendant à notre capacité d'appréhension globale d'un divers multiple. Pour Wittgenstein, qui est d'une façon paradoxale souvent à la recherche d'une *Übersichtlich Darstellung*, généraliser c'est tomber sous le coup de la sentence du *Cahier brun*, page 190 : « [...] comme la plupart des propositions philosophiques générales, elle ne veut rien dire [...] ». Si elles ne veulent rien dire c'est qu'elles cherchent à décrire une forme faite des traits communs cachés sous le divers et le multiple. C'est une de nos caractéristiques humaines que de conceptualiser le divers, de rassembler le multiple sous l'unité, mais c'est pour Wittgenstein une démarche qui mène tôt ou tard à l'erreur. L'image est factuelle, particulière et ne fait sens, comme le mot finalement, que dans un contexte bien défini, dans un usage.

C'est ainsi qu'il affirme l'importance du regard, du voir comme, de l'observation et de la description des faits particuliers : « Mais une image est une image en un sens déterminé par la manière dont on la compare avec la réalité » (1958, p.106). La réalité pour Wittgenstein est

¹ Voir également, (Wittgenstein, 1979, pages 97 et suiv.)

multiple, il y a une : « [...] multiplicité de jeux de langage. » (1953, § 23). Ils expriment une variété riche de pensées, de formes de vie qui donnent naissance à une infinité d'images, celles-ci pouvant être vues comme l'ombre d'un fait même si cette ombre n'a pas de réalité. En effet, la pensée est projetée dans la réalité par le langage et de cette pensée, Wittgenstein nous dit : « l'objet de notre pensée n'est pas le fait, c'est une ombre du fait. Cette ombre porte des noms variés, par exemple proposition » (1958, p.76). L'ombre du fait serait l'autre nom possible de la proposition. C'est aussi le nom de l'image de ce fait, c'est encore pour Wittgenstein, une entité superflue concevable dans une intériorité active qui a toute chance de ne pas exister, ou dont on peut faire l'économie.

Ainsi au début des années trente, la proposition perd donc son statut d'image logique du monde pour acquérir celui d'ombre du fait exprimée par la pensée et révélant la pensée. Il y a perte de l'exigence radicale du *TLP*. Ce glissement de statut nous mène à la période descriptive de sa philosophie. Wittgenstein souligne cette évolution conceptuelle : « Il est essentiel que l'ombre soit capable de représenter les choses comme elles ne sont pas dans les faits » (Ibid., p.77). Ainsi : « l'ombre serait une espèce de portrait » (Ibid.), par lequel il ne saurait être question de reproduire la réalité, mais dans lequel l'intention de l'auteur de copier ou d'exprimer le monde se fait jour : « Je ne veux pas dire par là que c'est une image qui ressemble à ce qu'elle est censée représenter, mais une image qui n'est correcte que lorsqu'elle ressemble à ce qu'elle représente. » (Ibid., p.83). Il faut entendre par là qu'une proposition n'est une image, que lorsqu'elle est douée de sens et douée de contenu, c'est à dire lorsqu'elle est correcte d'un point de vue syntaxique d'une part, et d'autre part lorsqu'elle tend à figurer une réalité observable et représentable, qu'elle nous permet de la voir comme ceci ou comme cela.

Se pose ainsi d'une façon abrupte la question du statut de l'intention et donc de l'intentionnalité chez notre auteur. On suppose partant de là qu'il ne saurait y avoir d'ombre de fait d'une entité métaphysique, ou d'une chose inexistante, celle-ci étant inobservable par nature. Cependant, il peut y avoir des portraits historiques figuratifs et des portraits de pure fiction, ce que Wittgenstein appelle des portraits de genre. En fait, l'intention resterait primordiale sous peine de voir disparaître la fonction de signification de l'image et la possibilité de voir comme : « l'essentiel dans l'intention, dans le dessin, c'est l'image, l'image de ce dont on forme l'intention » (Wittgenstein, 1964, § 20), ou encore dans ce même paragraphe : « Éliminez du langage l'élément de l'intention, c'est sa fonction toute entière qui s'écroule ». L'intention, cette quasi volonté transcendante de « voir comme » quand elle est intentionnalité, reste tournée vers le représentable et demeure une condition *sine qua non* du langage signifiant. À ce compte, il ne saurait y avoir de langage faisant sens sans intentionnalité.

Nous avons donc une description possible de l'image selon Wittgenstein ; ce n'est pas la copie exacte de la réalité comme dans le *TLP* dont le substrat serait la structure logique et les objets simples, mais c'est une : « image par ressemblance » (1958, p.83), construite à partir de la description des faits ou du « visage de untel ». Cette image est descriptive, tout au plus indicative, mais jamais explicative : « Ne pas expliquer! Décrire! » (1953, § 109).

Voici posée la possibilité de se faire des images du monde plus ou moins ressemblantes. Néanmoins, nous devons être vigilants, afin de ne pas engendrer des êtres d'ombre, ceux-là

mêmes qui apparaissent et semblent fonder le langage (y compris l'intentionnalité), alors qu'ils ne font que l'entourer d'un brouillard épais. Il nous faut utiliser des propositions factuelles, des propositions ne se référant pas à des concepts ou des entités métaphysiques, ceux-ci étant hors expérience et ainsi hors de portée du langage, tel le « Je » philosophique dont la physionomie reste incertaine.

Le travail de Wittgenstein est donc une philosophie du voir, du voir comme, et de la façon dont on voit les choses. Pour l'auteur des *Leçons sur l'Esthétique*, comprendre c'est voir comme et entendre comme. Le processus de compréhension est comme un vécu (*Erlebnis*) spécifique à un individu qui met en jeu des capacités à comprendre un environnement, une culture. Pour autant ce n'est pas un état mental isolé dont nous pourrions avoir une lecture claire. C'est aussi la thèse de « l'anomisme du mental » de Davidson qui soutient qu'il n'y a pas d'identité entre état mental et état physique (*Mental Events*) même s'il existe une certaine interaction causale (*Actions, Reasons and Causes*). Wittgenstein écrit en 1946-1947 : « Où est donc la science des phénomènes mentaux ? Réponse : vous observez vos propres événements mentaux. Comment ? Par introspection. Mais si vous observez, c'est-à-dire si vous vous mettez à observer vos propres événements mentaux, vous les modifiez et en créez de nouveaux : mais l'idée même d'observer est que vous ne devriez pas faire cela – l'observation est censée être précisément ce qui permet d'éviter cela. Alors la science des phénomènes mentaux comporte l'énigme suivante : je ne peux pas observer les phénomènes mentaux d'autrui et je ne peux pas observer les miens, au sens propre d'observer. Mais alors, où nous trouvons-nous ? » (Monk, 1990, p.492). Le processus de compréhension est maîtrise de techniques au travers de critères publics relevant d'une culture, d'une communauté linguistique, et donc d'une forme de vie ; l'intériorité ne répond pas à ce cahier des charges cognitif.

Cette thèse est en opposition avec l'idée mentaliste d'un langage privé et d'une compréhension ou d'un ressenti purement personnel transmissible ou non : « C'est une culture toute entière qui ressortit à un jeu de langage. Pour décrire le goût musical, il vous faut décrire si les enfants donnent des concerts, ou les femmes, ou si seuls les hommes en donnent, etc. ; etc. » (Wittgenstein, 1966, § 26). On pense ici à Malinowski, et à sa méthode de l'observation participante, qui considérait que pour comprendre une société il faut s'immerger, être en contact, apprendre sa langue, ses usages.

Ainsi, comprendre quelque chose, et Wittgenstein fait souvent appel au paradigme musical pour l'expliquer, c'est soudainement en saisir l'expression dans son ensemble, sans pouvoir véritablement retracer en détail le chemin qui aboutit à cette compréhension, à cette image. C'est avoir comme la compréhension soudaine de ce quelque chose qui nous échappait et se trouve maintenant à notre portée. Comprendre un thème musical, c'est soudain l'entendre comme dans son ensemble sans en discerner toutes les notes. « Voir, c'est voir comme. », le mot est célèbre, et l'analyse grammaticale du vocabulaire visuel et de ses jeux de langage, va mettre en évidence les problématiques de la signification et de la physionomie : « Tout mot, c'est ce que l'on aimerait dire, a certes des caractères différents dans des contextes différents, mais il a pourtant toujours un caractère, un visage. Comme s'il nous regardait [...] » (1980, I, § 322) et (1956, p.215).

Cette position n'entre pas en conflit avec l'absence de corps de signification, même si on peut penser que les deux notions sont très voisines (visage/corps). Il n'y a pas un tel corps en effet, puisque l'usage détermine en grande partie le sens, mais il y a des airs de famille qui se retrouvent sur telle ou telle physionomie des mots. Dans ce cadre, la notion de vision n'est pas seulement physiologique : « Représentons nous le voir dans toute son énigme ! Sans tout le bazar des explications physiologiques. » (1980, § 963). Elle comporte plusieurs angles, simultanément, et n'est pas totalement maîtrisable. Il ne suffit pas de poser les yeux sur un objet pour le voir comme, il faut de plus posséder la culture et les clés qui permettent la compréhension. Cette culture est parfois transcendante à la compréhension ou au voir comme. Cette position est particulièrement bien illustrée par la formule suivante : « [...] je puis fort bien imaginer quelqu'un qui, certes, verrait un visage avec la plus parfaite exactitude et pourrait par exemple en faire le portrait, mais ne reconnaîtrait pas l'expression souriante de ce visage en tant que telle » (Ibid., § 1103). En effet, comment voir qu'une expression est une expression, si par ailleurs on ne connaît pas le visage sur lequel elle s'exprime ? Et l'expression n'est-elle pas en fait le visage lui-même ? Et la physionomie du mot est-elle sa signification ou une simple expression de ce mot parmi d'autres ?

Les mots ont une physionomie de base, un visage et Wittgenstein compare parfois un ensemble de mots à un portrait de groupe : « Et l'on pourrait également imaginer que la phrase entière serait une espèce de portrait de groupe » (Ibid., § 322). De cette phrase, portrait de groupe, peut surgir la signification à condition que l'on en saisisse l'expression globale par le truchement du voir comme et par la connaissance de la culture ou de la forme de vie dans laquelle elle voit le jour et elle se joue. De ce même portrait de groupe peut surgir également un « voir comme » quand on fixe un visage et qu'il semble changer pour évoquer un autre visage, alors que bien évidemment il ne change pas. En ce cas, le « voir comme » possède à la fois une dimension physiologique (la vue) et conceptuelle (la transposition) (1953, II, XI et suiv.). D'ailleurs les transpositions échiquiennes de Wittgenstein, à la fois métaphores et analogies, sont une façon de voir comme ceci ou de voir comme cela.

La transcendance mise en avant ici est celle de la culture à maîtriser pour comprendre, pour saisir un sens, pour voir comme. Mais il peut s'agir aussi d'une façon de voir les choses soutenue par un mode de représentation radicalement différent comme nous le verrons avec le solipsisme. En effet, comment peut-on comprendre le sens d'un mot (ou d'une représentation du monde) dans ses multiples emplois, jeux de langage, contextes, sans connaître les règles du jeu dans lequel il est prononcé ? Il ressort de cela que comprendre un sens ou une représentation est aussi un exercice de juxtapositions éclairantes de contextes pour reconnaître lequel est utilisé à bon escient. En ce cas, il s'agit plus de reconnaissance que de connaissance.

3.6 L'image apparente et la règle

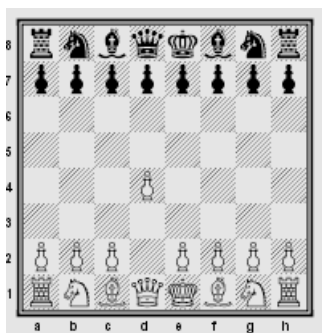
Mais « que ceci et cela est le cas » n'est pas une proposition dans notre langage- ce n'est pas « un coup » dans le jeu du langage. (Wittgenstein, 1953, § 22)

Les aphorismes wittgensteiniens relatifs au jeu des échecs concernent dans leur grande majorité le problème récurrent de la signification d'une règle et de son application. Wittgenstein cherche dès le *Cahier bleu et le Cahier brun*, c'est-à-dire dès son retour à la philosophie au début des années trente, à circonscrire ce que peut bien représenter et vouloir dire ; suivre une règle : « Si on nous apprend à jouer aux échecs, il se peut qu'on nous apprenne des règles. Si ensuite nous jouons aux échecs, ces règles ne sont pas nécessairement impliquées dans l'acte de jouer. Mais il se peut qu'elles le soient. » (1958, p.52). En fait, une règle se dit et se montre. Elle semble se mettre en action dès qu'un contexte la réclame, un peu comme les *habitus* de Bourdieu. Récemment d'ailleurs, la sociologie des organisations s'est emparée du travail de Wittgenstein. Cependant, nous ne saurons jamais vraiment dans quelle mesure la règle peut être considérée comme transcendante ou plus simplement comme immanente, conventionnelle et intégrée à un schème interprétatif (refusé par Wittgenstein).

3.6.1 *Ce qui pourrait se dire*

Il est clair que, lorsqu'on joue aux échecs, ce ne sont pas les mouvements réels qui importent. (Wittgenstein, 1967, p.262)

La présence ou non de la règle dans nos usages langagiers ne reçoit pas de réponse et génère de nombreuses questions. La règle semble se montrer une fois qu'elle a été dite sans que nous en ayons l'appréhension, sans qu'elle nous soit présente à l'esprit, et sans que l'on puisse dire si nous l'utilisons ou pas. Ainsi, ce qui se dit, lorsque nous lisons l'image ci-dessous, est tout simplement comparable à la lecture d'une proposition quelconque dans un texte quelconque. Ce peut être également la lecture au premier regard d'un tableau.



Diag.6

Nous pouvons lire la proposition, nous pouvons regarder l'image, même si pour Wittgenstein, il n'y a pas de proposition échiquéenne... (1956, p.175).

Nous voyons un carré formé de carrés de deux couleurs sur lesquels sont disposées des représentations de figurines (**Diag.6**). Les rangées du carré sont numérotées de 1 à 8 et les colonnes identifiées par les lettres A à H. Les figurines noires ou blanches sont rangées face à face. On peut reconnaître ce qui semble être des pions, dont un blanc est devant les autres, des têtes de chevaux, des tours stylisées, des chapeaux d'évêque peut-être, des couronnes etc. Manifestement, il s'agit d'une représentation en deux dimensions, à la fois géométrique et figurative. Dans le contexte de notre culture et de sa forme de vie, on peut dire qu'il s'agit d'une représentation d'un jeu d'échecs, et si l'on connaît un peu plus le jeu de langage échiquéen, d'un jeu du tout début du 20^{ième} siècle. En approfondissant la lecture, on reconnaît une idéographie utilisée dans la littérature échiquéenne qui porte le nom de *Kingdom*. Lors de notre description nous n'avons pas suivi la parole du grand philosophe de Königsberg pour lequel nous ne connaissons des choses *a priori* que ce que nous y mettons nous-mêmes. Il n'y a dans notre lecture rien de transcendantal, nous sommes dans l'immanent. Nous avons une lecture factuelle dans le sens de Wittgenstein. Ainsi, ce qui se dit c'est l'ensemble des faits représentés ou figurés par l'image. En lisant cela nous nous faisons une certaine image de la réalité. Ce faisant, nous n'avons pas totalement maîtrisé la culture à laquelle elle appartient, nous n'avons pas pu y lire ce qu'elle contient, sa forme de compréhension profonde, ses règles si elles existent. Nous nous trouvons dans la situation d'un archéologue, d'avant la découverte de la pierre de Rosette, devant une représentation inconnue pour sa plus grande partie. Pourtant, ici quelque chose de plus se montre par le fait que nous devinons qu'il s'agit d'un jeu (deux camps sont face à face). L'image nous dit des choses, qui sont comme la surface d'une réalité plus profonde. Wittgenstein a raison de dire que rien n'est caché, que tout est sous nos yeux, mais il a raison de dire également que pour bien connaître le sens d'un mot il faut connaître la forme de vie à laquelle il appartient et qui est soutenue par une culture. Dans le dire et le montrer on trouve ainsi, côte à côte, une problématique de la forme propre au *TLP* et déjà une problématique de l'usage propre aux *IP*.

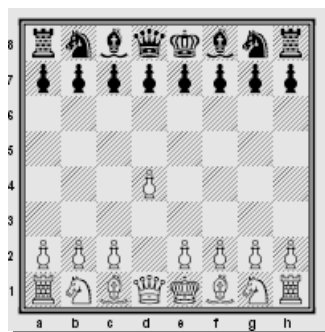
Admettons maintenant qu'après bien des recherches nous sachions qu'il s'agit d'un jeu d'échecs et que nous en connaissions les règles. Admettons que nous ayons une culture échiquéenne certaine. Relisons la même image pour voir ce qui s'y montre et donc ce qu'elle nous montre, un peu comme une proposition de logique formelle.

3.6.2 *Ce que l'on voudrait montrer*

Car le jeu d'échecs ne consiste pas dans le fait de déplacer des pièces en bois sur du bois. (Wittgenstein, 1967, p.262)

Maintenant que nous avons décidé de relire cette image, en connaissance de sa forme échiquéenne, nous allons voir ce qu'elle nous montre, et qui pour le néophyte ne se dit pas, sa syntaxe profonde (**Diag.7**). Puisqu'il s'agit d'un jeu d'échecs et qu'un Pion est avancé devant

les autres, ici sur la case **d4** (conjonction spatiale de la colonne **d** et de la rangée **4**), l'image nous montre qu'il s'agit en fait non pas tant d'un jeu d'échecs que d'une partie d'échecs qui vient de débiter. Nous sommes donc déjà dans le jeu. Ce qui se montre c'est que la symétrie de la position de départ a été rompue par les blancs, comme il se doit aux échecs, que nous sommes en présence d'une ouverture du Pion Dame, laquelle ouverture va donner une partie fermée ou semi-fermée, partie dans laquelle va s'installer une guerre de position relativement lente et longue. Ce qui se montre encore, c'est que les noirs vont devoir choisir entre plusieurs coups, dans une même famille d'ouvertures aux multiples ressemblances et qu'ils vont chercher à sortir les blancs de leur schème positionnel. Voilà, rapidement, la forme syntaxique qui s'exhibe sans se dire.



Diag.7

Cela signifie que le *dire* relève de l'apparence première et que le *montrer* nécessite une connaissance, en quelque façon synthétique dans le sens de Kant puisque nous allons augmenter notre connaissance, mais également synthétique *a priori* toujours dans le sens de Kant, puisque la connaissance d'une culture, comme pour l'emploi d'un mot, est *nécessaire*. Que faire alors de cette image, de ce mot, de cette proposition échiquéenne qui figure une réalité si je n'en connais pas la syntaxe et la grammaire ? La règle explicitée vient au secours de ce que je peux voir et que l'on veut me montrer. Si la forme logique s'exhibe dans la proposition du *TLP* et ne se dit pas, c'est de façon tout à fait transcendantale, et pourtant, tout à fait explicite et analysable pour et par Wittgenstein. Il a comme une connaissance analytique de la présence nécessaire de la règle dans le jeu et nous en fait une description quasi synthétique. La forme logique ou échiquéenne ne peut, à ce compte, se montrer sans se dire, car jamais je ne pourrai exprimer sa potentialité sans avoir tôt ou tard recours aux mots du langage ordinaire. Dire que la forme logique se montre et ne se peut dire, c'est déjà en dire quelque chose, c'est déjà chercher quelque chose que je suis sûr de trouver. C'est déjà exprimer de l'*a priori*.

Pour décrire la forme logique ou échiquéenne qui se montre, je suis bien obligé de la dire. Wittgenstein ne peut échapper au langage pour dire ce qui selon lui ne fait que se montrer, pour la bonne raison, que la forme logico-syntaxique de la proposition dans le *TLP*, n'est exprimable, comme une position échiquéenne, que par un langage commun, partagé et accepté. En la matière, le philosophe et le joueur d'échecs ne peuvent utiliser un langage privé pour décrire leur monde. Ils n'échappent pas à un métalangage. Lisons ce qu'écrit Hilary Put-

nam avec humour : « Le problème est que les choses qui nous sont montrées, quand l'ambiguïté systématique nous est expliquée, le sont en étant dites. » (1990, p.126). C'est un des thèmes majeurs qui soulèvent l'ambiguïté de la conception logique du *TLP*.

4 LE TRACTATUS : LOGIQUE et ONTOLOGIE

La logique est antérieure à toute expérience, que quelque chose est ainsi. Elle est antérieure au Comment, non au Quoi. (Wittgenstein, 1921, 5.552)

Le *TLP* suppose que la forme logique du langage est isomorphe à la forme logique du monde. La forme générale de la proposition doit nous donner accès à la forme générale du monde. Il y a là quelque chose d'une recherche phénoménologique. Cependant, le langage lui-même ne peut décrire cet isomorphisme. Il n'y a pas de métalangage pour parler du langage, car celui-ci à son tour ne pourrait être décrit que par un méta-métalangage, ce qui amènerait une régression à l'infini : « La proposition peut figurer la totalité de la réalité, mais elle ne peut figurer ce qu'elle doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir figurer celle-ci: la forme logique. » (Ibid., 4.12).

Il n'y a pas de métalangage et il n'y a pas de métalogue. Une proposition, ce qu'elle décrit et sa forme logique, ne sont pas exprimables par un langage supérieur : la signification d'une proposition est ce qu'elle dit, et sa forme logique se montre en tant que forme de la proposition. Il ne s'agit pas d'une simple possibilité inhérente à la nature de la proposition mais d'une nécessité : elle doit. Ceci confirme le caractère *a priori* de la logique (Ibid., 5.552) et surtout l'exigence rigide de Wittgenstein. Pour lui, il n'est de nécessité et de rigidité que logique.

Wittgenstein expose dans le *TLP* que l'emploi du langage en métaphysique ne fait pas sens, il n'est pas fait pour cela. Dès les années trente, il ajoute un élément supplémentaire : « La caractéristique d'une question métaphysique étant que nous exprimons une obscurité touchant la grammaire des mots sous la forme d'une question scientifique. » (1958, p.82). Il ne s'agit plus d'une impossibilité logico-structurale (*TLP*) mais d'une erreur grammaticale formulée par un individu (*IP*), voire d'une faute de positionnement trop scientiste. Par exemple, poser la question de la nature du sujet, c'est employer un jeu de langage qui trouve sa signification dans le domaine des sciences de la nature, mais n'a pas de sens pour chercher à appréhender une possible entité métaphysique, un lieu de la pensée. Si dans le cadre des sciences de la nature, en physiologie ou en biologie, je me demande, « Quelle est la nature de ce sujet ? », je suis contraint de répondre avec des éléments d'ordre physiologiques ou biologiques mais je ne puis connaître ce que le philosophe appelle nature du sujet. Par contre si je me positionne dans le champ de la métaphysique et que j'interroge, « Quelle est la nature de ce sujet ? », je m'autorise à penser que l'on peut, par la recherche, l'introspection et la spéculation, trouver une nature, une essence, un ou des éléments communs aux individus, une forme première à ce que l'on appelle sujet.

C'est ici la marque d'une recherche phénoménologique, dans le sens de Husserl, d'un retour à l'essence des choses. C'est aussi, et essentiellement la marque d'un jeu de langage philosophique, celui-ci pouvant nous conduire à l'erreur, provoquer des errances grammaticales, des nœuds conceptuels, des crampes mentales. Pour en finir avec la métaphysique, au moins pour la dépasser comme le projeter Carnap, il faut donc avoir un langage capable de l'exprimer avec d'autres mots que ceux qu'elle utilise elle-même pour fonder son histoire, sa

forme de pensée, ses théories ; c'est la condition *sine qua non* pour qu'elle ait tant soit peu un sens. On peut aussi, comme Wittgenstein, ne pas lui donner voix au chapitre et la considérer comme illégitime dans l'usage qu'elle fait de notre langage ordinaire : « Pour éviter ces erreurs (dont toute la philosophie est pleine), il nous faut employer une langue symbolique qui les exclut, qui n'use pas du même signe pour des symboles différents, ni n'use, en apparence de la même manière, de signes qui dénotent de manières différentes [...] » (1921, 3.325).

Cet aphorisme exprime bien un des objectifs avoués du *TLP* ; essayer de construire un langage formel excluant toute ambiguïté (celle de la métaphysique), celui-ci n'étant pas destiné à remplacer le langage ordinaire mais à nous défaire de nos illusions : une espèce de langage formel à usage thérapeutique. Or Wittgenstein, dont on sait la radicalité du projet d'éclaircissement de notre langage et de notre pensée¹, ne dispose d'aucun idiome, d'aucune syntaxe, d'aucun lexique qui soit étranger et extérieur à l'usage du langage en métaphysique. Les mots de la métaphysique sont, dans un autre usage, les mots du langage ordinaire. Ce qui les différencie, c'est la façon dont on les utilise. Cependant, utiliser le langage pour parler du langage comme il le fait, c'est reconnaître implicitement la réalité et l'utilité d'un métalangage, c'est retomber sans le dire sur les pas de Russell, ou encore de Poincaré dans sa lutte contre les « logisticiens », et notamment contre la pasigraphie de Peano (Poincaré, 1905-06).

En fait, si Wittgenstein luttait à tout prix contre la métaphysique, comme le faisaient les membres du Cercle de Vienne ; Schlick, Carnap, Hahn, Neurath, Waismann, Gödel, Feigl etc., il disait aussi volontiers que les œuvres métaphysiques du passé font partie des productions les plus nobles de l'esprit humain. Reste que pour lui, les propositions de la métaphysique sont des non-sens (*Unsinnig*) : « La plupart des propositions et des questions qui ont été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses, mais dépourvues de sens. Nous ne pouvons donc en aucune façon répondre à de telles questions, mais seulement établir leur non-sens. » (1921, 4.003). Dire par exemple que Dieu est tout puissant c'est exprimer un non-sens car, si les mots ont une signification, la proposition ne fait pas sens, sauf dans le cadre limité d'un jeu de langage religieux pour des locuteurs dans une communauté culturelle.

Puisqu'il manque un langage pour analyser nos propositions et éclairer nos usages, il faut le créer ; une idéographie logique initiée par Frege, Peano, reprise par Russell qui considérait ce dernier comme : « le grand maître contemporain de l'art du raisonnement formel » (1917, p.90). Et pour que cette idéographie soit détachée de toute influence et de tout contexte, en tant qu'outil d'analyse, il faudra y insérer des opérateurs existentiels et universels. Nous y trouverons aussi les tautologies et les contradictions, qui ne sont pas des non-sens (*Unsinnig*) en tant que propositions logiques, mais sont pour Wittgenstein vides de sens, privées de sens (*Sinnlos*) car à proprement parler, elles ne disent rien du monde : ce ne sont que des outils logiques dans une axiomatique. Ainsi, dire que A est A c'est ne rien dire du monde : « La proposition montre ce qu'elle dit, la tautologie et la contradiction montrent

¹ Radicalité du *TLP* qui sera abandonnée « [...] car la tâche de la philosophie n'est pas de créer un langage nouveau, idéal, mais de clarifier notre usage du langage existant. » (Wittgenstein, 1969, I, § 72).

qu'elles ne disent rien. » (1921, 4.461). Ceci reste néanmoins un événement positif, puisque le langage idéographique et logique doit nous éclairer sur l'usage de notre langage ordinaire et philosophique, et ne rien dire sur le monde peut se réaliser avec sens. D'une façon conséquente, le principe d'identité ne fera pas partie de la notation logique de Wittgenstein.

C'est donc par le moyen de la logique, que d'une façon assez paradoxale, la métaphysique investit le *TLP*. Instrument d'élimination des confusions conceptuelles, elle ne peut se dire mais se montre dans le langage, reflétant ainsi la forme de la factualité du monde, élément sous-jacent inexprimable : « La proposition construit un monde au moyen d'un échafaudage logique, et c'est pourquoi l'on peut voir dans la proposition, quand elle est vraie, ce qu'il en est de tout ce qui est logique [...] » (Ibid., 4.023). Ainsi le monde dans lequel nous vivons est un monde logique : « La logique remplit le monde; les frontières du monde sont aussi ses frontières. » (Ibid., 5.61). Cette logique nous baigne comme un environnement qui détermine notre langage mais nous ne pouvons en parler. Nous sommes comme une machine de Turing ; nous répétons des opérations sans pouvoir influencer notre langage. Le philosophe est prisonnier du langage, voire abusé par lui, et le langage est dépendant de la forme logique du monde dans lequel il voit le jour. Pour dire cette forme logique il faudrait nous placer hors du monde nous dit Wittgenstein (Ibid., 4.12). Nous devrions prendre la place d'un sujet métaphysique pour pouvoir appréhender une forme logique métaphysique qui se montre mais ne peut se dire.

C'est sur ce double *a priori* que Wittgenstein nous convie à réfléchir ; le sujet qui est nié et la transcendance de la structure du monde et du langage : « La logique est transcendantale. » (Ibid., 6.13). Le mot est dit, la logique est *a priori*, antérieure, transcendantale dans un sens kantien, et absolument métaphysique et transcendante. Si : « La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses. » (Ibid., 4.112), il n'en demeure pas moins que pour parvenir à ce but, l'auteur du *Tractatus* fait appel à une entité métaphysique transcendante qui d'une part détermine le monde en tant que super structure et d'autre part vise à aider le langage en qualité d'instrument pratique. Le nœud est serré lorsqu'il affirme que l'on ne peut en parler. Le *TLP*, qui est si l'on en croit les membres du Cercle de Vienne le chant du cygne de la métaphysique, a recours à la métaphysique de la logique comme condition *a priori* et transcendante de la possibilité de la représentation.

C'est ainsi qu'il sera dit du *Tractatus* qu'il est un ouvrage de métaphysique qui cherche à délimiter de l'intérieur ce qui dans le langage fait sens. Pourquoi de l'intérieur ? Parce que la métaphysique dont il est question ici, est consubstantielle au langage et au monde. Ce n'est pas une métaphysique externe comme dans le cas d'un lieu extra-mondain peuplé d'entités divines ou idéelles. La limite interne se confond avec le sujet et son langage relatif au monde des faits.

Néanmoins la frontière est floue et Wittgenstein est abusé par le langage. On comprend mieux ainsi son étrange aphorisme : « Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui les comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens [...] » (Ibid., 6.54). C'est dire qu'elles sont, au mieux, *Sinnlos* et ne disent rien du monde, ou au pire elles sont

des non-sens (*Unsinnig*), elles ne servent à rien, sauf à décrire sciemment un usage métaphysique du langage, ce qui demeure probable pour Cora Diamond (1995).

4.1 Les enjeux des langages formels

Il est vrai en un sens que les propositions logiques sont des « postulats »- Quelque chose que l'on « demande » ; car on demande une notation satisfaisante. (Wittgenstein, 1961, p.214)

La recherche d'un langage formel (qui peut être idéographique et logique pour exprimer des connaissances, pour en découvrir d'autres, pour éclairer des fonctions langagières) est une problématique contemporaine de la naissance de la philosophie. Platon écrivait qu'avant toute chose, il faut clarifier l'usage que nous faisons du langage (Cratyle, Théétète, Sophiste). Faisons un bref aperçu du cheminement de la recherche logique en philosophie.

La logique est fondée par Aristote en cinq œuvres formant *Organon* ou instrument à l'usage de la science. *Les Catégories* propose d'examiner les dix concepts généraux qui interviennent dans les jugements de la forme « Sujet Copule Prédicat » ; *De l'interprétation* porte sur le discours propositionnel et pose le principe du tiers exclu (un énoncé déclaratif est vrai ou faux, la troisième voie est exclue) ; *Les Analytiques I* expose la doctrine du syllogisme comme construction de formes valides pour raisonner dans une logique des termes qui annonce la logique des prédicats, *Les Analytiques II* et *Les Topiques* décrivent la logique comme une discipline et une méthode axiomatique à suivre dans les sciences pour produire des vérités.

Avec Aristote, le syllogisme formalise les inférences valides ; à partir de deux prémisses, de deux propositions, on en infère une troisième, logique et nécessaire. Aristote distingue deux natures de prémisses ; les démonstratives considérées comme vraies « $2+2=4$ » et les dialectiques considérées comme probables, « Il est sage de gouverner avec prudence. », (Premiers analytiques, I, 1, 24a 22 - 24b 12). Une prémisse démonstrative est posée par le locuteur qui expose un sujet, alors que la prémisse dialectique est une opinion dans un débat. Il suit de cela que validité et vérité d'un raisonnement sont deux choses parfaitement distinctes. Il existe en effet des propositions vraies, fausses, probables qui peuvent entrer dans une des nombreuses formes de syllogisme.

Enfin, dans *Métaphysique*, Aristote pose les principes de non-contradiction : « [...] que toute chose est nécessairement ou affirmée ou niée, qu'il est impossible d'être et de ne pas être en même temps [...] » (Méta, Γ, 996b, 30), et de tiers exclu : « Mais d'autre part, il n'est pas possible non plus qu'il y ait un intermédiaire d'une contradiction, mais il est nécessaire ou bien d'affirmer ou bien de nier une seule chose. C'est d'abord évident pour qui définit ce que sont le vrai et le faux. » (Ibid., 1011b, 20-25).

La logique « classique » est un art de raisonner dans un discours où une preuve est recherchée. Pour le Stagirite, la logique, instrument au service de la science, doit asseoir solidement notre connaissance. L'*Organon* est utilisé et formalisé dans ce que Leibniz appelait la

grande invention d'Aristote ; le syllogisme. Nous verrons que la logique moderne, y compris celle de Wittgenstein, utilise toujours des principes posés par le Stagirite. La logique aristotélicienne servira de base conceptuelle indépassable dans les sciences pendant tout le moyen-âge et de socle aux logiques des propositions et des prédicats.

La logique dite « de Port-Royal » va remettre en cause le syllogisme aristotélicien en s'inspirant du *Discours de la méthode* de Descartes (1637). C'est une logique du bon sens, développée par Pierre Nicole et Antoine Arnauld dans, *La logique ou l'Art de penser*. Il s'agit d'une logique sans véritable système qui ne vise pas à former des savants ou des logiciens mais désire former des hommes qui sauront bien juger plutôt que bien raisonner : « On appelle juger, l'action de notre esprit, par laquelle joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie de l'une qu'elle soit l'autre. » (1662, p.59). Pour cela ils font appel à une méthode d'analyse cartésienne (division, ordre et dénombrement) : « Cet Art consiste dans les réflexions que les hommes ont faites sur les quatre principales opérations de leur esprit, concevoir, juger, raisonner, & ordonner. » (Ibid.). Cette logique doit servir, comme plus tard celle étudiée par Wittgenstein, à lutter contre les confusions conceptuelles et les erreurs de méthode qui amènent des erreurs de compréhension.

C'est ainsi que sont différenciées les définitions de noms et de choses, car la confusion conceptuelle amène des jugements faux par lesquels on produit des raisonnements faux : « [...] toute définition de nom ne pouvant être contestée, peut être prise pour principe, au lieu que les définitions des choses ne peuvent point du tout être prises pour principes, & sont de véritables propositions qui peuvent être niées par ceux qui y trouveront quelque obscurité, & par conséquent elles ont besoin d'être prouvées comme d'autres propositions, & ne doivent point être supposées, à moins qu'elles ne fussent claires d'elles-mêmes ; comme des axiomes. » (Ibid., p.122).

Le jugement basé sur un bon usage des mots est primordial dans la démarche de Port-Royal alors que le syllogisme, qui ne fait qu'indiquer l'affirmation ou la négation d'un prédicat pour un sujet dans un groupe restreint de trois propositions, peut donner des jugements parfaitement logiques et faux. Dans la logique sans système de Port-Royal, sans symbolisme et sans base, le recours au probable permet de multiplier les voies d'accès à la vérité à partir d'un choix respectant la bonne proportion de l'espérance et de la crainte, un choix aux allures aristotéliciennes dans le sens de la bonne délibération et de l'*arété*. Cependant, cette logique ne peut satisfaire un désir de scientificité et d'exactitude et c'est justement son manque de formalisme qui va permettre l'émergence de la logique comme calcul construit, axiomatique, rationnel et inventif comme le souligne le Wittgenstein formaliste (1979, p.169).

C'est Leibniz qui va le premier former le projet d'un langage logique comme calcul rationnel : « En philosophie j'ai trouvé un moyen d'étendre à toutes les sciences ce que Descartes et d'autres ont fait en arithmétique et en géométrie par l'algèbre et l'analyse ; c'est l'ars combinatoria que Lulle et P. Kircher ont cultivée mais sans en voir toute la profondeur. » (Martin, 1960, p.41). Il projette ceci même s'il existe pour lui des idées innées et des principes *a priori* comme les axiomes des mathématiques : « La lumière innée consiste soit dans les idées simples, soit dans les connaissances complexes qui en dérivent » (Ibid., p.39). Ainsi, et

contrairement à ce qu'en pensera plus tard Wittgenstein, l'axiome de l'identité « $A=A$ » est indubitable même sans l'aide de l'expérience.

Leibniz ne rejette pas la syllogistique d'Aristote, qui est l'amorce d'une logique des prédicats (S est P) mais pense qu'il faudrait l'élargir aux relations ; par exemple, S est plus grand que P, soit SRP pour « S est en relation avec P » ou xRp (Frege) pour « l'argument x et en relation R avec l'argument p au sein d'une fonction ». Le projet de Leibniz comportait un calcul logique (*calculus ratiocinator*) et ce qu'il appelait une « langue caractéristique » (*lingua characteristica*). Cependant, il resta prisonnier de la logique des prédicats et la logique des relations attendit Frege et Russell pour être développée.

Leibniz a désiré renouer avec une logique de la preuve d'Aristote, à la différence de Port-Royal, preuve qui ne peut se révéler que dans la rigueur d'un formalisme comme véritable alphabet de la pensée. Pour construire cet alphabet, il faut d'abord se donner des symboles pour toutes les notions ultimes et inanalysables (sans en oublier) et des moyens pour exprimer la prédication, la conjonction, l'universalité, l'existence etc. Bref, il faut figurer les idées et les concepts par des signes univoques et employer des figures à la place des mots (Ibid., pp.81 et suiv.). Ceci revenait à remplacer un langage complexe par un autre non moins complexe.

En raison du développement continu des sciences, des connaissances qui semblent repousser les notions ultimes, des modifications conceptuelles et de sa difficulté propre à s'extraire de la logique des prédicats, le projet de Leibniz ne verra pas le jour. Notons cependant, comme le souligne Antonia Soulez, qu'en un sens : « Leibniz est le précurseur d'une conception logique de la grammaire faisant usage de signes caractéristiques pour la pensée dans une perspective rationaliste de communication des connaissances entre savants » (2004, p.8). Ici on retrouve ce qui sera le projet majeur des membres du Cercle de Vienne.

De Leibniz à Frege la logique formelle connaîtra une période de stagnation relative et sera considérée par Kant comme insuffisante et restrictive. Pour lui, la logique d'Aristote était bien en l'état et n'avait pas besoin d'être développée. D'ailleurs, selon lui, elle n'aurait ni avancé ni reculé d'un pas depuis sa naissance.

Pour Kant donc, la logique ne tient pas compte des données de l'intuition et oublie les formes pures de notre sensibilité : « Or, on peut prendre note de cela, comme d'un avertissement sûr et utilisable : que la logique générale, considérée comme un Organon, est toujours une logique de l'apparence, c'est-à-dire dialectique, car, comme elle ne nous enseigne absolument rien sur le contenu de la connaissance, mais seulement les simples conditions formelles de l'accord avec l'entendement, qui sont d'ailleurs tout à fait indifférentes à l'égard des objets, prétendre l'employer comme un instrument (Organon), pour agrandir et élargir sa connaissance, du moins à ce que l'on allègue, ne peut aboutir à rien d'autre qu'à du bavardage, où l'on affirme avec quelque apparence, ou bien où l'on conteste à son choix tout ce que l'on veut. » (1787, III, 81). Seule l'Analytique Transcendantale, écrit Kant, va au-delà des simples représentations jusqu'à la synthèse pure de celles-ci. C'est le domaine de la Logique Transcendantale qui s'oppose selon lui à une logique dialectique de l'apparence, notamment celle d'Aristote.

Ceci nous amène à Frege qui décide de rompre avec la logique kantienne ; jugements et méthodes analytiques se sont développés avec les doctrines mathématiques et les jugements synthétiques *a priori* ne sont pas les principales structures de notre connaissance mathématique¹. L'analyse, non transcendantale, doit être améliorée, notamment pour bâtir une logique comme base de toutes les expressions mathématiques et, au-delà, des expressions langagières. La textualité logico-mathématique devient un mode d'expression interne au texte non spécifiquement logique ou mathématique comme nous le verrons aussi chez Russell et Wittgenstein.

4.1.1 *L'écriture logico-mathématique et son intentionnalité*

Une preuve en mathématique est l'analyse de la proposition mathématique. Il ne suffit pas de dire que « p est prouvable », encore faut-il entendre : « prouvable selon un système déterminé ». « Comprendre p », cela veut dire comprendre son système. (Wittgenstein, 1964, § 153)

L'écriture wittgensteinienne

Il est utile de nous pencher sur l'écriture et la mise en forme tout à fait exceptionnelles du *Tractatus*. Celui-ci se présente sous la forme d'un texte court, structuré autour de sept aphorismes numérotés de 1 à 7. Ceux-ci se veulent déclinés en propositions numérotées en fonction de leur importance et de leur place dans une démonstration logique (1, 1.1, 1.11, etc.). On peut amender cela par le fait que Wittgenstein oublie parfois de suivre cette déclinaison ; 2.01 ou 3.001 ne suivent de rien puisque 2.0 et 3.00 n'existent pas. Par ailleurs sa pensée fondamentale, comme il le dit explicitement, porte le numéro 4.0312, ce qui, si l'on suit la déclinaison logique, est bien loin de 4.00.

Dans le *TLP*, Wittgenstein nous démontre, par le texte et sa textualité, les limites de ce qui fait sens dans le langage. C'est là son projet transcendantal. Même s'il s'intéressait de près à la logique et échangeait avec Russell et Frege, il n'adhérerait pas au projet logiciste de réduction des mathématiques de ces derniers. Il considérerait, en opposition à ses deux inspirateurs, que la logique n'est pas basée sur une axiomatique, et qu'il n'y a pas de fondements aux mathématiques (1956, page 303, § 16). Logique et mathématiques ne reposeraient pas sur une axiomatique, sur un accord d'opinions, mais sur une unité d'action (Chauviré, 2004, p.67). Cependant, la forme donnée au *TLP* souligne le caractère rigoureux et scientifique de la démonstration par une monstration ostensible de la méthode logique employée. Wittgenstein qui s'est intéressé de près aux mathématiques et à leurs supposés fondements, et par là à la possi-

¹ Pour Kant un jugement est *analytique* quand le prédicat ou l'attribut est contenu nécessairement dans le sujet. Ce jugement est explicatif et n'augmente pas la connaissance. Par contre un jugement est dit *synthétique* quand le prédicat n'est pas dans le sujet. Il est donc extensif et informatif. Il existe, de plus pour Kant, des jugements synthétiques *a priori* comme les énoncés des mathématiques.

bilité de leur formalisation en un système logique, donne à son *TLP* une forme logico-mathématique. Cette forme commune à la logique et à la philosophie est la démonstration, faite de déductions en chaîne, dirait Leibniz, par laquelle ces disciplines vont ouvrir le lecteur à leurs raisonnements et à leur conception propre du monde.

Ainsi y a-t-il, par la démonstration et par la déduction, un champ de textualité commun à ces deux disciplines comme expression d'une démarche qui se veut valide dans un *logos* spécialisé. Le raisonnement logico-mathématique et le philosophique, se rejoignent autour d'une démarche logique, syntaxique, voire sémantique. Ils utilisent une méthode déductive qui construit ou vérifie des hypothèses, ou donne naissance à de nouvelles connaissances. Bien entendu, des différences existent entre la preuve ontologique de l'existence de Dieu selon Anselme de Cantorbéry¹, les arguments de Parménide rapportés par Platon et la démarche logique de Frege, Russell ou Wittgenstein. Cependant, le développement des logiques axiomatiques appliquées aux problématiques philosophiques (polyvalentes, modales, épistémiques, chronologiques etc.) et non plus seulement aux déductions mathématiques, autorise à penser la déduction logico-mathématique comme un mode de textualité commun.

Nous l'avons vu, Leibniz, Frege, Russell, et Wittgenstein ont voulu donner au langage un idiome logique qui transcenderait les possibilités de clarté et de précision du langage ordinaire. Ainsi, la logique des prédicats avec quantificateurs et la logique des propositions se proposent-elles, à travers une expression formelle, de venir en aide à notre langage philosophique supposé malade, voire de se substituer à lui. Ce langage formel devenu langage logico-syntaxique va déterminer les formes deductives valides et opératoires applicables (Wittgenstein) ou substituables (Frege, Russell) à notre médium commun. Il s'agit donc, en philosophie dite analytique, d'une évolution formaliste dans laquelle la notion d'idiome logique permettant des déductions valides basées sur une axiomatique est de première importance. En effet, la déduction qui était, en quelque façon, externe au contenu du discours (mathématiques, logique des propositions, syllogistique), qui imposait une norme transcendante, a intégré le corps même du discours (logique des argumentations, logique des déductions, axiomatiques logiques et mathématiques) jusqu'à devenir une norme de textualité en cours aussi bien en mathématique qu'en philosophie analytique.

Wittgenstein a suivi des études d'ingénieur et s'est intéressé de près aux mathématiques. La moitié de ses écrits entre 1929 et 1944 est relative aux mathématiques, et au printemps 1939 il donna un ensemble de cours sur leurs fondements auquel assistait Alan Turing considéré comme le père du *computer*. Ce mathématicien britannique travailla sur les problèmes de Hilbert et sur les théorèmes de Gödel. Son travail est considéré comme la continui-

¹ « C'est pourquoi, si ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être conçu, peut être pensé comme n'existant pas, ceci même tel que rien de plus grand ne peut être pensé n'est plus ce qui est tel qu'on ne peut rien penser de plus grand, ce qui est contradictoire. Ainsi ce qui est tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand existe si véritablement qu'on ne peut même pas penser qu'il n'existe pas. », Anselme, *Proslogion*, chapitre II, III, [trad. Rousseau, P.], Aubier-Montaigne, 1947.

té de la recherche de fondements aux mathématiques. Il fut un des fondateurs de l'I.A et le premier à développer des idées pour un programme de jeu d'échecs.

La conjonction philosophie/mathématique

Wittgenstein a été baigné, par ses études et ses centres d'intérêt, dans l'évolution des théories mathématiques ; il cite régulièrement Cantor (théorie des ensembles, infini actuel), Brouwer (intuitionnisme considérant les mathématiques comme une activité pratique de construction), Dedekind (définition de l'infini actuel), Russell (*Principia Mathematica*, Philosophie de l'atomisme logique), Frege (idéographie, fonctions et arguments), il polémique avec Turing (Monk, 1990, p.412 et suiv.). Il a été également proche de Russell à Cambridge, a rendu visite à Frege à Iéna, et il a pu développer son attrait pour la logique. C'est la conjonction du projet logiciste de Frege et Russell qui visait à réduire l'ensemble des mathématiques à un ensemble d'axiomes logiques, associé au néo-positivisme des philosophes du Cercle de Vienne¹, complété par l'axiomatisation de la théorie des ensembles (Cantor, Dedekind, Zermelo) qui influença ce désir d'universalité symbolique et de réduction des problèmes philosophiques et langagiers par un système idéographique et logique pouvant traiter de grands ensembles théoriques.

Rappelons au passage le projet du groupe Nicolas Bourbaki qui était : « suivant la présomption de réductibilité qui était la leur, de proposer une encyclopédie du savoir mathématique où tous les contenus fussent rédigés et présentés dans le langage ensembliste, sur le mode déductif juridiquement référé à quelque chose comme ZFC. » (Salanskis, 2001, p.7). La théorie ZFC (comme Zermelo, Fraenkel et C pour l'axiome de Choix) est la théorie axiomatique des ensembles la plus utilisée en mathématiques pour former un concept de l'infini. Cette théorie est l'héritière des travaux de Bolzano (1781-1848), Dedekind (1831-1916), Cantor (1845-1918). Zermelo construisit la première axiomatique de la théorie des ensembles qui évitait les ensembles tératologiques (ensemble vide) et rendait nécessaires les axiomes ensemblistes pour la réduction de l'arithmétique. Celle-ci devenait un calcul admettant l'infini comme objet idéal dans un système complet.

Ceci dit, la transcendance de tels projets se révèle dès que l'on aborde les problèmes de l'unité, de la compréhension et de la simplicité de l'idiome utilisé. Comme le disait Wittgenstein ; comprendre « p », cela signifie comprendre le système dans lequel il est utilisé, de quelle manière, pourquoi, dans quelles fonctions, à partir de quels axiomes et postulats ? En effet, en mathématiques comme en philosophie analytique dans sa version logiciste, la forme de textualité choisie (ensembliste, logique des propositions, des prédicats, des relations) ne permet pas toujours de comprendre en les lisant les démonstrations exposées sans avoir re-

¹ Le néo-positivisme du Cercle de Vienne doit beaucoup au physicien Ernst Mach. Pour lui : la certitude vient de l'observation ; l'épistémologie doit purger la science des concepts non dus à l'observation en respectant un principe de moindre dépense intellectuelle ; les sensations sont des données ultimes pour notre connaissance du monde. Schlick remplaça Mach à la chaire de philosophie des sciences inductives de Vienne en 1922.

cours à une interprétation discursive du langage idiomatique utilisé et à une explication sémantique. Ce fait, qui ne s'impose pas uniquement aux néophytes, est dû, nous suivons ici la démarche de Salanskis, à l'impossibilité de transcrire formellement ou même semi-formellement (logique ou ensembles) tout langage ou tout système mathématique : « Même la réduction des mathématiques à un certain type d'organisation discursive semi-formelle retraçant exhaustivement la provenance ensembliste de tout ce qui est en cause ne se laisse pas accomplir. » (Ibid., p.8). La réduction d'un objet complexe mathématique ou langagier est toujours en danger de non-faisabilité inhérente à la complexité et/ou à l'abstraction conceptuelle de l'objet à réduire.

La question de la pertinence se pose d'emblée quand il s'agit de réduire quelque chose en expansion ou en évolution permanente comme le langage ordinaire. C'était déjà, on s'en souvient, l'obstacle dirimant rencontré par Leibniz. La transcendance de l'entreprise saute aux yeux quand la réduction demande finalement, pour formalisation, un idiome formel au moins aussi complexe : « Il faut que les règles de la syntaxe logique se comprennent d'elles-mêmes, si l'on sait seulement comment chaque signe dénote. » écrit Wittgenstein (1921, 3.334). La condition posée par Wittgenstein est importante, il s'agit même d'un impératif, (il faut) qui explique partiellement l'aphorisme du *TLP* affirmant la transcendance de la logique. Nous pouvons ajouter ; si l'on sait seulement comment chaque signe dénote « pour chaque logicien ou philosophe-logicien ». C'est ainsi que Wittgenstein, allant au bout de sa démarche, ne donne pas de lexique explicatif de la signification des signes logiques qu'il utilise dans son *TLP*. Il n'est pas étonnant qu'il constate, avant même la parution du *TLP*, que celui-ci ne pourra, au mieux, n'être compris que de peu de spécialistes...L'idiome logique est complexe et évolutif, comme tout langage, en fonction des apports des différents logiciens, philosophes, mathématiciens, et il demande à être explicité. Après tout, et pour suivre Wittgenstein quand il parle de la notion d'expression sur un visage ; je ne puis reconnaître une expression si je ne sais pas que c'est une expression.

La transcendance de la tâche s'amplifie donc quand la formalisation demande (comme le demandaient Russell et Poincaré), pour sa compréhension, un retour à une forme discursive proche de notre langage ordinaire. Ainsi comme l'écrit Jean-Michel Salanskis : « La mathématique vivante est à vrai dire concernée par le « moment axiomatique » au-delà du niveau strictement fondationnel. En plusieurs endroits de sa pratique, en effet, il apparaît à tel ou tel moment que l'on a besoin de concevoir à nouveaux frais l'objet dont on s'occupe, et d'explicitier les connexions conceptuelles principales concernant cet objet, en termes desquelles on le pense et suivant lesquelles on le manipule. » (2001, p.20).

Pour Russell et Whitehead, il faut expliciter les données et user d'un discours sur la mathématique ou sur l'axiomatique : « Puisque toutes les définitions des termes se font à l'aide d'autres termes, tout système de définitions qui n'est pas circulaire doit débiter par un certain appareillage de termes non définis. [...] Les idées primitives sont expliquées à l'aide de descriptions conçues pour pointer du doigt au lecteur ce que l'on veut dire, mais les explications ne constituent pas des définitions, parce qu'elles supposent les idées qu'elles expliquent. » (Marion, 2004, p.67). Ceci est, pour Wittgenstein dans le *Tractatus*, inadmissible de la part de Russell et Whitehead : « L'introduction d'un expédient nouveau dans le symbolisme logique est nécessairement un événement lourd de conséquences. Aucun expédient nouveau ne devrait en logique être introduit, pour ainsi dire, avec des airs innocents, comme

parenthèse ou comme note. [...] car cette façon de procéder est en fait inadmissible. » (1921, 5.452). Wittgenstein reste fermement arrimé à son désir de pureté logique non souillée par une définition parasite et donc à la transcendance forte de celle-ci. Il confirme ceci au sujet des mathématiques dans sa *Grammaire philosophique* : « Le langage verbal en expliquant la preuve, en expliquant ce qu'elle prouve, ne fait que traduire la preuve dans un autre type d'expression, c'est pourquoi nous pouvons négliger cette explication. Et si nous le faisons, les rapports mathématiques en deviennent bien plus clairs, ils cessent d'être obscurcis par les expressions équivoques du langage verbal. » (1969, a, p.539).

Notons cependant que le Lacan mathématicien, lecteur du *TLP*, mais aussi de Frege et Russell, bien que refusant la notion de métalangage, disait que ses formulations mathématiques, ses mathèmes écrits sur un tableau, ne tenaient pas s'ils n'étaient soutenus par un langage ordinaire : « Il n'en reste pas moins qu'ils ne se transmettent (les mathèmes) qu'avec l'aide du langage, et c'est ce qui fait toute la boiterie de l'affaire » (Lacan, 1975, p.140) et (Fonteneau, 1999, p.114) tant nous sommes dans le parlêtre (confusion de l'être, du parler et de ce qu'il exprime) et ne pouvons signifier que dans le symbolique, dans le langage. Si pour Lacan, l'avantage recherché des mathèmes est qu'ils tendent à casser les fantasmes identificatoires de l'interprète, il reste que la boiterie de l'affaire, celle dans laquelle est tombée Wittgenstein, est de les dire indicible, signifiant par eux-mêmes, hors de toute expression symbolique portée par une intériorité active et elle-même signifiante. Lacan n'est pas dupe de son vouloir et de son expression.

Nous avons donc déjà un retour au langage ordinaire (devenant de ce fait un métalangage), au centre même de la formalisation logico-mathématique sensée éclairer notre usage langagier : « Au calcul formel, langue objective, écrit Robert Blanché, vient ainsi se superposer une métalangue, qui comprend notamment les règles de syntaxe du calcul formel, et les règles sémantiques pour son interprétation concrète. » (1980, p.74). Les strates sémantiques se superposent les unes sur les autres. On comprend mieux ainsi en quoi la logique peut être dite transcendante, voire transcendantale, puisque son utilisation et sa lecture demandent *in fine*, le retour du langage qu'elle désire éclairer, voire remplacer. Le transcendantal, qui est condition *a priori* de possibilité et donc dans ce cadre antérieur et supérieur, est tout à la fois immanent dans le réel de l'expérience et inséparable de l'objet de l'expérience, car il faut bien l'explicitier.

La logique, qui pour Wittgenstein est forme du monde et du langage, n'en demeure pas moins évolutive, et dans cette optique, elle reste sous l'emprise de notre idiome commun et ordinaire pour être explicitée. Notre auteur ne saurait le nier puisque les démonstrations logiques du *Tractatus* se font avec un idiome logique et à l'aide du langage ordinaire, même s'il n'y a pas de métalangage et qu' : « il n'y a pas de métamathématique » et même si : « La logique non plus n'est pas une métamathématique » (1969 a, II, § 12).

La part de l'intentionnalité

Ceci étant dit, un des éléments qui nous empêche d'échapper à une forme de transcendance est celui de l'exhaustivité et du choix de l'idiome utilisé. Il s'agissait déjà de la difficul-

té rencontrée par Leibniz qui lui faisait voir l'incommensurable complexité de l'entreprise de construction d'un alphabet symbolique complet et de son application aux langages pour la résolution des problèmes de communication. À ce problème d'exhaustivité s'ajoutent ceux de l'objectivité et de l'intentionnalité inhérents à toute formalisation, qu'elle soit ; littéraire, mathématique, logique ou philosophique : « Éliminez du langage l'élément de l'intention, écrivait Wittgenstein, c'est sa fonction toute entière qui s'écroule » (1964, § 20).

Cette remarque qui vaut ici pour le langage ordinaire et l'intention du locuteur, vaut également pour le langage mathématique, logique, et une possible intentionnalité sous jacente. Ainsi, nous pouvons d'une façon quasi axiomatique écarter le fantasme d'une pure objectivité idéale du choix, tant il est reconnu qu'en matière de mathématique, de physique et de logique, l'*Objectivité* se résume au choix du système le plus opérationnel, le plus économique parfois d'un point de vue ontologique, le plus évolutif, voire le plus élégant dans la résolution d'un problème. C'est exactement la même chose dans le jeu des échecs. L'abandon de Leibniz, l'échec du projet bourbakiste, le rejet des thèses du *TLP* par Wittgenstein lui-même, la mise à jour d'un paradoxe logique (Russell, paradoxe de la classe des classes, Lettre à Frege du 16 juin 1902¹), sa résolution (Russell, théorie des types, 1903-1908), sont autant d'exemples d'évolution d'une pratique qui construit sa théorie, certes sur des axiomes, mais qui ne peut les soutenir à l'infini, si tenté soit-on d'employer ce mot sensible en mathématiques et dans ce contexte. En effet, puisque nous en parlons, Poincaré refusait un infini actuel, c'est-à-dire un infini considéré comme une entité achevée : « Et il s'ensuit qu'il ne saurait y avoir d'axiome évident concernant les nombres infinis [...] » (1912, p.255). Ceci n'empêche pas d'envisager un infini potentiel, c'est à dire pragmatique. Wittgenstein écrit qu'il faut se méfier de l'usage du mot infini (1956, p.136). Ceci précisé, il n'y a pas pour lui de vérité plus fondamentale qu'une autre. Vouloir fonder les mathématiques sur une axiomatique logique ne garantit nullement le caractère fondamentalement valide de la démarche, en effet : « Dans nos notations, il y a bien quelque chose d'arbitraire ; mais ce qui n'est pas arbitraire, c'est que, lorsque quelque chose a été arbitrairement déterminé, alors quelque chose d'autre doit avoir lieu. (Ceci résulte de l'essence de la notation.) » (1921, 3.342).

Ainsi, l'intentionnalité recouvre des choix méthodologiques et ontologiques cachés qui passent inaperçus pour qui ne maîtrise pas parfaitement la pratique logico-mathématique, ou a contrario la maîtrise très bien et l'intègrent tout simplement. Il est courant de dire d'ailleurs que les mathématiciens reproduisent un platonisme méthodologique et ontologique. En effet, la démarche mathématique travaille sur des objets dont la complexité et la matérialité ne peuvent cesser d'interroger à la fois le praticien et l'épistémologue. La démonstration en mathématique est souvent exposition d'une méthode basée sur des objets posés comme matière à travailler, ce qui expose le problème de leur nature ontologique. Pour Salanskis : « Le mode

¹ Selon Ramsey, *The Foundations of Mathematics*, auquel se ralliera Russell, il faut distinguer les paradoxes logico-mathématiques, qui ne contiennent que des éléments logico-mathématiques et qui peuvent être réduits à une expression symbolique logique, et les paradoxes sémantiques ou linguistiques qui contiennent des mots ou des expressions psychologiques ou empiriques. (Benmakhlouf, 2004, p.80)

intentionnel de base de la mathématique est celui de l'objectivité constructive. » (2001, p.9). Il y a construction et non découverte d'objets : « Le mathématicien crée l'essence » (Wittgenstein, 1956, p.46) ; il ne découvre rien, il invente.

Ce principe de construction déjà présent chez Leibniz, est à rapprocher de la conception du nombre entier chez Wittgenstein, soit : « La forme générale du nombre entier est : $[0, \xi, \xi+1]$. » (1921, 6.03). Il est dit que cette forme : « n'est rien d'autre que ce qui est commun à tous les nombres » (1921, 6.022). À partir de cette forme générale, on peut imaginer en ajoutant chaque fois une unité, que l'on obtient ; $([0, \xi, \xi+1] + 1)$, etc., soit la série des nombres entiers. En langage wittgensteinien « ξ » est une variable dont les valeurs sont les membres de l'expression entre parenthèses (1921, 5.501), étant précisé que la description des membres de l'expression peut se faire comme : « La donnée d'une loi formelle, selon laquelle ces propositions sont construites ». Nous retrouvons donc ici la notion de construction décrite par Salanskis et vue chez Leibniz. Et encore : « Il est clair que l'on peut suivre une règle telle que $[a, \xi, \xi+1]$; j'entends, en respectant réellement la loi de construction sans savoir à l'avance comment s'écrit la série. » (1969 a, II, § 10). Il confirme en passant son anti-platonisme, notamment pour les mathématiques, puisque nous ne pouvons savoir *a priori* la suite de la série.

Ainsi, comme l'écrit Salanskis, mais aussi pour Leibniz, et même pour Wittgenstein peut-on dire, le mode intentionnel de la mathématique se caractérise par :

- La visée d'objets posés conformément à une clause récursive. Celle-ci, répétée X fois, consiste en la mention d'objets primitifs (par exemple : I) et de procédés de fabrication des objets dérivés des primitifs. Par exemple, la définition récursive d'un nombre entier naturel, les chiffres et nombres de tous les jours (par exemple III) sera à partir de I ; $I+I=II$, $II+I=III$, etc.). Cette démonstration est proche de celle de Leibniz : « Tout d'abord, en ce qui concerne les mathématiques, nous avons déjà vu que Leibniz a reconnu la nécessité d'une définition récurrente pour les nombres entiers : $2=1+1$, $3=2+1$, $4=3+1$, etc. » (Martin, 1960, p.112).

- La clause récursive donne sens aux objets fabriqués dès qu'elle est formulée et répétée. L'algorithme est la recette qui donne sens à la fabrication.

- L'instauration des objets (ou des classes d'objets) se termine par un énoncé tel que : « Tout objet que vous aurez formé à partir des objets primitifs au moyen des procédés de fabrication est un objet de la classe, écrit Salanskis, et c'est seulement à ce titre qu'un objet peut être dit de la classe. » (Salanskis, 2001, pp.9-10)

Cela signifie que les noms d'objets sont créés et reconnus par application d'une méthode que leur donne une certaine matérialité, et que cette méthode tend à disparaître par la suite derrière l'usage que l'on fait des noms d'objets ainsi engendrés. La règle intégrée et en action disparaît, devient transparente, transcendante, dans sa totale immanence. Elle n'est pas là, dirait Wittgenstein, mais il se peut qu'elle soit présente en quelque façon. L'origine des objets s'efface dans le temps et laisse place à diverses interprétations ontologiques : « À l'analyse inductive qui, des faits, remonte aux lois, succède l'analyse axiomatique qui, poursuivant l'œuvre de systématisation déductive, remonte des lois aux axiomes. Une fois traduits en symboles, avec leurs règles de fonctionnement, le formaliste pourra oublier les significations intuitives initiales. » (Blanché, 1980, p.87).

Ainsi, il ne faut pas omettre que : « La clause récursive ritualiserait la venue au jour des noms d'entiers et pas des entiers eux-mêmes. » (Salanskis, 2001, p.11). Nous retrouvons ici Wittgenstein lorsqu'il nous met en garde dans le *Cahier bleu* contre notre tendance à chercher une substance derrière un substantif. L'effet trompeur du langage se met en marche mécaniquement. Là où on l'on croit tenir des vérités évidentes, on peut tout simplement découvrir des usages illusoires. En parlant d'une proposition vraie, nous en arrivons à parler de la vérité de la proposition, et ensuite nous parlons de la Vérité tout court. Ce qui était au départ un adjectif s'est transformé en substantif derrière lequel il sera bien difficile de trouver une substance. De l'usage habituel, et déviant, de certains mots on en déduit l'existence d'une substance (le temps, l'esprit, la réalité, le subconscient, les nombres, la vérité etc.) Il découle de cela que, selon la nature que l'on donne à cette intentionnalité constructive on retrouve pour Salanskis:

- Un idéalisme (la clause récursive s'appuie sur quelque chose de plus ancien, sur une idéalité symbolique première, l'Idée de nombre entier naturel par exemple). Wittgenstein n'y croit guère.

- Un matérialisme (la clause joue après un long processus perceptif, intellectuel et moteur de mise à jour des occurrences de symboles de base, il a fallu créer le nombre entier). Wittgenstein n'y adhère pas entièrement non plus. C'est le nominalisme qui pose problème.

- Un pragmatisme (la clause et les symboles qu'elle utilise sont contemporains et s'auto-engendrent, c'est l'utilisation de la règle qui donne la notion de réemploi de la règle). C'est une description quasi anthropologique proche du point de vue de Wittgenstein.

Comme pour Leibniz, l'application d'une clause récursive en mathématiques est un modèle reproductible pour une formalisation symbolique du langage pour laquelle on retrouve :

- L'idéalisme (il existe des idées éternelles sur lesquelles s'appuient les mots du langage)

- Un matérialisme ou nominalisme (les mots sont créés comme des outils langagiers et représentent des choses)

- Un pragmatisme (c'est l'expérience pratique et intellectuelle qui construit les mots). On pense ici aux expressions relatives à la douleur sur lesquelles s'est penché Wittgenstein. Leur usage détermine leur reconnaissance symbolique et autorise à nouveau leur usage comme symbole reconnu.

Bref, que l'on trouve l'une ou l'autre des grandes théories philosophiques : « Il y a, comme l'écrit Salanskis, dans les mathématiques, des objets qui sont introduits par une clause récursive et donnés comme tels, des objets dont l'identité mathématique renvoie à la clause récursive qui les « invente » comme objets constructifs. » (2001, p.13). Nous avons donc affaire à des objets créés qui peuvent servir à interpréter un monde, (en ce sens ils sont construits et constructifs), mais en aucun cas ne soutiennent une forme de platonisme mathématique comme défini par Bailly et Longo :

« La constitution transcendantale des objectivités mathématiques (ne seraient-ce que ces objets complètement finitaires que sont le triangle ou le cercle) engage en fait un changement de niveau tout à fait fondamental : le processus d'abstraction des actes d'expérience et des gestes qui leur sont associés (voir la partie I) conduit en effet à cette transition qui constitue les formes ainsi produites en structures abstraites, en objets eidétiques. Cette transition (qui conduit aussi des formes à leurs conditions de possibilité) présente tous les caractères de criticité que l'on peut actuellement envisager et notamment ce passage du local (telle ou telle forme empirique) au global (la structure que l'on définit abstraitement et qui se retrouve dans toute manifestation particulière), de même que le passage d'une certaine hétéronomie ("subjectivisante") à une autonomie (objectivité) et d'une certaine instabilité (circonstancielle) à une stabilité (a-événementielle) », (2003, pp.23-24).

Ainsi, la démarche de l'argumentation en langage ordinaire, et de l'axiomatisation en logique, s'appuient sur une pratique comme activité d'enchaînement de déclarations et se situent résolument du côté du *logos*, ce qui est souvent le cas dans les mathématiques en démonstration déductive. Il n'y a pas d'objets à découvrir mais des concepts à inventer : « Le mathématicien ne découvre pas, il invente » (Wittgenstein, 1956, p.94). C'est la thèse de l'intuitionnisme mathématique de Brouwer qui veut que les mathématiques, non réductibles à la logique, doivent pour faire sens demeurer dans le domaine de compétence de nos intuitions sensibles, de nos perceptions sensorielles dans le temps. Un énoncé mathématique ne peut avoir de sens que s'il peut être vérifié. Pour Brouwer, comme pour Wittgenstein relativement à ce point précis, il ne fait pas sens de dire de quelque chose que c'est vrai ou faux si l'on n'a pas de moyen de contrôle. Voici ce qu'écrit Brouwer : « [...] un système mathématique d'entités ne peut jamais rester fiable en tant que guide qui nous aide à suivre nos perceptions, lorsqu'il est étendu indéfiniment au-delà des perceptions qu'il a rendues compréhensibles. Par conséquent, les déductions logiques qui sont faites indépendamment de la perception, comme elles sont des transformations effectuées dans le système mathématique, peuvent conduire de prémisses scientifiquement acceptées à une conclusion inadmissible. » (1908, p.387)¹.

Par contre, si Brouwer pense qu'une théorie mathématique est quasi intransmissible par le langage de celui qui l'imagine ou alors d'une façon très imparfaite, Wittgenstein considère que l'activité mathématique est communautaire et doit, par nature, être transmissible sous peine de tomber dans le giron des langages privés. Russell considérait quant à lui qu'un solide sens de la réalité est nécessaire, voire vital en logique, quand on veut analyser les propositions relatives aux licornes, aux montagnes d'or ou aux cercles carrés (Vernant, 2003, p.311).

Pour Wittgenstein, le problème de l'intentionnalité est un problème de possibilité de représentation, que ce soit la représentation logique ou grammaticale de la réalité, de tout ce qui arrive : « Comment s'effectue la représentation impersonnelle du monde ? » (1961,

¹ L'intuitionnisme mathématique de Brouwer inspirera la logique intuitionniste du néerlandais Heyting, *Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik* (1930).

27.10.14). Quel est le lien, logique, grammatical, intentionnel, psychologique, qui relie la pensée au langage, le langage au monde ? « J'ai toujours dit que la vérité est une relation entre la proposition et l'état de choses, mais sans pouvoir jamais arriver à découvrir une telle relation. » (Ibid.). Pour notre auteur ce problème de l'intentionnalité, quelque peu étranger au domaine des mathématiques (qui ne représentent pas *stricto sensu* le monde), est insoluble car : « Le mode de représentation ne se représente pas ; seule la proposition est image. » (Ibid., 31.10.14).

Si le mode de représentation, comme la logique, est non représentable, cela signifie que l'intentionnalité première est inaccessible, et en ce sens transcendante à nos capacités d'investigation. L'intentionnalité rejoint ainsi le mystère de la négation déjà soulevé par Platon (Théétète, 189a) ; comment peut-on se faire une idée de ce qui n'existe pas ? Selon Wittgenstein : « Toute proposition doit déjà avoir un sens ; l'assertion ne peut le lui donner, car ce qu'elle affirme c'est justement ce sens lui-même. Et cela vaut de même pour la négation, etc. » (1921, 4.064).

Cette position que trouvera défendable Lacan dans *L'envers de la psychanalyse* (Le vrai ne dépend que de mon énonciation, à savoir si je l'énonce à propos) accentue le problème de la façon dont la pensée peut atteindre la réalité, c'est à dire la vérité de la réalité. En fait dit Wittgenstein d'une façon laconique : « L'image est ainsi attachée à la réalité ; elle va jusqu'à atteindre la réalité. » (Ibid., 2.1511). Quid d'une intentionnalité ?

Le Wittgenstein pragmatique abandonne la problématisation de l'intentionnalité relative aux rapports entre pensée et factualité pour en faire un simple cas particulier de l'harmonie langage/réalité : « L'accord, la coïncidence, l'harmonie entre la pensée et la réalité résident dans le fait que lorsque je dis par erreur que quelque chose serait rouge, ce n'est tout de même pas rouge. Et que lorsque je veux expliquer à quelqu'un le mot « rouge » dans la phrase « ceci n'est pas rouge », je montre quelque chose de rouge. » (1953, § 429). Il écrit aussi : « C'est (l'intentionnalité) le problème de l'harmonie entre monde et pensée », car : « Tout se passe dans le langage », donc comme il n'y a pas de métalangage : « Il faut considérer les pensées, les intentions, etc. « de l'extérieur », les comprendre comme telles, sans qu'on nous enseigne une signification quelconque de telle ou telle chose. Car le fait de signifier fait précisément partie du phénomène de la pensée. » (1969 a, I, § 95-96). Il suit de cela que : « Comme toute chose métaphysique, l'harmonie entre la pensée et la réalité est à découvrir dans la grammaire du langage. » (Ibid., § 112). L'intentionnalité pourvoyeuse d'ontologie est expulsée de la sphère de l'analyse du langage. La grammaire purement descriptive tendrait ainsi à une forme de neutralité.

C'est là que nous retrouvons ce que Salanskis nomme ; une forme d'objectivité corrélative à l'intentionnalité constructive. En effet : « Ce n'est pas ici seulement, ni même essentiellement du fameux « platonisme spontané » des mathématiciens dont je parle, [...] les mathématiciens en activité « croient » à l'univers des ensembles, le regardent comme une configuration réelle, dont ils « découvrent » les détails et les traits intéressants. Avant même toute adhésion « ontologique » de cette sorte, il me semble indubitable que la stipulation des théories procure aux mathématiciens des multiplicités, corrélatives de ces théories, au niveau intentionnel. L'attitude mathématicienne ne consiste pas à entendre la liste des axiomes de

groupe comme l'épellation d'un texte, mais comme l'instauration d'un « jeu avec un monde » (Salanskis, 2001, p.18).

Ici, l'activité mathématique se réduirait, à travers une objectivité corrélative à une intentionnalité constructive, en une exposition de ce qui est. Mais l'argumentation mathématique semble plus une interprétation de règles posées qu'une découverte par déduction logique. C'est ce que pense Wittgenstein ; la démonstration mathématique nous montre que l'on a bien utilisé les règles posées, en aucun cas elle ne nous fait découvrir quelque chose de caché : « Le mathématicien ne découvre pas, écrit Wittgenstein, il invente. » (1956, § 168). Si le résultat n'est pas conforme à ce que l'on attend, c'est qu'alors une erreur s'est cachée dans le raisonnement et dans l'utilisation de la règle.

La présence du philosophe

Ceci, n'empêche pas Wittgenstein de se poser des questions sur l'origine, le fonctionnement des objets mathématiques, même si : « Le mathématicien ne peut pas ne pas être horrifié par mes développements mathématiques, car l'éducation qu'il a reçue l'a toujours dissuadé de s'adonner à des pensées et des doutes du genre de ceux que je déroule. Il a appris à les considérer comme quelque chose de méprisable [...] » (1969 a, pp.381-382)¹. Même en modérant les propos de Wittgenstein et de Salanskis, (tous les mathématiciens ne souffrent pas de « platonisme congénital » et peuvent s'interroger sur le sens et la signification profonde des énoncés), on peut remarquer, comme pour les philosophes peut-être, que la mise en place d'un mode d'expression spécialisé dans des domaines précis peut faire perdre de vue la relativité et l'origine des langages mis en place, et donc leur transcendance par rapport à des domaines plus ordinaires, plus intuitifs.

Les mathématiques et la logique ne sont pas seuls concernés par ce problème comme le disait Lazerowitz et ici Salanskis : « Je pense qu'aucun discours philosophique ne peut faire l'économie de cette dimension intentionnelle et de cette dimension interprétative. Seulement, on ne sait pas repérer aussi simplement l'une et l'autre, les lier à des opérateurs aussi nettement caractérisés que la définition au moyen d'une clause récursive ou la stipulation axiomatique. Il y aurait néanmoins, à mon sens, une analyse très fructueuse à conduire des grands textes philosophiques dans le but d'y déceler les moments monstatifs et les moments interprétatifs. » (2001, p.24). Il est sûr que Wittgenstein, loin des préoccupations cognitives et de la philosophie de l'esprit, en faisait l'économie, même s'il pourchassait les illusions et les mythes.

On retrouve ici, en quelque façon, le projet de Lazerowitz qui pensait qu'il faudrait analyser les philosophes pour atteindre le sens de leur œuvre. On sait, depuis Platon, que

¹ Quelques objets mathématiques ; ordinaires (rectangles, carrés), remarquables (qui interviennent dans une expression), critiques (π , un logarithme, une fonction), distingués (de Boole, ∞ , \rightarrow , 0), etc.

l'intentionnalité est cette capacité de l'esprit à se tourner vers un objet, même si celui-ci n'existe pas. En mathématique et en philosophie, comme en logique, les choix techniques et axiomatiques sont des choix dépendants d'une possible intentionnalité sous-jacente, qui peut déboucher sur une ontologie comme c'est le cas chez Frege (la pensée, les concepts, les fonctions (ou relations), les arguments), Russell (les types, les universaux) ou Wittgenstein (les objets, les relations logiques), même si la nature de cette ontologie échappe à l'analyste et ne se laisse pas définir.

Partant de là, nous allons examiner la problématique du choix des axiomatiques qui se révèlent être de véritables jugements synthétiques *a priori* déguisés comme le soulignait Poincaré.

4.1.2 *La bigarrure logico-mathématique : entre rationalisme et intuition*

Mais toutes les propositions de la logique disent la même chose. A savoir : rien. (Wittgenstein, 1921, 5.43)

La démarche de Wittgenstein en philosophie des mathématiques se veut une description anthropologique de ce que nous faisons lorsque nous travaillons les mathématiques : « Il est clair que nous pouvons employer un ouvrage mathématique pour l'étude de l'anthropologie. » (1956, p.178). Pour lui, comme pour l'intuitionnisme de Brouwer (qu'il ne suit pas totalement pour la raison que l'intuition n'aurait rien à faire en mathématique¹), le mathématicien ne décrit pas ou ne découvre pas un monde d'idées ou d'éléments comme fondements de la réalité. Il met en place et utilise pour tenter une description du monde, une axiomatique, une forme de langage qui restera opérationnelle et efficace jusqu'à son remplacement par une nouvelle théorie jugée plus pertinente en fonction de l'intention du chercheur et de ses buts. Pour Brouwer (1920), les objets mathématiques ne préexistent pas à l'esprit qui les construit. Ils ne possèdent que les propriétés susceptibles d'être démontrées par l'esprit qui les construit à un temps donné. C'est en ce seul sens d'ailleurs que nous pouvons y découvrir des propriétés ou des erreurs. Dans la même veine théorique, dans *Les principes de la logique ne sont pas sûrs* (1908), il considère que le principe du tiers exclu (*principium tertii exclusi*) ne peut s'appliquer à des énoncés que nous ne pouvons ni justifier ni réfuter, c'est-à-dire à des énoncés relatifs à des ensembles infinis (ou transfinis, c'est à dire infinis mais descriptibles en un nombre fini de mots) pour lesquels l'intuition ne peut jouer aucun rôle : « Dans la science, la logique conduit souvent au résultat correct, mais on ne peut pas être assuré qu'elle le fera si son application est répétée indéfiniment. »

Les mathématiques ne décrivent pas le monde

¹ Wittgenstein (1956, p.204) compare l'intuition à la divination. Selon lui, nous devrions dire « deviner juste ».

C'est également le point de vue de Wittgenstein (1969, II, § 39), (1953, § 352). Poincaré partage aussi cet avis : « Est-il possible de raisonner sur des objets qui ne peuvent pas être définis en un nombre fini de mot ? Est-il possible même d'en parler en sachant de quoi l'on parle, et en prononçant autre chose que des paroles vides ? Ou au contraire doit-on les regarder comme impensables. Quant à moi, je n'hésite pas à répondre que ce sont de purs néants. » (1909, p.252). Schlick ne dit pas autre chose : « Le fait est que les nombres et autres entités mathématiques ne peuvent être considérées comme des objets en quelque sens que ce soit. Les propositions qui, en apparence, réfèrent à de telles entités ne communiquent aucun « fait » les concernant, et ne sont donc pas du tout des « propositions ». » (Zahar, 2000, p.108). Il en va de même pour Dugald Stewart¹ qui tient ici des propos très wittgensteiniens : « En mathématiques, nos raisonnements [...] ont pour but, non de constater des vérités concernant des existences réelles, mais de déterminer la filiation logique des conséquences qui découlent d'une hypothèse donnée. [...] On ne peut dire de ces propositions qu'elles sont vraies ou fausses, au moins dans le sens où on le dit des propositions relatives aux faits. » (Blanché, 1980, p.27). Pour Wittgenstein nous dit François Schmitz : « La nécessité que nous reconnaissons aux énoncés mathématiques ne tient pas à ce qu'ils ont été démontrés ou qu'ils parlent de « réalités intelligibles », mais bien à l'usage que nous en faisons. On peut bien décrire un tel usage, mais on ne peut lui apporter un « fondement ». » (1988).

Les propositions des mathématiques ne décrivent pas un monde de faits et en ce sens sont des pseudo-propositions car : « La proposition de la mathématique n'exprime aucune pensée. » (Wittgenstein, 1921, 6.21). En ce sens elles doivent faire l'objet d'une étude identique à celle appliquée aux propositions philosophiques. Seule la proposition douée de sens et de contenu exprime une pensée sur le monde. Dans ce même cadre Quine écrit : « Qu'est-ce, finalement, qu'un nombre naturel ? Il y a la version de Frege, celle de Zermelo, celle de Von Neumann, et une infinité d'autres choix, tous incompatibles entre eux et également corrects. Ce que nous faisons quand nous proposons l'une quelconque de ces définitions de nombre naturel, c'est inventer des modèles ensemblistes pour satisfaire à des lois auxquelles les nombres naturels étaient en une acception inexplicée censés satisfaire » (1969, p.56). De plus nous dit-il, les vérités exprimées sont en excès par rapport aux données sensibles accessibles, nous imposons notre point de vue au monde (1960, p.52). Wittgenstein écrit également ; que : « [...] les propositions de la mathématique puissent être démontrées, cela ne veut rien dire d'autre sinon que leur correction est percevable sans que ce qu'elles expriment doive être comparé avec les faits, pour établir sa propre correction. » (1921, 6.2321).

Voilà qui est clair ; la mathématique ne décrit pas des faits ; son axiomatisation logique l'éloigne des données des sens et de l'intuition ; cette axiomatisation ne peut lui donner cette forme logique éternelle qui est sensée représenter la forme de notre rationalité. Nous retrouvons l'opposition de Wittgenstein au projet logiciste de Frege (*Begriffsschrift*) et Russell (*Principles, Principia Mathematica*), qui ont proposé les premières axiomatiques rigoureuses de la logique formelle, car pour notre auteur : « Toutes les propositions de la logique

¹ Philosophe écossais du sens commun (1753-1828), continuateur de Thomas Reid.

ont une égale légitimité, il n'y a pas parmi elles de lois fondamentales essentielles et de propositions dérivées. » (Ibid., 6.127).

Une axiomatique ou une autre, ou l'intuition

De ceci il découle que toute axiomatique logico-mathématique est purement subjective, et que vouloir réduire les mathématiques à un ensemble d'axiomes logiques n'a pas de sens et de pertinence intrinsèque car : « Il est clair que le nombre des « lois logiques fondamentales » est arbitraire, car on pourrait dériver la logique d'une seule loi fondamentale, par exemple en prenant le produit logique des lois fondamentales de Frege. » (Ibid., 6.1271). Wittgenstein qui est opposé à une conception de la logique basée sur une axiomatique, souligne fortement son aspect transcendantal en cette fin de *TLP* en précisant d'une façon assez ironique : « Mais il est remarquable qu'un penseur aussi rigoureux que Frege ait fait appel au degré d'évidence comme critère de la proposition logique. » (Ibid.). Pour lui, les axiomes n'ont rien d'évident, d'intuitif.

Cette position qui fait appel à l'évidence et à l'intuition est celle de Brouwer. Comme le dit Blanché approuvant la position de Brouwer : « L'illusion a été de croire que ces règles (logiques) ont une valeur inconditionnelle et qu'elles peuvent s'appliquer avec une parfaite sécurité quand nous abordons un domaine nouveau, où l'intuition ne peut plus en contrôler l'usage. Loin que la logique puisse supplanter l'intuition, c'est l'intuition qui, en dernier ressort, doit juger de la validité des règles de logique. » (1973, pp.94-95). En effet dès 1920, c'est-à-dire avant même la parution du *TLP*, Lukasiewicz avait mis en évidence la possibilité de construire une logique trivalente qui récusait les principes dits absolus du tiers-exclu et de non-contradiction. De plus dans, *Introduction à une théorie générale des propositions élémentaires*, (1921), la logique plurivalente de Post réduisait la logique bivalente à un simple cas particulier du calcul des propositions : « C'est le fondement logique lui-même qui s'écroulait, écrit Denis Vernant. Les axiomes, loin de s'avérer l'expression de vérités évidentes par elles-mêmes et intangibles, n'étaient plus que de simples hypothèses permettant la construction de systèmes formels plus ou moins féconds. » (2003, p.415).

Ainsi, pour mettre en place un système axiomatique, mathématique ou logique, et s'en servir ensuite pour expliquer le monde ou en donner une description qui fasse autorité dans les sciences appliquées, il faut plus qu'un ensemble de lois, axiomes, postulats qui reste purement subjectif. Tout comme le système cartésien reconnaît l'importance de l'imagination, tout comme la critique kantienne a besoin d'une métaphysique bien comprise, il semble souhaitable de garder une place à l'intuition pour évaluer à l'aune de nos sens (et du bon sens de la logique de Port-Royal), les règles de base de la logique comme ; le principe d'identité (A est A), qui est aussi un principe d'existence, la non-contradiction (pas à la fois A et non A), ou le tiers exclu (A ou $\neg A$, sans troisième voie). Ces principes analytiques purement formels ne se déduisent pas directement de l'expérience mais notre schème de pensée actuel ne semble pouvoir y renoncer tant ils sont encore opérationnels.

Cependant, si leur fonctionnement raisonne quelque fois comme le fonctionnement d'un argument transcendantal, car ces principes logiques sont des conditions de possibilité de validité de raisonnement dans un système conceptuel établi *a priori* qui justifie en retour leur

usage, il n'en demeure par moins qu'ils sont nécessairement liés à une forme d'intuition pour vérifier leur validité dans des systèmes finis et qu'ils sont non immuables comme cela s'est longtemps dit.

Ajoutons à cela que, comme pour Brouwer en mathématique pour le principe du tiers exclu, les principes de la logique ne semblent pas pouvoir s'appliquer indifféremment à toutes les dimensions d'un domaine concerné : « Nous concluons, dit Brouwer, que dans les systèmes infinis le *principium tertii exclusi* n'est jusqu'à présent pas sûr. » (1908, p.391). Si les notions de substance et de matière s'appliquent à ce qui relève de notre intuition ordinaire, dans le domaine de l'infiniment grand ou petit, il semble bien qu'ils deviennent inadaptés et soit avantageusement remplacés par les notions de permanence et d'invariance fonctionnelle.

C'est surtout le principe du tiers exclu, (A ou non A) qui est remis en cause, notamment par la dénonciation de la démonstration par l'absurde¹. En effet, on ne peut plus conclure de la fausseté d'une définition la vérité de l'autre, même quand le choix semble se réduire absolument à l'une ou l'autre, et même si cela semble évident dans un contexte d'ensembles ou collections finis (Le chat de Schrödinger enfermé dans la boîte est-il mort ou vivant ?) ou infinis (Théorie des ensembles). De même, il est impossible d'appliquer la loi du tiers exclu au développement décimal de π . Dire que la suite 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 se rencontre ou ne se rencontre pas, c'est faire application d'une loi logique (V ou F) d'une façon mécanique et non pertinente, car même si cela demeure indémontrable, l'une ou l'autre des positions risque de se présenter (Wittgenstein, 1961, § 352). De même, le chat de Schrödinger se trouve dans un état indéterminé tant que la boîte n'est pas ouverte, c'est-à-dire tant qu'un observateur ne pose pas sa subjectivité. De plus, nous dit Quine (1969, p.102) : « Ce qui est observation pour l'un est un livre scellé de sept sceaux pour un autre, ou une envolée dans l'imaginaire pour un troisième. C'est la ruine de la notion d'observation, entendue comme source impartiale et objective de preuve pour la science. », et il ajoute : « Même les affaires du chat sont épineuses. Dans un univers possible comportant une pluralité de chats, chiens, et toits similaires, quel chat est-il ? » (Ibid., p.171).

C'est donc une grande partie de notre rationalisme qui vacille sur ses bases par la remise en cause d'axiomes (propositions analytiques difficiles à nier), de postulats (propositions synthétiques qu'on peut envisager de nier) et de théorèmes (définitions acceptées ne faisant pas réellement corps avec les principes premiers) comme faisant partie de ce sur quoi notre raison fait fonds. Ces principes de base de la logique font pourtant partie du fonds de notre rationalisme. En effet ; pour Aristote : « [...] les axiomes sont universels au plus haut point et principes de tout [...] » (Méta, B, 2, 997a, 10-15) ; Pascal considère que les principes premiers sont connus par le cœur ; pour Frege ils expriment les lois de l'être vrai et sont indépendants de nous ; Russell pense qu'ils sont connus directement par *acquaintance*.

¹ Si de P on implique que non-non-P, de non-non-P on ne peut impliquer P (*reductio ad absurdum*). C'est ici, aussi, la loi de la double négation qui est mise en difficulté.

Ces principes ne sont pas les seuls à être remis en cause. Les interrogations répétées de Wittgenstein sur les jeux de langage vont jusqu'à douter de la compréhension de nos mots les plus usités de notre langage courant comme ; savoir, connaître, signification, sens etc. De même, des conflits théoriques dans le domaine de la logique ont opposés Wittgenstein à Frege et surtout à Russell, et se sont étendus à Lukasiewicz, Post, Meinong, ou encore Quine, pour ne citer qu'eux. Finalement, voir, c'est voir comme, nous dit Wittgenstein dans les *Investigations philosophiques*, soulignant par là le rôle prépondérant de l'observateur et donc le côté radicalement subjectif et transcendant de toute théorisation, que celle-ci soit logique, mathématique ou philosophique.

S'il faut ajouter un dernier exemple ; chez Russell, les trois grands principes de base de la logique dont nous avons parlé (tiers exclu, non-contradiction et identité), ne font pas partie des axiomes premiers. Ils sont démontrés par eux et sont de simples théorèmes. De son côté, Wittgenstein ne reconnaît ni le principe d'identité ni celui de tiers exclu (1956, p.229).

La fracture est ainsi faite entre évidence intuitive et caractère premier. Le choix de l'axiomatique est affirmé comme étant déconnecté de toute intuition fondatrice reflétant une quelconque réalité rationnelle. Wittgenstein défendra ainsi l'idée que les lois de la logique, les constantes logiques, sont de simples tautologies, des énoncés purement formels, vides de contenu, qu'elles ne disent rien par elles-mêmes. Simplement, elles disent d'une façon différentes ce qui avaient été dit par ailleurs, elles ne concernent que la forme du discours et non une réalité comme c'était déjà le cas dans la syllogistique d'Aristote.

Cependant, pour Wittgenstein, ces lois sont nécessaires et ont une valeur éternelle (1921, 6.1232). Ainsi, la valeur d'un système, sa rationalité, ne naît plus de sa possible cohérence avec le réel, mais de sa propre cohérence interne, celle-ci pouvant être mise à mal par la révélation de paradoxes en étant soumise à l'efficace d'une métalogue et de sa sémantique ou même, être dépassée par une évolution théorique comme cela fut le cas chez Frege et Russell dans leurs joutes logiques.

De cela, il suit que les logiciens succéderont aux logiciens, les axiomatiques aux axiomatiques et les sémantiques aux sémantiques. Pour illustrer ces propos notons que :

- Frege a proposé une axiomatique de la logique des propositions dans sa *Begriffsschrift*, deuxième section (1879) qui comportait six axiomes, deux connecteurs (la négation et le conditionnel), les règles du *Modus ponens* et de substitution.

- Il en donna une seconde au premier tome des *Lois fondamentales de l'arithmétique*, première partie, exposé de *l'Idéographie*. Cette dernière ne comportait plus que six lois dont seulement deux appartiennent à la première axiomatique (1879-1925, p.20).

- Nicod (1917) quant à lui ne proposait plus qu'un seul axiome.

- Lukasiewicz (1929) a simplifié l'axiomatique frégréenne avec seulement trois axiomes et les mêmes connecteurs.

- De son côté, David Hilbert, en 1899 dans ses *Grundlagen der Geometrie*, propose de remplacer les cinq axiomes usuels de la géométrie euclidienne par 21 axiomes. Son système voulant éliminer l'implicite de la géométrie.

Notons enfin l'apparition de la logique trivalente de Lukasiewicz (1920), de la logique modale avec opérateur de possibilité de Lewis et Langford (1932), de la logique épistémique de Jaakko Hintikka, de la logique déontique de G.H. Von Wright, de la logique intuitionniste de Heyting ou encore de la logique chronologique de Prior (1967).

Puisqu'il est consommé que pour Wittgenstein les constantes de la logique ne signifient rien en elles-mêmes (1921, 6.124), elles peuvent être considérées comme des théories linguistiques destinées à naître, évoluer et disparaître. Ce propos est confirmé dans le *TLP*, 6.123 : « Il est clair que les lois logiques ne doivent pas elles-mêmes se soumettre derechef à des lois logiques. ». Il n'y a pas de métalogue. Les lois suivent le sort des langues naturelles en permanente mutation qui permettent des modes d'expression différents de la réalité du moment pour tel ou tel groupe de locuteurs.

Wittgenstein écrivait dans le *TLP* ; les limites de mon langage sont les limites de mon monde. Le langage de la logique, dont l'axiomatique forme la syntaxe et fixe la sémantique, est un langage participant à la description d'un monde selon un logicien.

Malgré cela, pour Quine, la logique naturalisée est une base indépassable de notre schème conceptuel, lui-même point de condensation de nos expériences du monde. Dans son argument de l' « indétermination de la traduction », notre logique est préservée comme base de notre manuel de traduction, de notre lexique et de notre schème de compréhension. Il considère que nous ne pouvons pas faire abstraction de notre logique et que celle-ci est la meilleure, car quelle autre pourrions-nous appliquer ? (1960, pp.98-100). C'est en quelque façon, le meilleur des mondes logiques. Ceci implique qu'une traduction, même quand elle commence par la traduction de simples phrases observationnelles, ne peut échapper à notre schème logique car tout langage est toujours sous-déterminé. Ceci ne signifie pas qu'on ne puisse pas traduire un énoncé d'une langue dans une autre langue, mais simplement qu'il n'y a pas d'interprétation objective pure. Wittgenstein, dans cet ordre d'idée, dira que le langage est sous-déterminé par la grammaire, et que celle-ci est redevable du contexte. Par ailleurs, si notre logique est la meilleure cela signifie bien entendu qu'elle est la meilleure dans ce cadre interprétatif précis, et qu'il peut donc en exister d'autres. Comme le dit Carnap : « La logique n'est pas une théorie, c'est-à-dire un système d'affirmations sur des objets déterminés, mais une langue, c'est-à-dire un système de signes avec les règles de leur emploi. » (Blanché, 1973, p.105).

Ainsi, la rationalité n'a plus part à la vérité mais à la cohérence des choix et à leur respect, une fois le système choisi. On peut donc souligner la plasticité de la raison et son unité fonctionnelle puisque les axiomes lui sont désormais proposés et ne s'imposent plus à elle.

Comme le souligne Robert Blanché :

« Il s'est produit ici une conjonction entre le néo-positivisme du Cercle de Vienne et le formalisme logistique, lorsque celui-ci en est venu, avec Wittgenstein, à concevoir les lois logico-mathématiques comme des formes vides. L'axiomatisation de la mathématique avait déjà vidé celle-ci de son contenu, mais à défaut d'intuition d'ordre mathématique, il y subsistait encore de intuitions d'ordre logique, celles de l'affirmation et de la négation, de la correction du raisonnement, des relations de conséquence entre propositions, de la consistance d'un système, etc. Quand l'axiomatique formelle s'étend à la logique, ces intuitions d'ordre logique se voient à leur tour expulsées, il ne reste qu'un « formalisme logoïde » (P. Linke).

L'apparition et le foisonnement, après Wittgenstein, des calculs hétérodoxes, ne feront qu'accentuer cette vacuité logique des formules qu'ils contiennent, puisque de tels systèmes ne se font plus une obligation de demeurer en correspondance avec l'intuition logique et que, même quand ils permettent de retomber sur elle, eux-mêmes se présentent comme de purs systèmes formels, « langues » ou « calculs » : la syntaxe n'a pas à s'occuper de sémantique. » (Ibid., pp.113-114).

On voit mieux ainsi, en quoi la logique est considérée comme transcendante et transcendantale par Wittgenstein. Elle dépasse l'usage commun du symbolisme langagier et elle est condition de possibilité de raisonnements hypothético-déductifs aux seins de systèmes axiomatiques déconnectés de l'évidence et de l'intuition. Ces mêmes systèmes peuvent, eux-mêmes, être en danger de cohérence si certains de leurs principes de base transcendent leur rôle ou leur possibilité axiomatique.

Pour Wittgenstein : « La logique et les mathématiques ne reposent pas sur des axiomes, pas plus qu'un groupe ne repose sur les éléments et les opérations qui le définissent. » (1969 a, II, § 12). Reste le problème de la notion de fondements et : « Un fondement qui ne repose sur rien est un mauvais fondement. » (Ibid.). Nous allons voir en quoi ces socles évolutifs peuvent faire vaciller les systèmes qu'ils font vivre.

4.1.3 *Des choix axiomatiques et des propriétés métalogiques*

Quelque chose n'est pas un axiome du fait que nous le reconnaissons comme hautement probable, comme certain, mais du fait que nous lui attribuons une fonction déterminée qui s'oppose à celle de la proposition empirique. (Wittgenstein, 1956, p.197)

Nous avons vu que la lutte de Wittgenstein contre le platonisme mathématique pose cette science comme une activité humaine déconnectée d'une réalité sous-jacente, en tout cas comme ne pouvant prétendre atteindre une réalité cachée (1969 a, II, § 12). L'activité mathématique repose sur des principes dont aucun ne peut être considéré comme premier, proéminent ou essentiellement déterminant ; il n'y a pas d'exactitude idéale. C'est aussi son opinion sur la philosophie : « En philosophie nous ne pouvons atteindre, écrit Wittgenstein, une plus grande généralité que dans la vie ou dans les sciences. Ici (comme en mathématiques) nous laissons toutes choses comme elles sont. » (1969 a, I, § 77).

Néanmoins si la philosophie est descriptive, les mathématiques sont constructives car elles bâtissent un monde avec un calcul en forme de jeu. Wittgenstein (1969 a, II, § 11) compare les mathématiques à un calcul, au calcul du jeu d'échecs en l'occurrence, même si nous ne jouons pas véritablement quand nous faisons des mathématiques mais que nous pratiquons plutôt une activité culturelle spécifique : « Appeler l'arithmétique un jeu est tout aussi faux qu'appeler jeu le fait de pousser les pièces d'échecs (en suivant les règles de ce jeu), car cela peut aussi être un calcul. » : réflexion éclairante sur le contexte échiquéen dans lequel on appelle « pousseur de bois » celui qui connaît les règles des échecs sans en connaître la gram-

maire profonde. Le concept de jeu utilisé ici marque bien que des règles sont posées et s'imposent dans un cadre déterminé.

Des choix non nécessaires

La position théorique de Wittgenstein se nourrit du rapport qu'elle entretient avec la notion de science et avec le concept de nécessité. Il n'est de nécessité que du domaine de la logique et la science ne peut que décrire un monde sans véritablement l'expliquer. La science n'a donc pas accès à la vérité, elle relève du contingent. Il en va de même des mathématiques et des systèmes logiques. Un système axiomatique logique peut être remplacé par d'autres règles ; une série de nombres ; 1, 2, 3, 4, 5 peut être remplacée par une autre série comportant d'autres règles ; 1, 2, 3, 6, 12, 24, etc. ou même ; « 1, 2, 3, 4, et ainsi de suite » (Ibid., § 10). Une série de signes peut toujours être mise en rapport avec une règle nous dit Wittgenstein (1953, § 201). Pourtant, les systèmes logiques arbitraires qui se suivent et se succèdent peuvent être mis en défaut de cohérence et de consistance. Ceci aggrave le soupçon de transcendance posé par Wittgenstein.

Si Euclide (env. – 300 av. J.C) fut le premier à axiomatiser la géométrie, c'est Aristote qui se consacre à l'étude suivie des principes premiers des sciences démonstratives comme la logique. Cette étude porte principalement sur les démonstrations et les principes des démonstrations, ceux-ci étant nécessaires tout en étant indémontrables. Déjà, ce qui est connu par démonstration ne peut être connu par principe et ceux-ci ne peuvent être démontrés. En effet, la première pierre de l'édifice axiomatique, logique ou autre, consiste à déterminer les indéfinissables et les indémontrables, autrement dit à poser ce qui sera accepté dans le système, comme axiome, postulat, proposition.

L'axiome, qui serait de nature analytique, n'est pas démontré et subsume l'idée d'une évidence intuitive. Il est principe de base d'un raisonnement mais n'apporte pas d'éléments « matériels ». Il y aurait comme une absurdité à vouloir le nier. Le postulat est plus de nature synthétique. Son contraire, quoi que difficile à cerner, n'est pas unimaginable et peut être éprouvé. Le postulat fonctionne comme une hypothèse qui permet d'alimenter la démarche de recherche. La proposition, dans le sens non wittgensteinien, est déduite des postulats ou leur est soumise, c'est un théorème. Tous ces outils choisis serviront de base aux démonstrations.

Il s'agit donc d'un choix délibéré et libre qui ne recouvre pas une nécessité logique *a priori*, dans le sens de Wittgenstein, mais qui l'exige *a posteriori* dans les démonstrations une fois le système adopté (1921, 3.342). Ainsi, le choix des indémontrables est réversible car : « Un terme n'est indéfinissable, une proposition n'est indémontrable, écrit Blanché, qu'à l'intérieur d'un système structuré d'une certaine manière, et ils peuvent toujours faire l'objet d'une définition ou d'une démonstration si l'on modifie convenablement les bases du système. Considérons toujours l'exemple de la géométrie euclidienne. » (1980, p.35).

C'est aussi la position de Wittgenstein qui considère qu'une règle peut être changée, modifiée, même si par la suite il nous faut l'appliquer dans le système dans lequel elle fait sens, ceci permettant de dire que si le résultat n'est pas conforme à ce que l'on attend c'est

que nous avons fait un mauvais usage de la règle. En cela aussi la logique peut être dite transcendante et transcendantale. Elle dépasse le cadre d'une réalité intuitive qui serait appréhendable par un système unique et universel, et elle est sans cesse à la recherche d'un sens, de cohérence aussi bien pour le système axiomatique employé que pour ce que ce système cherche à cerner ou à décrire. Dans la recherche de sens et de cohérence sont envisagés les termes qui interrogent la cohérence des systèmes axiomatiques. C'est l'objet des propriétés métalogiques ; consistance, complétude et décidabilité.

Le contrôle de la validité interne

Nous l'avons dit, un terme n'est indéfinissable ou indémontrable que dans une théorie structurée. Si les règles changent, alors changent la définissabilité et la démontrabilité des termes utilisés. Cette remarque prend toute sa valeur quand elle est mise en relation avec la radicalité du projet wittgensteinien d'éclaircissement de notre langage et avec le projet logiciste de Frege et Russell. S'il n'existait qu'une logique et qu'une idéographie logique, le projet de formalisation du langage, ou celui de réduction logiciste des mathématiques serait tout à fait connexe à un projet de clarification langagière. Mais, dès que se multiplient les possibilités d'interprétation et de formalisation, s'éloigne l'espoir d'un éclaircissement et d'une simplification. Ainsi les axiomatiques, sous les coups théoriques des différents mathématiciens et logiciens sont soumises à l'efficace de l'autre, à son esprit critique, à son intentionnalité : « Il est vrai, écrivait Russell, qu'en tant que logicien je peux fournir de multiples justifications intellectuelles aux changements qui m'apparaissent théoriquement pertinentes ; mais si j'étais un psychanalyste, je pourrais sans aucun doute montrer qu'ils ont tous des sources émotionnelles. » (1917, p.29).

À la fois contradicteur et admirateur de Poincaré, que l'on ne peut soupçonner d'opposition à la science mathématique, Russell disait : « Ainsi, les mathématiques peuvent être définies comme la matière dans laquelle nous ne savons jamais de quoi nous parlons, ni si ce que nous disons est vrai. » (Ibid., p.88). Poincaré ajoutait : « La mathématique est l'art de donner le même nom à des choses différentes. » (Blanché, 1980, p.41).

Pour illustrer ces propos, et par là même souligner la forme transcendante des axiomatiques mathématiques et/ou logiques, nous allons donner en exemple la critique par Russell de l'axiomatique des nombres naturels proposée par Peano (Blanché, 1980). Celle-ci, se réduit à trois termes premiers ; zéro, le nombre, le successeur de. Elle comporte cinq axiomes premiers :

- 1) Zéro est un nombre.
- 2) Le successeur d'un nombre est un nombre.
- 3) Plusieurs nombres quelconques ne peuvent avoir le même successeur.
- 4) Zéro n'est le successeur d'aucun nombre.
- 5) Si une propriété appartient à zéro et si, lorsqu'elle appartient à un nombre quelconque, elle appartient aussi à son successeur, alors elle appartient à tous les nombres.

À partir de ces axiomes on peut décrire le nombre 1, puis le nombre 2, etc. Dans ces conditions axiomatiques les éléments premiers de l'arithmétique se laissent définir ou démon-

trer. Cependant, remarque Russell, l'interprétation habituelle de ces termes premiers n'est pas la seule qui remplisse les conditions de cette axiomatique. Nous retrouvons là notre besoin d'explication discursive. Ainsi, précise-t-il, si nous gardons au terme « successeur » sa signification habituelle mais que par « zéro » nous entendons un nombre quelconque comme 100 par exemple, et par « nombre » chacun des nombres à partir de 100, et bien les cinq axiomes demeurent vérifiés. Il en va de même pour d'autres lectures des termes premiers. Il découle de cela que cette axiomatique destinée à décrire les nombres naturels vaut également pour d'autres séries de nombres et que partant de là l'interprétation des termes premiers, leur définition et ce qu'elle recouvre, n'est pas dénuée d'ambiguïté et d'équivocité. Cette axiomatique est en fait une structure formelle commune à plusieurs séries de nombres, et même à plusieurs séries de progressions non numériques.

De cela il suit que notre exemple, tout en étant *consistant*, c'est-à-dire non contradictoire quant à sa structure interne, n'atteint pas son but externe, à savoir la description des seuls nombres naturels. La consistance est basée sur le principe de non contradiction : pas à la fois A et $\neg A$ ne doivent être déduits de la même axiomatique. Wittgenstein (1956, p.193) proposait de poser un point de vue anthropologique sur la contradiction plutôt que de « la regarder du point de vue du législateur mathématicien ». C'est peut-être même « une invitation des dieux à agir plutôt qu'à réfléchir » (Ibid., p.218).

Il faut ajouter que, toujours dans le cadre des propriétés métalogiques d'un système, de ce système consistant il ne faut pas pouvoir déduire deux propositions contradictoires, respectant en cela la *complétude* basée sur le principe du tiers exclu, lui-même remis en cause par l'intuitionnisme. La complétude est respectée si de deux propositions contradictoires formulées à l'intérieur d'un système, l'une au moins peut toujours être démontrée sans recours à une troisième voie.

Au dessous de ces exigences réside enfin la *décidabilité*, exigence moins forte, qui veut que dans un système donné, une expression première puisse être sinon démontrée ou réfutée, du moins que l'on puisse dire d'elle si elle est démontrable ou réfutable en un nombre fini d'étapes dans un ensemble fini de règles (Vernant, 2001, p.118 et suiv.). Wittgenstein écrit à ce sujet d'une façon quelque peu humoristique : « Si dans les discussions sur la « démontrabilité » des propositions mathématiques, on dit qu'il y a des propositions mathématiques essentielles dont la vérité ou la fausseté doit rester indécidée, ceux qui l'affirment ne savent pas que de telles propositions, même si nous pouvons en faire usage et les nommer « propositions », sont des constructions d'un tout autre genre que ce qu'on appelle « proposition » ; car la preuve change la grammaire de la proposition. On peut très bien employer une seule et même planche tantôt comme girouette tantôt comme panneau indicateur. Si quelqu'un voulait dire qu'il existe aussi des panneaux indicateurs mobiles, je lui répondrais : « Tu veux dire qu'il existe aussi des planches mobiles, et je ne dis pas qu'il est impossible d'utiliser la planche mobile, je dis seulement qu'il est impossible de l'utiliser comme panneau indicateur. » (1969 a, II, § 23).

La perte des illusions

Après ces considérations techniques, nous voyons que chaque logicien, chaque mathématicien, peut construire sa propre logique, sa propre axiomatique logico-mathématique et que cette dernière est chaque fois modifiable, contrôlable ou amendable par une métalogue. Pour Hilbert par exemple, un système axiomatique formalisé comme celui de la géométrie euclidienne exclut tout recours à l'intuition et toute reconnaissance possible des principes premiers sur lequel il est basé. Seule la métamathématique ou la métalogue peut le justifier ou l'invalider. Nous restons donc dans un cadre conceptuel proche de Wittgenstein pour ce qui concerne l'activité mathématique et la critique d'un platonisme des objets de ladite science. Il n'en demeure pas moins que les tenants d'un formalisme logique et/ou mathématique strict (Hilbert) exigent l'énonciation claire des modalités de construction des axiomatiques. Précisons que le formalisme logique ou mathématique considère que les signes des mathématiques sont vides de sens et les vérités purement formelles. Ce n'est qu'un jeu.

Le platonisme de Frege, quant à lui, dit que les mathématiques ont un contenu sémantique et que celui-ci est une réalité en soi. Pour l'intuitionnisme de Brouwer, la réalité mathématique est dépendante des constructions mentales du mathématicien. Mais comme le disait Carnap, en logique il n'y a pas de morale, il n'y a pas d'interdictions, pas d'obligations, il s'agit de trouver des conventions. C'est ainsi que, d'une façon paradoxale, les tenants de l'intuitionnisme mathématiques et logique (Brouwer) ont dû utiliser un formalisme strict pour soutenir le bien-fondé de leur intuitionnisme.

Wittgenstein considérait la logique, comme système non axiomatique et non intuitionniste, comme transcendantale et transcendante, non dicible. Il disait au sujet de l'intuition : « L'intuitionnisme, c'est tout de la blague – intégralement. À moins qu'il (Brouwer) ne veuille dire une inspiration. » (Bouveresse, 1988, p.12). Ce n'était évidemment pas la position du formalisme de Hilbert qui considérait qu'il fallait expliciter les lois de la logique et des mathématiques pour en démontrer la consistance. Par contre, Poincaré, en opposition à Russell, disait que vouloir fonder les mathématiques par une démonstration mathématique relève d'un cercle vicieux. La distinction hilbertienne entre mathématiques et métamathématiques dans les années vingt répondra à cette remarque. (Cassou-Noguès, 2004, pp.73, 80, 99).

Le débat était complexe et ouvert. Les deux théorèmes métamathématiques de Gödel de 1930 et 1931 mettront un terme pour longtemps à ces débats de scolastique mathématique. Ils établissent que les principes de structure (syntaxe) et les principes de preuve (sémantique) des axiomatiques ne se recouvrent pas exactement (Bailly et Longo, 2003, p.18) :

- Une arithmétique non contradictoire comme celle de Peano (c'est-à-dire consistante) ne peut constituer un système complet (c'est-à-dire caractérisé de complétude), et comporte nécessairement des énoncés indécidables. Il y a donc des théorèmes dits vrais que l'on ne peut pas démontrer. Ils ne peuvent être démontrés que par un calcul plus puissant qui les englobe.

- L'affirmation de la non-contradiction du dit système (sa consistance) est justement un énoncé indécidable. Toute théorie axiomatisable ne permet pas de prouver à l'intérieur d'elle-même sa propre cohérence.

Ces théorèmes mettent en lumière, ce qu'il est convenu d'appeler, le platonisme faible de Gödel qui écrit : « Par là (par le platonisme) j'entends l'opinion selon laquelle les mathématiques 1) décrivent une réalité non sensible qui 2) existe indépendamment et des actes et des dispositions de l'esprit humain, et qui 3) est seulement perçue par l'esprit humain, et perçue probablement de façon très incomplète. » (Köhler, 1992, p.193). Ils soulignent le fait que certaines données mathématiques ne peuvent être saisies que par l'esprit, par intuition rationnelle, par une sorte de sixième sens gödelien. Ceci souligne leur caractère proprement transcendant et s'oppose à la théorie de la construction/invention de Wittgenstein et Brouwer.

Ces théorèmes (largement commentés par Wittgenstein, dont on sait les convictions contre le platonisme), et quasi redécouverts sous une autre forme par Turing en 1937 à propos du système clos d'un ordinateur imaginaire (également copieusement commenté par notre auteur), mirent fin au Programme de Hilbert (1920) qui cherchait à savoir si l'ensemble des mathématiques peut découler d'un ensemble fini d'axiomes bien choisis, cet ensemble étant cohérent. Les commentaires de Wittgenstein irritèrent la communauté des mathématiciens, y compris Gödel, à la parution des *Remarques sur les fondements des mathématiques* en 1956. Kreisel, ex-auditeur de Wittgenstein devenu élève de Gödel écrivit : « Les opinions de Wittgenstein sur la logique mathématique ne valent pas grand-chose » (Heinzmann, 1992, pp.208-222, Monk, 1990, p.490).

La situation est bien résumée par Blanché : « Ce résultat apparemment négatif (de Gödel), obtenu par des méthodes formelles strictes, et bientôt corroboré par des résultats analogues sur des problèmes connexes, a une grande portée. Il est plus qu'un simple épisode dans l'histoire de la métamathématique. Celle-ci reprenait, sous une forme neuve, le vieil idéal d'une démonstration absolue, en visant à constituer un formalisme qui fût susceptible de s'achever en se refermant, en quelque sorte, sur lui-même. Un terme est mis maintenant à cet espoir. Même dans la science formelle par excellence, la mathématique axiomatisée, il faut se résigner à la séparation, qu'on pensait avoir effacée, entre vérité et démontrabilité. La première notion déborde la seconde. » (1980, p.68).

À la lecture de ce qui précède, nous pouvons ajouter, que le formalisme strict des méta-théorèmes de Gödel est tellement éloigné de l'intuitionnisme mathématique et logique sensé nous tenir près de la réalité, qu'ils peuvent toujours être englobés dans une autre théorie et donc que le débat reste ouvert entre formalisme et intuitionnisme. C'est en cela aussi que réside la transcendance des formalismes logico-mathématiques destinés, par ailleurs, à clarifier ou à remplacer notre langage ordinaire. Et c'est sans doute l'influence de Wittgenstein, qui en disant que les énoncés de la logique sont de simples tautologies, vides de sens et déconnectés de la réalité (et donc adaptables à toute idée de réalité), qui autorisera l'éclosion de logiques comme pure forme de calcul déductif éloigné de l'intuitionnisme dont il était proche : « À la question de savoir si l'on a besoin de l'intuition pour résoudre un problème de mathématiques, il faut répondre que c'est justement ici le langage lui-même qui fournit l'intuition nécessaire. » (1921, 6.233). Ce qui signifie que le langage, fut-il celui envisagé dans le *TLP*, demeure indubitablement parent de la réalité de notre monde, et est nécessaire à l'expression d'une réalité.

Après avoir entrevu la forme transcendante des systèmes axiomatiques vis-à-vis d'une possible expression de la réalité, nous allons nous rapprocher des problématiques logiques auxquelles Wittgenstein s'est confronté en nous replaçant, avant toute chose et sans entrer dans la complexité des multiples interprétations sémantiques, dans l'environnement logique dans lequel il a évolué.

4.1.4 *L'environnement logique du TLP*

Mon étude de la langue symbolique ne correspond-elle pas à celle des processus de la pensée, que les philosophes ont tenue pour si essentielle à la philosophie de la logique? Oui, mais ils se sont empêtrés le plus souvent dans des recherches psychologiques non essentielles, et ma méthode est exposée à un danger analogue. (Wittgenstein, 1921, 4.1121)

Langage et métalangage

La logique développée par Wittgenstein dans le *TLP* se construit sur la logique des propositions (LP) basée sur un langage formel. C'est une idéographie imaginée par Frege, sur laquelle viennent s'insérer une logique des prédicats (Lp) et une logique des relations (LR). L'essentiel de ce projet, à côté du projet logiciste frégeen, était de formaliser un langage dénué de toute ambiguïté et éloigné des implications ou considérations psychologiques comme sources présumées de troubles : « Si, écrit Frege, c'est une tâche de la philosophie de rompre la domination du mot sur l'esprit humain en dévoilant les illusions qui souvent naissent presque inévitablement de l'utilisation de la langue pour l'expression de relations entre des concepts [...] alors mon idéographie, développée plus avant pour ces buts, pourra devenir un outil utile aux philosophes. » (1879, p.8).

À cette fin, il utilise les concepts d'argument et de fonction (comme *mise en relation*), qu'il définit dans un article de 1891 : « La méthode de la géométrie analytique nous donne le moyen de représenter intuitivement les valeurs d'une fonction pour différents arguments, etc. » (1879-1925, pp.85 et suiv.). Il transporte le concept mathématique de fonction, du domaine numérique au domaine propositionnel, afin d'obtenir un moyen fiable et scientifique d'analyse du langage. (Frege, 1879, § 9). Cette méthode permet de traiter des ensembles et des classes conséquents. Pour lui et Russell la notion de classe, d'ensemble, est importante pour le projet logiciste car elle permet de traiter un grand nombre d'objets.

Cependant, malgré le côté attrayant du projet frégeen, Russell découvrit un paradoxe important dans l'axiomatique de Frege, et mit en place la théorie des types pour le résoudre. Wittgenstein, de son point de vue critique, considérait que : « La théorie des classes est en mathématiques tout à fait superflue. » (1921, 6.031). Il marque ainsi sa différence avec ses aînés.

La logique des propositions (LP) définit par une axiomatique, contrairement à ce qu'en dit Wittgenstein (1969, II, § 12), les relations entre propositions. Elle donne des règles

d'inférence qui autorisent des enchaînements produisant des raisonnements valides. C'est ainsi que la logique des propositions, ou calcul des propositions, règle et définit la rationalité effective du langage et du discours dans son système. Dans ce calcul des propositions, les symboles logiques, les foncteurs ; \rightarrow conditionnel, \leftrightarrow biconditionnel, \neg négatif, \vee disjonctif, \wedge conjonctif, et les variables propositionnelles ; p, q, r etc. (lettres qui représentent des propositions simples, ou atomiques dans les propositions complexes dites moléculaires, selon la terminologie mise en place par Russell), forment le langage-objet.

Les notions de vérité V (vrai) et de fausseté F (faux), qui vont juger un raisonnement ou une proposition dans cette logique, appartiennent au métalangage qui parle des propositions du langage-objet logique. Dire qu'une proposition simple (p, q, r) ou complexe ($p \rightarrow q \rightarrow r$) est vraie ou fautive relève du métalangage (une sémantique), c'est-à-dire ici, dans ce texte, le langage ordinaire français.

Une proposition est complexe (moléculaire) quand elle contient au moins un foncteur logique, une proposition est dite simple (atomique) quand elle ne contient pas d'autre proposition en tant que partie. Cette thèse a été développée par Russell et reprise par Wittgenstein dans la théorie de l'atomisme logique.

Ainsi, tout comme une axiomatique a besoin du langage discursif pour être explicitée, le langage-objet logique a besoin d'un métalangage pour être formé et expliqué, contrairement à ce qu'en dit Wittgenstein dans le *TLP*. On peut dire que le langage-objet nécessite, c'est une nécessité logique dans le sens de Wittgenstein, un schème logique dans le sens de Quine, un langage comme condition de possibilité de sa construction, et un métalangage comme outil incontournable de sa mise en action et de sa critique. Frege écrit : « Les propositions de mon langage auxiliaire (*Hilfssprache*) sont des objets dont il est parlé dans mon langage d'exposition (*Darlegungssprache*). Je dois pouvoir les désigner dans mon langage d'exposition tout comme, dans un traité d'astronomie, les planètes sont désignées par leur nom propre « Vénus » ou « Mars ». » (1879-1925, p.19).

Dès lors, dire comme Wittgenstein, qu'il n'y a pas de métalangage en parlant en langage ordinaire de la logique, c'est faire preuve d'inconsistance logique dans le sens où l'on dit une chose et son contraire, et dans le sens où l'on se place en dehors du schème nécessaire pour dire cela. C'est finalement, défendre une forme de platonisme logique qui voudrait que celle-ci soit autonome et signifiante par elle-même en dehors de tout acte langagier ou de pensée. Wittgenstein ne disait-il pas que : « Notre principe est que toute question susceptible d'être en général décidée par la logique, doit pouvoir être décidée sans autre apport. (Et si nous nous trouvons en situation de devoir résoudre un tel problème en observant le monde, cela montre que nous nous sommes engagés dans une voie fondamentalement erronée. » (1921, 5.551).

Pour notre auteur, la forme logique se montre dans la proposition et ne se dit pas car les propositions de la logique ne décrivent pas le monde. Cette position théorique vise explicitement la position de Russell et Whitehead dans *Principia Mathematica* : « C'est ainsi que dans les *Principia Mathematica* de Russell et Whitehead des définitions et des lois fondamentales sont données en mots ordinaires. Pourquoi ce soudain usage de mots ? Ceci appellerait une justification, qui manque, et doit manquer, car cette façon de procéder est en fait inadmissible. », (Wittgenstein, 1921, 5.452). Nous avons ici un exemple fort du refus d'un métalangan-

gage, comme si l'essence de la logique était d'être parfaitement étrangère à toute forme d'expression qui ne soit pas elle-même. Wittgenstein ajoute que la logique doit prendre soin d'elle-même, (et alors il n'y a pas beaucoup à dire sur elle) et que celle-ci doit exposer sa signification sans l'aide d'un discours sur sa signification. Dans cette optique, c'est comme si il défendait la possibilité d'un langage privé, celui-ci fut-il un langage privé logique. En effet, si la logique, ses foncteurs, son axiomatique ne sont pas explicités publiquement, il semble difficile à quiconque de voir ce qu'elle est sensée montrer. Il est impossible de lire le *TLP* si l'on a pas étudié un tant soit peu la logique moderne, et Wittgenstein le sait bien qui prétendait ne pouvoir être compris du grand public lors de la parution du *TLP*. Malgré ce paradoxe, il ne se départit jamais de sa thèse de l'ineffabilité de la logique et de ses composants, sauf à considérer le *TLP* comme un ensemble de non-sens.

La proposition logique

Ceci étant souligné, le langage des propositions comprend une syntaxe qui en définit les axiomes, règles de formation des formules et leur mode de déduction. Il comprend également une sémantique visant à définir leur signification et leur valeur de vérité, notamment à l'aide des tables de vérité développées par Wittgenstein.

Dans le cadre de la logique des propositions il est primordial de définir ce qu'est une proposition, ou ce qu'elle n'est pas, puisque c'est la matière à travailler et à juger. Ainsi, une proposition n'est pas :

- Une énonciation ou un échange entre deux ou plusieurs interlocuteurs dans une situation précise, « Je vais à la plage ce soir. » L'aspect pragmatique du discours est mis en dehors de la logique des propositions.
- Ni une prise de position d'un locuteur, « Je suis d'accord. » La mise en avant de la subjectivité est étrangère à la logique du langage LP.
- Ni une affirmation dépendante d'une situation, d'un lieu, d'un moment particulier ou précis, « La plage est ensoleillée aujourd'hui. »
- Ni une proposition relative à une ontologie. La proposition, étant un élément d'un pur calcul propositionnel, ne saurait être relative à des préoccupations ontologiques, à l'ameublement dernier du monde comme disait Russell.

Mais elle peut être :

- La description d'un état de choses ou d'un fait dans le sens de Wittgenstein, « Le ciel est bleu. » À la condition expresse (et illusoire) de faire abstraction de tout sujet, lieu, temps, interlocuteur. Dans ce cadre la proposition doit avoir un aspect quelque peu uchronique et utopique. Ainsi il est dit dans le *TLP* que : « La proposition la plus simple, la proposition élémentaire, affirme la subsistance d'un état de choses. » (1921, 4.21).
- La proposition peut être un énoncé de type mathématique, « $2+2=4$ », ou littéraire, « La farine est blanche ».

- Elle peut être encore un énoncé qui semble éternellement vrai ou faux, « Le verre est dur », « L'eau est liquide » etc. Bref, un énoncé intemporellement vrai comme le disait Frege car : « [...] l'être vrai d'une pensée est indépendant du temps. » (1879-1925, p.191). Ce qu'il appelle une pensée est le sens de la proposition, une réalité intelligible partageable : « [...] les pensées ne sont ni des choses du monde extérieur ni des représentations. » (Ibid., p.184). C'est ici que nous rencontrons le platonisme de Frege car écrit-il : « On voit une chose, on a une représentation, on saisit ou on pense une pensée. Quand on saisit ou pense une pensée, on ne la crée pas. On entre en rapport avec cette pensée qui existait déjà auparavant, et ce rapport diffère de la manière dont on voit une chose ou dont on a une représentation. » (Ibid., note).

Partant de là, la logique des propositions doit :

- Analyser les énoncés complexes (moléculaires) en énoncés simples (atomiques), les formaliser en propositions simples définies par les variables p, q, r etc. C'est la thèse de l'atomisme logique (Russell, Wittgenstein). Pour Carnap, une proposition complexe doit être réduite à des données empiriquement observables pour faire sens et montrer ainsi qu'elle n'est pas métaphysique.
- Elle doit déterminer leurs relations à l'aide des opérateurs ou foncteurs logiques. Comme l'écrit Wittgenstein : « Tout énoncé portant sur des complexes se laisse analyser en un énoncé sur leurs éléments et en propositions telles qu'elles décrivent complètement ces complexes. » (1921, 2.0201).

L'analyse sémantique

Par ce formalisme LP, la signification interne des énoncés est mise à l'écart et seule compte la validité de la déduction. Le calcul logique, qui dans le cadre des syllogismes ne concerne que trois propositions et peu de prédicats, s'arrête là et c'est une interprétation sémantique soit par les tables de vérité, soit par les matrices de vérité, ou par la méthode des arbres, ou par le principe de résolution de Herbrand ou même par une sémantique behavioriste selon Quine (Gochet, 1978, p.60) qui va définir les valeurs de vérité (V ou F) des propositions. Les tables de vérité déjà utilisées par Peirce (*Collected Papers* 4.260), par Frege (*Idéographie* § 5) sont reprises et développées de façon élégante par Wittgenstein (*TLP*, 4.31). Comme l'écrit Denis Vernant : « Toute proposition est sémantiquement interprétée en termes de valeur de vérité : on assigne à p la valeur Vrai ou Faux. Ainsi peut-on définir la proposition comme un énoncé déclaratif (grammaticalement correct) susceptible d'être vrai ou faux. » (2001, pp.26-27).

La sémantique formelle est apparue à la suite des travaux de Tarski au début des années trente et de la publication de *Le concept de vérité dans les langues formelles* (1933). Russell partage le même point de vue : « Une proposition est tout ce qui est vrai ou faux. » (Ibid.), de même pour Frege : « Sans vouloir donner une définition, j'appelle pensée ce dont on peut demander s'il est vrai ou faux [...] je dirai : la pensée est le sens d'une proposition [...] » (1879-1925, p.171).

Wittgenstein dans le *TLP* adopte une position correspondantiste pour laquelle une proposition est vraie si elle est l'image d'un fait, d'un état de choses : « L'image s'accorde ou non avec la réalité ; elle est correcte ou incorrecte, vraie ou fausse. » (1921, 2.21). En quelque façon, la vérité est en tant que telle indéfinissable comme le pense déjà Frege : « Il est donc vraisemblable que le contenu du mot « vrai » est unique en son genre et indéfinissable. » (1879-1925, pp.172-173). Nous pensons ici à la position de G. E. Moore dans *Principia Ethica* concernant le terme « Bon ». La vérité n'est que la propriété d'une proposition : « Il apparaît donc que ce dont on demande s'il est vrai ou faux, est le sens d'une proposition. » (Frege, *Ibid.*).

Ainsi, le calcul des propositions, finalement très limité, met en relief les relations entre propositions sans tenir compte de leur composition, de leur forme interne. Il met à part leur contenu ontologique ; nominalisme, réalisme, prédicat, sujet, particuliers, universaux, dont il sera question plus loin. Ceci n'est pas sans poser de nombreux problèmes car la validité d'un raisonnement philosophique ou autre peut dépendre également de sa structure interne, de ce qu'il dit vraiment. Ainsi, le formalisme de la validité de la déduction ne saurait s'arrêter à la seule forme externe de la proposition sinon la syllogistique d'Aristote serait restée suffisante. Dans ce cadre, il apparaît que les propositions « Socrate est mortel. » et « Tous les hommes sont mortels. » ne sont pas de même nature logique contrairement à ce qu'en pensait Aristote. La première est une proposition singulière de forme sujet/prédicat alors que la seconde est une proposition universelle, donc non atomique, de forme fonction/argument, contrairement à ce que pourrait laisser croire la grammaire ordinaire. La relation sujet/prédicat est une relation quantité/qualité, alors que la relation fonction/argument est une relation insaturé/saturé. Il découle de ceci que, d'une part, les implications ontologiques sont différentes et que, d'autre part, si l'on veut analyser correctement les propositions atomiques simples, il faut déjà réduire les propositions complexes.

L'apport existentiel

C'est pourquoi la logique des prédicats (Lp), dont la syllogistique d'Aristote représente une esquisse, va compléter la logique des propositions (LP) en tenant compte des structures internes des dites propositions et notamment en tenant compte de la présence des quantificateurs universels et existentiels. Pour illustrer ces propos prenons des exemples (Vernant, 2001) :

En logique des propositions :

- 1) La terre est ronde,
- 2) Le soleil est une étoile,
- 3) Donc l'univers est en expansion.

Ce syllogisme se formalise en langage LP en $(p \circ q) \rightarrow r$. Ce raisonnement est dit Vrai car les propositions simples qu'il contient sont vraies et que l'enchaînement logique est valide. En effet, la conjonction $(p \circ q)$ est vraie si p est vrai et q est vrai, et c'est le cas. Ensuite,

l'implication formelle $A \rightarrow B$ (ici $(p \circ q) \rightarrow r$) est vraie si A est vrai (ici $(p \circ q)$) et si B est vrai (ici r). Il suit de cela que ce raisonnement est dit Vrai alors que « Donc l'univers est en expansion. » ne peut se déduire par l'expérience des deux premières propositions.

Nous trouvons ici la limite de la logique des propositions. Le raisonnement est valide sans que la conclusion issue de la déduction valide soit vraie. Il y a donc distorsion nette entre la validité d'un raisonnement et la véracité de ce qu'il déduit.

En logique des prédicats :

- 1) Tous les hommes sont mortels,
- 2) Quelques Grecs sont des hommes,
- 3) Donc quelques Grecs sont mortels.

Ce raisonnement se formalise également en $(p \circ q) \rightarrow r$. Il est également vrai, mais sa structure interne (tous, quelques) impose que l'on tienne compte des relations entre les éléments internes des propositions. Ainsi, les propositions p, q, r ne sont plus considérées comme des propositions simples mais comme des propositions relatives à des classes d'individus à analyser en variables d'individus et en prédicats. Ainsi, sachant que :

- 1) x est un homme, se traduit en $H(x)$,
- 2) que le quantificateur universel noté \forall se traduit par, Tous les,
- 3) que le quantificateur existentiel noté \exists se traduit par, Quelques,
- 4) que $M(x)$ signifie, x est mortel,
- 5) que $G(x)$ se traduit par, x est grec,

Le raisonnement se note :

- 1) $(\forall x) [H(x) \rightarrow M(x)]$
(Pour la variable x, tous les x sont des hommes et tous les x sont mortels.)
Tous les hommes sont mortels.
- 2) $\exists x [G(x) \circ H(x)]$
(Il existe quelques x, ils sont Grecs et sont des hommes.)
Quelques Grecs sont des hommes.
- 3) Donc $\exists x [G(x) \circ M(x)]$
(Donc il existe quelques x, ils sont Grecs et sont mortels.)
Donc, Quelques Grecs sont mortels.

Nous voyons que l'apport des quantificateurs, universels et existentiels, permet de déterminer des classes d'objets et/ou d'individus, mais aussi des objets et des individus, auxquels on peut adjoindre un ou des prédicats alors que la logique des propositions ne portait que sur des faits susceptibles d'être éternellement vrais.

Avec le quantificateur existentiel on voit que la vérité dépasse l'expérience et qu'il est possible d'affirmer l'existence d'objets qui n'existent pas. Avec la logique des prédicats, la subjectivité, le temps et le lieu entrent en scène. D'un point de vue philosophique, le quantificateur existentiel montre que l'existence, dont l'ambiguïté essentielle a été soulignée par maints philosophes dont Wittgenstein (1921, 3.323), n'est pas un prédicat d'objet ou d'individu mais de classe d'objet ou d'individu. Ainsi s'il est correct grammaticalement d'écrire « Sophie existe », en logique des prédicats écrire :

- 1) $\exists S$ (Sophie existe), est incorrect, alors que ;
- 2) $\exists x [S(x) \circ F(x)]$,
(Il existe Quelque x, un x est Sophie et un x est une femme),
- 3) Sophie est une femme, est dit correct.

L'existence est donc relative au prédicat, qui lui-même est relatif à l'objet ou à l'individu. Ainsi, passer incidemment de la grammaire ordinaire (Sophie existe) à la logique et de là en déduire une ontologie sur le mode d'existence est source de malentendus ou d'erreurs. « Ainsi naissent facilement les confusions fondamentales (dont toute la philosophie est pleine). » (1921, 3.324), précisait Wittgenstein à propos du verbe « être » en *TLP* 3.323.

À cet apport de quantificateurs universels et existentiels, la logique des prédicats ajoute une procédure de définition nouvelle des objets ; la théorie des descriptions définies élaborée par Russell dans son article de 1905 *On Denoting* et dans ses *Principia Mathematica* (1910). Jusqu'à présent, en logique des prédicats, existaient trois procédures de définition des particuliers :

- 1) Une description non-définie par le quantificateur universel, x .
- 2) Une autre description non-définie par le quantificateur existentiel, $\exists x$.
- 3) Une définition par nom propre formel décrite par une constante d'individu ; Fa , Fb , Fc , etc., (ou F est la constante pour les individus a , b , c , comme détermination d'un individu de l'ensemble x).

Une description définie dans le sens de Russell est tout simplement une expression qui détermine précisément un individu particulier. Pour reprendre un exemple célèbre ; L'actuel Roi de France est chauve. C'est donc un moyen pour saisir conceptuellement les caractéristiques d'un individu singulier. Une telle définition commence par un article défini singulier (le, la) suivi d'au moins un adjectif qualificatif décrivant l'individu dont il est question. Il faut noter cependant que l'analyse logique de la proposition pose deux exigences logiques pour l'utilisation de ces descriptions :

- 1) Il doit pouvoir exister au moins un individu ainsi défini.
- 2) Il doit pouvoir en exister un au plus.

Si l'analyse de la proposition montre dans ce cas qu'il n'y a pas d'actuel Roi de France chauve, la description définie permet néanmoins de parler d'individus singuliers même s'il s'agit d'individus inexistantes comme les *impossibilia* (la quadrature du cercle) ou les *facta* (le veau d'or) sans pour autant avoir à assumer leur existence et leur réalité ontologique comme c'est le cas dans la théorie des objets de Meinong. Celui-ci dans *La théorie de l'objet* (1921), pose (en opposition à son maître Brentano qui considère que la conscience ne peut avoir pour objet que des objets qui existent) que la conscience peut avoir pour objet des objets qui n'existent pas. Il considère que l'ontologie de l'objet, en tant qu'objet visé par la conscience, est indifférente à la notion d'existence.

Ainsi, il y a, pour lui, trois modes d'être ; l'existence ou réalité effective (un chien), la subsistance ou consistance (un objet mathématique), et enfin le fait d'être donné sans possibilité d'exister (un cercle carré). La donation représente le mode minimal de l'être de tout objet. Notons à ce propos que pour Russell les noms propres sont des descriptions définies abrégées qui ne correspondent pas toujours à un existant (Pégase, Apollon) mais qui peuvent être paraphrasées en descriptions définies (le cheval ailé, le dieu soleil), (Vernant, 2001, p.179). Ainsi une description définie n'a pas de sens par elle-même mais peut contribuer à la signification de la proposition qui la contient.

Une fois posés les outils de la logique des prédicats, il faut évaluer les propositions afin de leur donner une valeur de vérité. Comme dans la logique des propositions c'est le travail de la sémantique et de son rôle d'interprétation. Cependant la tâche est plus complexe car ce n'est plus seulement la proposition simple qui est évaluée mais les éléments de celle-ci. Le point le plus remarquable est que si la formalisation consiste à traduire les énoncés du langage ordinaire en propositions logiques, l'interprétation sémantique de ces énoncés logiques demande de donner du sens à tous les symboles non logiques (H, M, G, etc.) en faisant intervenir les constantes logiques ($\exists x$, x , etc.). Ceci nous ramène à notre étude sur l'axiomatique et notamment à la nécessité du recours au langage ordinaire, comme le souligne Quine (1960, p.229), pour expliciter des propositions logiques comme traductions formelles du même langage ordinaire (Vernant, 2001, pp.187-188).

Wittgenstein n'échappe pas à cette obligation même s'il écrit :

« Il est incorrect de traduire en mots, comme l'a fait Russell, la proposition « $(\exists x) \circ fx$ » par « fx est possible ». La certitude, la possibilité, ou l'impossibilité d'une situation ne s'expriment pas au moyen d'une proposition, mais par ceci qu'une expression est une tautologie, une proposition pourvue de sens ou une contradiction. Cette circonstance préliminaire, à laquelle on voudrait toujours faire appel, doit déjà être présente dans les symboles mêmes. » (1921, 5.525).

En effet, il tombe dans le piège qu'il dénonce quand il nous explique ce que sont une tautologie et une contradiction. De plus, une grande partie des aphorismes du *TLP* consiste en un discours en langue naturelle sur la nature de la logique. On peut citer comme témoignage à charge ; *TLP*, 4.24, 4.241, 4.31, 4.43, 5.15, 5.2521, 5.2522, 5.31, 5.501, 5.502, 5.5301, 5.5321, 5.5352, 5.542, 6, et 6.03.

La notion de classe

Pour continuer la présentation de l'environnement logique du *TLP*, il faut souligner que la logique des prédicats, notamment le concept de fonction propositionnelle mis en place par Frege, autorise la définition du concept de classe et pose ainsi les opérateurs constituant le calcul des classes basé sur une définition extensionnelle des classes finies d'objets ou d'individus. Ainsi, la fonction propositionnelle intensionnelle de la logique des prédicats $F(x)$ détermine la classe extensionnelle de tous les objets ou individus qui satisfont la fonction F . La proposition intensionnelle décrit un objet par ses caractéristiques propres, « L'homme est un animal politique », la définition extensionnelle énumère les individus Homme ; Socrate, Platon, Aristote etc. L'appartenance à une classe est, pour Russell, la satisfaction à une fonction. Cette classe s'écrit ; $\{x : F(x)\}$, soit « la classe des x tels qu'ils satisfont à la fonction Fx ». Avec ces formes logiques se mettent en place un ensemble de classes diverses et le calcul des classes qui les prend en compte en tant qu'objet du calcul logique. Citons pour exemples la classe Universelle, la classe Vide, la classe Unité, la classe Paire, etc. Les principales opérations de calcul sont ; le complémentaire d'une classe, l'intersection, la réunion, l'inclusion, ou encore l'égalité qui fait ici sont retour comme principe de cette logique.

Avec ce calcul des classes, qui autorise le traitement logique de grands nombres d'objets dans les ensembles finis, apparaît également le fameux paradoxe des classes que Russell découvrit au printemps de 1901 (1903, § 100-106), celui-là même que Lacan considérera comme posant que le « signifiant ne saurait se signifier lui-même » et qui pourtant reste dans l'Univers du discours contrairement à ce qu'en laisserait entendre Wittgenstein dans le *TLP* (Lacan, 1966-1967, p.28).

Une version amusante de ce paradoxe en langage ordinaire est le paradoxe du barbier :
 1) Un barbier rase tous ceux, et uniquement ceux, qui ne se rasent pas eux-mêmes. 2) Le barbier se rase-t-il ? 3) S'il se rase lui-même, alors il ne rase pas et s'il ne se rase pas lui-même alors il se rase.

Le projet logiciste de Frege et Russell qui consistait, à l'aide du calcul des classes et au moyen des concepts de la logique des prédicats, à réduire toutes les mathématiques à la logique, va tourner court en se heurtant à ce paradoxe :

- 1) Si on admet qu'une classe peut appartenir à elle-même, « La classe de toutes les classes est une classe ». Et si l'on admet qu'une autre peut ne pas s'appartenir, « La classe de tous les hommes n'est pas un homme ».
- 2) On peut se demander si la classe de toutes les classes qui ne s'appartiennent pas s'appartient.
- 3) Si on répond Oui, elle possède donc la propriété qui la caractérise et donc elle ne s'appartient pas.
- 4) Si on répond Non, elle ne possède pas sa propriété caractéristique, donc il est faux qu'elle ne s'appartienne pas, donc elle s'appartient.

Cette contradiction ne peut être acceptée dans un système d'axiomes visant à réduire l'ensemble des mathématiques à une axiomatique logique. Russell présenta ce paradoxe à Frege dans une lettre le 16 juin 1902. Dans une lettre datée du 7 novembre 1903, Hilbert précise à Frege que Zermelo est arrivé au même résultat que Russell et que ce paradoxe est connu à Göttingen (centre européen de la recherche mathématique) depuis 3 ans. Frege en fut dépité

car il atteignait son système axiomatique V (L'axiome V de Frege est le principe de double négation (1879, pp.61 et suiv.)) : « Votre découverte de la contradiction m'a surpris au plus haut point, écrit Frege à Russell, et je dirai presque, consterné, car elle fait que la base sur laquelle je pensais que l'arithmétique s'édifie se trouve ébranlée. [...] Elle est d'autant plus grave qu'avec la suppression de ma loi V, c'est non seulement le fondement de mon arithmétique, mais le seul fondement possible de l'arithmétique tout court qui paraît s'engloutir. »¹. Ce fut sans doute une des raisons pour lesquelles Frege cessa ses recherches sur la formalisation de l'arithmétique. Néanmoins Russell mis au point la théorie des types, quelques années plus tard, afin de résoudre ce paradoxe. Cette théorie n'autorise plus qu'une classe soit membre d'elle-même. Ainsi, les types mis en place à partir des individus jusqu'aux classes des classes demandent qu'une classe soit complètement constituée avant de pouvoir appartenir à une autre classe, à un autre type de classe immédiatement supérieur. De cette façon radicale une classe ne peut appartenir à une classe inférieure et donc ne peut s'appartenir.

En 1911, Wittgenstein considéra que le travail technique de Russell sur ce paradoxe était essentiel, en 1930 ce n'était plus que trivialités, l'important, selon lui, étant la façon de voir ces contradictions. Et l'on sait que pour le Wittgenstein de la *Grammaire philosophique* une contradiction n'existe pas tant qu'elle n'apparaît pas dans un calcul. De ce fait, il est inutile de la rechercher *a priori* comme l'a fait Hilbert avec sa métamathématique. Le mot d'ordre est ; tant que l'on peut jouer, jouons. Tout ceci n'empêcha pas l'échec du projet logicien de Frege et Russell puisque certains axiomes mathématiques (axiome de l'infini et axiome multiplicatif) restaient fondamentalement nécessaires et ne pouvaient être remplacés par des axiomes logiques (Vernant, 2003, pp.100 et suiv.).

La nécessaire relation

Nous finirons cette présentation de la logique du *TLP* avec une définition succincte de la logique des relations. Elle peut être considérée comme une extension de la logique des prédicats. En effet, la fonction propositionnelle à un objet ou individu $F(x)$ de la logique des prédicats va admettre la relation de plusieurs objets ou individus $F(x, y, z, \text{etc.})$. Ce faisant elle rompt radicalement avec la syllogistique aristotélicienne qui n'envisageait que des propriétés d'objets et était incapable de décrire des relations entre plusieurs objets ou individus. Ainsi, une proposition comme :

- 1) Socrate est l'amant d'Alcibiade, peut être analysée sous la forme sujet/prédicat, soit $M(s)$ dans laquelle $M(x)$ signifie être l'amant d'Alcibiade, fonction satisfaite par l'argument (s) Socrate.
- 2) Cette formulation réduit la relation externe entre deux individus (Socrate et Alcibiade) à une relation interne à un individu, être l'amant de, considérée comme un prédicat dont le sujet est Socrate.

¹ Lettre de Frege à Russell, Iéna, le 22 juin 1902. [Trad. J. Mosconi], in *Logique et fondements des mathématiques*, Anthologie, (1850-1914).

- 3) Or il se trouve que le prédicat dont il est question contient un nom d'individu, Alcibiade, et qu'il s'agit donc d'un prédicat relationnel mettant en jeu une relation externe au sujet Socrate.
- 4) Il suit de cela que la logique relationnelle formalisera cette relation par xRy , laquelle met en relation deux arguments x et y . Notre phrase se traduit par sRa , soit Socrate est dans une relation R avec Alcibiade, soit sAa , pour A signifiant être l'amant de.

À partir de là, on voit que la relation déborde le cadre du seul individu et de son prédicat et qu'elle préserve une dimension psychologique puisque la relation peut être symétrique, asymétrique, non-symétrique, non-asymétrique, antisymétrique, transitive, réflexive, etc. (Vernant, 2001, pp.274-275). L'ensemble de ces relations marque l'aspect psychologique de la relation. Par exemple, le narcissique aura une relation réflexive. Dans le couple de logiciens Russell/Wittgenstein il eût été mieux que la relation soit symétrique. Russell écrivait à ce sujet : « Même un athée doit admettre qu'un homme peut aimer Dieu. Il s'ensuit que l'amour de Dieu est un état de l'homme qui le ressent et non, à proprement parler, un fait de relation. » (Ibid., p.245). Henri Poincaré lui opposait : « M. Russell me dira sans doute qu'il ne s'agit pas de psychologie, mais de logique et d'épistémologie ; et moi, je serai conduit à répondre qu'il n'y a pas de logique et d'épistémologie indépendantes de la psychologie ; et cette profession de foi clora probablement la discussion parce qu'elle mettra en évidence une irrémédiable divergence de vues. » (1912, p.482). Là aussi, la relation n'était pas symétrique.

Ainsi, la logique des relations décrit effectivement des relations externes, mais aussi des états psychologiques. Ce point est important car l'idéographie logique avait, à son origine, à lutter contre les ambiguïtés du langage induites par la dimension psychologique du langage ordinaire. La querelle *quasi* scolastique de 1906-1912 qui donna naissance à toutes sortes d'amabilités entre Russell, Poincaré, Zermelo et Peano illustre à merveille la difficulté des uns et des autres à s'écouter et à s'entendre sur des problèmes d'axiomatics et de choix intuitifs en logique et en mathématique. Pour exemple paradigmatique du ton de Poincaré envers Russell et Peano : « Si les logisticiens appliquent leurs règles aveuglément, c'est pour mieux démontrer qu'elles sont fausses, et en cela ils n'ont pas fait une œuvre inutile. » (1906, p.145).

Notons que la logique des relations (LR), plus puissante que la logique des prédicats, puisqu'elle admet de multiples relations (dyadiques, triadiques, polyadiques), avait permis à Russell d'envisager un instant la réduction de la totalité des mathématiques, y compris la géométrie, à un système logique comme il l'écrit à Frege le 16 juin 1902 : « Je me trouve sur tous les points essentiels en plein accord avec vous, notamment lorsque vous rejetez hors de la logique tout élément psychologique et lorsque vous accordez du prix à une idéographie pour les fondements des mathématiques et de la logique formelle, que du reste on ne peut guère distinguer. ».

Par contre, d'un point de vue métalogue, la logique des relations n'est plus décidable, aucun procédé ne permettant de s'assurer de la validité de certaines de ses formules. En cela, elle est tout à fait transcendante. Nous allons examiner maintenant les entrelacs qui relient et séparent les conceptions de Frege, Moore, Russell et Wittgenstein relatives à la propo-

sition. Ce faisant, nous continuerons d'entrevoir la transcendance de la logique selon Wittgenstein à travers ses ontologies.

4.1.5 *L'objet de l'analyse : la proposition moléculaire*

On ne saurait demander que tout soit défini, pas plus qu'on ne pourrait demander à un chimiste qu'il analyse toute matière. (Frege, 1879-1925, p.128)

Dans le cadre d'un examen sémantique, une proposition est un énoncé du langage naturel, traduit sous une forme logique, dont on peut dire qu'il est vrai ou faux. Sa syntaxe doit être bien formée, la proposition est élémentaire ou générale, complexe ou simple, moléculaire ou atomique, prédicative ou relationnelle. Le logicien est sensé laisser vacante la détermination du statut ontologique des énoncés, puisque seuls l'intéressent la validité des déductions et les formes des propositions.

Cette définition, qui paraît simple et concise, cache en fait en ensemble de conceptions de la proposition qui s'affrontent au sein de la logique initiée par Frege, poursuivie par Moore et Russell, en partie amendée par Wittgenstein dans son *Tractatus* et critiquée dans ses écrits postérieurs : « J'ai soutenu autrefois que la proposition est une image de la réalité. Cela pourrait introduire une façon très utile de la considérer, mais ne dit rien d'autre que ceci : je veux la considérer comme une image. » (1979, p.134).

Si la proposition est l'objet de toutes les attentions logiques (puisque la nouvelle logique pose la proposition atomique comme base et son analyse en éléments premiers comme principe) encore faut-il s'entendre sur sa nature et sur ce qu'elle représente puisque la conception que l'on se fait d'elle va déterminer l'échafaudage théorique destiné à son analyse, et au-delà, des préoccupations ou des suppositions ontologiques. En fait, ni Frege, ni Moore, ni Russell, ni Wittgenstein, malgré les liens et les intérêts philosophiques qui les unissent, ne sont d'accord sur ce qu'est une proposition, ni sur la qualité de ses composants. La formalisation unifiée du langage s'éloigne donc. Pour nos quatre auteurs, la logique est la structure qui détermine la rationalité de la pensée. Les systèmes logiques, idéographiques et axiomatiques mis en place (exception faite de Wittgenstein qui ne pense pas en terme d'axiomatique) ne portent pas sur des particuliers mais sur les conditions de possibilité de l'exercice de la raison dans des systèmes logico-mathématiques déductifs, que ceux-ci soient relatifs aux mathématiques, et notamment à leur réduction logique, ou qu'ils soient appliqués à la résolution des problèmes de langage. Cependant, malgré cet accord sur le but de la logique, leurs conceptions de la proposition ne se rejoignent pas.

Pour Frege, la proposition (*Satz*) est réelle, tout comme la pensée (*Gedanke*). Les propositions ne sont ni des états subjectifs portés par un individu, ni de simples énoncés comme le sont les phrases du langage ordinaire. La proposition est un complexe qui exprime une pensée en même temps qu'une unité logique décomposable en parties par l'analyse logique : « Sans vouloir donner une définition, j'appelle pensée ce dont on peut demander s'il est vrai

ou faux [...] la pensée est le sens de la proposition » (1879-1925, p.173). Il considère que deux propositions différentes peuvent exprimer la même pensée, comme par exemple ; « l'étoile du matin est l'étoile du soir » et « *Der Morgenstern ist der Abendstern* ».

La pensée exprimée par la proposition est ce que Frege appelle, le sens de la proposition. Les pensées sont non temporelles, non spatiales et non causalement actives. Cela signifie qu'elles sont éternelles et appartiennent à un troisième royaume qui n'est ni intérieur, ni extérieur : « Il faut admettre un troisième domaine. Ce qu'il enferme s'accorde avec les représentations en ce qu'il ne peut pas être perçu par les sens, mais aussi avec les choses en ce qu'il n'a pas besoin d'un porteur dont il serait le contenu de conscience. » (Ibid., p.184). Notons que Popper s'est inspiré de ce troisième royaume frégeen pour la création de son troisième monde, celui des contenus de pensée ou idées.

À partir de ce troisième royaume, nous avons les pensées en partage : « Ainsi, je peux donc admettre qu'une pensée est indépendante de moi, et que d'autres hommes pourront la saisir aussi bien que moi. » (Ibid., p.190). Frege distingue la saisie de la pensée en partage et la reconnaissance de sa valeur de vérité comme jugement : « On distinguera donc : 1) La saisie de la pensée- l'acte de penser. 2) La reconnaissance de la vérité d'une pensée- le jugement. 3) La manifestation de ce jugement- l'affirmation. » (Ibid., p.176). Qu'elle soit affirmative, négative ou interrogative, la nature de la pensée éternelle ne change pas. C'est une fois qu'elle est assertée, c'est-à-dire publiquement et donc extérieurement reconnue comme vraie, qu'elle fait partie du domaine de la contingence et de celui de l'attribution de valeur de vérité. Étant assertée, elle entre dans le champ de la vérité positive.

À lire cela, nous voyons que la conception de la proposition de Frege est basée sur une ontologie platonicienne qui considère les pensées comme des entités éternelles que nous avons, en tant que sujets pensants, en partage. Il y a, en ce sens, au centre d'une axiomatique logique qui se veut instrument de réduction des mathématiques à quelques axiomes, et de plus, outil d'analyse rationnel du langage posant problème, participation, dans une acception platonicienne, de l'activité mentale de l'individu pensant à un monde de pensées éternelles partageables. C'est là, le fameux platonisme de Frege qui nous montre à quel point pour cet auteur, le désir de scientificité d'une démarche logique et syntaxique n'est pas incompatible avec une conception tout à fait métaphysique des éléments que l'analyse doit examiner. Cela signifie que pour Frege il n'y a pas discontinuité entre le monde de l'analyse logique et le monde des pensées comme troisième royaume. L'analyse logique qui vaut pour le monde des mathématiques, vaut également pour le monde des propositions langagières sensées exprimer le monde de la pensée comme sens de la proposition.

Une proposition, pour Frege, possède à la fois un sens et une dénotation. Il distingue dans la théorie de la signification entre sens et dénotation. La dénotation est l'objet auquel on se réfère, le sens est le mode de donation de la dénotation. « L'étoile du matin » et « L'étoile du soir » ont la même dénotation, mais pas le même sens. « L'étoile la plus éloignée de la Terre » a un sens, mais pas de dénotation. Russell critiquera cette position avec sa théorie des descriptions définies qui pose qu'il doit exister un objet au moins et au plus pour que l'énoncé fasse sens. Pour lui, « L'étoile la plus éloignée de la Terre », n'a pas de sens. Pour Frege, le sens de la proposition est la pensée qu'elle exprime et sa dénotation est l'objet. Ainsi, la va-

leur de vérité de la proposition est positive si elle correspond à un objet réel ou négative si elle ne correspond à rien : « C'est donc la recherche et le désir de la vérité qui nous poussent à passer du sens à la dénotation. » (Frege, *ibid.*, p.109).

L'analyse de Moore est différente en ce qu'elle porte sur les propositions majeures des grands philosophes et cherche à mettre à jour les questions soulevées et les réponses apportées. Moore n'est pas un philosophe du langage ordinaire à la manière du second Wittgenstein. Pour lui, analyser une proposition c'est la décomposer en ses éléments ultimes et surtout ne pas se tromper sur la nature de ces éléments premiers : « Il en va ainsi de tous les objets, préalablement inconnus, que nous sommes en mesure de définir : ils sont tous complexes ; tous composés de parties, qui seront peut-être elles-mêmes, en première instance, susceptibles d'être pareillement définies, mais que l'on doit pouvoir, en dernière analyse, réduire à leurs parties les plus simples que l'on ne peut définir. » (1903, p.47). Il ne faut pas se tromper de concepts, il ne faut pas les confondre, il faut éviter le sophisme naturaliste.

Ainsi, son analyse ne porte pas sur le monde, mais sur l'expression du monde par les autres philosophes. Quand Mc Taggart écrit : « Le temps n'est pas réel », Moore pose la question de la légitimité de cet énoncé ; Mc Taggart a-t-il de bonnes raisons pour affirmer ce qu'il affirme ? (Daval, 1997, p.11). L'analyse, selon Moore, ne cherche pas à mettre à jour des bases mais des erreurs philosophiques formulées par le philosophe (les sophismes naturalistes), ici opposées au discours du sens commun comme modèle pour une affirmation philosophique. Dans ce cadre, les concepts sont les atomes de la proposition, ce sont les éléments fondamentaux de la signification, ce sont les éléments de la réalité langagière (Moore, 1899, p.6). Le monde est composé de concepts qui entretiennent entre eux des relations immuables et, comme pour Wittgenstein, il est formé de la totalité des propositions vraies. Ainsi, il y a identité entre les propositions vraies et les choses. L'existence, qui est aussi un concept souligne Moore, est logiquement subordonnée à la vérité d'une proposition et à la perception d'une chose, en ce cas, elle doit être considérée comme la prise de connaissance d'une proposition existentielle. Il y a donc, en un sens, un platonisme de Moore. Pour lui, la proposition est un complexe de concepts qui subsiste de toute éternité, qui est vraie ou fausse, même en dehors de toute pensée. Dans son article de 1899, comme critique de la position de Bradley qui considère les catégories et les concepts comme insuffisants pour connaître la réalité, il écrit : « Les concepts, dirons-nous, sont des objets possibles de pensée. [...] ils peuvent entrer en contact avec un penseur ; or, afin qu'ils puissent faire quoi que ce soit, ils doivent déjà être quelque chose. Il est indifférent à leur nature que quelqu'un les pense ou non. Ils sont immuables et la relation dans laquelle ils entrent avec le sujet connaissant ne comporte ni action ni réaction. » (Vernant, 2003, pp.147-148).

Cependant, dans *Principia Ethica* Moore posera la question de savoir si l'on peut vraiment dire que les concepts existent : « Deux et deux sont quatre. Mais cela ne veut pas dire que deux ou quatre existe. Et pourtant cela veut bien dire quelque chose. Deux est d'une certaine façon, bien que deux n'existe pas. » (1903, p.170). Il abandonnera ainsi la thèse de l'existence des concepts ainsi que le rapport existence/vérité propositionnelle. Pourtant, il posera une différence entre les concepts particuliers qui existent à un moment donné dans le temps et les concepts universaux qui « sont » mais n'existent pas dans le temps. Nous retrouvons là, bien en place, l'éternel problème scolastique des particuliers et des universaux.

Russell, qui ne manque pas de rendre hommage à Frege, a en 1903 une conception de la proposition proche de ce dernier même s'il abandonne la notion de sens. Il existe pour lui dans un premier temps, celui des *Principles* de 1903, un réalisme propositionnel. La proposition est une entité indépendante de l'esprit : « Considérant que ce qui est vrai ou faux n'est généralement pas mental, j'ai besoin d'un nom pour le vrai et le faux en tant que tels, et ce nom peut difficilement être autre chose que proposition. » (1903, p.7). Elle n'est pas une représentation mentale (Ibid., p.78), son existence est totalement autonome puisqu'elle possède proprement l'être. L'Être est ce qui appartient à tout terme concevable, à tout objet possible de pensée, en bref à tout ce qui pourra figurer dans une proposition, vraie ou fausse, et à toutes les propositions elles-mêmes. (Ibid., p.109). Ce principe de réalisme propositionnel, qui nous fait penser à l'ontologie de Meinong, est basé sur la reconnaissance de la réalité des composants de la proposition : « Tout ce qui peut être un objet de pensée ou peut figurer dans n'importe quelle proposition vraie ou fausse [...] je l'appelle terme. [...] chaque terme a l'être, c'est-à-dire est en un certain sens. » (Ibid., p.74).

Pour Russell, les constituants de la proposition sont les entités désignées par les noms : « Je crois que le Mont Blanc lui-même, écrit-il à Frege le 12 décembre 1904, malgré tous ses champs de neige, est partie constituante de ce qui est véritablement affirmé dans la proposition. ». Pour Frege, c'est le sens et non la référence des parties constituantes de la proposition qui constitue les parties de la pensée, donc de la proposition.

Néanmoins, Russell écrit dans les *Principles* que la réalité propositionnelle fait partie : « [...] de ces sujets de philosophie générale qui n'ont pas à être étudiés plus avant dans cet ouvrage. » (1903, p.79). Ces propos, pour le moins laconiques, ne cessent de solliciter la transcendance du principe de réalisme propositionnel. De plus, il défend un principe de saisie intuitive des termes de la proposition. Tout se passe, selon lui, comme si l'esprit avait la capacité de la pleine saisie des termes qui forment une proposition. C'est ici que nous rencontrons le concept russellien d'*acquaintance*, de connaissance directe des composants d'une proposition, à mettre en opposition avec la connaissance par déduction, même si en 1903 il n'utilise pas encore ce mot.

Russell ne fournit pas d'indication précise sur sa conception du réalisme propositionnel et sur la saisie intuitive des indéfinissables, les termes premiers. Comme le dit Jean-Michel Roy dans son Avant-propos à la traduction des *Principles of Mathematics*, p.XIX : « En d'autres termes, l'analyse logique de la science mathématique, en déterminant la proposition comme contenu du jugement, fait fondamentalement appel à une certaine conception du rapport entre l'esprit, la proposition et la réalité, qu'elle adopte pour présupposé de son travail de décomposition et dont elle ne prend la peine ni d'établir la vérité, ni de poser avec détails le contenu, ni enfin de préciser avec exactitude l'origine, laissant par là dans l'ombre l'organisation générale de l'analyse de la connaissance. ». C'est tout à fait la position de Russell quand il considère que les présupposés de sa théorie ne relèvent pas de l'analyse logique mais de la philosophie générale, et qu'ainsi, ils ne seront pas traités dans son ouvrage. Ainsi, c'est : « au lecteur de juger dans quelle mesure le raisonnement les présuppose (les thèses relatives aux propositions), et dans quelle mesure il les étaye. » (Ibid., p.6). Chacun peut donc

approfondir ce point et se faire sa propre idée des conceptions russelliennes. En fait, le concept d'existence ne cesse d'évoluer chez Russell de 1901 à 1919 (Benmakhlouf, 2004, pp.88-99).

Nous savons que l'analyse de la proposition, en philosophie analytique, consiste à la décomposer en éléments ultimes, les simples, eux-mêmes non décomposables. Cette analyse logique doit permettre d'émettre un jugement, d'effectuer une démonstration sur la proposition, de dire si elle est vraie ou fausse, bref, de déterminer les éléments de base et les méthodes valides. L'analyse en retour permet de faire la part entre ce qui peut être reconnu comme cadre axiomatique ou comme simple application de l'axiomatique. Dans cette optique, Russell laisse dans l'ombre un certain nombre de principes déterminants. Ainsi :

- Le réalisme propositionnel de 1903 (la proposition est indépendante de l'esprit car n'étant pas une représentation (thèse empruntée à G.E. Moore comme le dit la préface des *Principles*) et parce que ayant une réalité autonome (Frege)) est un axiome de nature logique, dans le sens où il n'est ni démontré ni argumenté. Ainsi : « Les nombres, les dieux homériques, les relations, les chimères et les espaces à quatre dimensions ont tous l'être, car s'ils n'étaient d'une façon ou d'une autre des entités, nous ne pourrions faire de propositions portant sur eux ; aussi l'être est-il un attribut général de tout, et mentionner quoi que ce soit, c'est montrer que cela est. » (1903, § 427). De cet argument proche de Meinong, quelque peu circulaire, Russell nous dit qu'il ne le démontrera pas. Il abandonnera ce réalisme propositionnel en 1918 dans *La philosophie de l'atomisme logique*. À partir de là, la proposition sera définie comme une phrase de même signification qu'une phrase donnée. Il y aura donc en identité de la phrase et de la proposition.

- Le constituant propositionnel est reconnu comme indéfinissable (Ibid., Appendice A, § 424), ce qui ne va pas de soi quand le but de l'analyse est toujours de trouver les atomes logiques : « [...] les atomes auxquels je veux parvenir en tant que résidus ultimes de l'analyse, sont des atomes logiques [...] » (Russell, 1918, p.338). Russell, Wittgenstein et Mach postulent l'existence de données ultimes. Pour Russell et Wittgenstein, c'est la proposition atomique, pour Mach, c'est la sensation. Wittgenstein abandonnera cette vue (1953, § 46). En effet, si l'analyse de la proposition est de trouver les constituants propositionnels premiers et que ceux-ci sont nommés atomes logiques, ne peut-on pas considérer qu'ils sont déjà définis, ne serait-ce que comme termes ultimes de la proposition ? Dans son texte de 1918, *Faits et propositions*, Russell expose d'une façon peu convaincante sa position à ce sujet. Ainsi : son intention n'est pas de réfuter les positions adverses ; il ne faut pas confondre indéniable et vrai ; toute connaissance est subjective ; on ne peut sortir de soi-même ; les données indéniables en philosophie sont toujours assez vagues ; on ne connaît pas le sens de ce dont on est tout à fait sûr ; tout est vague à un degré dont on n'a pas soupçon : « les choses que nous devons prendre comme prémisses [...] sont celles qui nous semblent indéniables- à nous, en cet instant, tels que nous sommes [...] » (Ibid., pp.339-340). Bref, il expose un ensemble d'arguments visant à montrer que la philosophie de l'atomisme logique, comme il la nomme, se présente à nous comme l'auteur l'a pensée, sans prétention à la vérité et sans illusion sur son immuabilité. Cependant, n'oublions pas que *Principia Mathematica*, parus en 1910, exposent les principes de réduction logique de l'ensemble des mathématiques, ce qui ne

saurait être purement et simplement une entreprise de philosophie générale. Le principe de saisie intuitive des termes de la proposition n'est pas plus argumenté. Russell ne nous en propose ni une raison, ni une position épistémologique précise. Il est donc présupposé sur un mode, encore une fois, axiomatique, à la différence près que cette axiomatique ne concerne pas un principe éternel de la logique, mais une théorie de la connaissance qui relève plus selon lui de la philosophie générale.

- Le rapport entre le tout propositionnel et le tout de la phrase est passé sous silence. Certes, « Socrate est un homme » est une proposition logique, mais c'est aussi une phrase. En effet, si une proposition logique est un jugement, c'est également une phrase qui émet un jugement, et aucun critère n'est donné pour les distinguer. Les propriétés qui sont données à la proposition comme propriétés logiques par l'analyse du langage semblent être données *a priori* en tant qu'objets logiquement analysables mais non encore analysés. À ce compte, ne faut-il pas considérer qu'il n'existe pas de différence essentielle entre la proposition et la phrase, et que la détermination de l'une ne peut se faire sans la détermination de l'autre, peut-être même sans le langage de l'autre ; ordinaire pour la phrase et logique pour la proposition ? Dans ce cas, dire que la proposition est ce dont on peut affirmer, voire asserter le vrai n'est pas déterminant puisque rien n'empêche de dire d'une phrase qu'elle est vraie, sauf à considérer comme Russell que seule la proposition a part à la vérité.

- La relation de représentation (mots/phrase ou termes/proposition) n'est pas définie précisément. Pour Russell la proposition est désignée par la phrase qui est un ensemble de symboles. Les mots/symboles parlent des termes propositionnels : « Les mots ont tous un sens au simple sens où ce sont des symboles qui représentent autre chose qu'eux-mêmes. » (1903, p.79). La relation de représentation est soit une relation d'indication : « Mais une proposition, à moins d'être linguistique, ne contient pas elle-même de mots ; elle contient les entités indiquées par les mots. » (Ibid.), soit une relation de dénotation psychologique : « La notion de dénotation, comme la plupart des notions logiques, s'est trouvée jusqu'ici obscurcie par l'intervention de considérations psychologiques hors de propos. En un certain sens, nous dénotons quand nous indiquons ou nous écrivons, ou quand nous utilisons les mots comme des symboles de concepts [...] » (Ibid., p.86). Russell écrit d'une façon laconique : « La notion de dénotation peut être obtenue au moyen d'une sorte de genèse logique à partir des propositions sujet/prédicat dont elle semble plus ou moins dépendante. » (Ibid., p.87). Reste que la sorte de genèse logique n'est pas définie.

- La distinction entre l'être et l'existence demeure difficile à appréhender. Ainsi il semble impossible de dire d'une chose qu'elle n'existe pas : « [...] et mentionner quoi que ce soit, c'est montrer que cela est. » (Ibid., § 427) et : « Observons que A et B n'ont pas besoin d'exister, mais doivent, comme tout ce qui peut être mentionné, avoir l'Être. » (Ibid., p.109). Ainsi, dire que A n'existe pas n'a pas de sens puisque nous avons mentionné A. Pour résoudre cette difficulté dont il était déjà question dans le *Sophiste* de Platon, Russell propose (1903, p.41) et à la suite de Frege, de distinguer à l'aide du symbole « ϵ » la relation d'un individu à la classe à laquelle il appartient : *Socrate est un homme, et les hommes sont une classe*, soit l'existence logique dans une relation de classe, et : *Socrate est un homme*, soit l'existence d'un individu, l'existence ontologique. Ce faisant, Russell refuse la position de Meinong qui dit que les objets imaginaires ont l'être sans l'avoir : « Meinong maintient qu'il y a un objet tel que le carré rond, mais seulement qu'il n'existe pas, qu'il ne subsiste même pas, et que

pourtant il y a un tel objet [...] », (1918, p.382). Ainsi, nous pouvons dire qu'il existe « C » des chimères (existence logique du § 427 des *Principles*), même s'il n'y a pas de chimères (existence ontologique du § 73 des mêmes *Principles*). L'existence logique est donc obtenue, ou observée, à partir du principe de concept dénotant qui ne dénote rien du paragraphe 73 et de la notion de classe nulle, donc sans élément. Le concept de dénotation et le principe de la réduction par paraphrase des propositions qui contiennent des expressions dénotantes est développé par Russell dans *On Denoting* : « Nous réduisons ainsi toutes les propositions où figurent des expressions dénotantes à des formes où n'en figurent aucune. » (1905, p.207). Il découle de cela que, le mot chimère renvoie à une entité, le concept dénotant chimère, mais celui-ci n'implique pas logiquement, et donc nécessairement, qu'il existe ontologiquement des chimères puisque la classe logique que ce concept dénote est vide. La classe des chimères est vide, l'ensemble regroupant les chimères reste vide car nous ne pouvons trouver d'entité répondant aux critères du concept chimère. C'est ainsi que la proposition peut traiter de choses qui n'existent pas et que dans ce sens le mot chimère a un sens logique. Ceci signifie également qu'une telle proposition logiquement analysée sera reconnue fautive puisqu'elle ne correspondra à rien de tel appelé chimère. En terme russellien le mot chimère a une *signifiance*, j'en comprend le sens même s'il n'est pas de représentant dans l'expérience.

Ainsi, il semble difficile *a posteriori* d'accepter, les propos de Russell dans son ouvrage de 1900 sur Leibniz : « Que toute saine philosophie doive commencer par une analyse des propositions est une vérité trop évidente pour exiger une preuve. ». En effet, l'analyse de la proposition peut difficilement se faire sans une analyse du langage symbolique ou non qui la désigne, qui parle d'elle, que celui-ci soit, phrase, énoncé ou encore pseudo-proposition. Même si pour Russell, la phrase n'a pas part à la vérité, peut servir d'échafaudage ou de guide mais pas de maître, même si la grammaire ordinaire n'apporte qu'une aide pratique, il n'en demeure pas moins que la phrase « Socrate est un homme », ou « l'actuel roi de France est chauve », ou « Scott était l'auteur de Waverley », ou encore « Newton était un homme », recoupe, voire recouvre la même proposition, le même énoncé.

Dans ces conditions la proposition de Russell reste complexe à analyser d'un point de vue de la sémantique, d'autant plus que : « Aussi bien les vraies que les fausses propositions sont en un certain sens des entités [...] mais quand une proposition se trouve être vraie, elle possède une qualité supplémentaire [...] et c'est cette qualité supplémentaire que je qualifie d'assertion, au sens logique [...] » (1903, p.81). L'assertion qui, chez Frege, est un acte public de reconnaissance de la vérité d'une proposition devient donc une qualité spécifique de la proposition vraie qui ne sera pas discutée (Ibid.).

En 1905, dans les derniers mots de, *On Denoting*, trois ans après les *Principles* et cinq ans avant les *Principia*, Russell écrit : « Des nombreuses autres conséquences du point de vue que je défends, je ne dirai rien. Je prierai seulement le lecteur de ne pas la rejeter- ainsi qu'il pourrait être tenté de la faire à cause de son excessive complication- jusqu'à ce qu'il ait lui-même tenté d'élaborer une théorie de la dénotation. ». C'est peu de temps après que Russell voit arriver à Cambridge un jeune autrichien à la critique acerbe.

4.1.6 *La critique wittgensteinienne*

Le défaut fondamental de la logique de Russell, et de la mienne également dans le *Tractatus*, est que ce qu'est une proposition y est illustré par deux ou trois exemples qui sont des lieux communs, et est par conséquent présupposé comme compris sur le mode de la généralité. (Wittgenstein, 1980, I, § 38).

La notion de proposition est complexe, elle n'est pas identique pour Frege, Moore et Russell. Une forme de transcendance s'y fait jour par la difficulté à trancher entre sa dimension éternelle ou son réalisme présupposé. Tout se passe comme si, pour ces trois auteurs, la démarche visant à éclairer notre langage ordinaire posant problème, notamment dans ses expressions non factuelles, passait par le chemin d'une reconnaissance de la chose métaphysique jusque dans l'analyse logique, ce qui ne manque pas de générer diverses formes ontologiques. Nonobstant cela, la conception dominante concernant la « proposition » en philosophie analytique se décline en trois points majeurs :

- La signification d'une proposition coïncide avec ses conditions de vérité. Ainsi, une proposition décrivant un événement du monde est reconnue vraie si elle figure un événement réel du monde. De même, la signification d'un mot de la proposition est une fonction de sa participation à la détermination de la vérité de la proposition à laquelle il appartient. Un mot qui ne participerait pas à la vérité de sa proposition n'aurait pas de sens et pas de place dans ladite proposition. Ainsi, la proposition est l'unité privilégiée de l'analyse et les théories sémantiques sont des théories de la valeur de vérité des propositions.

- La valeur de vérité sémantique d'une proposition complexe est étroitement liée à la valeur de vérité des éléments simples qui la composent. C'est le principe d'extensionnalité, à condition que ces éléments soit interchangeable avec des éléments équivalents. La dépendance entre la proposition et ses constituants est une dépendance fonctionnelle, puisque la proposition est formée d'une fonction et d'arguments qui la satisfont, et elle est également syntaxique puisque la forme de la proposition (bien formée) décide de la valeur de vérité de ses composants et au-delà de sa composition. Une syntaxe défectueuse fait perdre le sens de la proposition et de ses éléments ; *Wittgenstein est plus ontologique que penser*.

- Les images, les représentations mentales qui peuvent être liées aux expressions linguistiques n'ont pas de rapport avec la signification des dites expressions. La représentation mentale, si elle a lieu, n'est pas nécessaire à la détermination de la signification. À ce titre, le processus de compréhension n'est pas explicable par un processus mental. Wittgenstein ne cesse de le dire.

Attraction et répulsion pour Frege et Russell

Le *Tractatus* de Wittgenstein bien qu'héritier des thèses de Frege et de Russell en présente néanmoins une critique majeure. Rappelons tout d'abord que le jeune étudiant ingénieur Wittgenstein, intéressé par les possibles fondements des mathématiques, a rencontré le mathématicien et logicien Frege à Iéna courant 1911 et que celui-ci, quasi inconnu et non re-

connu à cette époque par ses pairs, lui conseilla d'aller visiter le professeur Russell de Cambridge avec lequel il entretenait un échange épistolaire. La rencontre de Frege à Iéna faisait suite à la lecture passionnée en 1909 des *Grundgesetze der Arithmetik* (Frege, 1883) et des *Principles of Mathematics* (Russell, 1903).

Wittgenstein, élève ingénieur à Manchester, arrêta ses études pour s'inscrire aux cours de Russell. C'est à ce moment, qu'il décida de consacrer sa vie à la logique et demeura en contact avec Frege et Russell, ses aînés, ses maîtres, ses inspireurs, mais aussi ses futurs adversaires. Dans l'avant-propos du *TLP*, en 1918, il écrit : « Je veux seulement mentionner qu'aux œuvres grandioses de Frege et aux travaux de mon ami M. Bertrand Russell je dois, pour une grande part, la stimulation de mes pensées. ». Nous verrons plus loin, qu'en mai 1922, juste avant la parution du *TLP* en langue anglaise, le ton aura changé.

Pour l'heure, quand Wittgenstein écrit et publie avec bien des difficultés, le *Tractatus*, Russell a écrit et publié ; *The Principles* (1903), *On Denoting* (1905), *Principia Mathematica* (1910), la *Philosophie de l'atomisme logique* (1918). Il a posé des théories de la proposition et de son analyse, il a découvert le paradoxe des classes et mis au point la théorie des types pour le résoudre. De plus, il a explicité les notions de dénotation, d'atomisme logique et enfin, il a construit une axiomatique visant la réduction logique des mathématiques. Frege quant à lui, a depuis longtemps publié ; *Begriffsschrift* (1879), *Fonctions et concepts* (1891), *Sens et dénotation* (1892), *Recherches logiques* (1918-1919). Il a proposé la première idéographie visant à logiciser les mathématiques, développé l'ensemble de ses concepts et abandonné ses travaux logiques à la suite de la critique de Russell basée sur le paradoxe de son axiome de double négation.

C'est donc dans le contexte de travaux logiques multiples en pleine expansion, de relations intellectuelles passionnées et fortes, de l'influence de la logique de Frege et Russell, que doit être lu le *Tractatus*. Frege et Russell en avaient été, en 1919, destinataires d'une copie et Wittgenstein qui considérait déjà à l'époque que la logique est transcendante, ne se faisait aucune illusion sur la possibilité d'être compris d'un large public. Le *Tractatus* est donc une sorte de mise au point destinée aux deux logiciens inspireurs de l'auteur. Mais encore faut-il qu'ils puissent le comprendre, qu'ils veuillent accepter l'évolution de leur théorie personnelle. En effet, Wittgenstein écrit à Russell le 13 mars 1919 : « En réalité tu ne comprendras pas sans une explication préalable étant donné qu'il est écrit en remarques très courtes. (Ceci signifie bien sûr que personne ne le comprendra ; alors même que, comme je le crois, il est tout aussi clair qu'un cristal.) ». C'est un des paradoxes de sa pensée puisqu'il considère que la logique doit se suffire à elle-même, qu'il n'y a pas lieu de discourir sur elle, et qu'il n'y a pas de métalangage, même logique. Il ne manquera pas, d'ailleurs, de reprocher à Frege et Russell d'utiliser ce type de métalangage. Après que Frege lui ait écrit qu'il n'en n'a pas compris un mot, c'est à dire le vocabulaire technique, Wittgenstein souligne de nouveau à Russell dans une lettre du 19 août 1919 : « Mon seul espoir est de te voir bientôt et de tout t'expliquer, car il est très difficile de ne pas être compris par une seule personne. ». Plus tard, le jour de la soutenance de sa thèse, le 18 juin 1929, il dira à Russell et Moore qu'ils ne comprennent rien au *TLP*...C'est donc face à un champ conceptuel puissant et diversifié (Frege, Russell, Whitehead), en quelque façon originaire, que Wittgenstein construit dès les *Notes sur la logique* de 1913 sa propre théorie, sa propre conception du monde et de la logique en opposition à ses

pairs. Nous assistons ainsi à ce qui peut nous faire penser au meurtre symbolique du père philosophique. N'oublions pas que Russell écrivait à Lady Ottoline fin 1911 : « Oui, Wittgenstein a été un grand événement dans ma vie quoi qu'il puisse advenir dans le futur [...] Je l'aime et je sens qu'il résoudra les problèmes que je suis trop vieux pour résoudre [...] Il est le jeune homme que j'espérais. » (Gandon, 2002, p.10). À cette époque Russell n'avait pas encore de fils. Wittgenstein, quant à lui, écrivit plus tard, entre 1945 et 1948 : « Nombreux sont les philosophes (de quelque façon qu'on les nomme) qui souffrent de ce qu'on peut appeler *loss of problem* (la « perte des problèmes »). Tout leur semble parfaitement simple, et il ne semble exister, pour eux, aucun problème profond, le monde leur apparaît vaste et plat, perd toute profondeur, et ce qu'ils écrivent devient infiniment superficiel et trivial. Russell et H.G. Wells souffrent de ce mal. » (1967, § 456). On voit bien dans ces propos toute l'ambiguïté de Wittgenstein, car enfin, comme il l'a souvent écrit ; il nous suffit de regarder ce qui est devant nos yeux puisque rien n'est caché, puisque la profondeur n'est qu'apparente. Ses mots sur Russell, durs et excessifs, l'amènent à renier sa propre dénonciation des pseudo-problèmes.

Critique du dualisme ontologique et vérité

En fait, dès 1913, dictant ses notes à Moore qui sera très momentanément épargné dans ce conflit¹, Wittgenstein considère que Russell et Frege commettent l'erreur de rendre compte de deux entités dans la même proposition, le concept propositionnel et l'assertion, ce qui a pour conséquence directe de lui faire perdre toute unité : « Le signe d'assertion n'a aucune signification logique. Il montre seulement, chez Frege et chez Whitehead et Russell, que ces auteurs tiennent les propositions ainsi marquées pour vraies. « \vdash » appartient donc aussi peu aux propositions que, par exemple, leurs numéros. » (1921, p.174). Il reconnaîtra plus tard, dans ses cours de 1932-1935, que lui aussi était dans l'erreur en se limitant à l'étude des propositions assertives.

La proposition selon Wittgenstein forme un tout, une unité, dont la caractéristique principale est d'être bipolaire, c'est à dire qu'elle est considérée comme ayant la capacité d'être vraie/fausse avant même qu'on ne la compare à la réalité qu'elle décrit. *A contrario*, dans *Principles* (1903), Russell distingue le concept propositionnel et l'assertion de la proposition. Le concept propositionnel est la proposition en tant que complexe, indépendamment des notions de vrai et de faux. Par exemple, « La mort de César » soit (p) est la proposition, et l'assertion (\vdash) est une valeur de vérité donnée à (p). Ainsi, « César est mort » est une assertion marquée ($\vdash p$). Quelle est donc la nature exacte de la distinction entre la proposition et la proposition assertée ? Pour Wittgenstein, Russell ne parvient pas à rendre compte de cette dualité ontologique. Il pose dans un premier temps, dans *Principles* (1903), qu'il existe une différence essentielle entre le concept propositionnel et l'assertion, pour ensuite dire que la différence entre les deux notions ne peut être définie, et qu'ainsi rien ne semble les différencier : « Il ne semble pas que l'assertion soit un constituant d'une proposition affirmée, quoi-

¹ En mai 1914, Wittgenstein dit à Moore d' « aller se faire voir ». (Monk, 1990, p.110)

qu'elle soit, en un certain sens, contenu dans une proposition affirmée. » (1903, § 478). C'est une remarque importante qui marque la limite de l'analyse par la problématique de l'unité propositionnelle. Sans unité, elle n'est plus atomique (Vernant, 2003, pp.61 et suiv.).

Frege partage à peu près l'avis de Russell puisque pour lui, seule, la proposition assertée participe à la vérité. Le seul point qui oppose les deux logiciens est que, pour Frege cette notation est indispensable et satisfaisante, alors que pour Russell ce n'est qu'un pis aller qui reste problématique. La position des deux philosophes-logiciens pose ainsi le problème de la différence entre : énoncé, phrase et proposition logique. En effet, si c'est l'assertion qui donne sa valeur à la proposition, comment alors distinguer d'une façon *non a priori*, proposition, signe propositionnel, énoncé ou phrase ? Plus tard, Quine exposera que : « [...] une proposition est la signification d'une phrase. » (1969, p.157). Il avancera qu'il s'agit en ce cas d'une phrase éternelle dans la composition de laquelle entrent des considérations de lieu et de temps. Ainsi la vérité ou la fausseté de la proposition dépend des circonstances dans lesquelles elle est émise. La question reste cependant en suspend. Pour Wittgenstein, Frege et Russell se trompent et la question ne se pose pas. S'il n'apporte pas de réponse positive, Wittgenstein énonce par une métaphore en *TLP 4.063* ce qui a pu tromper ses prédécesseurs. Lisons Wittgenstein :

- « Une image pour expliquer le concept de vérité : une tâche noire sur un papier blanc ; la forme de la tâche peut être décrite en disant pour chaque point de la feuille s'il est blanc ou noir. Le fait qu'un point soit noir correspond à un fait positif- le fait qu'un point soit blanc (non noir) à un fait négatif. Si j'indique un point de la surface (une valeur de vérité fré-géenne), ceci correspond à une hypothèse proposée à un jugement, etc., etc. ». Dans ce paragraphe Wittgenstein compare le noir et le blanc au vrai et au faux, le point est le concept propositionnel ou la pensée fré-géenne, et le fait positif correspond au jugement, à l'assertion qui relie la proposition au domaine du vrai. On voit donc que dans cette présentation, la proposition (le point) est nettement distinguée de sa valeur de vérité (sa couleur) comme sont distinguées deux entités, certes complémentaires mais détachables. Dans ce cas, pour Frege et Russell, le rapport de la vérité au concept propositionnel est un rapport externe.

- Continuons notre lecture : « Mais pour pouvoir dire qu'un point est noir ou blanc, il me faut tout d'abord savoir quand un point sera dit blanc et quand il sera dit noir ; pour pouvoir dire « p » est vrai (ou faux), il me faut avoir déterminé en quelles circonstances j'appelle « p » vraie, et par là je détermine le sens de la proposition. ». Le sens de la proposition est donc explicitement prédéterminé lorsque l'on sait en quelles circonstances la proposition est vraie ou fausse. Pour Wittgenstein, et dans ces circonstances, cette détermination est *a priori*, « tout d'abord », « il me faut avoir déterminé ». On ne peut que dire *a priori* qu'une proposition a un sens sans même l'avoir confrontée à la réalité qu'elle est sensée représenter. La position de Wittgenstein en *TLP 4.064* est claire : « Toute proposition doit déjà avoir un sens [...] ». En effet, la proposition est bipolaire *a priori*, c'est-à-dire vraie/fausse.

- De cela il suit que : « Le point où la métaphore cloche, écrit Wittgenstein, c'est alors celui-ci : nous pouvons montrer un point de la feuille de papier sans savoir s'il est blanc ou noir ; tandis qu'une proposition détachée de son sens ne correspond à rien, car elle ne dénote aucune chose (valeur de vérité) dont les qualités puissent être dites vraies ou fausses [...] ». La métaphore est donc à rejeter pour Wittgenstein car, pour lui, le sens de la proposition, sa

condition de valeur de vérité, est dans un rapport interne à la proposition. La conception externe de Frege et de Russell est donc fautive (1921, p.174) car on ne peut montrer un point sans savoir s'il est blanc ou noir, tout comme on ne peut considérer une proposition en dehors de son sens, sa capacité à être vraie/fautive. Le sens n'est pas une qualité seconde de la proposition. Wittgenstein souligne que : « Toute proposition doit déjà avoir un sens ; l'assertion ne peut le lui donner, car ce qu'elle affirme c'est justement ce sens lui-même. Et cela vaut de même pour la négation, etc. » (Ibid., 4.064). Cela revient à dire qu'une proposition ne peut parler d'elle-même. De plus : « Toute proposition est essentiellement vraie-fautive. Une proposition a donc deux pôles (correspondant au cas de sa vérité et au cas de sa fautive). C'est ce que nous appelons le sens d'une proposition. La signification d'une proposition est le fait qui lui correspond effectivement. [...] Ni le sens ni la signification d'une proposition ne sont des choses.» (Ibid., p.171). Ainsi la bipolarité, qui est la base de la relation dire/montrer, est interne à la proposition. Qu'elle soit vraie ou fautive, elle est la même. Cette définition prendra signification dans la confrontation à la réalité. Si je dis, « Il pleut », cette proposition est vraie/fautive. Qu'elle soit vraie ou fautive c'est la même proposition. Quand je regarderai par la fenêtre, je connaîtrai sa signification, sa valeur de vérité, mais elle n'aura pas changé, même si elle pouvait être fautive. C'est la théorie de la vérité correspondance. C'est ainsi que Wittgenstein sauve l'unité fonctionnelle de la proposition.

La proposition ; image, nom, complexe ?

Notre auteur émet d'autres critiques sur la conception de la proposition de ses inspirateurs. Si pour Frege les propositions sont des noms et pour Russell des complexes, pour Wittgenstein elle est faite de noms qui représentent des objets et elle a un sens, celui de figurer un fait, un état de choses. On peut dire que la proposition est un sens, c'est-à-dire bien autre chose qu'un nom (Frege) ou qu'un complexe de noms (Russell) ou de concepts (Moore). Si la proposition, pour Wittgenstein, est un signe propositionnel qui représente un état de chose en même temps qu'une pensée : « La pensée est la proposition pourvue de sens. » (Ibid., 4), néanmoins, le sens n'est pas la pensée comme chez Frege. Le sens participe de la bipolarité de la proposition à être jugée à l'aune de la réalité, ce qui donnera sa signification. Ainsi :

- Pour Wittgenstein, comme pour Frege, les propositions sont composées d'une fonction qui peut être satisfaite par un ou des arguments : « La proposition est une fonction de vérité des propositions élémentaires. » (Ibid., 5), « Les propositions élémentaires sont les arguments de vérité de la proposition. » (Ibid., 5.01). Néanmoins, les arguments sont des noms qui représentent des objets et ne sont pas les objets représentés : « Le nom est dans la proposition le représentant de l'objet. » (Ibid., 3.22). Le Mont Blanc de Russell, pour reprendre un exemple célèbre, n'est pas dans la proposition.

- En opposition à Moore (la proposition est un complexe de concepts éternels en dehors de toute pensée), à Frege (la proposition est un nom qui subsiste de toute éternité), et à Russell (la proposition est un complexe analysable autonome et qui possède l'être), pour Wittgenstein la proposition figure un fait qui représente un état de choses. Par cette conception, Wittgenstein dissout la problématique du manque d'unité de la proposition chez Frege et Russell. Ainsi, si tous les composants de la proposition sont non saturés (Frege), ils n'ont pour

autant une signification que dans le cadre d'une proposition (Frege). Cependant, les noms se combinent sans l'aide d'une colle logique tout comme les composants d'un état de choses. La proposition n'est donc pas une simple liste de noms accolés. Les propositions sont des images logiques de la réalité. Les noms représentent les éléments de la situation figurée, non pas seulement par leur présence dans la proposition, mais par leur agencement logico-syntaxique qui doit être dans un rapport d'isomorphie avec le fait du monde figuré.

Nous voyons en quoi ces considérations sur la nature de la proposition ont quelque chose de transcendantal. Tout d'abord et dans le sens kantien, nous nous trouvons toujours dans le cadre de la recherche de limites, ici les limites de ce que l'on peut appeler proposition, de ce sur quoi va porter l'analyse logique. Frege, Moore, Russell et Wittgenstein soutiennent tous des conceptions différentes de la proposition qui est *in fine* l'objet de tous les enjeux logiques. En effet, la logique moderne cherche à analyser notre langage, plus exactement le moyen d'expression de notre langage qui peut être soumis à l'efficace de l'autre, la proposition. Dans ce cadre nous rencontrons les propositions comme entités éternelles partageables, et les mêmes propositions comme images de faits du monde.

Dans ce débat, la nature de la proposition reste indéterminée, et l'on ne peut trancher pour un parti ou un autre, puisque de toute façon l'expression de cette nature ne peut échapper au langage lui-même, avec ses qualités et ses défauts. De la *Begriffsschrift* au *Tractatus*, en passant par les *Principles*, les philosophes-logiciens ne sont pas d'accord sur la nature de l'objet de l'analyse, tout comme ils possèdent des avis différents sur les systèmes axiomatiques (ou non axiomatiques pour Wittgenstein) logiques ou logico-mathématiques qui doivent être mis en action pour analyser le langage. C'est peut-être pour cela que Wittgenstein, qui avait investi pendant de nombreuses années le champ de la logique en côtoyant les philosophes à la pointe de la recherche, disait dès *TLP 6.13* : « La logique n'est point une théorie, mais une image qui reflète le monde. ».

Ce propos possède un double sens dans la mesure où la logique du *TLP* est affirmée comme la structure du monde et du langage, mais aussi dans le sens où, en tant que théorie impossible à fixer, elle reflète la diversité des avis du monde philosophique sur la question de sa nature. En effet : « L'image est un modèle de la réalité. » (Ibid., 2.12), il s'agit ici de l'image logique qui n'est finalement qu'un modèle parmi d'autres possibles car : « Nous nous faisons des images des faits. » (Ibid., 2.1). Nous pouvons nous faire à la fois une image du monde, chacun peut se faire son image du monde, et nous pouvons imaginer une forme logique, chacun peut en imaginer une. Le transcendantal se manifeste dans le fait qu'il ne semble pas y avoir de limites à l'imagination des conceptions logiques. Nous l'avons vu dans les paragraphes précédents, nous ne pouvons pas parler de Logique mais de logiques variées, évolutives, inventives et en perpétuelles discussions avec d'autres logiques, d'autres schèmes conceptuels. En ce sens la logique est à la fois transcendantale et transcendante dans la mesure où elle dépasse le cadre de nos possibilités à la cerner d'une façon définitive. Aussi bien Frege que Russell et Wittgenstein en ont fait l'expérience.

Après le rejet du *Tractatus*, Wittgenstein abandonnera sa conception de la proposition et la possibilité de son analyse : « Ma conception dans le *Tractatus logico-philosophicus* était fautive. » (1969 a, p.275). Non seulement la proposition n'est pas référentielle mais de plus on se leurre en s'imaginant que l'on puisse l'analyser jusqu'à des éléments ultimes. Ceci dit, nous allons voir quelles étaient les implications pour « le monde selon Wittgenstein » de sa conception de la logique.

4.2 Le *Tractatus* : eine Weltanschauung

Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde. (Wittgenstein, 1921, 5.6)

Les frontières, dans la traduction de Gilles-Gaston Granger, sont des limites. Les limites, en philosophie, sont affaire de transcendance : elles nous dominent, nous voulons les dépasser ; elles semblent être là pour nous donner envie de voir plus loin, nous cherchons à nous hisser. Les limites sont aussi affaire de transcendantalisme, comme chez Kant ou Emerson. Le *Tractatus* qui est à la fois, logique (atomisme), ontologique (les objets) et sémantique (le monde par les images), cherche des limites : en l'occurrence des limites au langage, à ce qu'il peut exprimer ; des limites à l'expression de la pensée qui se réalise dans le langage ; des limites au monde ; des limites au sujet métaphysique, à sa présence/absence au monde ; des limites à la volonté, comme Volonté du monde ; des limites à l'Éthique comme nous le verrons plus tard. Ce faisant, ce *Tractatus*, qui est logique et philosophique, donne de la tête contre les limites de la logique, elle-même considérée comme forme première incontournable du monde. C'est toute la complexité et l'ambiguïté du *TLP* que de nous indiquer un chemin logique, en opposition avec d'autres chemins logiques, pour ensuite nous demander de le rejeter comme un ensemble de non-sens éclairants.

Ceci dit, il ne s'agit pas d'un paradoxe interne au *TLP* mais plutôt d'un chemin de vie philosophique qui se déroule sous nos yeux. Wittgenstein nous livre dans son *Tractatus* un monde baigné de logique, et cela même, après avoir dit et écrit que la logique est transcendante, après avoir mis en cause les conceptions de ses inspirateurs et après avoir écrit dans le même *Tractatus*, et évidemment avant publication, qu'il est un ensemble de non-sens.

Le concept de non-sens éclairant n'étant pas fermement établi, nous allons examiner le monde selon Wittgenstein en gardant à l'esprit que la logique a pour objet d'étude la proposition décrivant les faits du monde, quelle que soit sa forme logique, mais aussi la réduction du complexe à des éléments simples considérés comme substance de base du monde. C'est ainsi que les propositions complexes sont réduites à des propositions élémentaires (Wittgenstein) ou atomiques (Russell), que les propositions simples sont analysées pour en extraire des éléments simples ; objets (Wittgenstein), termes premiers, fonctions, arguments (Frege), *sense data* (Russell), concepts (Moore), etc. C'est ainsi que prend forme, dès les débuts de la philosophie analytique, une création ontologique riche et diversifiée.

4.2.1 *Le monde selon Wittgenstein*

Le monde est tout ce qui a lieu. (Wittgenstein, 1921, 1)

Après ce que nous venons de voir, et notamment la tendance que manifeste la logique à être difficilement appréhendable d'une façon univoque par l'ensemble des logiciens, on ne peut faire l'économie, pour bien comprendre la position de Wittgenstein concernant la proposition, de chercher à cerner sa conception de la forme et de la substance de son monde. L'ontologie du *TLP* est basée sur deux oppositions principales ; simple et complexe, actualité et possibilité. C'est une ontologie close. Ceci est affirmé de plusieurs façons :

- « Le monde est tout ce qui a lieu. » (1921, 1). Voici dit simplement et positivement le mode d'apparition du monde. Il est présenté comme quasi dynamique, sa modalité d'existence est l'action. Ce monde est défini comme un tout, c'est-à-dire l'ensemble de ce qui s'y passe. Ceci semble en exclure implicitement, dans un premier temps, ce qui ne s'y passe pas, notamment les possibilités non actualisées des états de choses. Le monde serait en ce cas positif, car il n'est pas décrit pour le moment comme tout ce qui est logiquement possible. Le premier aphorisme du *TLP* est donc un non-sens puisque selon Wittgenstein on ne peut parler que des faits dans le monde. Sa position est déjà *sub specie aeternitatis*.

- « Les faits dans l'espace logique sont le monde. » (Ibid., 1.13). Tout ce qui a lieu, les faits, se déroulent dans un monde défini comme un espace logique. Il y a donc de fortes probabilités pour que les faits soient logiques, ou tout au moins logiquement définissables. Il existe pour Wittgenstein un espace logique qui est forme *a priori* et condition *sine qua non* de l'actualisation des faits du monde et rien ne saurait subsister logiquement en dehors de ce lieu logique.

- « Ce qui a lieu, le fait, est la subsistance d'états de chose. » (Ibid., 2). Il s'agit moins ici d'existence que de subsistance. Le fait, dans l'espace logique, est une forme de subsistance, qui existe bien entendu, mais dont la qualité première est d'être le porteur de la subsistance du monde et non pas d'être un existant proprement dit comme on pourrait le dire d'un être vivant, d'un étant. Le terme subsistance renvoie d'une façon implicite à la notion de subsistance, car pour nos sens le fait se matérialise et matérialise le monde.

- « L'état de choses est une connexion d'objets (entités, choses). » (Ibid., 2.01). La déclinaison qui va du monde au fait, puis du fait à l'état de choses, nous mène à l'objet comme élément premier de la substance du monde. « Les objets constituent la substance du monde. C'est pourquoi ils ne peuvent être composés. » (Ibid., 2.021). Wittgenstein, qui ne donnera jamais un seul exemple d'objet simple (on peut se demander si les objets du *TLP* ne sont pas de pseudo-objets (Soulez, 2004, p.67)) précise que la nature profonde de l'objet, ce simple non descriptible, est de faire partie d'un état de choses, car les objets contiennent en eux, en propriété interne la destination d'être dans un état de choses. À ce sujet, Ayer écrit que les objets du *TLP* nous assurent simplement une sécurité de référence (1985, p.43). Pour Russell, les objets du monde identifiés par les *sense data* existent indubitablement. Par contre,

cette connaissance est bien sommaire et la nature intrinsèque de l'objet est inconnaissable puisque le *sense datum* n'a pas de durée dans le temps.

- « L'image logique peut représenter le monde. » (1921, 2.19). De ce monde logique, nous pouvons nous faire des images elles aussi logiques. La logique est la forme transcendante du monde, c'est à dire supérieure et antérieure à celui-ci. Elle est incontournable dans le cadre de la possibilité et de l'actualisation des faits, mais aussi dans le cadre de sa représentation imagée dans une proposition.

- « L'image logique des faits est la pensée. » (Ibid., 3). Ne l'oublions pas, c'est par la pensée que nous nous faisons une image du monde, et le reflet imagé de notre conception du monde logique n'est que le reflet d'une de nos pensées dûment logique : « Nous ne pouvons rien penser d'illogique, parce que nous devrions alors penser illogiquement. » (Ibid., 3.03). L'image de la subsistance du monde, en l'occurrence celle que se fait Wittgenstein dans le *Tractatus*, est l'image de la pensée de Wittgenstein relative à sa conception du monde. Ceci n'est pas une tautologie puisque sa conception du monde n'est pas éternellement vraie pour tous les logiciens/philosophes, ni pour lui-même.

- « Ce que toute image, quelle qu'en soit la forme, doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir proprement la représenter- correctement ou non- c'est la forme logique, c'est-à-dire la forme de la réalité. » (Ibid., 2.18). L'espace logique dont nous parlions plus haut n'est pas un simple lieu logique, c'est une forme *a priori* qui s'impose au monde, à ce qui le pense, à ce qui le compose comme à ce qui l'exprime. Il n'y a point de salut en dehors de la logique. La logique est la forme essentielle et principielle du monde.

- Enfin : « Dans la proposition la pensée s'exprime pour la perception sensible. » (Ibid., 3.1). C'est en effet par le langage, par le signe propositionnel projeté dans le monde que la pensée sur le monde s'exprime pour nos sens, et que nous en prenons connaissance : « Le signe par lequel nous exprimons la pensée, je le nomme signe propositionnel. Et la proposition est le signe propositionnel dans sa relation projective au monde. » (Ibid., 3.12).

Bien entendu, nous pouvons penser d'une façon illogique, et d'ailleurs c'est sans doute là une activité courante, mais ces pensées illogiques ne font pas sens, elles ne signifient rien. Nous sommes donc dépendants d'une superstructure logique qui conditionne notre liberté et l'indépendance de notre pensée. Nous verrons plus loin que dans ces conditions, non seulement l'Éthique n'a pas part au monde, mais de plus les éthiques sont sans possibilité d'action face à la structure logique contraignante. Si la logique est transcendante et détermine le langage sur le monde, elle inhibe en quelque façon toute potentialité d'un langage éthique faisant sens ou toute possibilité d'un langage autre que celui qui décrit le monde.

La question du sens des autres formes de langage est donc problématique puisque seule la description du monde, unique tâche de la philosophie, semble possible et que la signification d'une proposition naît de sa confrontation au réel factuel. Reste que, paradoxalement, le *Tractatus* ne décrit pas vraiment le monde.

4.2.2 *Le sentiment du nommable et le point aveugle*

En un certain sens, un objet ne se laisse pas décrire. Pour Platon aussi, « on ne peut l'expliquer », seulement le nommer. (Wittgenstein, 1969 a, I, Appendice, § 3)

Wittgenstein fait ici référence à un passage du *Théétète* de Platon, référence qu'il reprendra dans les *Investigations* § 46, dans lequel Platon parle des *éléments originels* qu'on ne peut expliquer. Wittgenstein écrit : « Les « individuels » de Russell et mes « objets » (*Tractatus logico-philosophicus*) « étaient aussi de tels éléments originels » (Wittgenstein, 1953, § 46). Nous venons de voir que les faits du monde sont formés d'états de choses, eux-mêmes composés d'objets simples, originels, ayant le statut de substance du monde. Examinons les états de choses nommés par Wittgenstein :

« *La totalité des états de choses subsistants est le monde.* » (1921, 2.04)

L'état de choses est un ensemble de relations complexes d'objets simples. Il est dit subsistant, actualisé. L'état de choses représente une occurrence particulière des objets parmi d'autres occurrences possibles. Nous ne pouvons imaginer, nous dit Wittgenstein, l'objet en dehors de son actualisation dans la forme logique et bien entendu en dehors de son actualisation dans un état de choses. L'espace logique définit, d'une façon tout à fait transcendante et contraignante l'ensemble des possibilités des états de choses. La configuration de l'état de choses n'est pas quelque chose de fixe. Cette configuration est changeante et diversifiée car les objets contiennent en eux la possibilité de figurer divers états de choses. De cela il suit que : « La totalité des états de choses subsistants détermine aussi quels sont les états de choses non subsistants. » (Ibid., 2.05). Ceci est remarquable puisque Wittgenstein affirme que le monde tel qu'il se présente, contrairement à ce que pouvait laisser croire l'aphorisme 1, consiste également en ce qui est possible et non-actualisé dans la subsistance : « La subsistance des états de choses et leur non-subsistance est la réalité. (La subsistance des états de choses et leur non-subsistance, nous les nommerons respectivement aussi fait positif et fait négatif.) » (Ibid., 2.06). Ceci complète tout à fait le principe de la bipolarité de la proposition qui est vraie/fausse, d'emblée, avant même d'être comparée à la réalité. Le fait subsistant, actualisé, exprimé dans une pensée et par un signe propositionnel aura un sens si l'image du monde qu'il représente est en adéquation avec la réalité. En ce sens l'état de choses, avant actualisation, est un monde de possibles, et est également bipolaire.

Ceci permet de dégager une ontologie positive pour laquelle il existe des faits positifs et des faits négatifs et autorise également la pensée d'une ontologie négative, une ontologie de tout ce qui est hors des limites du monde, du langage et de la logique. Ainsi, la connaissance du monde est donc *a priori*, transcendante à nos capacités cognitives puisque nous affirmons l'existence, tout à fait métaphysique, de possibles et de probables qui ne seront peut-être jamais actualisés.

Wittgenstein écrit également que l'image que nous nous faisons des faits est un modèle de la réalité. Quand l'image représente un fait, elle : « présente la situation dans l'espace logique, la subsistance et la non-subsistance des états de choses. » (Ibid., 2.11). Il faut comprendre que l'image, qui s'exprime par le signe propositionnel, définit d'une part la réalité et d'autre part, comme en négatif ce qui n'est pas, tout comme la proposition bipolaire exprime ce qui est vrai/faux. La non-subsistance est donc déduite par opposition à ce qui est subsistant,

mais d'une façon sans doute non totalement positive car : « (l'image) va jusqu'à atteindre la réalité. » (Ibid., 2.1511). En ce sens l'image ne saurait atteindre véritablement une non-réalité. Nous avons examiné les états de choses, nous avons vu que leur nature cache une ontologie double, les faits positifs et les faits négatifs. Nous approchons de l'ontologie de base, les objets.

« *L'état de choses est une connexion d'objets (entités, choses).* » (TLP, 2.01)

Le monde de Wittgenstein repose sur une ontologie qui présuppose des simples, il a le sentiment qu'existent des simples : « [...] nous avons le sentiment que le monde doit être constitué d'éléments [...] » (Monk, 1990, p.135). C'est l'un des buts avoués de toute analyse logique que d'arriver à déterminer des termes premiers, des simples, des atomes logiques selon la terminologie de Russell et Wittgenstein. Pour l'auteur du *Tractatus*, l'objet est simple et : « Si je connais l'objet, je connais aussi l'ensemble de ses possibilités d'occurrence dans des états de choses. (Chacune de ses possibilités doit être inhérente à la nature de cet objet). » (Ibid., 2.0123). Tout comme connaître un état de choses revient à connaître un état de choses non-actualisé, tout comme reconnaître une proposition comme vraie c'est savoir ce qu'il en serait si elle était fausse, connaître un objet signifie donc connaître ses possibilités logiques propres de subsistance. Les objets ne sont pas étrangers aux différents états de choses qui leur donnent subsistance dans l'espace logique. Ils ont un rapport interne aux possibilités des états de choses, c'est une de leurs propriétés essentielles. Comme le proposait déjà Schopenhauer (1819, § 2), il est impossible de connaître un objet en dehors de sa relation à un état de chose : « Si je puis me figurer l'objet lié dans l'état de choses, je ne puis me le figurer en dehors de la possibilité de ce lien. » (Wittgenstein, 1921, 2.0121). L'état de chose, en tant que complexe d'objets, semble jouer pour l'objet lui-même, le même rôle que l'espace et le temps kantien pour les phénomènes : « De même que nous ne pouvons absolument nous figurer des objets spatiaux en dehors de l'espace, des objets temporels en dehors du temps, de même ne pouvons-nous nous figurer aucun objet en dehors de la possibilité de sa connexion avec d'autres. » (Ibid.).

Néanmoins, la connaissance des objets et de leur expression par le langage ne peut pas être globale et générique. L'expression verbale d'états de choses formés d'objets ne concerne que le particulier actualisé. Dans ce cadre, chaque objet doit nous donner, il s'agit ici d'une donation immanente, sa capacité interne à entrer dans différentes occurrences. Nous avons déjà, avant les *Investigations philosophiques*, une forme de pragmatisme visant à décrire des occurrences particulières. Il découle de ceci, que la description globale des objets n'est pas possible, puisque selon Wittgenstein la connaissance ne concerne pas le général. Ceci n'est pas sans poser problème puisque Wittgenstein écrira par ailleurs, dans sa *Grammaire philosophique*, qu'en un certain sens les objets ne se laissent pas décrire. D'ailleurs, dans le cadre du *Tractatus*, il n'a jamais donné un seul exemple d'objet simple ou de proposition élémentaire décrivant un état de choses. On ne peut donc ni décrire l'ensemble des objets ni décrire un objet seul.

Si : « L'objet est simple. » (Ibid., 2.02), et s'il constitue la substance du monde, il nous faut souligner que : « La possibilité de son occurrence dans des états de choses est la forme de l'objet. » (Ibid., 2.0141). La forme de l'objet est donc une forme logique relationnelle. Ainsi :

« La substance du monde (les objets) ne peut déterminer qu'une forme, et nullement des propriétés matérielles. Car celles-ci sont d'abord figurées par les propositions- d'abord formées par la configuration des objets. » (Ibid., 2.0231). La matière pour Wittgenstein est donc « nommée » mais reste indéterminée et ce sont les occurrences dans laquelle elle se manifeste, les états de choses, qui lui donnent forme et existence matérielles. Il suit de cela que : « Je ne puis que nommer les objets. Des signes en sont les représentants. Je ne puis qu'en parler, non les énoncer. Une proposition peut seulement dire comment est une chose, non ce qu'elle est. » (Ibid., 3.221). Tout comme le Mont Blanc de Russell n'est pas dans la proposition, les objets du monde de Wittgenstein y sont seulement représentés dans leur forme relationnelle. On ne peut par la proposition connaître que la forme de l'objet et non ce qu'il est en lui-même, retrouvant par là une certaine forme de kantisme relatif à la connaissance.

Le refus de Wittgenstein de donner un exemple d'objet simple est motivé dans le *Tractatus* par des considérations logiques et plus tard par le rejet de cette théorie. Norman Malcom écrit à ce propos, en 1949 : « J'avais demandé à Wittgenstein si, au moment où il écrivait le *Tractatus*, il n'avait pas décidé ce que serait un exemple d' « objet simple ». Il me répondit qu'à cette époque il pensait qu'il était un logicien et que ce n'était pas l'affaire du logicien de décider si cette chose est une chose simple ou une chose complexe, cela étant une question purement empirique ! », (Marion, 2004, p.68). L'objet est un simple, un terme ultime, et celui-ci est par nature indéfinissable. Reste le « sentiment » de son existence. La notion primordiale de différence entre ce qui se dit et ce qui se montre, intervient puisque l'objet est substance du monde et ne peut que déterminer la forme du monde, celle que l'on retrouve dans la proposition décrivant un état de choses et qui ne se dit pas. Ajoutons que : « L'espace, le temps et la couleur (la capacité d'être coloré) sont des formes des objets. » (Ibid., 2.0251). Nous retrouvons encore une fois une forme de kantisme avec l'espace et le temps comme formes *a priori* de l'objet, lui-même forme du monde engagé dans un état de choses.

La nébuleuse ontologique

La conception de la matière de Wittgenstein est une nébuleuse complexe. La substance du monde est fortement dépendante des occurrences langagières dans lesquelles elle prend forme. Ceci nous rappelle un principe de la physique quantique. La forme, quelle qu'elle soit, est l'élément primordial et non dicible qui détermine aussi bien la proposition (forme logico-syntaxique), l'état de chose (forme logique), que l'objet (forme du monde, lui-même conditionné par l'espace, le temps et l'état de choses). Il suit de cela que l'expression de l'ontologie wittgensteinienne demeure obscure et reste à analyser. Il n'y a pas de socle, même provisoire, pour asseoir une définition de la matière.

Dans ce cadre, il nous faut souligner l'incohérence soulignée par Fogelin concernant les propositions 2.04, 2.06 et 2.063 du *TLP* (Marion, 2004, p.68). Elle se présente ainsi :

- 1) « La totalité des états de choses subsistants est le monde. »
- 2) « La subsistance des états de choses et leur non subsistance est la réalité. »
- 3) « La totalité de la réalité est le monde. »

- 4) De ces trois propositions il suit que : si la réalité est le monde, la totalité des états de choses subsistants est équivalent à la totalité des états de choses subsistants + les non subsistants, ce qui est contradictoire.

Dans ces conditions, Wittgenstein ne peut nous donner la description d'un simple matériel observable alors même que la matière lui échappe et que celle-ci ne concerne que la forme de l'objet, l'accidentel, voire le particulier actualisé. Même si la substance est ce qui subsiste indépendamment de ce qui a lieu comme il le dit en *TLP* 2.024, cette substance est en tant que telle, et en tant que forme, transcendante au monde des faits et transcendante à notre capacité d'expérience. De cela, il découle que l'objet qui apparaît dans un état de choses comme fait du monde, relève plus de l'événement transitoire que de la matière identifiable.

Wittgenstein nous propose une théorie de la matière proche de ce qui se joue en physique quantique. La matière, la substance est nommable, mais elle se trouve ici sublimée en une forme diffuse, événementielle, qui en empêche toute description stable. La matière du monde ne se manifeste que dans un état de choses et celui-ci n'est pas fixe ou actualisé par l'expérience. De plus, comme en physique quantique, mon monde étant mien, mes états de choses ne sont pas (champ visuel oblige, conditions d'expérience obligent) ceux d'autrui. Cette sublimation wittgensteinienne, qui met l'objet hors de notre portée, se comprendra mieux par la notion de situation et, plus tard et *a posteriori*, par le désir avoué dans les *Investigations* d'avoir cherché à atteindre la pureté d'un cristal logique. Elle se comprend mieux également au regard de la notion de situation comme il nous l'indique lui-même à maintes reprises.

4.2.3 *Des objets et des situations*

Les objets contiennent la possibilité de toutes les situations. (Wittgenstein, 1921, 2.014)

Nous avons vu que les objets (quasi objets, éléments originels) de Wittgenstein forment la substance de son monde. Ils ne déterminent, en fait, que la « forme » du monde : « La substance du monde (les objets) ne peut déterminer qu'une forme, et nullement des propriétés matérielles. Car celles-ci sont d'abord figurées par les propositions d'abord formées par la configuration des objets. » (Ibid., 2.0231). Ces objets ne sont pas des substances qui portent des propriétés, mais ce qui donne forme aux propriétés matérielles par, ou dans, les configurations d'objets. On ne peut que les nommer non les décrire, car en fait, comment décrire un principe formel ? De même, comment décrire des propriétés sans support ?

Comme si cela ne suffisait pas le signe propositionnel, en tant que pensée projetée dans le monde par la proposition, figure un fait formé d'états de choses (formé d'objets), ce même signe présente une situation. Il est dit que : « L'image présente la situation dans l'espace logique, la subsistance et la non-subsistance des états de choses. » (1921, 2.11).

Cet aphorisme est important car il présente côte à côte dans l'espace logique deux éléments de l'ontologie du *Tractatus* ; l'état de choses et la situation. L'espace logique est le lieu et la forme *a priori*, de tout ce qui a lieu, y compris les pensées. En effet : « L'image figure une situation possible dans l'espace logique. » (Ibid., 2.202). La situation possible dans l'espace logique doit être, si l'on suit Wittgenstein, la subsistance ou la non-subsistance d'un état de choses. De plus : « L'image contient la possibilité de la situation qu'elle figure. » (Ibid., 2.203).

L'image semble contenir en elle cette possibilité comme la proposition contient en elle la possibilité d'être vraie ou fausse. Images et propositions contiennent un ensemble de possibles. Si la totalité des états de choses subsistants est le monde et que leur subsistance et leur non-subsistance est la réalité, on peut se demander quelle place et quel rôle tient la notion de situation dans l'ontologie wittgensteinienne.

Si l'on écarte *a priori* le possible rapprochement entre situation et état de choses, par exemple en copiant Wittgenstein : « La pensée contient la possibilité des situations (des états de choses) qu'elle pense. Ce qui est pensable (une situation, un état de choses) est aussi possible. »¹, reste que la situation présente un caractère plus dynamique qu'un état de choses. Si un état de choses est possible dans l'espace logique, la situation semble figurer ce qui a lieu, ce qui s'actualise dans l'espace logique, un état de choses subsistant et dynamique. En essayant d'avancer un peu dans la compréhension, nous lisons : « A la configuration des signes simples dans le signe propositionnel correspond la configuration des objets dans la situation. » (Ibid., 3.21). Nous passons ici de la pensée (signe propositionnel) à la situation (ce qui a lieu) en tenant compte des objets en configuration dans un état de choses en situation. L'un semble découler de l'autre, se confondre avec lui.

Il en va de même pour la proposition qui est déjà un signe propositionnel projeté dans la réalité langagière et : « une image de la réalité. Car je connais par elle la situation qu'elle présente, quand je comprends la proposition. » (Ibid., 4.021). Je comprends ce qu'elle figure par une image comme figuration de la situation. Ceci est explicité par Wittgenstein en *TLP* 4.03 : « La proposition communique une situation [...] La proposition ne dit quelque chose que dans la mesure où elle est image. » Wittgenstein souligne que : « On peut directement dire, au lieu de dire : cette proposition a tel ou tel sens, cette proposition figure telle ou telle situation. » (Ibid., 4.031). Ceci accrédite la thèse que la situation est de l'ordre de ce qui a lieu, et ce qui donne du sens à la proposition, à savoir la réalité. Cette position est confirmée en *TLP* 4.462. Sachant que les constantes logiques ne disent rien du monde : « La tautologie et la contradiction ne sont pas des images de la réalité. Elles ne figurent aucune situation possible. ». De cela il découle que la situation montre un événement sous forme d'un état de choses possible et actualisé, c'est-à-dire subsistant et dynamique.

Tout cela n'est pas d'une compréhension facile. On peut tenter d'établir un schéma simplifié de l'organisation du monde selon Wittgenstein. Ce schéma simplifié, donc simpliste, se présente ainsi :

¹ (Ibid., 3.02), c'est moi qui précise.

- L'espace logique est *a priori* et transcendantal.
- Le monde est ce qui a lieu dans cet espace sous forme de faits.
- Le fait est la subsistance d'états de choses.
- L'état de choses est une connexion d'objets.
- Les objets sont la forme du monde.
- Les états de choses formés d'objets sont la réalité.
- La réalité est ce qui est subsistant.
- La proposition représente un fait.
- Le fait figure une situation dynamique.

Dans le même ordre d'idée, on peut essayer de lister quelques questions soulevées par cette organisation. C'est peut-être le meilleur moyen d'appréhender le monde de Wittgenstein selon sa propre méthode.

- Espace logique, monde, réalité, sujet pensant et limites de son langage, et donc limites de son monde, sont-ils superposables ?

- Faits, états de choses, images et situations ont-ils le même rôle représentatif (ou figuratif) ? À cet effet, Wittgenstein écrivait déjà dans une lettre à Russell le 19.8.19 de Monte Casino : « Quelle est la différence entre *Tatsache* (fait) et *Sachverhalt* (état de choses) ? Un *Sachverhalt* est ce qui correspond à une *Elementarsatz* (proposition atomique), si elle est vraie. Une *Tatsache* est ce qui correspond au produit logique de propositions élémentaires, quand ce produit est vrai. La raison pour laquelle j'introduis la *Tatsache* avant la *Sachverhalt* demanderait une longue explication. [...] Derechef, le genre de relation qui unit les constituants de la pensée et ceux du fait représenté est ici indifférent. Ce serait à la psychologie de la découvrir. ».

Ceci n'est pas clair, surtout quand pour Wittgenstein : « Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées. » et : « La psychologie n'est pas plus apparentée à la philosophie que n'importe laquelle des sciences de la nature. La théorie de la connaissance est la philosophie de la psychologie. » (Ibid., 4.112 et 4.1121). Non seulement Wittgenstein ne nous donne pas la longue explication, mais de plus, et encore une fois, il brouille les cartes ; ce n'est pas affaire de logicien que de se préoccuper de matérialisme ou de psychologie.

- Par conséquent, par quel mécanisme la configuration formelle des objets peut-elle figurer des propriétés matérielles ?

- Comment et pourquoi distinguer ; états de choses, faits, situations ?

- La notion d'événement dans l'espace logique, ce qui a lieu tout simplement, n'est-elle pas pertinente pour tenter de décrire ce monde d'objets en situation ?

- Y a-t'il une différence entre ; figurer, représenter, présenter, être le représentant de ?

À ces questions nous ne pouvons pas répondre puisque Wittgenstein lui-même n'y a pas apporté une clarté suffisante et que le débat qui consiste à voir ses objets comme relevant tantôt du nominalisme (ce ne sont que des mots) et tantôt du réalisme en situation est toujours ouvert (Marion, 2004, pp.68-84). Ainsi, Mc Guinness soutient que : « Les objets présupposés, existant éternellement et imposant des limites à ce que nous pouvons dire, se révèlent être en

réalité une caractéristique de notre pensée et de notre langage – mais une caractéristique qui échappe à nos pouvoirs d'expression. » (Bouveresse, 1988, p.20). Nous retrouvons ici une forme de schème qui s'impose à nous. De son côté Quine considère dans son essai, *Parler d'objets*, que nous ne parlons que d'objets et comment pourrions-nous faire autrement puisque l'objet commence à se matérialiser avec nos sensations ? La chosification commence d'emblée dit-il dans *Le mot et la chose*, et de plus :

« Nous avons une inclinaison à parler d'objet et à penser à des objets. S'il nous plaît d'illustrer ce propos, nous citerons d'abord les objets physiques. Cependant tous les objets abstraits ou prétendus tels l'illustrent aussi : états et qualités, nombres, attributs, classes. Nous déconstruisons opiniâtrement la réalité en une multitude d'objets identifiables et discernables, auxquels il sera référé par des termes singuliers et généraux. Parler d'objets s'est tellement invétéré en nous, que dire que nous parlons d'objets semble quasi ne rien dire du tout ; car comment y aurait-il moyen de parler autrement ? » (1969, p.13).

Encore une forme de schème qui s'impose. Putnam (1971, p.36) écrit qu'il est impossible de faire de la physique en langage nominaliste, tellement le langage de la physique transcende la description d'objets discrets. Les objets nous échappent et pourtant nous en parlons.

Le questionnement principal est sans doute la méthode que nous devons adopter pour appréhender au mieux son monde. Les limites de son langage ne sont-elles pas, elles-mêmes, les limites de son monde et donc les limites de notre monde et de notre compréhension ? Ne disait-il pas que rien n'est caché, que tout est sous notre regard ? En mettant de côté les contradictions soulevées par Fogelin, en oubliant la difficulté à représenter ce monde par un schéma relationnel lisible, reste que la théorie du monde de Wittgenstein est nécessairement motivée par des raisons essentiellement logiques. L'analyse « doit », c'est un impératif catégorique, donner des termes ultimes ; Wittgenstein a le sentiment qu'il existe des termes ultimes conditions *sine qua non* d'une analyse bien comprise. De là il devient risqué des les décrire sans implicitement dire qu'ils ne sont pas ultimes. On retrouve le problème de l'atomisme antique.

Si Wittgenstein ne donne pas d'exemple d'objet simple, ni même de proposition atomique, c'est qu'il ne le peut, logiquement, pas. Cela doit exister pour le principe de l'analyse, mais c'est tout. Pour être précis sur ce point, n'oublions pas que Wittgenstein a écrit dans ses *Carnets* le 6.5.15 : « Comme exemple de simplicité, je pense toujours aux points du champ visuel. ». Voilà enfin un objet simple proposé par Wittgenstein ! Nous le retrouvons presque sous la même forme en *TLP* 2.0131 ! Il confirme : « Il me semble parfaitement possible que des tâches de notre champ visuel soient des objets simples, », oui, mais il ajoute ce même jour, renonçant finalement à nommer un objet : « si tant est que nous ne percevions séparément aucun point de ces tâches ; l'image visuelle des étoiles paraît sûrement être dans ce cas. » et il termine par : « Et il est certain, soit dit en passant, que je ne vois pas toutes les parties de mon champ visuel théorique. Qui peut savoir si je vois une infinité de points ! » (1961, 18.6.15). Wittgenstein ne peut logiquement trancher et nous montre ici sa difficulté d'expression, sa difficulté à choisir.

En effet, qui peut savoir, jusqu'où peut aller notre vision des choses, des objets, et jusqu'où peut aller l'analyse des propositions puis des simples ? On voit bien qu'en physique les simples se révèlent souvent complexes. Ainsi, Copi, dans *Objects, Properties and Relations in the Tractatus*, avance la thèse que les objets du *TLP* doivent être considérés comme des particuliers vides (Rossi, 1995, p.115). L'analyse logique, qui est une démarche de recherche de limites ultimes, semble se heurter à nos possibilités de recherche à l'intérieur même du langage à analyser.

Les objets du *TLP* (formes du monde) sont visibles à travers des situations comme les objets de la physique quantique sont visibles dans une situation (S) à un moment (M) à un endroit donné (E). Cependant, les éléments ultimes de telle situation d'hier ne sont pas ceux de telle situation d'aujourd'hui. Ils sont toujours pressentis, et rarement mis à jour. Ce sont des invariants d'un jour, d'une expérience chaque fois particulière. Les objets du *TLP* semblent bien être une « base théorique » à mettre en évidence, en situation. Il s'agit donc d'une quête ontologique immatérielle. Wittgenstein écrit en 1932, comme en une confession pour lui et Russell ;

« Et nous étions coupables de ne donner aucun exemple de propositions atomiques ou d'individus » (1979, p.23). Disant cela il marque son indétermination profonde entre un pur nominalisme, un matérialisme formel sans objet et un idéalisme vidé des objets idéaux éternels.

4.2.4 *La quête ontologique : l'indécision*

Et nous retrouvons ici le vieux problème que nous aimerions exprimer de la façon suivante : « la pensée que p est le cas ne présuppose pas que p soit le cas, mais d'un autre côté dans le fait il doit bien y avoir quelque chose qui est une présupposition de la pensée elle-même (je ne peux pas penser qu'une chose est rouge si la couleur rouge n'existe pas ». C'est le problème de l'harmonie entre monde et pensée.- On peut répondre à cela que les pensées se trouvent dans le même espace que les choses incertaines et s'y appliquent comme la règle sur ce qu'elle mesure. (Wittgenstein, 1969 a, I, § 95)

L'ontologie est, depuis Parménide, la science de l'Être en tant qu'Être, non en tant qu'Étant (question développée par Heidegger). Ce terme suppose l'existence de l'Être et le principe de sa saisie. La démarche ontologique est *a priori*, réalisée en dehors de toute connaissance empirique, d'autant plus, lorsque l'analyse et la recherche portent sur le langage. Cette saisie de l'Être peut se réaliser par une recherche sur l'Être à la suite d'une préoccupation ontologique (dans un cadre religieux par exemple) ou de la révélation d'un problème ontologique dans le cadre d'un travail syntaxique, logique ou sémantique. Ce peut être également le fait d'un pseudo-problème ontologique, en tout cas défini comme tel, dans le cadre de la philosophie du langage.

La saisie de l'Être semblait pouvoir se réaliser dans le langage, haut lieu de réflexivité, et notamment par l'analyse des composants premiers de la proposition, voire par la recherche des composants premiers du monde du langage. De ce fait, la philosophie analytique, qui se

penche sur le langage, sur ses bases, sur son être, est un lieu de questionnement ontologique, d'une ontologie analytique, pour reprendre une expression de Rossi (1995), mais sans recherche spécifique de création ontologique. Par le langage qui exprime quelque chose du monde, hors des notions de perception et de substance, la recherche ontologique est une démarche consubstantielle à la démarche analytique.

Ontologie ; la quête métaphysique

Wittgenstein s'inscrit dans ce mouvement, surtout quand son axe de développement est d'ordre logico-syntaxique. Ainsi, dans sa dimension logique, sa philosophie ne peut se soustraire à un engendrement ontologique, notamment dans le champ renouvelé du débat sur les particuliers et les universaux. Puisque sa philosophie du langage peut être appréhendée selon trois axes, syntaxique, sémantique, et pragmatique, il est clair que la création ontologique sera plus présente dans les axes syntaxique et sémantique que dans l'approche pragmatique. Il écrit (1961, 9.11.14) : « Non p et p se contredisent, elles ne peuvent être vraies toutes deux. Pourtant je puis les formuler toutes les deux, les deux images existent. Elles sont côte à côte. ». Par cette notion vague d'existence côte à côte, destinée à un bel avenir de recherches ontologiques, Wittgenstein se situe entre les problématiques de Meinong et de Russell.

Rappelons qu'il y a pour Meinong (Théorie de l'objet, 1921) trois types d'être ; l'existence (réelle), la subsistance (idéelle) et le fait d'être donné (minimum ontologique). Si cela ne suffit pas, on dispose également de la liberté d'assomption selon Quine. On se souvient que Russell combattait la position de Meinong qui considérait que bien qu'il n'y ait pas de carré rond, un tel objet possède l'être et peut être considéré comme existant. On parle à ce sujet d'inflation ontologique. Par sa théorie des descriptions définies (1905) Russell tend à mettre un terme à cette inflation. La théorie de la description définie précise les spécificités d'un particulier dont on peut assumer l'existence logique, sans pour autant en exiger, ou en admettre l'existence ontologique. En effet, pour qu'une description définie soit recevable et fasse sens dans la figuration du réel à laquelle elle participe dans la proposition, il faut qu'une entité au moins et une au plus, ainsi définie puisse exister. Pour reprendre l'exemple de Russell, on peut accepter l'existence logique de « l'actuel roi de France (qui) est chauve », sans pour cela exiger son existence ontologique. « L'actuel roi de France chauve » de Meinong ou Quine n'existe donc pas, même si logiquement on peut en accepter l'occurrence, l'assomption.

Dans cet exemple, on voit que la logique peut à la fois être considérée comme ontologiquement positive, elle découvre ou crée des entités (Meinong, Quine) ou ontologiquement neutre, elle n'est qu'un simple mode de calcul formel (Russell, Wittgenstein).

Pourtant, il est difficile de refuser aux propositions du *Tractatus* qui tentent de décrire le monde et sa substance, le statut de propositions ontologiques, même après leur rejet. L'ensemble des propositions relatives aux objets, aux états de choses, relèvent de la révélation d'un problème ontologique dans le cadre d'une recherche logico-syntaxique car Wittgenstein reconnaît à l'échafaudage logique la possibilité de dire quelque chose du monde et de son essence. Pour que le *Tractatus* puisse nous donner le chemin qui mène aux éléments simples,

aux constituants ultimes lors de l'analyse de la proposition, il faut définir à minima le monde sur lequel va s'effectuer ce travail, et dans ce cadre un problème de création ontologique ne peut manquer d'apparaître. Frege en premier, Russell et Wittgenstein ensuite l'ont rencontré. Dès qu'on analyse une proposition complexe, une proposition atomique, un objet dans une proposition simple, on va à la rencontre de ses constituants premiers, et se pose ainsi indubitablement la question de leur nature. Même quand Wittgenstein considère la logique comme un simple calcul, il n'évite pas l'écueil ontologique, puisque la logique est une forme de langage, que le langage s'engage dans le jugement du monde et qu'il ne peut parler de lui-même. S'il ne parle pas de lui-même, il parle donc d'autre chose. Si l'on s'en tient à la logique des propositions on peut la considérer comme ontologiquement neutre, mais dès qu'interviennent des quantificateurs universels et existentiels, apparaît le spectre d'une ontologie exprimée.

La science de l'Être est pour le moins une science incertaine, dont le statut épistémologique est difficilement définissable. Elle se trouve en permanence en danger d'absorption par la métaphysique, ou de réduction par le langage ordinaire à un conceptualisme philosophique pseudo-problématique, voire à un débat d'une nouvelle scolastique logique et analytique. Dans ce cadre Quine a renouvelé la question ontologique. En effet, on ne peut selon lui demander ce qui existe, mais seulement ce qu'une théorie dit exister. La question de l'existence se pose dans le cadre d'une théorie d'arrière-plan sur fond de schème conceptuel primordial qui permet effectivement le questionnement. Ceci nous mène à la problématique de l'indétermination de la traduction d'une théorie à l'autre. C'est la thèse de la relativité de l'ontologie : « Si des questions concernant l'ontologie d'une théorie sont dépourvues de sens dans l'absolu, et si elles acquièrent un sens par rapport à une théorie d'arrière-plan, cela n'est pas en général dû à ce que cette dernière théorie a un univers plus grand. On est tenté de supposer cela : c'est une erreur. » (1969, p.66). Le non-sens vient de la circularité des références, il faut s'arrêter à un moment et accepter une théorie d'arrière-plan ou une traduction, ou différents niveaux d'ontologie.

Nominalisme, réalisme ; métaphysique

Pour Wittgenstein par exemple, l'ontologie comme appréhension du monde comme un tout, n'est pas celle de la recherche des objets ultimes de la proposition. Ce n'est pas le même niveau. Le premier concerne une ontologie de la perception ; elle peut concerner la psychologie comme science de la nature et du ressenti, elle est presque matérielle. Le second niveau est logique ; c'est une ontologie logique qui relève d'un schème conceptuel finalement bien scientifique. Dans le *Tractatus* se dévoile ainsi une métaphysique du langage, lieu d'une création logico-ontologique, d'un monde transcendant par sa complexité à être appréhendé d'une façon, peut être pas univoque, mais en tout cas lisible. C'est par la recherche transcendantale de limites, de relations, de possibilités, d'objets ultimes présumés, que Wittgenstein nous met en face d'une transcendance consubstantielle à son travail philosophique.

Ainsi, du monisme ontologique néo-hégélien (Mach), au dualisme logico-ontologique de Frege et Russell, en passant par sa critique par Ramsey, nous rejoignons le *TLP* de Witt-

Wittgenstein dans lequel il est bien difficile de faire la part entre nominalisme, réalisme, et nature du dualisme ontologique relatif aux universaux et aux particuliers, car notre auteur n'emploie jamais ces expressions (1953, § 383 et 402). Par exemple, la position critiquée par Ramsey, élève et ami de Wittgenstein, est la suivante : l'unité minimale du discours est la proposition atomique ; celle-ci contient deux constituants, la fonction insaturée et l'argument saturé ; ces constituants renvoient aux universaux et aux particuliers ; l'analyse du discours permet d'y accéder (Rossi, 1995, chapitre IV). De son côté, Strawson combat le scepticisme de Ramsey dans *Les individus* afin de réhabiliter le dualisme ontologique ; il y a des corps et des classes de corps. Ainsi si l'on peut affirmer le réalisme de Frege et Russell, il est difficile de comprendre Wittgenstein. Une piste ; Mauthner qui l'influença était nominaliste. Pour lui, les termes du langage n'ont aucune réalité, seuls les individus et les sensations existent.

Ainsi il y a, dès que l'on interroge le réel, un problème ou un pseudo-problème, d'harmonie entre le monde et la pensée. Ce problème est celui de l'engendrement ontologique. Il se cristallise dans une préoccupation ontologique, voire une recherche ontologique, que celle-ci aboutisse à un engagement ontologique, à un nominalisme, à un réalisme ou redonne vigueur à la controverse relative aux particuliers et aux universaux. Quine écrit :

« Une de ces questions qui a, traditionnellement, divisé les philosophes est de savoir s'il existe des objets abstraits. Les nominalistes ont soutenu qu'il n'y en a pas ; les réalistes (dans une certaine acception du mot) ou les Platonistes (comme on les appelle pour éviter les difficultés du mot « réalistes ») ont soutenu qu'il y en a » (1960, p.323).

Aristote avait déjà souligné que la nature du « sujet » dans une phrase comme « Socrate est un homme » et « L'homme est un animal politique » n'est pas de même nature. Dans la première phrase, le sujet Socrate fait référence à une substance identifiable, dans la seconde, à quoi peut bien renvoyer le sujet homme ? Il en avait conclu qu'existaient des substances premières, des particuliers, et des substances secondes, les universaux, dont la matérialité, bien qu'avérée, est moindre (Catégories, 1a 20 - 1b 9). Partant de là, la querelle des universaux déployée au Moyen Âge a mis en évidence des problèmes métaphysiques quasi insolubles. Quelle est la réalité des substances secondes ? Quel rapport ont-elles avec les substances premières ? Sont-elles des réalités intelligibles, des idées ou de simples noms ?

Monisme, dualisme ; métaphysique

La philosophie analytique dans sa tendance logiciste a été, dès son apparition, le théâtre d'une recherche ontologique (les simples, les universaux), d'un engendrement ontologique (les objets des systèmes logiques, les axiomatiques qui mettent en œuvre la recherche), et ce, aussi bien dans les travaux de Frege et de Russell au cœur de leur dualisme propositionnel logico-ontologique adopté par Wittgenstein (sujet/prédicat ou fonction/argument) que dans ceux de Quine comme son assomption ontologique.

Le dualisme propositionnel ontologique de Frege et Russell, mais aussi de Moore, est considéré comme une réaction au monisme ontologique néo-hégélien de Bradley (*The Principles of Logic*, 1883) et de Bosanquet (*The Essentials of Logic*, 1895). Celui-ci, enseigné dans les universités anglaises avant la première guerre mondiale, postule qu'il n'est ni nécessaire ni pertinent de distinguer, dans un jugement considéré comme une entité unique et

idéelle, entre sujet et prédicat car le sujet c'est le Réel, un et indivisible, et le jugement pris dans son ensemble c'est le prédicat : « La Réalité indéfinie est le sujet en général et la masse totale du jugement est le prédicat. » (Rossi, 1995, p.67). La distinction entre sujet et prédicat serait donc une distinction entre réel et idéal, entre Réalité Une et jugements multiples. Dans ce cadre, le jugement propositionnel est un entier concret, la distinction entre universaux et particuliers devient relative et dépendante de l'idéal et du réel. Ainsi, seuls sont sensés exister les particuliers et les universaux réels, c'est-à-dire les concrets. Ce monisme semble bien commode. Précisons que Russell s'y était intéressé pour son économie ontologique. Dès 1919, il rejeta le dualisme cartésien au profit du monisme neutre de William James : conscience de soi et connaissance du monde sont unis dans une expérience pure. On retrouve un peu Fichte. En fait, pour ce qui concerne le dualisme esprit/matière, Russell rejette aussi bien l'idéalisme que le matérialisme (Vernant, 2003, p.264). Ainsi, il adopte un monisme neutre pour la relation esprit/matière, mais un dualisme ontologique pour la relation universaux/particuliers.

La nouvelle philosophie de Moore et Russell, adossée aux travaux de Frege, philosophie à laquelle Wittgenstein a été très sensible, oppose au monisme ontologique, un dualisme logico-ontologique. Pour Frege et Russell, la réalité ne concerne pas uniquement une totalité, ce qui implicitement tendrait à déréaliser les particuliers. On ne peut pour Russell se dispenser ni des universaux ni des particuliers ; voilà qui est consensuel.

Il existe nécessairement des universaux, notamment ceux qui sont connus par *acquaintance*, par intuition, auxquels il faut ajouter ; les relations qui sont pour lui les seuls universaux authentiques et nécessaires de type platonicien, et ensuite les qualités et les concepts sur lesquels il demeure quelque peu sceptique : « Pour les universaux, il ne semble pas qu'un principe permette de départager ceux qui peuvent être connus par *acquaintance*, mais il est clair que les qualités sensibles, les relations spatiales et temporelles, la relation de ressemblance et certains universaux logiques abstraits sont de ceux-là. » (Ibid., p.196).

Il existe également des particuliers notamment les données sensorielles comme seuls particuliers authentiques dans lesquels on trouve également des propriétés selon la thèse de l'asymétrie du sujet et du prédicat qui fait intervenir les notions d'espace et de temps. La thèse de l'asymétrie du sujet et du prédicat, partagée par l'ensemble des tenants du dualisme ontologique de Frege à Strawson, postule que : « Les particuliers ne peuvent paraître, dans le discours, qu'en tant que sujets, jamais en tant que prédicats ; tandis que les universaux ou, d'une façon générale, les non-particuliers, peuvent paraître soit comme sujets, soit comme prédicats. » (Strawson, 1959, p.153). Dans, *On the Relations of Universals and Particulars* (1911) Russell distingue:

- « les particuliers qui entrent dans des complexes seulement comme sujets de prédicats ou termes de relations...et qui existent dans le temps et ne peuvent occuper plus d'un endroit à la fois dans l'espace auquel ils appartiennent »
- « les universels qui peuvent apparaître seulement comme prédicats ou relations dans des complexes, n'existent pas dans le temps et n'ont aucune relation à un endroit qu'ils ne pourraient avoir simultanément à un autre. » (Rossi, 1995, p.89).

Russell, en fait, tout comme semble le faire Wittgenstein, ne traite pas du problème des universaux et des particuliers de façon classique, c'est-à-dire relative à la métaphysique de la substance et des qualités, il le traite plutôt d'une façon relative à la composition logique des propositions, tout en refusant à la fois un pur nominalisme puisqu'il existe des universaux et un pur réalisme puisque la vraie connaissance est la connaissance par *acquaintance*, c'est-à-dire intuitive et directe, et que les particuliers authentiques sont plus des données sensorielles que des objets. Dans cette optique ontologique, Quine ira plus loin que Russell et confèrera l'existence aux objets à partir du quantificateur existentiel sans référence sensorielle, ce en quoi on peut y voir un certain retour à l'inflation ontologique de Meinong, à ce que Quine, justement, (1969, p.116) appelait : « la curieuse déviation de Meinong ». En effet, pour Meinong, nier l'existence d'un objet c'est déjà affirmer sa non-existence en tant qu'objet. Donc il y a déjà de l'*objectualité* sans résidence (*heimatlose Gegenstände*), mais pas de l'être.

L'inconfort wittgensteinien ; refus de la métaphysique

Nous l'avons dit, les systèmes logiques, axiomatiques, les sémantiques qui les évaluent génèrent l'apparition d'un monde ontologiquement riche dans lequel l'intentionnalité du logicien se laisse entrevoir. Aussi, qu'en est-il du *TLP* de Wittgenstein à la suite des travaux de Russell ? Il a été dit du *Tractatus* (Copi, Anscombe) qu'il était réaliste dans la mesure où les simples qui composent la proposition, les objets, sont la substance du monde (1921, 2.021)¹. Oui mais, ce réalisme se heurte aux propos nominalistes de Wittgenstein lui-même puisqu'il écrit que les objets ne déterminent que la forme du monde et non pas des propriétés matérielles (Ibid., 2.0231). A contrario, il écrit explicitement, en opposition à Russell, que les : « Relations, propriétés, etc. sont aussi des objets. » (1961, 16.6.15). Ainsi, si l'analyse était poussée au-delà des noms, nous dit-il, le résultat serait encore une proposition qui contiendrait encore des noms et des relations. Est-ce à dire, contrairement à ce qu'en pensent Russell et Griffin (Marion, 2004, p.77), que les relations seraient comme des particuliers, comme des objets ? À ce compte, le *Tractatus* serait-il réaliste tout en incorporant des universaux aux côtés des particuliers dans l'objet complexe ?

Cette lecture est particulièrement mise en avant dans *Tractatus* 3.1432 : « Non pas : « le signe complexe aRb dit que a est dans la relation R avec b », mais bien : que « a » soit dans une relation déterminée avec « b » dit que aRb . ». Si Wittgenstein prend le parti de faire aboutir la relation dyadique « a, b » à une relation soulignée comme triadique « aRb », c'est sans doute pour souligner que dans la relation des deux simples, il y a un troisième simple qui est la relation elle-même appelée R . C'était déjà l'avis de Poincaré (1905-06) ; la relation est un particulier qui s'ajoute aux autres. Les trois éléments peuvent être considérés comme « les anneaux pendants d'une chaîne. » (Wittgenstein, 1921, 2.03). Et si a, R, b sont des particuliers, des objets, ils : « sont mutuellement dans un rapport déterminé. » (Ibid., 2.031), puisque les particuliers doivent avoir en eux toutes les possibilités d'entrer en combinaison avec d'autres particuliers (Ibid., 2.0123).

¹ Pour la complexité et la diversité des interprétations du TLP, (Rossi, 1995, p.110).

Wittgenstein avance donc d'importants arguments réalistes même si sa : « pensée fondamentale est que les « constantes logiques » ne sont les représentants de rien. Que la logique des faits ne peut elle-même avoir de représentant. » (Ibid., 4.0312). Ceci semble interdire en effet qu'une relation puisse être un particulier représentable par un signe. Est-ce un universel ? On ne le sait pas.

L'inconfort augmente quand il est dit que les objets ne peuvent être que nommés (1921, 3.221), on ne peut les décrire, ceci redonne du poids à la thèse nominaliste. Dans le même sens, le fait que pour Wittgenstein : « Si je puis me figurer l'objet lié dans l'état de choses, je ne puis me le figurer en dehors de la possibilité de ce lien. » (Ibid., 2.0121), milite pour la conception d'un objet insaturé, dans le sens de Frege, réclamant donc nécessairement un argument, et ne pouvant être à ce titre considéré comme un particulier simple et saturé. Les objets du *Tractatus* seraient-ils des universaux, ou tout au moins des pseudo-objets théoriques nécessaires à la démarche analytique ? Nous n'avons pas la réponse.

Par ailleurs, Wittgenstein critique la position de Russell, puis de Carnap, qui consiste à faire appel à la connaissance directe, à l'*acquaintance*, pour rendre compte de la connaissance de tous les objets de la proposition. Selon lui, ceci conduit à réifier l'ensemble des éléments de la proposition y compris ceux de nature purement logique comme le R dans la relation aRb. En 1913, dans ses *Notes sur la logique* (1961, p.180) il écrit en opposition avec ses écrits (1961, 16.06.15) : « Il n'y a rien qui soit la forme d'une proposition et aucun nom qui soit le nom d'une forme. ».

À la lecture de ces arguments contradictoires ; les objets ne sont-ils que des noms qui ne recouvrent rien ou cachent-ils une réalité platonicienne possiblement accessible à la connaissance ? Bref, même en sachant que Wittgenstein était ouvertement anti-platonicien, quand on cherche à dégager une tendance nominaliste ou réaliste dans le *TLP*, l'ontologie wittgensteinienne ne se laisse pas cerner. Ceci est pour partie dû au fait que l'ontologie n'est pas nécessairement une et indivisible, et que les questions ontologiques ne concernent pas toutes le même niveau d'ontologie. En effet, on peut se demander par exemple s'il y a des objets dans le monde, s'interroger sur leur nature, et se poser la question du sens d'une telle interrogation. On peut imaginer aussi que les objets du *TLP* se situent quelque part entre une phénoménologie (atomes d'une perception d'un problème « Sujet ») et un physicalisme (atomes d'une réalité physique que l'on pourrait atteindre par l'analyse). On peut aussi les comparer comme G.G. Granger à des nœuds virtuels, à une exigence intellectuelle sans engagement ontologique ce qui rapprocherait Wittgenstein de Mach (Chauviré, 2009, pp.52-53). Le débat n'est pas clos puisque pour Griffin les relations ne sont pas des objets et que ceux-ci sont assimilables à des points matériels dans le sens d'Hertz, donc à des entités théoriques non phénoménales, à rapprocher des points de l'espace visuel dont parle Wittgenstein. Les objets du *TLP* ne sont pas non plus les *sense data* de Russell ou Moore comme objets de la perception et non objets réels. Par contre pour Mathieu Marion on peut rapprocher les objets de Wittgenstein des objets de l'*acquaintance* de Russell. (2004, p.82).

Pour clore momentanément ce débat, nous pouvons dire que l'ontologie du *TLP* est une ontologie des faits atomiques. À savoir, comme le souligne Bouveresse (1973) :

- Il doit (c'est une nécessité logique découlant de l'acte d'analyse) y avoir des faits élémentaires dans le monde ; ces faits élémentaires sont indépendants les uns des autres sinon l'atomisme logique est remis en cause ; la nature et le nombre de ces faits atomiques demeure indicible (c'est là, nous verrons plus loin, un élément important de la mystique wittgensteinienne qui clôt le débat sur le nominalisme et le réalisme).

- Le monde selon Wittgenstein est un monde quasi cinématographique dans le sens de Russell¹ (c'est une conséquence directe de la théorie de la proposition-image et du principe d'extensionnalité). Cela signifie que les notions d'espace et de temps sont problématiques dans le *TLP* dans la mesure où les propositions sont des images des faits du monde. Nous pourrions presque dire que Wittgenstein effectue des arrêts sur image dans un monde de faits qui arrivent ; il décrit des situations avec arrêt sur image.

Encore une fois nous pouvons penser à l'image de la matière qui se présente aux yeux du physicien à un temps T, dans un lieu L, au cours d'une expérience E. Ainsi, dans une position emprunte de mystique, Wittgenstein n'hésite pas à sublimer la problématique de l'ontologie du *TLP*, tant celle-ci lui pose des difficultés insolubles à sa vision du monde. Il écrit dans sa critique du *TLP* au début des années trente : « « Réalisme », « idéalisme », etc. sont déjà, d'emblée, des noms métaphysiques. Autrement dit, ils indiquent que leurs tenants croient pouvoir énoncer quelque chose de déterminé quant à l'essence du monde. » (1964, § 55). Et l'on sait que les mots métaphysiques pour Wittgenstein ne recouvrent rien qui fasse sens.

4.2.5 *Les confessions des Philosophische Bemerkungen*

Plus notre examen du langage réel se fait précis, et plus le conflit s'envenime entre ce langage et nos exigences. (La pureté du cristal de la logique n'était point pour moi-même le résultat d'une investigation, elle était une exigence.) Le conflit devient intolérable. (Wittgenstein, 1953, § 107)

Wittgenstein ne suit pas fidèlement les pas de ses prédécesseurs et propose une *Weltanschauung* originale, personnelle et complexe. Son monde, baigné de logique moderne, ne peut être décrit d'une façon explicite et simple puisque la logique se montre, se suffit à elle-même, est une forme *a priori*, transcendante, indicible. Il suit de cela qu'exiger de la lecture du *TLP* une compréhension claire et simple de son ontologie serait un non-sens. En effet,

¹ Russell écrit : « Ma conception concernant la variabilité des entités physiques pourrait être clarifiée en recourant à l'illustration favorite de Bergson, le cinématographe. » (1917, p.127).

Wittgenstein écrit : « Si tant est que l'on puisse établir des règles pour la syntaxe des fonctions, alors toute la théorie des choses, des propriétés, etc., est superflue. Il est aussi trop évident que dans les *Grundgesetze* et dans les *Principia* ce n'est pas de cette théorie qu'il est question. Encore une fois : la logique doit prendre soin d'elle-même. Un signe possible doit pouvoir aussi dénoter. » (1961, 22.8.14). Dès août 1914, soit 8 années avant la parution du *TLP*, il pressent peut-être, suppose déjà, que la logique doit être ce quelque chose de nécessaire complètement autonome, un Transcendantal Ineffable. Cette position est confirmée à la fin du *TLP* puisque celui-ci est reconnu comme un ensemble de non-sens, comme une échelle utilisée pour nous élever à un niveau de compréhension supérieur, échelle qu'il nous faut ensuite rejeter.

Avant de se consacrer à sa nouvelle vision du monde langagier dans les *Investigations philosophiques*, Wittgenstein remet en cause son exigence de pureté logique. Celle-ci, se cristallisait quelque fois dans une sublimation des problèmes rencontrés (éthique, esthétique, mystique), tant la règle était inflexible, le levier rigide : « L'idée d'une super-dureté. « Le levier géométrique est plus dur que le plus dur de tous les leviers. Il ne peut pas plier. » Là vous avez le cas de la nécessité logique. « La logique est un mécanisme forgé dans un matériau infiniment dur. La logique ne peut pas plier. » (1966, p.42).

Dans ces conditions, la sublimation que nous croyons reconnaître, ne pouvait être que la conséquence d'une application à la lettre des présupposés qu'il avait lui-même mis en place, et notamment, d'une façon très forte et affirmée ; le présupposé indépassable que ni la logique, ni la sémantique de la logique ne peuvent se dire. S'il écrit, dans ses *Carnets*, que la logique est transcendantale, s'il considère dès la fin du *TLP* que c'est un livre fait de non-sens, c'est surtout dans ses *Remarques philosophiques*, datant des années 1929-1930, qu'il pose une critique organisée et suivie des thèses du *Tractatus* et de l'utilisation de la logique comme instrument d'évaluation de notre langage ordinaire. Ce texte est contemporain des *Quelques remarques sur la forme logique* qui remet en cause l'atomisme logique.

L'autocritique des *Remarques* approfondit et prolonge les propos de la fin du *TLP*. Dans la préface il nous précise que : « Ce livre est écrit pour qui est disposé à recevoir avec faveur l'esprit qui l'anime. » L'esprit dont il s'agit s'exprime : « [...] dans un effort pour clarifier et percer à jour toutes structures. ». Le *TLP* oublié, passé, rejeté, Wittgenstein est toujours à la recherche de l'essence du monde et : « [...] écrit de bonne volonté. ». Cependant la recherche d'essence ne passera plus par une recherche logique sur le langage. L'autocritique du *TLP* se décline en deux axes majeurs : la logique, le langage.

Que la logique prenne soin d'elle-même !

La logique ne possède plus aux yeux de Wittgenstein ces caractères de nécessité et de pureté qui la rendaient à la fois incontournable, parce que consubstantielle au monde, et indicible : « Comme il serait étrange que la logique s'occupe d'un langage « idéal » et non du nôtre. En effet, que pourrait bien exprimer ce langage idéal ? » (1964, § 3). Si la logique doit s'occuper de quelque chose, en dehors d'elle-même comme il est dit par ailleurs, c'est au mieux, de notre langage ordinaire et non pas d'un possible langage formel. Notre langage est

comme il est, dit Wittgenstein, et l'analyse des propositions, si elle a lieu, si elle est possible, doit être l'analyse de ce langage commun, ordinaire, naturel. Est-ce à dire que la logique doit étudier l'usage des mots ordinaires ? La réponse est non : « [...] la logique ne peut pas s'attaquer à l'histoire naturelle de l'emploi d'un mot. » (Ibid., § 15). Ce rôle sera bientôt dévolu à la grammaire, et à la question de Wittgenstein : « Peut-on dire que la logique considère le langage in extenso ? Donc comme la grammaire ? » (Ibid., § 17), la réponse est encore non, car la logique finalement ne peut parler : « [...] de propositions en un autre sens que nous le faisons ordinairement quand nous disons « Il y a ici une proposition écrite. » » (Ibid., § 18). Voilà la logique expulsée de l'examen du langage et Wittgenstein se demande même : « [...] ce que la logique comprend par « mot », si c'est ce qui est tracé à l'encre, si c'est la série de sons, etc. » (Ibid.). En fait, la concordance entre la réalité et la proposition n'est plus une exigence d'isomorphisme logico-syntaxique, comme dans la thèse du *TLP*, mais plus simplement : « [...] la concordance entre une image du souvenir et l'objet actuel. » (Ibid., § 19). Ainsi, Wittgenstein aurait donné dans le *TLP* : « [...] une mythologie du symbolisme ou de la psychologie » (Ibid., § 24) comme il le laisse entendre, il serait tombé dans les nombreux pièges tendus par le langage : « Au lieu de dire tout simplement ce que chacun sait ou doit accorder. » (Ibid.). Il confirme cet abandon dans sa *Grammaire philosophique* : « Mais la figurativité est-elle un accord ? Dans le *Tractatus*, j'ai dit quelque chose comme : c'est un accord de forme. C'est une erreur. » (1969 a, p. 277).

En rejetant l'utilisation de la logique pour éclairer notre langage ordinaire, Wittgenstein égratigne au passage Bertrand Russell, son ex-maître et inspirateur. Selon lui, Russell a fait de la logique, a construit des systèmes qui n'ont pas abouti, est satisfait de lui. La remarque philosophique du paragraphe 24, qui fait appel à l'habituelle comparaison au jeu d'échecs, est particulièrement ironique et acide : « Qu'en serait-il d'un joueur d'échecs qui, mis en échec et mat, dirait : « Tu vois, j'ai gagné, car c'était là le but que je voulais atteindre. » ? Nous dirions que ce n'est pas aux échecs que ce joueur voulait jouer, mais à un autre jeu, tandis que Russell serait obligé de dire qu'il a gagné aux échecs, celui qui joue avec les pièces de l'échiquier et est satisfait du résultat. ». Il considère ici, d'une façon condescendante, Russell comme un amateur, un pousseur de buis¹ qu'il aurait mis échec et mat sur le terrain de la logique. On peut voir ici une occurrence relative au meurtre symbolique du père, dont nous parlions plus haut, tant Wittgenstein est attaché à son analogie langage/jeu d'échecs, et tant l'échec et mat est ressenti et considéré par les joueurs comme riche de symboles meurtriers nécessitant un fort investissement libidinal. Pour exemple, on se souviendra des conséquences psychologiques des déroutes en 1970 de Taïmanov (6-0) et de Larsen (6-0) face à celui qui allait « tuer » l'armada échiquéenne soviétique et devenir ainsi le symbole vivant de la guerre totale sur l'échiquier, l'américain Robert Fischer.

¹ Dans une conversation avec Waismann du mardi 30 décembre 1930 chez Schlick, Wittgenstein précise que : « Pousser le buis sur l'échiquier est quelque chose d'inessentiel. » notamment quand on ne connaît pas la théorie du jeu d'échecs qui, seule, donne accès au véritable jeu (1964, p.313)

Dans ce combat contre la logique, Frege est également attaqué, lui qui avait été mis en échec par Russell avec le paradoxe des classes. Ainsi, la distinction frégréenne concept/objet est purement et simplement évacuée comme non pertinente : « Une difficulté de la théorie de Frege est la généralité des mots « concept » et « objet ». [...] Mais concept et objet, c'est prédicat et sujet. Et nous venons de dire que sujet-prédicat n'est pas une forme logique. » (Ibid., § 93) et (1969 a, p.267). En écrivant cela Wittgenstein tue deux fois la théorie de Frege :

- Pour Frege un concept est à la fois la signification d'un prédicat et une fonction insaturée dont la valeur est toujours une valeur de vérité. Wittgenstein prend alors le raccourci d'assimiler concept et prédicat, ce qui ne correspond en rien à l'esprit de Frege.

- Il considère que sujet et objet sont une même chose, alors que pour Frege un objet est tout ce qui n'est pas une fonction logique, tout ce qui est saturé, qui peut être un sujet bien entendu, mais pas seulement.

Enfin, en s'attaquant au sens de concept et objet, il attaque le sens de fonction/argument, base reconnue unanimement de la nouveauté théorique majeure apportée par Frege qui donna un nouvel essor à la logique.

Ainsi, la théorie logique de ses deux anciens inspirateurs est dévalorisée comme étant artificielle : « Russell et Frege considèrent le concept quasi comme la propriété d'une chose. Mais ce n'est pas du tout naturel de voir dans les mots Homme, Arbre, Traité, Cercle les propriétés d'un substrat. » (Ibid., § 98). De plus, il ironise sur Frege, soupçonné de mettre la confusion dans l'analyse de la proposition : « Frege aurait dit sans aucun doute (je me souviens d'un entretien) que la rencontre d'une éclipse de lune et d'un procès en justice est un objet. Et que peut-on objecter là contre ? Seulement ceci, que nous utilisons alors le mot « objet » d'une façon ambiguë et qu'ainsi nous jetons la confusion dans les résultats de l'analyse. » (Ibid., § 115). Pourtant, Wittgenstein n'a rien à envier à Frege pour la complexité de sa théorie de l'objet. Il faut dire que de son côté, Frege prétendait n'avoir rien compris au *Tractatus*.

En fait, pour Wittgenstein la logique est avant toute chose un calcul et : « Le calcul présuppose le calcul. » (Ibid., § 109), tout comme la quête présuppose ce que l'on recherche. Ceci n'est pas un truisme, mais la considération que la logique, en fait, ne fait rien émerger qui lui soit étranger. La conception de Wittgenstein qui assimilait la logique à une forme de langage tombe. Ce n'est pas dans la logique que nous trouverons la vérité de nos propositions langagières relatives au monde, mais dans l'instant : « Nos propositions ne sont vérifiées que par le présent. » (Ibid., § 48). La logique ne peut exprimer l'essence du monde, seule : « La philosophie, en tant que gérante de la grammaire, peut effectivement saisir l'essence du monde, non sans doute dans des propositions du langage, mais dans des règles de ce langage qui excluent les combinaisons de signes faisant non-sens. » (Ibid., § 54). Ce sera le rôle de la grammaire et non plus de la logique, comme nous le verrons plus loin, de donner les règles et les normes d'utilisation orthodoxes du langage ordinaire. La logique, c'est à peine dit, comme combinaison de signes faisant non-sens, est disqualifiée pour s'occuper du langage ; qu'elle prenne soin d'elle-même.

Le langage ne dit que ce qu'il dit

Le langage est le deuxième axe de l'autocritique wittgensteinienne puisque : « Tout se passe dans le langage. » (1969 a, I, § 95). Il l'écrit clairement : « Avec le langage on ne peut outrepasser la possibilité de l'évidence. » (1964, § 7). Le langage, même philosophique, comme théorie de la connaissance, ne saurait être une recherche sur la vérité. À la rigueur on pourrait dire que : « C'est seulement dans le cas de la logique et de la mathématique qu'elle (la philosophie) n'a affaire qu'aux propositions « vraies ». » (Ibid., § 60). Chercher l'essence du langage par une recherche logique n'a pas plus de sens que de demander : « Dieu peut-il connaître toutes les décimales de π ? » (Ibid., § 128). En fait : « Ce dont il s'agit toujours en philosophie c'est d'appliquer un série de principes extrêmement simples que tout enfant connaît, et la seule difficulté - elle est énorme - est de les appliquer dans la confusion que crée notre langage. [...] Mais la difficulté d'appliquer ces principes simples nous fourvoie quant à ces principes mêmes. » (Ibid., § 133).

En fait, dès que l'on quitte l'usage ordinaire du langage et que l'on utilise une logique ou une mathématique, on utilise un système complexe nous dit Wittgenstein. Ce système : « est pour ainsi dire un monde. », et de ce système qui forme monde, on ne peut rien dire même si : « [...] on peut parler à l'intérieur de systèmes. » (Ibid., § 152). Il n'y a pas de métalangage, encore une fois. Et si la logique ne peut parler de notre langage, c'est parce qu'un système, une logique ou une mathématique : « [...] dit toujours ce que prouve sa preuve. C'est à dire, elle ne dit jamais plus que sa preuve ne prouve. » (Ibid., § 154). En effet, comme pour le langage ordinaire : « Souvenons-nous qu'en mathématique les signes mêmes font la mathématique, et non décrivent la mathématique. » (Ibid., § 157). En fait, notre langage ordinaire est tout à fait inaccessible à une analyse logique. L'analyse logique, à partir du moment où l'on se met d'accord sur l'instrument qui sera utilisé, est purement régionale et ne saurait s'étendre au système entier, à un monde aussi complexe et mouvant que celui formé par notre langage ordinaire.

Tout cela s'explique pour Wittgenstein par le fait que : « Le malheur veut que notre langage dénote tant de choses fondamentalement différentes avec chacun de ces mots : « question », « problème », « investigation », « découverte ». Tout comme avec les mots : « raisonnement », « proposition », « preuve ». » (Ibid., § 161). À la fin de ses *Remarques philosophiques* il fait le constat que notre langage est bien en l'état et très complexe. Les systèmes formels, comme celui de la *Begriffsschrift*, des *Principia Mathematica*, du *Tractatus*, qui créent leur propre monde, ne peuvent analyser un monde fondamentalement différent du leur, tel le langage ordinaire. Il n'y a pas de langage logique pour parler du langage, tout comme il n'y a pas de langage ordinaire qui puisse faire le travail de la logique. Gochet l'écrit explicitement : « [...] l'entreprise russellienne est devenue irréalisable dès le moment où l'unité de la logique a fait place à une pluralité de logiques. [...] Maintenant que les logiques déviantes côtoient la logique des *Principia*, la croyance de Russell a perdu beaucoup de sa plausibilité. » (1978, p.116). Il n'y a pas de traduction parfaite et intégrale d'un langage dans un autre. Quine écrira : « L'ontologie est doublement relative. Spécifier l'univers d'une théorie a de sens uniquement par rapport à une théorie d'arrière-plan, et uniquement par rapport au choix d'un manuel de traduction d'une théorie dans l'autre. » (1969, p.67).

Au début des années trente, Wittgenstein prépare le terrain conceptuel qui donnera naissance à sa seconde forme de travail ; la recherche d'une grammaire philosophique pure-

ment descriptive qui s'exprime de l'intérieur du langage même, en contexte. On se souviendra ainsi que dans le *TLP* les principes logiques étaient postulés et non démontrés, que l'ontologie demeurait problématique, que la Mystique avait une importance bien plus grande que ce qu'il semblait, et que l'injonction au silence était peut-être la seule action rédemptrice face à ces points aveugles.

4.3 La logique, l'espace échiquéen et ses objets

Le pion est une variable, de même que le « x » en logique. (Wittgenstein, 1967 a, p.262)

D'une façon étonnante Wittgenstein n'utilise pas dans le *Tractatus* de comparaisons langage/logique/échecs. Néanmoins, le nombre élevé d'occurrences relatives à ce jeu que l'on trouve dans ses écrits dès le début des années trente, notamment dans ses *Remarques philosophiques* comme critique organisée du *Tractatus*, laisse à penser que l'analogie est pertinente. Dans ses écrits ultérieurs, il fera un usage abondant de ces comparaisons pour expliciter la notion de règle, qui n'est pas étrangère au domaine d'application de la logique ou de la mathématique comme il le dit à Schlick et Waismann en 1930. D'ailleurs, des logiciens philosophes comme Paul Lorenzen, Kuno Lorenz (calcul des propositions), Léon Henkin (calcul des prédicats) ou Jaakko Hintikka (calcul des relations) inventeront des présentations dialogiques de la logique moderne qui se présentent comme des jeux dans lesquels chacun joue un coup propositionnel à la manière d'un coup dans une partie d'échecs (Vernant, 2001, pp.111, 220, 327).

Ceci dit, il semble que l'espace échiquéen soit un lieu propice pour visualiser l'ontologie du *TLP*. Nous allons transposer sur cet espace l'ontologie du *TLP* en indiquant chaque fois l'aphorisme le plus représentatif auquel on se réfère. Ce faisant, nous verrons que nous n'aurons pas besoin de forcer les analogies au-delà de ce qui était l'intention ou la visée théorique de Wittgenstein (1921, 2.022), tant elles semblent s'imposer naturellement.

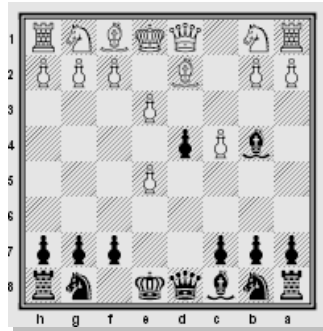
4.3.1 Espace logique, états de choses et propositions

J'ai réfléchi sur ce que Weyl peut bien vouloir dire lorsqu'il déclare que le formalisme conçoit les axiomes de la mathématique comme les règles du jeu d'échecs. Je dirais volontiers : non seulement les axiomes de la mathématique, mais toute syntaxe est arbitraire. (Wittgenstein, 1967 a, p.261)

Dans le diagramme 8 page suivante l'échiquier peut être comparé à l'espace logique du monde selon Wittgenstein (1921, 2.013). Il s'agit ici d'un ensemble de coordonnées déterminées chacune par une lettre de colonne et un numéro de rangée. Il est facile de décrire l'ensemble de cet espace en citant chaque point précisément : a1, d4, c5, h8, etc. (Ibid., 6.341). Cet espace contient en lui-même toutes les possibilités d'occurrence et d'actualisation des objets qui s'y trouvent (2.0124). Les possibilités sont déduites des règles que nous nommerons axiomatique logico-échiquéenne.

Les objets dans l'espace forment la substance de ce monde (2.021). Les objets que l'on peut nommer (3.221) : Cavalier, Fou, Tour, Pion, Roi, Dame, possèdent en eux-mêmes toutes les possibilités de liaison avec les autres objets de l'espace (2.0123). En effet, la règle de dé-

placement du Cavalier par exemple possède en elle-même les règles de liaison avec les autres pièces. Dans une vie philosophique ultérieure, que nous examinerons plus loin, Wittgenstein nommera ces liaisons du nom de ; grammaire philosophique ramenée à un contexte d'utilisation.



Diag.8

Ceci dit, les objets sont nommés et non décrits, car ceci n'est pas déterminant pour la proposition. En effet, décrire précisément la forme, le poids, la matière d'une Dame, d'un Cavalier, d'un pion, n'ajoute rien à la proposition dans laquelle il entre. N'oublions pas que c'est la configuration d'objet qui détermine des propriétés et non les objets eux-mêmes (2.0231). Du Pion à la Dame, chaque pièce possède en elle toutes ses possibilités de combinaison avec les autres pièces (2.0123). Ces possibilités sont également déduites des règles logico-échiquéennes. Notons ici que Strawson (1959, p.137) utilise également l'analogie du jeu d'échecs pour expliciter la description des simples dans un ensemble et le rapport de chaque simple à l'ensemble dont il fait partie.

À partir de cette ontologie du *TLP*, nous allons décrire les faits de ce monde échiquéen et en faire des propositions langagières/échiquéennes (Ibid., 1.13, 2.0231). Les objets sont les éléments de base d'un état de choses subsistant, actualisé, qui figure un fait du monde (Ibid., 2), ici, l'ouverture nommée Contre-gambit Albin accepté. Le fait, formé d'objets, est aussi une situation (Ibid., 2.014), laquelle a été pensée et est exprimée dans la proposition (Ibid., 3.1). Les joueurs ont projeté leur pensée sur l'échiquier en un signe propositionnel, une proposition échiquéenne (Ibid., 3.11, 3.12).

La situation exprimée par la proposition est un complexe qui peut être analysé en éléments simples (Ibid., 2.0201). Ainsi, si nous examinons la proposition échiquéenne ci-dessus, nous pouvons l'écrire en donnant l'ensemble des coordonnées des différentes pièces sur l'échiquier, soit : Tours h8, a8, h1, a1, Cavaliers g8, b8, g1, b1, Fous b4, c8, f1, d2 etc. On continue de même pour l'ensemble des objets qui donnent la proposition complexe décrivant un état de choses, soit la position échiquéenne actuelle. Cette proposition complexe purement descriptive peut être analysée en propositions simples : soit la proposition descriptive des blancs : Th1, Ta1, etc. et celle des noirs ; Th8, Ta8, etc. Si l'on continue l'analyse jusqu'à l'ontologie de base, pour chaque proposition, on ne fera que nommer les objets : T, a1, T, h8, etc. On remarque que la description des objets comporte les points visuels blancs et noirs. L'analogie descriptive que nous mettons en place s'arrête ici puisque la description du monde

selon Wittgenstein est une description statique de situations actualisées. La description de la partie qui mène à la position cruciale ci-dessous ne peut être faite que dans le temps présent, dans l'instant de chaque coup qui donne sens au langage descriptif. Il ne saurait y avoir pour Wittgenstein de description du monde *a posteriori*. Ainsi, la proposition complexe descriptive du diagramme 9 ci-dessous :



Diag.9

- 1. d4 - d5, (d4 indique la case d'arrivée du Pion blanc) 2. c4 - e5 3. d4 x e5 - d4, (x dit que le Pion en d4 prend le Pion en e5) 4. e3 - Fb4+, (F pour Fou, + signifie échec au Roi) 5. Fd2, qui aboutit au diagramme ci-dessus, n'est pas possible dans le système wittgensteinien puisque nous aurions à réécrire les faits passés et que cela relève de la spéculation, de la remémoration incertaine, voire de la métaphysique. De même que, comme l'écrit Wittgenstein, on ne peut déduire nécessairement des faits présents les occurrences des faits futurs (Ibid., 5.135), il n'y a pas de lien d'inférence qui lie le présent et le passé.

Dans notre diagramme ci-dessus, l'attente que le Fou noir en b4 prenne le Fou blanc en d2 en mettant le Roi blanc en échec (Fb4 x Fd2+) est purement une spéculation basée sur l'expérience passée ou la psychologie du joueur. Ainsi, la proposition échiquéenne qui découlerait du diagramme précédent n'est ni nécessaire, ni descriptible puisque non encore actualisée. De cela il suit que si nous voulons décrire la suite possible de la partie présente, nous devons faire des spéculations qui ne peuvent être considérées comme décrivant un fait du monde. Nous allons donc faire quelques spéculations sur la suite possible de cette partie, mais nous réaliserons ces projections en nous plaçant au centre d'une autre problématique du *Tractatus*, celle du sens, du non-sens (*Unsinnig*) et du vide de sens (*Sinnlos*).

4.3.2 *Unsinnig und Sinnlos*

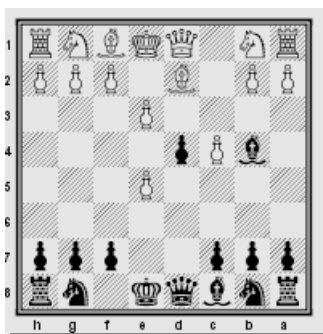
Ce que l'image figure est son sens. (Wittgenstein, 1921, 2.221)

Pour Wittgenstein, le sens de la proposition est figuré par celle-ci, il n'y a rien à ajouter. Mais c'est son accord ou son désaccord avec la réalité qui détermine sa vérité ou sa fausseté (Ibid., 2.223). Une proposition peut donc avoir du sens et être fautive. Dans le *TLP*, il est écrit

que ne nous pouvons rien penser d'illogique car alors nous devrions imaginer un monde non logique. De ce fait, le langage que nous utilisons pour décrire le monde doit être logique et la syntaxe correcte, il doit faire sens. Cependant le non-sens (*Unsinnig*) et le vide de sens (*Sinnlos*) représentent une modalité d'expression du sens.

Wittgenstein envisage donc les possibilités du non-sens (*Unsinnig*) et du vide de sens (*Sinnlos*). Un non-sens est quelque chose qui n'est pas exprimable raisonnablement par le langage. Si à la limite on peut tenter de l'exprimer, c'est un mauvais coup langagier. Le non-sens n'est pas faux, il est hors-jeu, il ne fait pas vraiment partie des coups envisageables dans le langage considéré. Ainsi : « Socrate est plus ontologique que manger. » est *Unsinnig* ; « Socrate est plus jeune que Platon. » est simplement faux ; « Socrate est plus jeune que. » est *Sinnlos*. Est *Sinnlos* ce qui ne dit rien du monde : les tautologies (toujours vraies) et les contradictions (toujours fausses) sont vides de sens car : « Je ne sais rien du temps qu'il fait par exemple, lorsque je sais : ou il pleut ou il ne pleut pas. », (1921, 4.461) et (1956, p.201). De même, je ne sais rien de la partie qui se joue si je dis que je vais jouer une pièce quand ce sera mon tour, quand j'aurai le trait. En effet, on sait bien que je vais bouger une pièce sur l'échiquier quand je joue. À partir de ces distinctions nous allons reprendre notre examen de la partie précédente.

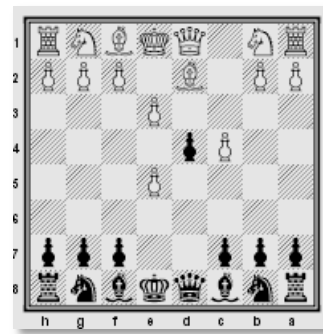
Du diagramme 10 sont envisageables des coups que nous qualifierons de : *Unsinnig* (non-sens, hors-jeu), *Sinnlos* (vide de sens, mauvais), ou faisant sens. Dans cette position du Contre-Gambit Albin, c'est aux noirs de jouer. Ils doivent trouver les coups qui font sens avec leur façon d'ouvrir la partie, avec leur début de discours échiquéen.



Diag.10 : position initiale.



Diag.11 : Cg7 ??



Diag.12 : Ff8 ??

Le coup dans le diagramme 11 est, selon la terminologie utilisée par Wittgenstein, *Sinnlos*. Il n'a pas de sens par rapport à la réalité du jeu qui se joue, il est équivalent au coup langagier : « Le Bien est-il plus ou moins identique que le beau ? » (1921, 4.003) Ce coup est possible, puisqu'il respecte la règle de déplacement du Cavalier, mais le résultat est décalé par rapport à la suite propositionnelle attendue. Dans le cadre de cette partie, il perd une pièce sans contrepartie, il est perdant. Néanmoins, un coup *Sinnlos* n'est pas impossible. Le coup du diagramme 12, qui est possible lui aussi, peut être dit *Unsinnig*. En effet, en se repliant sur sa case de départ f8, le Fou noir ne dit rien du jeu qui se déroule, il redit en sens inverse ce qu'il avait dit auparavant, recule et ne comprend pas les impératifs de la proposition. Dans le dia-

gramme 14, page suivante, Cc6, tout en étant correct, est également *Sinnlos*, car ce coup de développement naturel n'est pas dans l'esprit du début de la proposition. Certes, les noirs se développent harmonieusement, mais ce coup est passif dans une ouverture qu'ils ont voulue agressive.



Diag.13 : d x e3 !



Diag.14 : Cc6

Au diagramme 13, le coup d x e3, fait totalement corps et sens avec la proposition à laquelle il appartient. Il répond à la forme de la proposition, il donne sens aux coups précédents. En semblant abandonner à l'adversaire leur Fou en b4, les noirs continuent leur discours d'une façon conséquente. *A posteriori*, le coup de développement des blancs du diagramme 10, soit 4. e3, se révèle être faux, même s'il fait sens. En effet, les blancs n'ont pas de bon coup suite à la prise par les noirs, d x e3 (Diag.13). De plus ils risquent une défaite rapide s'ils prennent cupidement le Fou noir en b4, comme nous le montrent les trois diagrammes suivants. C'est aux blancs de jouer :



Diag.15: F x f2? – e x f2 !+



Diag.16 : Re2 – f x Cg1+



Diag.17 : Re1 – Dh4+

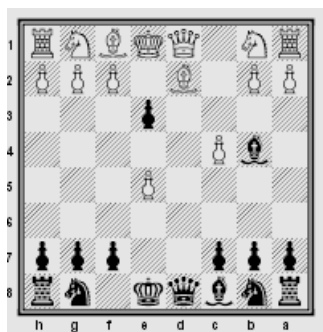
Dans le diagramme 15, comme suite du diagramme 13, le Roi blanc ne peut prendre le Pion qui l'attaque sinon il perd sa Dame et la partie. Dans le diagramme 16, le Roi blanc bouffonne et doit revenir, sous l'attaque du Cavalier noir, sur sa case de départ. Le coup de Dame du diagramme 17 clôt la conversation. Le Roi blanc se trouve pris dans un réseau d'échecs, à cause du coup e3 du début de partie. Ainsi, on peut dire que ce coup était *Sinnlos*, et les coups suivants, dans ce jeu de langage dialogique et échiquéen, ne font plus sens pour les blancs.

Ces exemples qui visent à exemplifier les notions de sens, de non-sens, de vide de sens, ne doivent pas nous faire oublier qu'elles sont relatives à un système englobant, ici le monde selon Wittgenstein dans le *TLP*. En effet, comme le souligne A. Haïk, ce qui semblait vrai de toute éternité dans les commentaires des joueurs dogmatiques comme Tarrasch, Tartacover, Nimzovitch, est remis en question par l'évolution de la théorie et notamment par la puissance de calcul des ordinateurs.

Ainsi, dans le diagramme **18** le coup **Cc6** est le deuxième meilleur coup selon l'ordinateur car il laisse en suspend la possibilité de prendre **dxe3**, suivant ainsi le vieil adage échiquéen de Tarrasch qui dit que « la menace est plus forte que l'exécution ». De même à partir du diagramme **19**, alors que les noirs viennent de jouer le dangereux **dxe3**, les blancs peuvent délaissier le Fou noir empoisonné offert et jouer **Da4 +**, ce qui complique notablement la variante. Pour terminer, toujours à partir du diagramme **19**, si les blancs jouent **fxe3**, reprenant tranquillement le pion, ils gardent une structure inférieure à la condition *sine qua non* que les noirs sachent en tirer profit.



Diag.18



Diag.19

Il est devenu courant aujourd'hui de remettre en cause certains jugements anciens trop radicaux. Ainsi, le coup **e3** des blancs est-il peut-être le meilleur coup ? Ici, ce sont les notions de sens, de non-sens et de vide de sens qui vacillent sur leurs bases, tout comme les axiomatiques logico-mathématiques sont remises en cause.

5 UNE PAUSE ESTHÉTIQUE

L'étrange ressemblance d'une recherche philosophique avec une recherche esthétique. (Wittgenstein, 1977, p.84)

Il est opportun de faire une pause, de prendre du recul, comme on peut le faire dans une partie d'échecs pour évaluer la position, comme Wittgenstein l'a souvent fait dans sa vie. De nombreuses interrogations émergent du *TLP*. En effet, la logique, reflétant celle, intime, de son auteur, était pour une large part une exigence de pureté et de règles transcendant les individus. Mais quel espace de liberté reste-t-il dans un monde surdéterminé dans sa structure et sa création langagière par une logique inflexible et indicible ? Doit-on subir cette structure et se taire comme le demande le *TLP* ? Peut-on même imaginé un monde dans lequel rien de ce qui peut être sujet à expression de valeurs ne peut être dit ? Est-il souhaitable de poser un lieu dans lequel la volonté de l'individu reste lettre morte par manque de prise sur le réel, un lieu dans lequel la notion de Sujet en arrive même à être niée ? Est-il si important philosophiquement pour Wittgenstein de refuser d'accorder une existence ontologique à un Sujet alors que par ailleurs la logique devient une forme de Sujet monstrueux et nécessaire structurant le monde ? Peut-on dire que l'on ne peut que nommer les objets sans pouvoir les décrire alors que par ailleurs le mode philosophique affirmé et recommandé est descriptif ? Wittgenstein est bien exigeant envers nous.

S'il est exigeant envers nous comme l'écrivent à maintes reprises ceux qui l'ont côtoyé, il l'est également envers lui-même. Il était inflexible et rigide comme une constante logique et dominait ainsi, même jusqu'à sa mort, les conversations, conférences ou séminaires auxquels il participait : le partage des idées était difficile, l'écoute des autres, problématique, comme le disait avec humour Russell quand il se demandait si Wittgenstein ne devenait pas sourd¹. Cette rigidité l'a souvent mené à la sublimation des problèmes posés sur un mode philosophique vers un mode esthétique. C'est le cas pour la science de Freud considérée comme une forme de discours esthétisant : « La façon dont la psychanalyse découvre pourquoi une personne rit est analogue à une recherche esthétique. » (1979, pp.56-58). C'est le cas aussi pour certaines expressions logiques, c'est encore le cas pour la mise en forme du *TLP*, etc.

Poser tout cela sur un mode esthétique c'est finalement dédramatiser, lâcher prise et ne pas affronter l'adversaire sur son terrain. Le mode de vie de Wittgenstein, son milieu social, son éducation, sa façon d'écrire, étaient très esthétisants et son mode de pensée était au diapason. Dans ce cas la pente naturelle de la pensée va vers une sublimation esthétisante, une euphémisation des problèmes considérés comme de simples pseudo-problèmes triviaux. La vie entière devient un lieu d'expression esthétique, d'une conception silencieuse de l'esthétique.

¹ Thème récurrent chez Lacan, sans illusion face à la foule de son Séminaire, avec celui de mal-entendu.

5.1 L'Esthétique de la vie

[...] comme si l'esthétique elle-même revendiquait une place nouvelle dans l'économie de la philosophie. (Cavell, 1989, p.62)

Il est impossible de ne pas parler de l'Art, et de l'esthétique, lorsque l'on aborde le travail de Wittgenstein, tant celui-ci y fait souvent référence, notamment pour la compréhension de problèmes philosophiques explicités par le paradigme musical : « Le disque de phonographe, la pensée musicale, les ondes sonores sont tous, les uns par rapport aux autres, dans la même relation interne que le monde et la langue. À tous est commune la structure logique » (1921, 4.014). L'Esthétique pour lui semble toujours s'écrire avec une majuscule. Cette particularité est justifiée par son statut transcendantal indissociable de sa dimension éthique : « Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendantale. (Éthique et esthétique sont une seule et même chose). » (Ibid., 6.421).

La Vienne de 1900 a été le théâtre de la naissance de la modernité esthétique et la position de Wittgenstein en est, *a posteriori*, une pièce constitutive tant elle renouvelle en profondeur la notion de jugement esthétique. Celui-ci, comme pur jugement de goût disait Kant, s'exprimait jusqu'alors dans un vocabulaire particulier faisant appel aux notions de Beau, de Sublime, ou encore de Clarté, de Proportion, d'Harmonie pour reprendre le vocabulaire de Thomas d'Aquin. Avec Wittgenstein, il y a séparation de l'expression esthétique et du vocabulaire qui lui semblait réservé. C'est le contexte qui désormais prend le pas sur les mots. En ce sens l'esthétique se présente comme une expression dans un jeu de langage ou même par un silence contextuel au cœur de la vie.

5.1.1 *Des esthétiques contextuelles*

[...] et plus inexprimables que tous sont les œuvres d'art [...]. (Rilke, 1903-08, p.7)

Wittgenstein est né dans un milieu culturel privilégié dans lequel littérature, musique et peinture sont des éléments importants de la vie sociale. Léopoldine, sa mère, était excellente pianiste, son frère Paul, un virtuose pour lequel Ravel a écrit un concerto pour la main gauche. Son père, Karl, riche magnat de l'acier, mécène de peintres avant-gardistes comme Klimt, finança la construction de la salle d'exposition des peintres de la *Wiener Sezession* en 1898. De plus, dans son palais aux sept pianos, la famille Wittgenstein recevait, comme à l'époque *Biedermaier*, de nombreux musiciens et chefs d'orchestre comme Labor ou Mahler pour des concerts familiaux privés.

Pour Ludwig la musique commençait avec le classicisme de Haydn (1809) et s'arrêtait à Brahms (1897). Il aimait les *lieder* de Schubert (1828), ignorait ostensiblement les expériences dodécaphoniques de Schönberg (1951), le romantisme de Mahler (1911) et les valse de Strauss (1949). Il en allait différemment en littérature : Goethe, Nietzsche, Kierkegaard, Schopenhauer côtoyaient Weininger, Rilke, Nestroy, Spengler, Hofmannsthal, Kraus ou Lichtenberg. Par ailleurs, il aimait beaucoup le poète Trakl à propos duquel il disait : « Trakl, que

je tiens pour génial sans le comprendre » (1987, 24.11.14). Ses goûts en peinture sont assez peu connus. Nous savons que Kokoschka faisait partie des bénéficiaires du don de Wittgenstein en 1914, et que sa famille possédait des tableaux de Klimt et de peintres de la Sécession.

Une conversation de 1930 rapportée par son ami Maurice Drury permet de se faire une idée de ses goûts et de ce qu'il pensait de ses contemporains : « Alors que je me promenais dans Cambridge, écrit Wittgenstein, je suis passé devant une librairie. Dans la vitrine, il y avait des portraits représentant Russell, Freud et Einstein. Un peu plus loin, dans un magasin de musique cette fois, j'ai vu des portraits de Beethoven, de Schubert et de Chopin. En comparant ces portraits, j'ai profondément ressenti la terrible dégénérescence qui s'est abattue sur l'esprit humain en une centaine d'années seulement » (1951, p.103). On peut s'étonner ou s'amuser de prime abord de cette remarque qui concerne trois grands esprits reconnus de l'époque. Dans le même temps il faut savoir que : en 1930 Russell et Wittgenstein avaient rompu leurs relations intellectuelles et leur amitié ; Wittgenstein n'adhérait pas à la théorie psychanalytique de Freud ; quant à Einstein, il était au-delà de la physique de Mach ou de Boltzmann, celle qu'il avait étudiée et appréciée.

En fait Wittgenstein est un philosophe de la modernité dans le sens décrit par Stanley Cavell et Carl E. Schorske : « L'architecture, la musique, la philosophie, la science modernes se définissent elles-mêmes non comme surgies du passé, pour ne pas dire tournées contre lui, mais comme indépendantes de ce passé. L'esprit moderne a poussé dans l'indifférence de l'histoire parce que l'histoire, conçue comme une tradition nourricière et continue, lui est devenue inutile. » (Fischer, 1992, p.371). Ainsi en architecture, la maison de la *Kundmannngasse* qu'il construisit pour sa sœur Gretl, laisse à penser que le style austère et dépouillé de ses contemporains Loos et Engelmann, tous deux architectes précurseurs du *Bauhaus*, prenait le pas sur l'ornementalisme de la *Ringstrasse* né avec le *Jugendstil* viennois. Gretl ne désirait d'ailleurs pas habiter cette « logique devenue maison [...] avec sa perfection et son monumentalisme » et Ludwig reconnaissait volontiers que la vie en était absente.

Nous voyons que l'esthétique de Wittgenstein, sauf en littérature, était quelque peu nostalgique de la culture passée de Vienne et de l'Autriche. Cette position est issue du contexte viennois de désagrégation des valeurs anciennes, des crises d'identité douloureuses qui suivirent et de la difficulté à exprimer tout cela. Wittgenstein ne pouvait y échapper. Malgré son ascétisme exigeant, son esthétisme élitiste, il cherche à s'émanciper de l'impuissance du langage à exprimer du sens. De cela découle qu'il n'y a pas une Esthétique, mais des esthétiques. Celles-ci correspondent aux sentiments des individus, exposés par divers moyens non langagiers. En fait, il souligne qu'il existe d'autres moyens que le langage pour exprimer un sentiment esthétique. Le 9 avril 1917, il écrivait à Paul Engelmann (Wittgenstein - Engelmann, 2006, p.33) à propos d'un poème de Uhland : « [...] si on ne cherche pas à exprimer l'inexprimable, alors rien n'est perdu. L'inexprimable est plutôt - inexprimablement - contenu dans l'exprimé ! ». Nous retrouvons ici la différence essentielle entre ce qui se montre et ce qui se dit, et le sens qui s'exprime ostensiblement dans la logique. Pour lui, quelque chose se montre dans une œuvre d'art et ce quelque chose demeure inexprimable. Mieux, ce quelque chose risque de se perdre si l'on essaye de le dire. Comme bien souvent, pour notre auteur, vouloir dire ce qui ne se dit pas est un non-sens et, de plus, une faute de goût, une erreur es-

thétique. Cette lettre de Wittgenstein à Engelmann n'est pas sans nous rappeler *La lettre à un jeune poète* que Rilke écrivit de Paris à Franz Xaver Kappus le 17 février 1903 : « La plupart des événements sont inexprimables, s'accomplissent en un espace que nul mot n'aura jamais foulé, et plus inexprimables que tous sont les œuvres d'art, ces existences mystérieuses dont la vie se perpétue à côté de la nôtre, éphémère ». (1903-08, p.7). Rilke, qui fut destinataire d'un don de Wittgenstein, souligne que l'Art est totalement indicible, autonome et mystérieux, donc inaccessible à la raison et au langage. L'Art, tel que le conçoit Wittgenstein, ne relève pas de la raison.

Nous retrouvons ici les thèmes de l'indicible, des limites du langage, d'un inexprimable au-delà des mots, appliqués à l'Art et à l'Esthétique. Il précise : « Le sujet (l'Esthétique) est très vaste et tout à fait mal compris, autant que je puisse le voir. Si vous considérez la forme linguistique des phrases dans lesquelles apparaît un mot tel que Beau, son emploi est encore plus susceptible d'être mal compris que dans le cas d'autres mots. » (1966, p.15). Comme pour l'isomorphisme logique de la proposition et du monde, qui se montre mais ne peut se dire, l'Esthétique se montre dans l'œuvre, montre quelque chose, *sie zeigt etwas*, mais on ne peut rien en dire. Toute proposition esthétique est vide de contenu, tout comme les propositions éthiques le sont, puisque toutes deux sont hors du domaine de l'expression langagière : « Les propositions ne peuvent rien exprimer de Supérieur » (1921, 6.42).

Les propositions sur l'esthétique sont vides de contenu parce que le sentiment esthétique n'est pas un fait du monde, mais un mode d'expression de la vie, et le langage ne peut décrire les sentiments.

Cependant cela ne nous rend pas muets. Devant une œuvre d'art il peut y avoir une appréciation, une expression esthétique. Cette appréciation sera parfois exprimée par un simple mot, par une mimique, par un geste, par un silence. Il n'est pas question ici de faire véritablement sens, mais simplement d'exprimer un sentiment, un ressenti devant une production artistique. Néanmoins, cette appréciation nécessite une compréhension. Ainsi comprendre c'est voir comme ou entendre comme : « Voyez, c'est ainsi qu'il faut les lire. » (1966, p.22). La compréhension est comme la saisie soudaine d'une organisation, d'une totalité qui donne sens aux éléments épars. On retrouve ici quelque chose de la mystique. Il s'agit autant d'un ressenti mystique devant une œuvre que d'un regard synoptique. Pour avoir accès à cette compréhension il faut avoir part à la culture concernée, il faut l'avoir en partage : « Pour décrire leur emploi, (des jugements esthétiques) ou pour décrire ce que vous entendez par le goût, vous avez à décrire une culture » (Ibid., p.28).

Ainsi, l'explication esthétique, si elle a lieu, est d'abord une explication par la connaissance d'une culture et non pas une explication par des causes ou des raisons comme dans le cas des sciences : « La gêne esthétique suggère un pourquoi, non une cause » (Ibid., p.39). Le point de vue synoptique, l'*Übersichtlich Darstellung* sur une culture, un mouvement artistique, et la comparaison d'œuvres diverses éclairent l'amateur ou l'expert sur les raisons de son appréciation esthétique, lui en donnant ainsi une bonne compréhension, mais jamais vraiment une explication, encore moins une justification. Le sentiment esthétique ne saurait se justifier. Nous pouvons ainsi émettre une appréciation esthétique, mais celle-ci ne pourrait en aucun cas prétendre décrire une impossible vérité esthétique.

Mais il y a plus. Le Wittgenstein grammairien considère que le contexte dans lequel un mot est formulé détermine son sens et notamment son sens esthétique : « Nous nous concentrons non sur les mots Bon ou Beau qui ne sont absolument pas caractéristiques [...] mais sur les circonstances dans lesquelles ces mots sont dits - sur la situation extrêmement compliquée dans laquelle l'expression esthétique a une place, [...] » (Ibid., pp.17-18). Nous savons que pour le Wittgenstein des *Investigations* le sens d'un mot est déterminé par son usage. Aussi, des mots non utilisés par la tradition esthétique peuvent prendre un sens esthétique si l'on se réfère à leur contexte d'usage. Ainsi en poésie, l'emploi des métaphores ou autres oxymores offrent de nombreux exemples de mots dont l'usage commun détourné leur donne un caractère hautement esthétique. Lisons ce qu'il écrit comme en un résumé au cours de l'été 1938: « 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. » (Ibid., pp.32-33). Il parle ici de façons de vivre, plus tard, il parlera de formes de vie.

Son Esthétique est une activité qui s'inscrit dans une forme de vie relevant d'une culture et qui, en retour, la révèle. Nous avons ici, d'une certaine façon, la préfiguration des *habitus* culturels tels qu'ils seront décrits plus tard dans la sociologie de Bourdieu.

5.1.2 *La transcendance de l'expression esthétique*

Ce n'est pas seulement difficile de décrire en quoi consiste l'appréciation, c'est impossible. Pour décrire en quoi elle consiste, nous devrions décrire tout son environnement. (Wittgenstein, 1966, p.26)

Puisque nous évoquons des *habitus*, l'appréciation et la compréhension d'une esthétique s'expriment par des gestes, des comportements, des mots et des comparaisons qui font appel à des critères publics identifiés par une communauté. Wittgenstein rejette la théorie de l'expérience privée ou d'un vécu (*Erlebnis*) purement personnel qui ouvrirait directement la voie à un relativisme culturel. Il rejette également sans le dire la notion d'intersubjectivité universelle à laquelle Kant fait appel à la fin de la *Critique de la faculté de juger* pour expliquer que le Beau puisse plaire universellement. Ici le Beau, en tant que tel n'existe pas, et le ressenti de la beauté, dans une expérience esthétique particulière, ne demande pas qu'existe un goût partagé universellement : l'expression esthétique est avant toute chose une expérience personnelle, un ressenti intime exposé par des critères publics, un monde personnel qui s'expose au regard de l'autre, au sein d'une communauté qui partage ce langage. Ainsi, la possibilité d'un langage privé dans le domaine de l'esthétique se trouve, non pas écartée mais, reconnue comme inappropriée.

Le langage de l'esthétique qui tend à décrire des sentiments, des expériences esthétiques ou définies comme telles, ne peut finalement qu'être l'objet d'une grammaire de l'esthétique.

Il n'existe pas de monde de l'esthétique dans lequel seraient regroupés des références esthétiques partageables par les différents individus. Il n'existe pas non plus d'essence de l'art accessible par un langage spécifique. Si dans le *TLP* l'Esthétique est dite transcendantale et indicible, dans les écrits ultérieurs, comme dans les *Leçons sur l'Esthétique* données en 1938, bien qu'étant toujours indicible, elle n'est plus véritablement transcendantale, mais devient explicitement accessible à une grammaire comme outil d'étude des comportements esthétiques exprimant des sentiments ou des émotions ; ces émotions face à l'œuvre d'art n'étant pas essentiellement différentes de nos autres émotions. De ce fait, la transcendance esthétique qui se révèle ici n'est plus celle du *Tractatus*, celle qu'avait révélée en son temps Frege : « Un tel livre (le *TLP*) opère davantage par ses qualités esthétiques que scientifiques ; ce qui est dit s'efface derrière la manière dont cela est dit. » (Cometti, 1992, p.415), mais celle, comme nous le verrons plus loin, qui émerge d'un projet de description grammaticale de l'infini variété des jeux de langage. Ces jeux de langage issus de formes de vie laissent transparaître à minima, en esthétique, la part du métier, la part du travail de l'artiste : « Pour admirer la poésie anglaise, il faut savoir l'anglais. Supposez qu'un Russe qui ne sait pas l'anglais soit bouleversé par un sonnet considéré comme bon. Nous dirions qu'il ne sait absolument pas ce qu'il y a dans ce sonnet. » (Wittgenstein, 1966, p.24). L'artiste travaille dans un contexte qui surgit dans l'œuvre, celle-ci restituant *de facto* la part de ce travail dans le signe artistique.

Pour Wittgenstein l'émotion reçue de l'œuvre d'art vient du signe qui est l'œuvre. Même si nous connaissons la culture et le contexte de naissance de l'œuvre, même si nous posons un discours sur elle, ce que nous ressentons est avant toute chose le message du signe lui-même : « Et si je finis par m'avouer : « cet air ne peut exprimer autre chose qu'une impression musicale », c'est comme si je disais qu'il ne saurait exprimer autre chose que ce qu'il est. » (1958, p.277). Comme le souligne Jacques Bouveresse (1973) : « [...] l'art est, comme la morale, une tentative pour faire signifier le monde. Mais si le sens du monde réside en dehors du monde, c'est à dire de ce qui donne matière à discours, rien de ce qui confère à l'objet une valeur esthétique ne peut apparaître dans la description de cet objet. ». Le sens se montre et ne se dit pas, l'œuvre nous donne son sens qui ne peut être dit et reste donc transcendant.

Une fois encore : « L'indicible, écrit Wittgenstein, (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. » (1977, p.26). On peut considérer que le paradigme musical qu'il utilise pour décrire la compréhension d'une phrase est une partie de la toile de fond de la grammaire des mots comprendre et esthétique. Il en va de même des échecs et de la règle. En cela, on s'aperçoit que la grammaire mise en place déborde, chaque fois largement, la simple grammaire du mot étudié. Pour comprendre une phrase musicale nous avons à connaître une culture, comme il en va pour une proposition, et les comparaisons interdisciplinaires (musique, échecs, etc.) doivent nous permettre d'accéder à une compréhension plus profonde.

5.2 Esthétique échiquéenne

Ce qui rend une chose difficilement compréhensible [...], c'est l'opposition entre la compréhension de la chose et ce que la plupart des hommes veulent y voir. C'est pourquoi c'est justement ce qu'il y a de plus évident qui peut devenir le plus difficile à comprendre. (Wittgenstein, TS 213, § 86)

Cet aphorisme de Wittgenstein va comme un gant à l'esthétique échiquéenne. L'esthétique aux échecs se montre pour qui pratique ce jeu. Il est d'ailleurs des parties célèbres qui sont toujours étudiées pour leur beauté et qui ont marqué les esprits par leur esthétique épurée qui nous laisse parfois sans mots. Nombre de joueurs expérimentés éprouvent une émotion esthétique muette face à ces parties qui ne cessent d'interroger notre capacité d'imagination ou de calcul et qui nous interpellent sur le talent de ceux qui inventent ces problèmes. En ce cas, le joueur d'échecs est comme l'esthète selon Wittgenstein ; il est sans mot, son plaisir pouvant se manifester par un geste, une parole inaudible, un mouvement, une mimique. Le geste remplace la parole, ou un long discours composé de mots ayant cours dans le domaine de l'art, qui ne pourra jamais, ou que très rarement, exprimer la sensation ressentie par l'amateur du beau jeu.

Parmi toutes les formes du jeu d'échecs (jeu lent, semi-rapide, rapide, *Blitz*, analyse, etc.) il en est une qui procure au plus haut point ce type de sentiment esthétique. Il s'agit du domaine des problèmes qui concernent le mat en deux coups. Le mat en deux coups est le Roi des problèmes échiquéens puisqu'il met en jeu la capacité à trouver le trait, l'aphorisme cinglant, ce que l'on appelle la clé du problème qui mène au mat au coup suivant. Dans ce type d'exercice il n'y a qu'un seul coup possible qui va amener le mat en deux. Il s'agit d'un coup étonnant, un coup qui, souvent brillant, est le seul. Si d'autres coups existent alors le problème n'est pas pur.

Il faut ajouter que les joueurs qui inventent des problèmes échiquéens, tout comme les esthètes en art, usent d'une grammaire propre à leur domaine de compétence et d'action. Ainsi ;

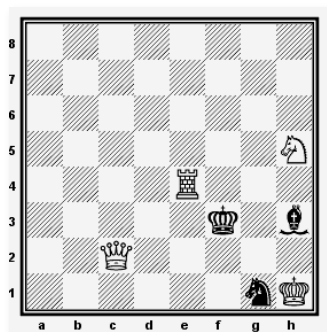
- on appelle ces joueurs des problémistes.
- le coup décisif s'appelle une clé.
- la clé est dite ampliative quand elle offre à l'adversaire une nouvelle case de fuite.
- la clé met souvent le joueur adverse en Zugzwang.
- la plus belle clé ne génère pas de menace directe.
- le joueur adverse doit donc jouer et c'est ce qui le fait perdre.
- le Zugzwang est un blocus.
- si le problème comporte moins de huit pièces sur l'échiquier c'est une miniature.
- s'il ne comporte pas de pion, il est dit aristocratique.
- si un joueur est obligé de mettre l'autre en échec pour être maté lui-même, c'est un mat croisé.
- etc.

Il en va de même pour la ponctuation. Ainsi ;

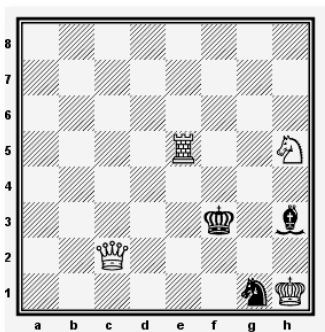
- ? désigne une faute.
- ! signifie que c'est le seul coup viable.
- !! qualifie un coup brillant.
- !!! souligne un coup unique et brillant.

Dans le diagramme suivant, dû à R. A. Lincoln (2003), les blancs jouent et font mat en deux coups¹. Ce diagramme est une miniature aristocratique remarquable par le nombre de réponses possibles pour les noirs qui perdront malgré tout au coup suivant des blancs. Bien sûr, les blancs vont gagner, mais il existe un seul mat en deux coups.

C'est aux blancs de jouer (**Diag.20**) :



Diag.20, Position de départ.



Diag.21, La clé est : Te5 !

La clé est ampliative car le Roi noir gagne l'accès à la case g4. Cependant, quel que soit le prochain coup des noirs, ils seront matés le coup suivant. Ainsi ;

- Fg2+ – D x Fg2 mat (mat croisé)
- Ff1 – Df5 mat
- Fg4 – Dg2 mat
- Fg4 – Dg2 mat
- Ff5 – Dg2 mat
- Ce2 – D x Ce2 mat
- Rg4 – De4 mat

En ce cas précis il s'agissait simplement pour les blancs de perdre un temps sans détériorer leur position, bref de jouer en cessant de jouer ! Bref de faire silence.

¹ R. A. Lincoln, compositeur échiquéen américain (Source, A. Haïk, décembre 2011).

6 UNE ANTHROPOLOGIE SANS SUJET

“ Il est bien certain ”, veux-je dire, “ que, pour être tout à fait franc, je suis contraint de dire que j’ai quelque chose que personne d’autre n’a ”. Mais qui est ‘je’ ? (Wittgenstein, 1968, p.23)

La place du sujet en logique standard moderne dépend d’un quantificateur existentiel dans des axiomatiques logiques qui évoluent en permanence. Ce quantificateur dénote l’existence d’un sujet logique pour lequel nous ne sommes pas contraints d’assumer une existence ontologique. Pour le Wittgenstein des *Carnets* et du *TLP* il n’existe pas de sujet de la pensée de la représentation : « Le sujet de la représentation est à coup sûr illusion vaine. » (1961, 5 août 1916). Il n’y a pas de lieu de la pensée et « croire » (verbe purement intentionnel pour Wittgenstein) en une intériorité active ne fait pas sens dans le monde des faits.

Wittgenstein met en place dès le *TLP* une philosophie sans Sujet, même si le « Je », qui n’est peut-être qu’une interjection (Raïd, 2006, p.56), semble révéler souvent un « Je » philosophique. Ce Sujet est réduit à la frontière de son monde. Identifier un monde dans le *TLP*, c’est donc déjà identifier un Sujet, quand bien même le mot « Je » ne serait qu’une expression grammaticale pratique ne recouvrant aucune substance, ne marquant pas une intériorité à l’origine de multiples confusions. Ce mot doit être, comme tout mot, défini par son usage : « Pour nous, écrit Wittgenstein, le sens d’une locution se caractérise par l’utilisation que nous en faisons. » (1958, p.122).

Wittgenstein souligne : « Il y a deux cas différents d’utilisation du mot « Je », et je pourrais les appeler « l’utilisation comme objet » et « l’utilisation comme sujet. » (Ibid., p.124). Il ne pouvait en être autrement puisque sa philosophie vise à démasquer des usages métaphysiques, y compris ceux du philosophe et du psychologue : « Ceci montre encore que l’âme - le sujet, etc. -, telle qu’elle est conçue dans la psychologie superficielle d’aujourd’hui, est une pseudo-chose. » (1921, 5.5421). Ainsi, le sujet peut intéresser la psychologie mais pas la philosophie. Cependant celle-ci en parle beaucoup. Il est vrai qu’il est difficile de concilier le monde comme expérience des faits et l’absence de sujet de cette expérience. Du coup, on semble sous la menace de la disparition conjointe de la *res cogitans* et de la *res extensa*.

L’anthropologie de Wittgenstein, comme science de l’homme, comme science de la nature au même titre que la psychologie, trouve une de ses plus belles expressions dans les *Remarques sur le Rameau d’Or de Frazer* au début des années trente. Elle commence en fait dès le *Tractatus* et se poursuit jusqu’aux *Investigations philosophiques* : « « Ce que nous donnons ce sont proprement des commentaires sur l’histoire de la nature de l’homme [...] » (1953, § 415). Pour développer son anthropologie Wittgenstein fait feu de tout bois. En 1939-1940, dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques*, il écrit : « Il est clair que nous pouvons employer un ouvrage mathématique pour l’étude de l’anthropologie » (1956, p.178). L’anthropologie wittgensteinienne se nourrit de l’étude de toutes les activités humaines. Ainsi, même si le *TLP* reste un livre de recherche sur l’essence logique du monde et du langage, et un livre d’éthique qui n’en parle pas, à partir de l’aphorisme 5.5421 l’auteur

nous expose sa conception de la place du Sujet dans son monde. Il est précisé dans son monde, car les limites de son langage sont les limites de son monde (1921, 5.6).

Cette anthropologie que l'on trouve dès le *TLP* est également une étude réflexive de Wittgenstein sur lui-même. En effet, dans ce texte il parle à la première personne du singulier ou du pluriel, se montre un peu, se met en position de sujet philosophant. Dans d'autres textes un sujet est subrepticement introduit par l'usage du nous. En fait, le sujet Wittgenstein et sa vie transparaissent dans ses écrits. Ceci pourrait paraître anecdotique ou purement stylistique s'il n'y avait l'aphorisme 6.54 qui dit : « Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.) ». Ainsi, l'essentiel du *TLP* n'est pas d'en comprendre les propositions, (comment comprendre d'ailleurs des non-sens, qu'ils soient voulus ou pas ?), mais de comprendre l'auteur lui-même, le sujet Wittgenstein comme éducateur dans sa démarche d'éclaircissement de notre pensée. Aussi, que ce soit par le sujet expulsé du monde du *Tractatus*, par l'auto-dévalorisation des *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, par le refus d'un lieu mental actif, explicatif de nos comportements, identifiable, ou par l'attitude solipsiste entraînant un langage privé, le sujet trouve une place importante, centrale, originale et paradoxale dans l'anthropologie de notre auteur.

6.1 Ontologie et Sujet : un feu follet

L'essence du sujet est ici tout à fait voilée. (Wittgenstein, 1961, 2 août 1916)

Une façon de régler le problème du sujet est de l'éliminer purement et simplement. Nous pensons ici à Quine et Wittgenstein. Mais il est possible aussi d'imaginer un sujet comme lieu de stockage d'entités mentales ; souvenirs, images, processus, états, etc. L'inconvénient de ces deux conceptions est de nous enfermer dans une démarche idéologique qui nie ou affirme et ne permet pas véritablement la communication d'expériences personnelles à partager. On peut aussi, comme Descartes, William James ou Russell, tirer les enseignements de sa propre introspection afin de tenter de faire des analogies éclairantes communicables. Pour la philosophie du Sujet, qui se confondait autrefois avec la psychologie, et ce notamment au temps de Wittgenstein (Malapert, 1910), et que nous pourrions dire ici non-wittgensteinienne, le Sujet présente plusieurs caractéristiques qui le définissent.

Un sujet classique

- Il est une évidence. Je sais que je suis un Sujet particulier qui peut se reconnaître par l'emploi que je fais du mot « Je ». Comment dans ces conditions pourrais-je douter de mon « Je » ? Si j'emploie « Je », c'est bien que je suis ce « Je ». La position mentaliste n'a aucun doute à ce propos. Pour Russell, en opposition avec Wittgenstein, la connaissance de mon « Je » provient de sa connaissance par *acquaintance*. Cependant, s'il y a *acquaintance*, ce

n'est pas d'un Moi pur cartésien. Le Sujet est porteur d'une connaissance par *acquaintance*, par les sensations, qui en retour lui donne une conscience de soi. Il y a donc un dualisme russellien qui préserve l'unité fondamentale des *sense data*. Même si, nous dit Russell : « [...] les êtres humains ne peuvent complètement transcender la nature humaine. » (1917, p.54).

- Il est implicite. Je suis le Sujet de mes pensées, de mes perceptions, de mes représentations mentales et de mon expression langagière. C'est moi qui dis « Je », c'est aussi moi qui agit.

- Il est dans le monde. Je puis observer le monde des faits et je peux m'observer. Je me devine dans la reconnaissance des autres ou simplement dans un miroir je vois un corps.

- Il s'affirme. Je pense, je mange, je marche, je parle. Je pose en avant ma subjectivité et mon activité propre. J'agis sur les faits. À la manière du quasi solipsisme de Fichte, je me pose face au monde et ce faisant je me définis, m'affirme et affirme le monde.

- L'emploi du mot « Je » semble toujours une évidence ontologique, car on ne dit pas « Je » pour parler d'un autre. Le Sujet qui émerge du *cogito* cartésien est plus qu'une idée claire et distincte, c'est une évidence dans laquelle chaque mot se rapporte à lui. En effet ; Pense, Suis, nous ramènent toujours à un Sujet marqué par « Je », et à une transparence du Sujet à lui-même.

Ainsi, les philosophies du Sujet sont des philosophies de l'essence de l'homme, qui s'écrie Homme. C'est, sans aucun doute possible, la reconnaissance d'un fonctionnement autour duquel gravitent des activités humaines. Pour définir le Sujet, car il s'agit bien dans ce cas d'en trouver l'essence, il faudra lui enlever ses particularités et chercher à en faire un terme générique, un « Je » qui ne sera le « Je » de personne, mais reflétera celui de chacun. Il faudra partir à la recherche de son être, aller au-delà des faits en levant le voile et en pensant à Wittgenstein qui écrit : « On a employé le mot « Être » pour un mode d'existence sublimé, éthéré. » (1956, p.60). Il y a donc, relativement au Sujet, une attitude phénoménologique qui, au-delà des apparences, recherche une essence.

Aux origines de la philosophie, avant même que le terme ne soit utilisé par Platon, la naissance du Sujet prend racine dans l'interrogation sur l'Être des choses. Être et Sujet naissent dans le langage. Le grand questionnement sur l'Être, et de l'Être, débute en Grèce antique avec Parménide au cinquième siècle avant Jésus-Christ. Pour lui, le *Logos* est pensée de l'Être, questionnement du réel pour en dégager l'Être dissimulé dans les apparences du monde. Dans cette optique, l'expression du *Logos*, comme science et comme langage, cherche sous les illusions du monde, un substrat de certitude et s'écarte délibérément de la *Doxa*. Le *Logos* cherche à fuir les : « [...] opinions des mortels dans lesquelles il n'est rien qui soit vrai ni digne de crédit [...] » (Parménide, p.257). En effet, la *Doxa* sur l'Être et le Non-être est sans fin, d'autant plus si ce sont la gloire éphémère et le profit qui sont recherchés et non la vérité.

Pour Parménide l'Être est, et le Non-être n'est pas. On ne peut donc rien dire du Non-être, tant il est vrai que l'on ne peut parler de ce qui n'existe pas, du néant. Écoutons le : « Viens, je vais t'indiquer [...] qu'elles sont donc les seuls et concevables voies s'offrant à la recherche. La première, à savoir qu'il est et qu'il ne peut non-être, c'est la voie de la persuasion, chemin digne de foi qui suit la vérité; La seconde, à savoir qu'il n'est pas, et qu'il est

nécessaire au surplus qu'existe le non-être, c'est là, je te l'assure, un sentier incertain et même inexploitable: en effet le non-être (lui qui ne mène à rien) demeure inconnaissable et reste inexprimable. » (Ibid.). La philosophie ne peut se développer dans le doute pour l'Éléate, elle doit avoir part à la vérité par la certitude. Il y a de l'être plutôt que rien ; la recherche de l'être de l'homme peut commencer.

Pour Aristote le Sujet est substance par opposition aux attributs que l'on peut lui adjoindre : « La substance, au sens le plus fondamental, premier et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet. » (Organon, Catégories, 5). L'homme est substance, mais aussi Sujet : « Parmi les êtres, les uns sont affirmés d'un sujet, tout en étant dans aucun sujet : par exemple, homme est affirmé d'un sujet, savoir d'un certain homme, mais il n'est dans aucun sujet. » (Ibid., 2). Il découle de cela, que l'homme est un Être, qui peut être dit Sujet, celui-ci étant une substance : « Est substance, pour le dire en un mot, par exemple, homme, cheval [...] » (Ibid., 4).

Le sujet est donc une substance qui existe par soi et reçoit des attributs, des formes, des prédicats, dans le cadre d'un raisonnement logique notamment, ceux-ci n'ayant pas de réalité ontologique contrairement à ce que disait Platon. Cet objet ontologique pose d'emblée des problèmes quasi insolubles.

Le sujet mis en question

Wittgenstein fait allusion au problème de l'être avant même d'avoir écrit le *TLP* : « Toute ma tâche consiste à expliquer la nature de la proposition. C'est-à-dire à indiquer la nature des faits dont la proposition est l'image. Indiquer la nature de tout être. (Et être, ici, ne signifie pas existence, car ce serait un non-sens.) » (1961, 22.1.15). Nous sommes en droit de nous interroger sur la nature de cet être dont il parle ici. En effet, dans le *TLP* 3.323, le mot « est » apparaît en tant que copule reliant un sujet et un attribut « Socrate est grec », il apparaît aussi en tant que signe d'égalité, « Un homme est un homme », et comme expression d'existence, « Il est un homme nommé Socrate ».

Voici donc le verbe être, relatif par excellence à un Sujet, exposant sa polysémie essentielle, ses fonctions multiples et problématiques liées à la structure des langues indo-européennes (Auroux, 2004, p.145). Wittgenstein ajoute : « Devant tout objet je suis objectif; pas devant le Je. » (Ibid., 11.8.16). Pour lui le Sujet n'est ni un objet ni un fait, on ne peut le rencontrer dans le monde, et de plus, la connaissance de soi est impossible, non accessible à une improbable objectivité.

Cependant : « Le Je entre en philosophie, écrit Wittgenstein, parce que le monde est mon monde. » (1921, 5.641). L'expression langagière exprime un monde, une réalité, une vérité relative à un Sujet philosophique. Se posent ainsi les questions de la vérité et de l'être dans le champ de la métaphysique. En effet, parler de l'Être, c'est d'emblée aborder le champ de la vérité première. Si le monde est mon monde, qui peut le percevoir en dehors de moi et juger de sa valeur ? Le débat ouvert sur l'Être touche l'être de l'homme, son substrat premier, sa nature, dont le nom Sujet est une appellation possible. L'Être de l'individu est le Moi, le « Je » subjectif exprimé et ainsi objectivé, le Sujet/objet d'étude pour l'autre à défaut de la

possibilité de l'être pour soi. Dès le début de la philosophie, l'Être en tant que tel, s'expose à l'efficace de l'Autre, à l'Altérité comme miroir pour pouvoir s'y refléter et peut-être s'y étudier, après s'y être révélé. Pour paraphraser Lacan, on peut dire que la notion d'Être a du avoir son propre stade du miroir. C'est bien au-delà des mots que l'ontologie exerce sa recherche de la vérité première qui ne se limite plus à la simple adéquation de la représentation à ce que la conscience désigne comme objet.

Avec Aristote et la pensée classificatoire, la dichotomie entre le sujet et l'objet s'accroît. Les Êtres sont classés, répertoriés, étudiés et l'homme se pose en sujet classant, répertoriant, étudiant l'homme et son être. Il y a une double affirmation de l'Être : l'être de l'homme, sujet possédant le *Logos* et désirant accéder par celui-ci à l'être des choses sous forme de concepts dans le monde sensible. Aristote s'oppose ainsi à Platon pour qui l'être des choses se trouve hors du monde sensible sous la forme d'Idées éternelles. La discussion sur l'Être inaugurée par Parménide en Grèce antique ouvrait le pas à l'affirmation du Sujet en un *cogito* pré-cartésien: « Car même choses sont et le penser et l'être. » (Parménide, p.258).

Un sujet qui s'affirme

L'apparition de la sophistique à la fin du VI^{ème} siècle avant J-C accompagne l'émergence du Sujet. La pensée et le *logos* s'autonomisent, le langage est interrogé et interroge les rapports de la pensée et de l'Être. Le sophiste peut aussi bien argumenter l'unité et l'immobilité de l'être parméniénien, que la thèse de l'éternelle mobilité héraclitéenne. Pour Protagoras (492 av J-C) : « L'homme est la mesure de toute chose, des choses qui sont, qu'elles sont, des choses qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas. » (Théétète, 151 e). La subjectivité et l'intersubjectivité s'installent dans la connaissance du monde par le médium du *Logos* et de la parole humaine.

La doctrine de Protagoras ne nous mène pas à un relativisme individuel, mais à un mouvement dialectique qui va de l'individu à l'Homme en général. L'Homme prend dans le monde la place centrale et s'affirme comme sujet responsable indépendant des Dieux. Nous pensons encore à Wittgenstein lorsqu'il écrit : « Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde. » (1921, 5.6). En effet, le monde pour le sophiste n'est plus un monde défini par l'autre : mon discours pose mon monde et son essence. Il n'est pas inconcevable d'avoir une opinion s'écartant de l'irrationalisme orphique et des spéculations pythagoriciennes. L'attitude critique des sophistes se méfie déjà des évidences philosophiques, des mythes et du conservatisme. Le sujet prend place dans le monde et pose le principe d'une intersubjectivité quand s'affrontent les opinions. Toute l'œuvre de Platon retrace les joutes verbales opposant Socrate à des sophistes.

Ainsi le sophiste donne de l'importance à la communication verbale tout en préservant son identité et sa pensée, et ce, qu'elles que fussent ses motivations profondes, le plus souvent éloignées de la recherche d'une vérité absolue. Il découle de cela que le monde prend forme par le *Logos* et la parole humaine, par la confrontation des idées. En retour, les interrogations récurrentes sur la politique, sur l'éthique et sur la science affirment l'émergence du Sujet. La dialectique de l'Être et du Non-être, tout comme celle de l'immobilité et du devenir éternel

qui ne laissent au sujet qu'une place accessoire, s'effacent devant un Sujet critique aux préoccupations humaines. Le Sujet naît de cette tension dans le langage entre la *Phusis* (la nature) et les *Nomoi* (les lois humaines), tension revendiquée et attisée par les sophistes. Et cette tension est salvatrice dans la mesure où elle exige la pluralité, et empêche, dès l'origine, la sclérose du langage et par le même mouvement l'anéantissement de la pensée.

Le mouvement de pensée des sophistes était si prégnant dans la Grèce classique (Protagoras était l'ami de Périclès) et porteur de réformes de la société (les sophistes étaient sensibles à la démocratie) que Platon et Aristote consacreront une grande partie de leur œuvre à l'affronter. Avec la sophistique, la pensée est instrumentalisée et se sécularise par rapport à la recherche de l'Être. Le sophiste s'adresse « à », plus qu'il ne parle « de ». Le Sujet est affirmé et le *logos*, qui perd ici sa majuscule, sert la persuasion plus que la vérité. Cette vérité réside désormais dans la cohérence interne du discours (nous retrouvons là les travaux d'Aristote) produit par un Sujet, ce qui lui confère un pouvoir subversif certain. Le Sujet devient le centre opérationnel de la pensée et instrumentalise le langage en créant par exemple la science appelée, rhétorique, ou en posant sur le mode sceptique, de multiples questions qui seront les fondements de la philosophie critique, de la science et du scepticisme.

L'introspection et l'économie

Le scepticisme qui était à la fois interrogation première et constat d'ignorance chez les Anciens, est transformé bien plus tard par Descartes, en méthode de la connaissance sûre et rigoureuse. Aucun objet ne résiste au doute systématique, et l'acte de douter est indubitablement le produit d'un Sujet. Wittgenstein, malgré sa philosophie sans sujet psychologique, ne le démentira pas dans sa pratique. Descartes cherche l'origine du savoir humain et le *cogito* devient certitude : il est un être pensant qui se trouve être moi. Le *cogito* est une intuition métaphysique qui porte sur l'Être. Voilà, à la suite de l'évidence de l'existence de Dieu, l'idée claire et distincte : le Sujet existe, pense et je peux l'appréhender. Ce Sujet peut se connaître lui-même, mais à travers l'Autre, le Dieu garant des vérités éternelles, ce qui le distinguera notablement du Sujet freudien ou lacanien qui se découvre dans la parole et ses symptômes. Et c'est là un paradoxe ; un sujet de l'inconscient très cartésien, finalement, qui se trouve quelque part : « sous le signifiant qui développe ses réseaux, ses chaînes, son histoire » (Jurranville, 2003, p.112).

Pour Descartes, mes perceptions sont douteuses, le discours peut être trompeur, un malin génie cherche à me tromper, mais je pense et j'existe. Ce Sujet est solipsiste par méthode : « Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai: je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est à dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. » (1641, pp.418-19). Nous verrons que Wittgenstein, qui ne croit pas au Sujet de la psychologie, interrogera le solipsisme d'une façon récurrente, peut-être même obsessionnelle (Sass, 1994), pour le mettre à l'épreuve. Pour Descartes l'affirmation du Sujet se fait par le biais de la recherche de fondements à la vérité, alors que pour Wittgenstein, la vérité surgit de la cohérence du langage et des faits qu'il décrit et n'affirme pas pour autant le Sujet. C'est un point que nous avons déjà rencontré dans le cadre de la logique moderne relative à la quantification existentielle au début des années trente: « Nous sentons alors que, écrit Wittgenstein, dans les cas où « je » est

utilisé comme sujet, ce n'est pas parce que nous reconnaissons une personne déterminée par ses caractéristiques physiques que nous l'utilisons; et ceci engendre l'illusion que nous utilisons ce mot pour faire référence à quelque chose d'incorporel qui, cependant, à son siège dans notre corps. En fait, il semble que ceci soit l'*ego* véritable, celui dont il a été dit, « *cogito, ergo sum* ».- « N'y a-t-il donc pas d'esprit, mais seulement un corps? » Réponse: le mot « esprit » a un sens, autrement dit, il a une utilisation dans notre langage; mais dire cela ne dit pas encore quelle sorte d'utilisation nous en faisons. » (1958, p.128). Autrement dit, si nous ne pouvons circonscrire l'utilisation d'un mot, nous ne pouvons en connaître l'usage, et donc son sens demeure voilé.

Wittgenstein fait donc l'économie du Sujet de la psychologie : « L'emploi du mot « je » est une forme de re-présentation fallacieuse de notre langage, en particulier là où celui-ci a recours au « je » pour représenter l'expérience vécue immédiate. Qu'en serait-il si cette expérience était re-présentée sans recourir au pronom personnel ? » (1964, § 57). Penser c'est agir, et la pensée se montre dans l'action tout comme la volonté semble se résumer à l'acte dans l'action. Il y a des corps qui agissent mais il n'y a pas de Sujet. La place est vacante, le corporel se suffit et l'action fait le monde et ses valeurs. Wittgenstein ne dit-il pas ? « Au lieu de je pense, nous devrions dire il pense. » (Chauviré, 1989, p.97).

Ceci dit, l'utilisation de « il » ou du « nous » à la place de « je » par exemple, ne résout aucunement le problème car l'on peut toujours se poser la question de la nature de ce « il », de ce « nous ». On peut penser, comme Christiane Chauviré (2009) que le sujet fait subrepticement son apparition (grammaticale mais non métaphysique) avec l'utilisation des pronoms personnels, mais c'est oublier que pour Wittgenstein les énoncés à la troisième personne du singulier ne font sens que lorsqu'il s'agit de reconnaître le comportement intime d'un autre individu. Si le « je » pour Wittgenstein ne fait pas sens, s'il est comme un langage privé, par contre le comportement d'autrui, en tant que langage corporel aux critères publics, puisque je vois des actes, peut donner des indications à l'observateur et l'autoriser à utiliser le « il ».

6.1.1 *Kant, Strawson, Wittgenstein : trois Sujets*

Car c'est notre raison elle-même qui, par la loi pratique, suprême et inconditionnée, se connaît et connaît l'être qui a conscience de cette loi (notre propre personne). (Kant, 1788, V, 106)

Kant, à la suite de Descartes et contre Hume, affirme avec réserve l'existence du Sujet : « Or on peut donc bien qualifier de substance ce sujet pensant (l'âme) en tant que sujet dernier de la pensée qu'on ne peut plus représenter comme prédicat d'une autre chose; ce concept n'en demeure pas moins tout à fait vide et sans conséquence, si l'on ne peut pas en prouver la permanence, car c'est là ce qui rend fécond dans l'expérience le concept des substances. » (1783, § 47). Le Sujet est défini comme permanent et se voit attribuer un rôle essen-

tiel dans la constitution du savoir. Le Sujet substance de Descartes devient Sujet de l'action. La *Critique de la raison pure* cherche à déterminer les capacités de l'entendement de ce sujet et à circonscrire l'usage de sa raison.

Tout comme Wittgenstein dans le *TLP* délimite de l'intérieur du langage son domaine de compétence, ce qui donne à sa philosophie un caractère transcendantal, Kant dans sa première critique dissèque le sujet, comme le ferait un anatomiste. Il distingue les fonctions esthétiques (*sensatio et perceptio*) des fonctions logiques et conceptuelles (entendement et raison). Toutes ces fonctions concourent à la formation du savoir à travers le divers donné de l'expérience sensible. Et si pour Kant dans *l'Esthétique transcendantale*, l'espace et le temps sont les formes *a priori* de notre entendement et les conditions de toute expérience possible, l'isomorphisme logique du langage et du monde est chez Wittgenstein, *a priori*, condition *sine qua non* de l'expression d'un langage doué de sens. Pour Wittgenstein le monde impose sa forme au langage et au locuteur, alors que pour Kant, c'est l'esprit du sujet pensant qui est la forme dans laquelle vient se déposer le divers sensible de l'expérience possible et c'est l'esprit du Sujet qui lui donne la forme d'une connaissance. C'est ici que se dessine la révolution copernicienne de Kant : ce n'est pas l'esprit qui s'adapte au monde, c'est lui qui synthétise le divers donné pour lui imposer un ordre. Le Sujet prend ainsi une place centrale et active dans le domaine de la connaissance, en opposition à Wittgenstein pour lequel : « Toute expérience est monde et n'a pas besoin du sujet. » (1961, 9.11.16).

Kant ; deux sujets en une personne

Le Sujet logique pour Kant ne saurait être unifié : « Par ce Je, par cet Il ou par Cela (la chose) qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X, lequel n'est connu que par les pensées, qui sont ses prédicats : pris isolément nous ne pouvons jamais en avoir le moindre concept. » (1787, III, 265). Il existe un sujet sensible (phénoménal) et un sujet intelligible (nouménal) et se posent ainsi les problèmes du déterminisme et de la liberté. Si l'on peut prévoir les conséquences des actes d'un sujet logique dans un système logique, tout comme on peut inférer de deux prémisses une troisième, ceci ne se pose pas ainsi pour une personne non déterminée. Ce qui fait sens en logique ne le fait pas systématiquement pour un Sujet non logique ou pour une personne.

Chez Kant, la notion de sujet est liée aux notions de liberté et de volonté. S'il existe un sujet sensible et un sujet intelligible, il existe également, et simultanément, un sujet déterminé et un sujet libre. C'est dans la *Dialectique transcendantale*, dans laquelle Kant examine un ensemble de problèmes métaphysiques quasi insolubles, qu'apparaît l'antinomie de la liberté et du déterminisme (III, 308, Troisième conflit). En effet, pour lui la raison peut fonder en argumentant la thèse de la liberté de l'homme : « La causalité suivant les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde dans leur ensemble. Il est encore nécessaire d'admettre, pour les expliquer, une causalité par liberté. » (Ibid., 308), mais elle peut aussi bien prouver l'antithèse, celle du déterminisme imposée par les lois de la nature : « Il n'y a pas de liberté mais tout dans le monde arrive suivant les lois de la nature. » (Ibid., 309). En fait pour Kant ces deux thèses sont équivalentes, également vraies ou également fausses.

Il nous faut distinguer, dit-il, le sujet sensible « phénoménal » et le sujet « intelligible » nouménal. Le sujet sous sa forme phénoménale est soumis aux aléas empiriques et aux lois de la nature, tandis que le sujet intelligible échappe au principe de causalité des phénomènes. Cette distinction est importante, en dehors du fait qu'elle propose une solution à l'antinomie du sujet, parce qu'elle aborde la possibilité de la liberté pour un sujet pourtant déterminé et avance la notion de « personne ». En effet, si une partie du sujet ou de la personne n'est pas soumise aux principes de causalité des lois de la nature, cela signifie qu'une partie de nous-mêmes est libre de choisir ses actes et peut donc être immorale ou morale.

Dans la *Critique de la raison pratique* Kant affirme que : « [...] se trouve aussi désormais établie la liberté transcendantale [...] » (1788, préface, V, 3). Il existe donc une liberté transcendantale en ce qu'elle dépasse toute limitation, y compris pour un sujet déterminé. Existe donc aussi la possibilité d'une moralité et en ce sens le sujet sort de ses limites de sujet pour être considéré comme une *personne* : « Le concept de liberté, écrit Kant, est le seul qui nous permette de ne pas chercher hors de nous-mêmes l'inconditionné et l'intelligible pour le conditionné et le sensible. Car c'est notre raison elle-même qui, par la loi pratique, suprême et inconditionnée, se connaît et connaît l'être qui a conscience de cette loi (notre propre personne) comme appartenant au pur monde de l'entendement, et détermine même la façon dont il peut, en tant que tel, être actif. » (Ibid., V, 106). Notre propre personne possède un principe de moralité au sein de sa faculté d'« Être » libre (Ibid., V, 105). Il ne dépend que de nous et de notre volonté d'être moral ou immoral dans notre vie empirique : « [...] on pourrait également définir la liberté pratique par l'indépendance de la volonté à l'égard de toute loi autre que la loi morale. » (Ibid., V, 94). Avec l'avènement du sujet et de son extension sous forme de personne, le principe de causalité des lois de la nature ne suffit plus à expliquer les événements et nos actes puisque désormais la personne possède en elle-même une faculté de liberté morale.

C'est ainsi qu'est posée une autonomie de la volonté. Le sujet intelligible s'impose au sujet sensible, et c'est un devoir qu'a ce dernier d'obéir au premier. C'est par l'impératif catégorique que le sujet intelligible s'adresse au sujet sensible. Cet impératif catégorique est, pour Kant, inconditionnel, obligatoire. C'est une nécessité morale pour que le sujet intelligible puisse s'élever et se détacher de sa partie sensible. À travers cet impératif catégorique se laisse entrevoir la volonté autonome qui va vers le bien et la moralité, et ce, en dehors de toute contrainte extérieure. Ainsi se dessine un schème de réflexivité morale qui fait que le sujet intelligible s'impose une loi morale à lui-même et la fait respecter par son être sensible soumis aux nécessités des lois de la nature. En ce sens, le sujet chez Kant est avant tout une personne en action, libre et responsable de ses actes. C'est en cela que c'est une personne digne de respect. C'est aussi une personne qui a des devoirs envers elle-même et les autres, ce qui en première instance donne à la personne la dimension d'une fin en soi et n'autorise jamais à la considérer comme un simple moyen.

Nous ne sommes pas si loin, ici, de la conception de la notion de sujet chez Wittgenstein et de l'antinomie sujet psychologique/sujet métaphysique qu'elle expose. En effet, si pour lui il n'y a pas de sujet psychologique, pas de valeur en ce monde, donc pas de jugement, néanmoins le rapport du sujet au monde est un rapport interne, nécessaire, et le sujet métaphysique est inconnaissable. Reste qu'il y a pour notre auteur une méfiance vis-à-vis de

toute affirmation, de toute définition, de tout engagement d'une certaine façon, envers le sujet. Nous verrons plus loin que la notion de volonté chez Wittgenstein pose d'une façon complexe les rapports de la liberté et de l'éthique.

La personne et ses sensations selon Strawson

Strawson trouve, en mettant en place une critique de la théorie de la non-possession de Hume, un positionnement intermédiaire entre l'affirmation du sujet chez Kant et sa négation chez Wittgenstein. Encore une fois c'est le concept de personne qui entre en jeu face à celui de Sujet. En fait, la critique de Strawson s'attaque une fois de plus à une position sceptique quelque peu extrême. Dans *Les individus, paragraphe 3, Les personnes*, Strawson, en avocat du diable sceptique (tout comme Wittgenstein se déguise en avocat du diable solipsiste) examine et cherche à réfuter deux possibilités de justification de la notion de sujet :

- Selon la première hypothèse, qui fait référence à un monde purement auditif en tant qu'objet d'expérimentation, la notion de sujet serait déduite de l'expérience. Ainsi : « Nous avons construit l'image de l'expérience purement auditive, et nous l'avons élaborée jusqu'au point où il semblerait que l'être dont c'est l'expérience - à supposer qu'un tel être soit réellement possible - pourrait reconnaître des universaux auditifs et réidentifier des particuliers auditifs et, de façon générale, se former une idée de son monde auditif. » Mais nous dit Strawson : « Ne serait-ce pas tout à fait étrange de supposer qu'il (le sujet) puisse se distinguer comme un élément parmi d'autres dans son monde auditif, c'est-à-dire comme un son ou comme une suite de sons ? »

La notion de sujet réduite, pour l'expérience, à un son dans un monde auditif pose en effet un doute important sur la possibilité de la perception d'un élément par un élément de semblable nature. Pour Strawson, le sujet de l'expérience ne peut être en même temps l'objet de l'expérience. Comment un être de sensation peut-il avoir l'expérience de sensations en tant que sujet observant puisqu'il s'agit toujours de sensations ? Ainsi : « On en viendrait alors à penser qu'il est impossible qu'il puisse avoir l'idée de lui-même – du moins -, l'idée qu'il convient ; car pour qu'il en ait l'idée, il semble que ce doive être l'idée d'une chose particulière dont il a l'expérience, et qu'il peut mettre en opposition ou en contraste avec les choses dont il a l'expérience, et qui ne sont pas en lui-même. » (1959, p.99). On trouve encore ici le problème de la confusion du sujet de l'expérience avec l'objet de l'expérience. On ne peut être à la fois juge et partie.

- La seconde idée de sujet qu'il prétend réfuter serait tirée d'un rapport spécifique de l'individu à son propre corps. Comme il l'écrit : « Nous avons rappelé la position spéciale qu'occupe le corps d'une personne dans son expérience [...] Mais ces faits n'expliquent pas pourquoi il me faut un concept de moi-même, pourquoi il me faut attribuer mes pensées et mes expériences à quoi que ce soit. ». Les faits dont parle Strawson sont les références d'un individu à son champ visuel, auditif, à son odorat, bref à des expériences sensibles. Pour Strawson, dans l'expérience visuelle du sujet S et de trois corps appropriés A, B, C, nos sens peuvent recueillir des données sensibles et les attribuer à un corps spécifique, mais cela n'explique pas pourquoi se fait le plus souvent un amalgame entre les faits de l'expérience et

un corps unique de l'expérience. Dans l'expérience citée les données sensibles du sujet S peuvent être appréhendées par trois corps différents sans aucun problème de cohérence. L'expérience imaginaire de Strawson, quoique un peu complexe et sujette à critique, peut en effet laisser vacante la place d'un unique sujet de l'expérience corporelle : « Ainsi donc, les faits en question n'expliquent pas l'emploi que nous faisons du mot « je », ni comment un mot quelconque peut avoir l'emploi que possède ce mot. Ils n'expliquent pas le concept que nous avons de la personne. » (1959, p.104).

On peut en effet multiplier les corps imaginaires à l'infini, comme on peut tout aussi bien se contenter d'un seul pour la simplicité de l'expérience, ce qui revient à reconnaître un individu comme sujet de l'expérience. En ce sens, dans cette expérience fictive, Strawson fait preuve d'un scepticisme certain.

L'examen de ces deux hypothèses ne permet donc pas de déterminer fermement l'existence du sujet. Cependant, écrit Strawson, ce n'est pas parce qu'il n'est pas possible de dire si oui ou non une telle chose existe que l'on doit en conclure qu'elle n'a pas de réalité. Ce serait, en quelque façon, un mode de *reductio ad absurdum* ou une forme d'argument transcendantal rencontrée chez le sceptique : « Je pense qu'il apparaît clairement que cette description de la situation (celle relative à la non-possession), bien qu'elle tienne compte de quelques uns des faits, n'est pas cohérente. ». Pour lui, celui qui défend la théorie de la non-possession n'est pas cohérent car il doit utiliser les mots et le schème conceptuel adaptés à la croyance du sujet. Il n'y a pas d'autres mots que ceux qui expriment la réalité d'un sujet pour en nier l'existence : « Elle n'est pas cohérente, en ce sens que celui qui la donne est obligé d'utiliser précisément ce sens de la possession dont il rejette l'existence, lorsqu'il argumente en faveur du rejet. » (Ibid., p.108).

Ceci dit, il en va de même de toute réfutation dirait Quine. En fait, pour Strawson le concept de sujet, de personne, est un concept primitif, premier, qui n'a pas à être justifié ou argumenté : « Pour commencer à nous dégager de ces difficultés, ce que nous devons admettre, c'est la nature primitive du concept de personne. Ce que j'entends par le concept de personne, c'est le concept d'un type d'identité telle que, à la fois des prédicats attribuant des états de conscience, et des prédicats attribuant des caractéristiques corporelles, une situation physique, etc. sont, et sont également, applicables à un seul individu de ce type unique. » (Ibid., p.114). C'est ici un argument d'autorité posé pour dissoudre le problème. Moore utilisait la même forme d'argument pour le prédicat « Bon ».

Le concept de personne de Strawson est différent du concept de conscience pure individuelle de Hume. Ce dernier semble en fait avoir confondu ces deux concepts et sa critique de la notion de personne semble plus adaptée à une possible critique de la notion de conscience pure individuelle : « Ainsi, le concept de conscience pure individuelle - le pur *ego* - est un concept qui ne peut exister ; ou du moins qui ne peut exister comme concept primitif en fonction duquel on pourrait expliquer ou analyser le concept de personne ». Pour Strawson, Hume s'est donc trompé en recherchant une unité de la pure conscience, par contre : « C'est également à cette entité que Kant, plus perspicace ici que Hume, accordait une unité purement

formelle (« analytique ») : l'unité du « je pense » qui accompagne toutes mes perceptions et qui, par conséquent, pourrait tout aussi bien n'en accompagner aucune. ».

C'est ici, chez Strawson, que nous retrouvons Wittgenstein : « Finalement, c'est peut-être de cette entité que Wittgenstein parlait lorsqu'il disait du sujet, d'abord qu'une telle chose n'existe pas, puis qu'elle ne fait pas partie du monde, mais qu'elle en est la limite. » (1959, p.115). C'est peut-être de cette entité dont parlait Wittgenstein quand il exposait qu'il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation ou quand il parlait du sujet de la volonté ou encore du sujet métaphysique comme limite du monde. En cela, il reste prisonnier d'une indétermination récurrente quand à la réalité du dit sujet. Moore écrivait que Wittgenstein considérait que l'emploi du mot « je » n'a pas le même sens dans des expressions comme « j'ai mal aux dents » ou « j'ai une boîte d'allumettes ». Il soutenait, selon Moore, que parfois l'expression « je » peut être remplacée par « ce corps ».

Ainsi, il n'y aurait pas de possesseur, pas d'*ego* dans le cas de « j'ai mal aux dents » ou dans le cas de « je pense ». Wittgenstein se référait, toujours selon Moore, au mot de Lichtenberg pour lequel on devrait plutôt dire « ça pense » ou « il y a une pensée » (Ibid., note 1, p.106). Wittgenstein faisait une différence entre l'expression « j'ai mal aux dents » qui n'a pas d'*ego* possesseur et « j'ai une dent abîmée » qui semble en posséder un. En fait, il dénonce la tendance maladroite à vouloir traiter comme des objets ce qui n'en est pas. On ne peut réifier en s'appuyant sur le langage car celui-ci n'est pas autorisé à le faire.

Cet exemple paradigmatique est révélateur de la complexité de l'analyse de Wittgenstein qui se développe dans le *Cahier bleu et le Cahier brun*, notamment autour de l'auxiliaire « avoir » utilisé en un sens matériel (je possède quelque chose) et en un sens psychologique (je ressens quelque chose). À cette occasion d'ailleurs, on peut se demander si l'argumentation de Wittgenstein tourne véritablement autour de la notion de sujet ou si plus précisément elle remet en cause l'association de certains verbes à la notion de sujet dans certaines circonstances, ce qui irait dans le sens d'une analyse contextuelle de l'utilisation des mots et militerait pour l'attitude tendancielle à la sublimation du problème de Sujet :

« « Je » ne dénomme pas une personne, « ici » aucun lieu, « ceci » n'est pas un nom. Mais ces mots se trouvent en connexion avec des noms. Les noms sont expliqués par ces mots. » (1953, § 410).

En opposition avec le Wittgenstein du *TLP* qui se pose la question de l'ontologie du sujet, celui du *Cahier bleu* tend à considérer celui-ci comme un « je » grammatical qui apparaît de façon automatique dans le cours du langage et qui a tendance à être chosifié. De ce « je » on peut tirer toutes les inférences que l'on veut, pour autant, cela ne lui donne pas de réalité ontologique. Le philosophe des *Investigations* doit donc se contenter de constater que le pronom personnel ne montre pas quelque chose d'antérieur à son expression. Le sujet cesse donc d'être un objet philosophique de premier ordre. Il est ontologiquement vide. Il surgit dans l'acte langagier sans prétention ontologique, même s'il indique que *ça* parle. On peut dire que la réflexivité du langage donne une importance au « je » qu'il n'a pas dans le cours de l'action langagière ordinaire.

6.1.2 *Y a-t-il un Sujet de l'énonciation ? Une question embarrassante*

Ce d'autant plus que le sujet est tenu pour la notion métaphysique par excellence : l'énonciation du Je dans l'écrit philosophique ne serait-elle pas tout simplement l'indice de la croyance en la substantialité et la maîtrise du sujet ? (Salanskis, 2001, p.47)

Il faut bien le reconnaître ; Wittgenstein se pose si souvent la question de l'existence du Sujet que nous sommes en droit de nous interroger sur sa conviction profonde. Qu'est donc ce bruit acousmatique, cette voix qui s'exprime, ce langage qui se fait entendre ? Peut-être se peut-il qu'existe un quelque chose, en dehors du Je grammatical, peut-être un sujet philosophique, qui serait un Sujet de l'énonciation : « Bon Dieu ! Je ne m'exprime peut-être pas correctement, mais il y a quelque chose ! », s'exclame le solipsiste dans les *Notes sur l'expérience privée et les sense data*, page 23. Wittgenstein utilise l'expression « quelque chose » pour tenter de nommer l'indicible. C'est oublier que la dimension sociale du langage, énoncée par Wittgenstein, enveloppe le Sujet avant même qu'il ne soit au monde, avant même qu'il ne soit au langage, à travers par exemple, son identité, ses noms et prénoms. La lutte contre cette intériorité prend parfois l'allure d'une lutte contre ses propres doutes, contre son propre scepticisme. Car enfin, qu'on le veuille ou non, qu'on le désire ou non, la philosophie, comme la logique, est bien un langage, et ce langage a besoin d'un Sujet pour être créé et exprimé, pour être énoncé : « [...] en effet, la pensée paraît ici non dissociée de l'expression. » (Wittgenstein, 1953, § 318).

Quand Wittgenstein veut soigner notre langage malade, notamment philosophique, il cherche à soigner un langage construit émis par un individu, une personne, un énonciateur ou un sujet. De même, le retour au langage ordinaire est formel et nécessite une décision philosophique portée par un vouloir, portée par un énonciateur. Dans les langages formels (logiques, philosophiques, ordinaires) la problématisation du sujet peut ressembler à une problématisation à visée analytique et/ou thérapeutique. La recherche du Sujet tend à mettre en évidence le fonctionnement de l'expression dans ce qu'elle a de plus intime, et à soigner un mode d'expression qui serait bien mal en point ou déviant. Wittgenstein se trouve pris dans les rets de ces problématiques, dans le tourbillon de *l'Egocentric Predicament*, (Chauviré, 2009, note 1 p.5).

L'incontournable subjectivité

De fait, il existe une dimension subjective dans la textualité logico-mathématique dans la mesure où le choix des axiomes est un acte libre effectué par le mathématicien ou le logicien¹. Même si Wittgenstein considère qu'il n'y a pas à proprement parler d'axiome ou de

¹ Ce paragraphe fait référence à Salanskis (2001).

proposition logique plus importante qu'une autre et pouvant servir d'axiome, il n'en demeure pas moins qu'il considère certains objets logiques comme essentiels (les tautologies, les contradictions) et d'autres comme inutiles (le principe d'identité). Il pose donc une forme d'axiomatisation à dimension interprétative émanant d'un Sujet énonçant. Ce Sujet de l'énonciation choisit, interprète, range, organise, segmente, en logique ou en mathématique, les sujets/objets de ce que Salanskis (2001, p.21) nomme une immémoriale sémantique.

Dans ce cadre, l'échec de la réduction des mathématiques à la logique, ou du langage ordinaire à un langage formel univoque, peut servir d'aiguillon à un doute sur la pertinence de la négation de l'intentionnalité et sur notre incapacité à appréhender un possible Sujet. En effet, le discours philosophique, y compris en philosophie analytique, n'est pas étranger à ces dimensions intentionnelles et interprétatives émanant d'un Sujet de l'énonciation. Comme l'écrit Salanskis : « Je soutiens que la philosophie analytique, montrant plus de sagesse qu'elle n'en exprimait politiquement et polémiquement parfois, s'est tenue à distance du régime de la déductivité (propre aux mathématiques), et a largement accueilli les fonctions intentionnelles et interprétatives dont il est question ici. » (2001, pp.24-25). On déduit de cela que la philosophie qui s'exprime par des textes, autorise *ipso facto*, une approche anthropologique de sa production. Il ne s'agit pas ici de mettre en place une anthropologie historique des textes, contextuelle de leur naissance, ou une anthropologie pragmatique comme chez Kant, mais de penser l'anthropologie de l'expression philosophique du point de vue d'un Sujet qui énonce et qui s'énonce. Ainsi : « Tout document de la philosophie ou des mathématiques partage quelque chose avec la pierre de Rosette ou avec les premières tablettes en cunéiforme. » (Ibid., p.26). Cela signifie que le texte montre, plus qu'il ne dit, un monde social, un jeu de communication, un individu, une communauté. À cet effet, Wittgenstein, bien que rejetant l'idée de Sujet, écrivait : « Le mouvement de pensée dans mon philosophe devrait se retrouver dans l'histoire de mon esprit, de ses concepts moraux & la compréhension de ma situation. » (1997, 7 novembre 1931). Voilà qui nous éclaire sur ses réflexes philosophiques.

Ainsi, une approche externaliste de la production philosophique par l'étude du texte comme expression d'un individu est possible et non plus comme simple objet à étudier pour lui-même. Cela nous ramène à Lazerowitz. L'approche externaliste est comme l'autre face d'une approche interne de la philosophie qui se confond avec la philosophie elle-même, c'est à dire avec l'étude de ses textes, anciens ou nouveaux, de façon thématique ou chronologique. L'anthropologie dont il est question ici peut s'attacher, à travers une étude transcendantale de ses sujets/objets, à mettre à jour les limites de son expression, et par là même les limites d'un possible Sujet. Si pour la logique, Pascal Engel, comme en témoigne Salanskis : « [...] estime que l'étude factuelle des fonctionnements psychologiques humains est pertinente pour la détermination des fondements de la logique, et même des fondements convenables, au moins en ce sens minimal que les normes de la logique doivent prescrire des actes mentaux effectuels. » (2001, p.33), et s'il peut en aller de même pour la philosophie comme l'avait déjà proposé Lazerowitz, on peut supposer que l'étude de la textualité philosophique peut révéler un possible Sujet en action. Il semble même possible de dire que l'expression de la transcendance, dans un discours transcendantal sur le discours philosophique lui-même, est le symptôme d'une anthropologie sur le discours et son mode d'expression.

L'économie d'un sujet

Le discours ne naissant pas du néant, il semble difficile de faire l'économie d'un Sujet l'énonçant. Le texte comme élément signifiant demande quelque chose comme un Sujet qui se devine dans l'expression, sauf à considérer le texte comme autonome et ne renvoyant à rien qui puisse le porter, le déterminer en première instance. Ainsi se joue dans le discours philosophique une relation ambiguë entre le texte, qui quelque fois nie toute existence de Sujet, et ce que l'on nommera le Sujet de son énonciation. Plusieurs éléments de cette relation ambiguë semblent militer pour la présence d'un Sujet :

- Il est habituel en philosophie de ne pas s'exprimer à la première personne du singulier. On peut soupçonner qu'il s'agit de mettre en retrait une quelconque subjectivité. Le sujet s'effaçant devant l'acte philosophique. Dans le cas de Wittgenstein, le philosophe à la première personne est d'un usage courant. Il y a donc bien, d'une façon ostensible et engagée, un Sujet de l'énonciation chez notre auteur.

- Écrire « je », c'est se mettre sur un pied d'égalité avec la *gens* philosophique. Ceci n'est pas le cas de Wittgenstein puisqu'il écrit : « Aussi peu de philosophie que j'ai lu, je n'en ai certainement pas lu trop peu, mais trop. » (MS 135, 27.7.47) et qu'il déclare avoir résolu l'ensemble des problèmes philosophiques (1921). De toute façon la philosophie n'est que descriptive : la notion de description étant à cette occasion, une manière de se retirer, de se mettre en arrière plan, de ne pas s'engager.

- S'engager dans le texte en écrivant « je », peut être considéré comme une entreprise de séduction ou comme un jeu affectif. À ce jeu, Wittgenstein semble ne pas jouer, lui dont les positions sont si radicales (1921) ou interrogatives *ad nauseum* (1953). Par ailleurs, il a souvent été dit qu'il exposait un élitisme intransigeant, envers lui-même ou les autres. Par exemple, en 1922, il n'hésite pas à parler de ses futurs élèves et collègues instituteurs comme de *larves répugnantes* (Wittgenstein, Engelmann, 2006, p.97). Imposer à celui qui vous lit, un rapport aussi fort n'est pas à l'évidence un rapport de séduction des plus ordinaires ou des plus compréhensibles, mais cela marque la présence d'une volonté.

- Encore une fois, comme pour le sceptique et son argumentation, nous ne pouvons faire impunément semblant de nier la présence d'un Sujet (et là nous pensons à Hume) en utilisant les mots et le schème conceptuel, jusqu'aux formes grammaticales qui semblent marquer son existence. En effet, quel est ce « Je » qui dit : « Je pense qu'il n'y a rien de tel qu'un Sujet. » ?

- Enfin, et ce n'est pas la moindre remarque, Wittgenstein nous parle si souvent de ses obsessions récurrentes, de ses crampes mentales, qu'en ce cas on peut se demander s'il n'est pas « sujet », dans le sens de soumis, de sa propension à philosopher, s'il n'est pas sujet au philosophisme sous la forme d'interrogations existentielles sur le sens de la vie ou sur nos limites ?

Il se peut ainsi qu'il y ait un Sujet caché derrière chaque texte, un Sujet qui s'exprime par une textualité signifiante, que celle-ci utilise ou non le terme « Je ». Kant nous en montre un exemple dans sa *Déduction transcendantale* des concepts de l'entendement : « Cette unité

(de l'aperception transcendantale), si, dans l'Esthétique (transcendantale), je ne l'ai attribuée qu'à la seule sensibilité, c'est pour faire remarquer qu'elle précède tout concept, bien qu'elle suppose une synthèse qui n'appartient pas aux sens, mais qui rend tout d'abord possibles tous les concepts d'espace et de temps. » (1787, III, 125). Cette unité de l'aperception transcendantale est sans doute l'unité d'une conscience de soi que l'on peut appeler personne ou Sujet.

Il est remarquable que Kant dans cette citation mette en avant sa propre subjectivité (je ne l'ai attribuée...) comme principe lui-même unificateur de ses divers moments de la *CRP*. Nous avons là un bel exemple de transcendance exprimée dans une analyse transcendantale de la notion de Sujet mettant en avant une subjectivité propre.

Wittgenstein, en tant que philosophe analyste se voulant détaché de toute tentation métaphysique, n'échappe pas à cette mise en avant de sa subjectivité. D'ailleurs, il n'hésite pas à écrire que ce qui l'intéresse dans la saisie d'une vérité mathématique, c'est : « [...] l'aperception immédiate. Non pas (certes) en tant que phénomène mental, mais en tant que phénomène de l'activité humaine. » (1956, p.208). Par contre, ne craignant pas cet objet considéré comme superflu, il s'expose à des contradictions sémantiques et syntaxiques insurmontables, à une sublimation dans le sens nietzschéen, mais aussi dans le sens freudien comme mécanisme de défense intime. Ce mécanisme de défense intime, qui permet à un nombre conséquent d'objets de se soustraire, est intimement lié chez lui à une notion indexée à celle de Sujet ; la forme de vie.

6.1.3 *Des sujets, des formes de vie*

L'ombre de l'homme, qui a l'apparence d'un homme, ou son reflet, la pluie, l'orage, les phases de la lune, l'alternance des saisons, les ressemblances des animaux, et leurs différences, entre eux et par rapport à l'homme, les phénomènes de la mort, de la naissance et de la vie sexuelle, bref toutes les choses que l'homme, année après année, perçoit autour de lui de multiples façons reliées entre elles, joueront un rôle dans sa pensée (sa philosophie) et ses usages : cela est évident, ou encore, cela est précisément ce que nous savons réellement et ce qui est intéressant (Wittgenstein, 1971, p.18).

La critique du *Tractatus* aboutit à concevoir le langage comme un ensemble de systèmes formels, autonomes, munis de règles d'application. Ces systèmes ne sont pas figés et les règles sont arbitrairement choisies. Le terme jeu de langage, à partir du *Cahier bleu*, va désigner ces systèmes multiples, hétérogènes et évolutifs. La métaphore du langage/jeu remplace celle du langage/calcul et souligne la conception de notre médium comme un ensemble de grammaires. Son usage laisse donc, puisqu'il n'est pas figé dans une structure transcendante, un libre arbitre, une liberté et une capacité d'initiative à son usager, et finalement au langage lui-même.

C'est ici que se dessine l'approche anthropologique de Wittgenstein qui s'appuie sur la notion de forme de vie. L'harmonie entre le langage et la réalité ne réside plus, comme dans le *TLP*, dans un isomorphisme logique référentiel mais : « Comme toute chose métaphysique,

l'harmonie entre la pensée et la réalité est à découvrir dans la grammaire du langage. » (1969 a, I, VIII, 112). Notre auteur ancre cette harmonie dans la vie humaine elle-même. L'homme rejoint, puisqu'il ne saurait y avoir de Sujet, le langage dans les préoccupations de notre auteur. Dès lors, plutôt que d'être face à une réalité transcendante, nos jeux langagiers sont entrelacés de mille façons à notre forme de vie, à nos pratiques : « Pour l'instant je ne connais que la façon dont les hommes font usage de ce mot. Mais cela pourrait n'être qu'un jeu ou une forme de bienséance. Je ne sais pas pourquoi ils agissent ainsi, de quelle façon le langage intervient dans leur vie. La signification ne serait-elle vraiment que l'usage du mot ? N'est-elle pas la façon dont l'usage intervient dans la vie ? Mais l'usage du mot n'est-il pas une partie de notre vie ? Maintenant, le langage aussi intervient dans ma vie. Et ce qu'on appelle le langage est une entité constituée de parties hétérogènes; et la façon dont il intervient dans ma vie est infiniment diversifiée. » (Ibid., I, II, 29).

Ainsi, une forme de vie n'est pas, par rapport à un jeu de langage, comme un socle stable et indépendant ; jeu de langage et forme de vie s'interpénètrent l'un l'autre, se déterminent et s'appartiennent réciproquement. Cela signifie à la fois, que toute forme de vie humaine intègre quasi nécessairement une composante langagière et que tout jeu de langage comporte un versant non-linguistique.

Cette thèse est mise en évidence dans les *Leçons sur l'Esthétique*. Wittgenstein utilise, dans ce texte rédigé par ses élèves à la suite de son cours oral de l'été 1938, l'exemple du jugement esthétique pour expliciter sa notion de forme de vie. Exprimer un jugement esthétique appelle une façon de réagir spécifique. Un tel jugement implique une culture, des clés de compréhension qui nécessitent la connaissance d'un environnement : « Ce n'est pas seulement difficile de décrire en quoi consiste l'appréciation, c'est impossible. Pour décrire en quoi elle consiste, nous devrions décrire tout son environnement. » (1966, p.26). Décrire cet environnement, c'est dépeindre des façons 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. ». Rush Rhees, élève de Wittgenstein à Cambridge, ajoute dans ses notes : « Le jugement est un geste concomitant d'une vaste structure d'actions qui ne sont pas exprimées par un jugement singulier. » (Ibid., note 1, p.33).

Nous retrouvons ici, un expressivisme anthropologique indexé à l'esthétique. Cependant, la forme de vie est impossible à décrire dans sa totalité tant elle transcende nos capacités de description et de synthèse. Seule est possible une description partielle, et partielle, des jeux de langage qu'elle comprend. L'appréciation esthétique n'est pas monolithique. Elle comporte aussi bien des mots étrangers au jeu de langage identifié comme esthétique, que des réactions comme, écarquiller les yeux, se lever, applaudir, et des gestes anodins comme hocher de la tête. Ainsi de proche en proche, se constitue une appréciation esthétique et il est facile de voir que pour la comprendre, pour comprendre même qu'il s'agit d'une appréciation esthétique, il faut connaître la culture à laquelle elle appartient. Il en va ainsi du sourire sur un visage. Comment reconnaître qu'il s'agit d'un sourire si on ne connaît pas les formes d'expression de la joie ou du bonheur ?

L'anthropologie de notre auteur se présente donc, comme une lutte contre l'unification culturelle, celle-ci étant un vecteur d'erreurs philosophiques et langagières. Wittgenstein s'attache désormais à la description de comportements humains. L'étude de nos multiples jeux met en relief nos formes de vie, nos cultures. Elle substitue des cultures particulières à la tentation de globaliser. À partir de là, sa méthode anthropologique entre en conflit avec celle de James George Frazer, auteur du monumental, *Rameau d'Or*, dont la méthode intellectualiste (rationnaliste) était pour le moins universalisante.

6.1.4 *Wittgenstein contre Frazer : expressivisme vs intellectualisme*

On ne peut ici que décrire et dire : Ainsi est la vie humaine. (Wittgenstein, 1971, p.15)

Les principales questions de Frazer dans le *Rameau d'Or* sont selon de Lara : « Pourquoi marmotter de solennelles balivernes qui restent inefficaces ? À quoi bon s'attacher à des croyances qui sont nettement contredites par l'expérience ? » (2005, p.30)¹. Ce type de question a divisé l'ethnologie entre intellectualisme et symbolisme. Elle a été formulée d'une façon humoristique par le linguiste et philologue Georges Dumézil qui a beaucoup travaillé sur la mythologie comparée : « Il y a ceux qui : « croyaient sage de réparer les voiles plutôt que de s'engager dans de nouvelles aventures » pour qui « la notion même de symbole était assez mal vue » (les intellectualistes), et les moins intrépides qui ont tendance à « réduire le budget rationnel des religions au profit de la dépense symbolique. » » (Ibid., p.31). À ses questions, Frazer donne une réponse explicative rationnelle basée sur son propre schème conceptuel et culturel : les sauvages croient à la magie ; ils ne sont pas logiques ; leur magie est une pseudo-science ; quand ils exécutent un rituel, ils se trompent.

Théories vs contextes

Au début des années trente quand Wittgenstein abandonne les thèses du *TLP* et met en place sa nouvelle philosophie, il est à l'opposé des thèses de Frazer dont les idées vieillissantes, quasi obsolètes, sont remises en cause. Aussi, quand il écrit ses *Remarques sur le Rameau d'Or*, ce n'est pas tant pour émettre une critique qui est déjà d'actualité, que pour souligner sa conception de la philosophie qui ne peut être que descriptive. L'anthropologie symboliste de Wittgenstein est le pendant de son contextualisme langagier. Ce faisant, il s'oppose à l'ambition de Freud et de Frazer accusés de vouloir expliquer les faits, y compris par la mythologie, et propose en guise de remède une *Übersichtlich Darstellung* sur les détails. Notons à cet effet que pour Freud, la philosophie relève quelque peu de l'animisme et de la pensée globalisante proposant une *Weltanschauung* (Assoun, 1976, p.27). Lacan dénonce la même tendance tout en proposant une nouvelle théorie psychanalytique relativement globalisante (Jaeglé, 2010, p.92).

¹ Ce chapitre se réfère aux développements de P. de Lara (2005).

Nous l'avons dit, la multiplicité des jeux de langage, dont Wittgenstein nous donne une liste non limitative dans les *Investigations philosophiques* § 23, exprime une grande diversité de formes de vie : « Le mot jeu de langage doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie. ». Les jeux sont contextuels aux formes de vie : « Et se représenter un langage, signifie se représenter une forme de vie. » (1953, § 19). On parle de contextualisme dans la mesure où d'une part, le sens d'un mot dépend de son utilisation dans la proposition et d'autre part, où le sens de la proposition elle-même, dépend du contexte dans lequel elle est utilisée. Certains jeux font sens dans le cadre d'une théologie et pas ailleurs par exemple. C'est l'étude des jeux dans leurs contextes qui révèle les formes de vie et leur forte imbrication avec des activités non linguistiques : « Ce qu'il faut y ajouter, le donné, pourrait on dire, ce serait les faits de la vie. » (1980, I, § 630). Il n'y a pas d'histoire à inventer ou de vie à réinterpréter : « Ce qui doit être accepté, le donné, ainsi pourrait on dire, seraient les formes de vie. » (1953, II, XI).

Ce contextualisme naît peu ou prou de l'immensité de la tâche à accomplir au regard de la transcendance des formes de vie diverses, variées et évolutives. Ainsi, on peut mettre en parallèle la citation ci-dessus avec celle-ci extraite des *Remarques sur le Rameau d'Or*, page 15 : « On ne peut ici que décrire et dire : ainsi est la vie humaine. ». Comprendre un rituel, c'est comprendre une forme de vie, un langage, un symbole.

On ne peut comprendre un symbole si l'on ne comprend pas le contexte dans lequel il est utilisé. Parler par exemple du solipsisme et mettre en doute la possibilité de la pensée des autres est peu compréhensible si l'on ne replace pas ce discours dans le cadre d'une problématique philosophique relative à un scepticisme exacerbé, ou dans celui d'une possible psychopathologie. Sous cette condition, le symbole peut être compris, la forme de vie du solipsiste être mise en évidence, et reconnue comme étant une activité spécifique. Pour s'approprier cette activité, cette forme de vie, il faut en appréhender la culture, le monde et en comprendre le langage, les mots : « [...] car leur utilisation n'apparaît pas si clairement. Surtout pas, lorsque nous philosophons ! » (Ibid., I, § 11).

La notion de formes de vie consomme la rupture de la théorie intellectualiste du langage du *TLP* avec celle, descriptive, se faisant jour dans les années 1930. En effet, désormais le langage ne sera plus amarré à une forme logique censée être commune avec le monde, il sera co-incident aux formes de vie dans un rapport de réciprocité conceptuelle. Les formes de vie soulignent l'entrelacement de la culture, de l'appréhension de la réalité, d'activités non linguistiques, dont des rituels et des jeux de langage qui les mettent en relief. De ce contexte émerge une forme de vie, et celle-ci, en retour, détermine le jeu de langage. Les formes de vie ne sont pas l'expression d'une nature humaine monolithique, théorique, mais le mode de manifestation de natures humaines diversifiées, en perpétuelle transformation, dépassant tout projet globalisant. Ainsi se pose la question de la proximité ; jeu de langage/forme de vie dans la seconde philosophie de notre auteur.

La faute de Frazer

Ceci nous amène à la critique du *Rameau d'Or de Frazer* et à la critique d'une anthropologie intellectualiste très en vogue au dix-neuvième siècle. L'ouvrage en douze volumes de Frazer, paru entre 1911 et 1915, commence par la présentation du mythe du Roi-prêtre du sanctuaire de Diane de la forêt de Nemi. La règle de succession demandait qu'il soit tué par celui qui aspirait à prendre sa place. Ce prétendant devait avoir préalablement cassé et conservé une branche d'un arbre sacré. La question que Frazer cherche à résoudre est double : Pourquoi le nouveau prêtre devait-il tuer son prédécesseur ? Pourquoi devait-il d'abord rompre une branche d'un arbre sacré ? Cette double question se trouve résolue, selon Frazer, au terme de son enquête sur les usages, les rites, les mythologies des peuples les plus éloignés dans le temps et dans l'espace.

Frazer établit des concepts sur la base de comparaisons externes par nature. Celles-ci se révèlent superficielles, puisqu'elles mettent en relation des mythes de toutes provenances, détachés de leur contexte d'apparition (faute rédhitoire pour Wittgenstein) qu'il relie par une hypothèse évolutive universalisante et intellectualisante. Son hypothèse évolutive soutient une énumération imposante de coutumes et de mythes, basée sur sa conception du passage de la magie primitive à la religion, puis à la suite de l'échec de celle-ci, au passage à la science. Selon Frazer, la magie croit, comme la science, à une régularité des événements naturels et comme cette dernière, elle en cherche les principes premiers pour pouvoir agir sur eux. Mais la magie échoue à les contrôler, et se tourne vers la religion. L'échec de celle-ci, mènerait à la science.

Wittgenstein remet en cause cette réduction. Les mythes étant révélateurs de structures sociales et culturelles, il ne saurait y avoir de mythologie comparée que pour des aires culturelles définies et homogènes. La mythologie comparée de Frazer, sans limite spatio-temporelle, est l'opposée de ce qu'il peut admettre. La radicalité de ses commentaires sur le *Rameau d'Or* est à la mesure de son combat contre toute forme globalisante d'explication des activités humaines : « Je crois que l'entreprise même d'une explication est déjà un échec [...] » (1971, p.14), « Ses explications des usages primitifs sont beaucoup plus grossières que le sens de ces usages eux-mêmes. L'explication historique, l'explication qui prend la forme d'une hypothèse d'évolution, n'est qu'une manière de rassembler les données [...] » (Ibid., p.21). Dès lors, en posant la double question de la mort violente du Roi-prêtre, et de la branche brisée sur l'arbre sacré : « Tout ce que Frazer fait consiste à le rendre vraisemblable pour des hommes qui pensent de façon semblable à lui. » (Ibid., p.14).

Contrairement à Frazer, Wittgenstein soutient que la magie n'est pas une fausse science physique, ou une fausse médecine. Ce n'est pas une erreur commise par un peuple pré-logique. Lorsque Frazer explique que la magie est une technique fausse, il commet une bévue, pire une mauvaise action : « Or la magie présente un souhait : elle exprime un souhait. Le baptême comme ablution. Une erreur ne surgit que lorsque la magie est scientifiquement interprétée. » (Ibid., p.16). Wittgenstein s'emporte : « Frazer est beaucoup plus sauvage que la plupart de ses sauvages, car ceux-ci ne seront pas aussi considérablement éloignés de la compréhension d'une affaire spirituelle qu'un Anglais du vingtième siècle. » (Ibid., p.21). En fait, la faute de Frazer consiste à considérer des coutumes et des usages religieux différents de ceux de sa culture comme des absurdités. Un homme peut bien se tromper au cours d'un rituel, mais pour autant ce rituel ne peut être considéré, par quelqu'un qui lui est étranger,

comme une absurdité : « Il peut bien arriver, et il advient fréquemment aujourd'hui, qu'un homme abandonne un usage après avoir reconnu une erreur sur laquelle cet usage s'appuyait. Mais ce cas n'existe précisément que là où il suffit d'attirer l'attention de l'homme sur son erreur pour le détourner de sa pratique. Or ce n'est pas le cas lorsqu'il s'agit des usages religieux d'un peuple et c'est pour cette raison qu'il ne s'agit pas d'une erreur. » (Ibid., p.14). De même on peut se tromper dans un calcul et pour autant les mathématiques ne sont pas absurdes.

En fait, les rituels sont des pratiques symboliques, qui ont donné naissance à des formes religieuses ou à des interprétations dites rationnelles, mais en aucun cas ce ne sont des pratiques irrationnelles. Il existe pour Wittgenstein une sorte d'instinct rituel, ou cérémoniel, commun à toute l'humanité. Cet instinct rituel n'exprime pas une rationalité mais une forme de souhait, de désir (Ibid., pp.126-128 et de Lara, 2005, p.102).

Frazer pose que les hommes agissent, croient et vivent en vertu ou en fonction de l'opinion qu'ils se font des choses. Pour Wittgenstein, il n'en est pas ainsi : « L'usage ne provient pas de la façon de voir. » (1971, p.14). Il ajoute comme pour enfoncer le clou : « Je crois que ce qui caractérise l'homme primitif est qu'il n'agit pas d'après des opinions (à l'opposé de Frazer). » (Ibid., p.24). Wittgenstein nous donne à ce sujet un exemple, somme toute assez simple et amusant : « Je lis, parmi de nombreux exemples semblables, la description d'un roi de la pluie en Afrique, à qui les gens viennent demander la pluie lorsque vient la saison des pluies. Or cela veut dire qu'ils ne pensent pas réellement qu'il puisse faire de la pluie, ils le feraient, autrement, pendant la saison sèche, durant laquelle le pays est un désert aride et brûlé. » (Ibid.). Ainsi : « Un symbole religieux ne se fonde sur aucune opinion. Et c'est seulement à l'opinion que l'erreur correspond. » (Ibid., p.15). L'opinion dont parle Wittgenstein est scientifique, mais une autre n'aurait pas plus de sens puisqu'on ne peut que décrire.

Au-delà de cette critique, l'opposition Wittgenstein/Frazer repose sur un contentieux plus profond. En fait, il s'agit d'une divergence concernant l'essence du langage. Pour Wittgenstein, Frazer évolue sur son terrain, et d'une façon maladroite. En effet, pour comprendre les événements dont il est question : « Nous devons sillonner tout le champ du langage. » (Ibid., p.20). Ce champ ne relève pas de la science, mais pour partie de la philosophie et de l'étude de la vie humaine, d'une anthropologie. Frazer, dans son optique scientifique, ne le voit pas : « Quelle étroitesse de la vie spirituelle chez Frazer ! Par suite : quelle impuissance à comprendre une autre vie que la vie anglaise de son temps. Frazer ne peut se représenter aucun prêtre qui ne soit pas au fond un *parson* anglais de notre époque avec toute sa sottise et sa veulerie. » (Ibid., p.17).

En fait, le Wittgenstein anthropologue répète une fois de plus que le langage ne peut que décrire et non pas expliquer, aussi bien en philosophie qu'en ethnologie. Non seulement : « Toute explication est une hypothèse. » (Ibid., p.15), mais : « Quand nous employons la manière ethnologique, cela veut-il dire que nous faisons de la philosophie une ethnologie ? Non, cela veut dire simplement que nous prenons une position tout à fait extérieure, afin de pouvoir voir les choses plus objectivement. » (1977, p.98). Nous devons adopter une autre méthode pour remplacer celle de Frazer. Celle-ci, quasi ethnologique, sera synoptique car : « Le con-

cept de présentation synoptique est pour nous d'une importance fondamentale. » (1971, p.21), de fait puisque « La philosophie est la synopsis des trivialités » (Monk, 1990, p.295).

6.1.5 *Le nécessaire changement de regard*

On a toutes chances ici de se fourvoyer dans cette impasse philosophique où l'on croit que la difficulté de la tâche viendrait de ce que nous aurions à décrire des phénomènes malaisément saisissables, l'expérience actuellement vécue qui se dérobe à l'instant même, ou autres choses de ce genre [...]. (Wittgenstein, 1953, § 436)

Que ce soit dans le *TLP* et sa présentation d'un monde logique, ou dans les *Investigations* et leurs interrogations *ad nauseum* sur le fonctionnement de notre langage, Wittgenstein, qui disait n'avoir pas lu les philosophes, présente par bien des aspects une nouvelle manière de vivre la philosophie. Il n'y a pas de déférence envers ses inspirateurs (Frege, Russell) ; pas de reconnaissance de ceux qui l'ont accompagné (Moore, Waismann) ; les références sont rares (Hertz, Schopenhauer, Boltzmann, Descartes, Hume, etc.) ; les citations rarissimes (Saint Augustin, Spinoza). On ne trouve pas non plus d'appartenance à un groupe ou mouvement philosophique, pas de fréquentation du milieu universitaire. Bref, le philosophe radical du *TLP* ou pragmatique des *Investigations philosophiques* effectue, et nous incite à faire, une véritable conversion du regard. Sa conversion s'effectue en premier sur son œuvre et sur sa façon de voir les choses. Elle s'effectue aussi d'une manière critique sur la façon dont les autres (Russell, Frege, Frazer, Mauthner, Freud, etc.) voient le monde.

La méthode qu'il veut substituer à celles précédemment employées (notamment explicatives ou constructives) consiste à rassembler des éléments épars en un regard d'ensemble qui soit descriptif, plutôt que synthétique, afin d'obtenir ce qu'il nomme une *Übersichtlich Darstellung*. Il l'écrit expressément : « Le concept de présentation synoptique est pour nous d'une importance fondamentale. Il désigne notre mode de présentation, la manière dont nous voyons les choses. [...] C'est une présentation synoptique qui nous permet de comprendre, c'est à dire précisément de voir les corrélations. » (1971, p.21).

En fait, la recherche d'une vision d'ensemble est une préoccupation récurrente chez Wittgenstein. Déjà, le 21 septembre 1914, dans ses *Carnets secrets*, il écrivait : « Hier beaucoup travaillé, mais sans grand espoir, car la bonne vision d'ensemble me fait toujours défaut. ». À cette époque, alors qu'il travaille sur la logique de Frege et Russell, la recherche de l'*Übersichtlich Darstellung*, est un besoin prégnant. En effet, il lui était bien difficile de garder une vue d'ensemble sur des travaux logiques complexes, tout en étant plongé dans les tourments de la guerre, embarqué sur un bateau près du front de l'Est. Le besoin d'une vision synoptique était, sans doute, plus une urgence du moment que la mise en place d'une méthode posée : « Je ne vois absolument rien !!! » (1987, 21.8.14). C'est du moins ce que laisse entrevoir la lecture des *Carnets secrets*.

C'est dans sa seconde philosophie, au début des années trente, que le concept de vision claire et globale qui permet de voir des airs de famille, va trouver son complet épanouissement (bien que manquante toujours et encore (1979, p.60)) en étant directement associé à l'étude des jeux de langage et à l'appréhension des formes de vie diverses. Cette façon de vouloir voir les choses, qui s'apparente aussi à une thérapeutique (car il faut bien éviter les crampes mentales et les amalgames) se trouve mise en action dans une recherche synoptique et grammaticale non globalisante. C'est l'étude de la grammaire des mots et de leurs usages multiples qui fait ressortir des airs de famille, des rapports, des corrélations, ceux-ci nous donnant une vision d'ensemble de ce que peuvent être le langage, le monde et les formes de vie qui les soutiennent. Ainsi, la vision panoramique, qui s'oppose à un point de vue subjectif, explicatif, restrictif, nous fournit une image du monde, une *Weltanschauung*, et une vision anthropologique élargie à l'étendue de nos usages langagiers. Le but thérapeutique qui émergeait dès le *TLP* pourra même être atteint car : « Les problèmes sont résolus non par la communication de nouvelles expériences, mais par l'agencement de ce qui est connu depuis longtemps. » (1953, § 109).

Ainsi, pour reprendre l'exemple du *Rameau d'Or*, lorsque Frazer cherche à démontrer que le meurtre du Roi/Prêtre de la forêt de Némi est explicable par le fait que celui-ci, étant assimilé à la divinité, doit rester toujours jeune pour assurer la prospérité de son peuple et que par conséquent il doit mourir dès les premières faiblesses pour être remplacé par un prêtre plus jeune ou encore, que les fêtes de Beltane conservent des traces de sacrifices humains renvoyant à l'holocauste d'un dieu, Wittgenstein considère que : « [...] les explications de Frazer sont trompeuses, on s'en rend compte, je crois, au fait qu'on pourrait soi-même très bien inventer des usages primitifs et ce serait bien un hasard si on ne les rencontrait pas réellement quelque part. » (1971, p.17).

Pour lui, Frazer invente avec beaucoup d'imagination des histoires, des implications, des conséquences, des origines, mais il ne fait pas d'effort sur lui-même pour obtenir un regard synoptique non explicatif. En effet, le point de vue synoptique fait appel : « en dernière instance à une inclination en nous-mêmes. » (Ibid., p.18). Il nous faut, selon Wittgenstein, chercher en nous-mêmes, pour faire preuve d'empathie envers les faits et les actes, et trouver les raisons de ces usages. On peut penser que si un homme a inventé un rituel et que celui-ci perdure, c'est qu'il doit se trouver en accord avec des tendances profondes et collectives. Le rituel ne peut être engendré *ex-nihilo*. Un rituel mis en place par un individu qui n'aurait pas de résonance collective ne serait pas véritablement un rituel ; ce serait un acte individuel en recherche de sens collectif.

Nous avons en ce sens, et Frazer en premier, une conversion du regard à effectuer au sein d'une forme de vie collective : « Si je voulais inventer une fête elle ne tarderait pas à disparaître ou bien serait modifiée de telle manière qu'elle corresponde à une tendance générale des gens. » (Ibid., p.32). De cela il suit que ce qui nous permet de comprendre des usages, ce n'est pas uniquement une connaissance des faits, mais également une connaissance de nous-mêmes, une bonne appréhension de notre insertion inévitable dans une forme de vie collective. Bien entendu, cela ne saurait aller jusqu'à un improbable regard synoptique sur notre façon d'être ou d'agir, sur nous-mêmes, il n'y a pas d'introspection élargie et objective. Witt-

Wittgenstein le sait mais, malgré cela, il ne peut s'empêcher de partir, paradoxalement, à la recherche d'un regard englobant et éclairant. Ceci est ambigu car Wittgenstein refuse les théories globalisantes qui embrassent trop de faits d'un regard en oubliant les cas particuliers. Il faut donc croire que l'*Übersichtlich Darstellung* est synoptique sans être globalisante.

6.1.6 *L'ambiguïté de l'Übersichtlich Darstellung*

Une source majeure d'incompréhension est que nous ne prenons pas une vue synoptique de l'usage des mots. Notre grammaire manque de transparence (*Übersichtlichkeit*). Une représentation synoptique (*Übersichtliche Darstellung*) produit un type de compréhension qui consiste à « voir les liaisons ». [...]. Le concept de présentation synoptique a pour nous une signification fondamentale. (Wittgenstein, 1953, § 122)

Wittgenstein, qui est toujours soucieux des cas particuliers, a toujours souligné le besoin prégnant d'une vision d'ensemble en logique ou en grammaire. Frege en logique (*Begriffsschrift*), Mach et Hertz en physique (*Principes de la mécanique*), considéraient que l'agencement correct des données connues est primordial pour comprendre un domaine de travail et y progresser. Boltzmann, autre inspirateur de Wittgenstein, allait dans le même sens en insistant sur la nécessité d'un regard d'ensemble des analogies et des modèles comme fondements de la science. Ce qui semble si simple n'est pas une évidence à cerner et à mettre en place. Ainsi :

- La vue d'ensemble de Frazer, qui est aussi une méthode historiciste, aboutit à des amalgames dans l'espace et le temps qui cherchent à donner une explication synthétique et unique.

- La théorie de l'évolution de Darwin, que Wittgenstein considérait comme approximative et non scientifique, est basée sur des observations éloignées dans l'espace et le temps, sur des hypothèses évolutionnistes qui proposent des explications fascinantes sur le devenir des animaux et des hominidés.

- La méthode de Freud, nous l'avons vu, donne des explications qui ressemblent parfois à des mythes.

Pour Wittgenstein ces méthodes, qui ont leurs mérites respectifs et leur utilité, finissent par s'auto-valider. La théorie, basée sur des conjectures, valide d'une façon pseudo-scientifique les conjectures qui lui ont donné naissance. Ici encore on oublie la règle que l'on s'est donnée, logique ou grammaticale, et que l'on a intégrée. Wittgenstein fait remarquer qu'il ne s'agit que de formes de représentation du monde (Freud, Frazer, Darwin, Spengler), que de schèmes interprétatifs sujets à caution qui amènent un comportement globalisant et unifiant. Pour lui, ce mode de présentation et d'interprétation des faits pourrait être tout autre et ne saurait donner lieu à des affirmations démontrant une seule et unique vérité, ou des archétypes bien commodes ; il n'y a pas de schème idéal. D'ailleurs, il affirme lui-même que le

concept de représentation synoptique qu'il utilise est son mode de représentation, et qu'à ce titre il est comme sa façon personnelle de voir le monde.

Ainsi, il considère que la notion d'archétype (*Urbild*) ne doit pas être considérée comme un idéal (*Vorbild*), mais comme un simple objet de comparaison. Proposer une interprétation unique est déjà douteux, mais de plus, si cette interprétation est basée sur un archétype comme racine commune à un ensemble d'événements, cela risque tout simplement de générer de nouveaux mythes cachés sous la forme trompeuse d'une explication unique oubliant des cas particuliers. Nous sommes donc toujours prisonniers de notre soif de généralités et tentés d'oublier les détails. C'est un reproche qu'il adresse à Spengler concernant son étude de l'évolution des cultures à partir d'analogies qui vont au-delà de ce qu'elles peuvent montrer, sur la base d'une empathie irrationnelle (Chauviré, 2003, p.274).

Ceci dit, dès le *TLP* 4.1213, Wittgenstein cherchait à avoir une vue d'ensemble de la logique. Pourtant, paradoxalement pour lui les problèmes philosophiques naissent de notre mauvaise compréhension de la logique du langage. Explorer un langage idéographique doit servir, non pas à remplacer notre langage ordinaire qui est bien en l'état, mais à mieux comprendre l'existant, ce qui se montre et ne se dit pas. L'analyse comme méthode d'exploration devra permettre d'accéder à un regard d'ensemble sur la syntaxe logique. Comme l'écrit Glock : « Wittgenstein cherche le point de vue logique correct au moyen de la géographie logique et non de la géologie logique. » (1996, p.586). Certes, encore faut-il parfois explorer la formation géologique d'un lieu pour avoir une bonne compréhension de sa géographie.

Il en va ainsi du *TLP* et plus tard pour les règles de notre grammaire. Si rien n'est caché (géographie) et qu'il nous suffit de regarder¹, cela pour autant ne garantit pas que nous ayons un regard synoptique sur l'ensemble des règles qui régit notre langage. D'autant plus que la majorité des règles devient implicite (géologie). Une des causes probables, selon Wittgenstein, est que dans l'utilisation quotidienne du langage nous n'avons pas le recul suffisant ; pour philosopher nous ne faisons pas l'effort de concevoir les usages différents des mots (géologie) et nous sommes enclins à chercher ou à admettre une explication synthétique (géographie), une image composite, certes économique d'un point de vue conceptuel, mais parfois inflationniste pour l'ontologie. Il nous faut donc un regard global qui n'oublie pas les cas particuliers. Si l'on ajoute à cela comme l'écrit Wittgenstein dans le *TLP* que : « Un nom est mis pour une chose, un autre pour une autre, et ils sont reliés entre eux, de telle sorte que le tout, comme un tableau vivant, figure un état de choses. » (1921, 4.0311), tout se complique.

En effet, cet aphorisme nous rappelle que la notion de tableau rejoint celle de regard englobant. Il est rare en effet qu'un tableau ne figure qu'une partie infime d'une réalité, qu'un détail. L'image, que nous nous faisons à l'aide des mots et des propositions langagières, suppose *a minima* que nous ayons un regard d'ensemble d'un état de choses et qu'elle fonctionne comme une description de cet état de choses, voire de plusieurs états de choses ayant une parenté, un air de famille : « L'image peut remplacer une description » (1961, 27.3.15). L'image

¹ « Ne pense pas, vois. » (Cometti, 1998, p.4)

propositionnelle est comme une vue d'ensemble matérialisée, comme une représentation organisée en un tableau synoptique et remplace une simple description de chaque objet particulier. Nous sommes ici dans le domaine de la géographie globalisante et la géologie des détails est oubliée.

Le regard synoptique souligne ainsi le rôle du « voir comme ». En effet, voir, c'est « voir comme », et pour « voir comme », il faut effectuer une conversion du regard qui donne accès à une vision d'ensemble. Ce point est bien souligné par Bouveresse quand il écrit : « Alors que les philosophes transcendants eux-mêmes ont tendance, par manque d'imagination, à réfléchir essentiellement sur les conditions de possibilité de ce qui est, la méthode préconisée par Wittgenstein est celle qui consiste à mettre en évidence l'existence d'autres possibilités, sans se préoccuper directement de savoir si leur réalisation est possible, plausible ou souhaitable. » (1971, p.52). Le concept de vision synoptique ne se confond pas avec celui d'explication. Une explication peut être partielle, voire partielle, la vision synoptique, à proprement parler n'explique rien, mais doit donner à comprendre des usages par des analogies éclairantes et la mise en évidence d'airs de famille. Au-delà de la partition vue globale/vues particulières, elle nous fait voir des relations, charge à nous de ne pas tomber dans le point de vue globalisant ou de nous perdre dans les méandres des cas particuliers.

Le concept d'*Übersichtlich Darstellung* prend ainsi une dimension particulière dans l'anthropologie wittgensteinienne quand il s'agit de se pencher, non pas sur des archétypes, mais sur une possible nature humaine. En effet, s'il est un lieu d'application spécifique de ce concept c'est bien dans le domaine de ce qui n'admet pas une définition unique ou une explication globalisante. À la question : « Y a-t-il une nature humaine ? », il est impossible de répondre par une description détaillée complète ou une explication scientifique unique. Ceci est dû au fait que le concept d'humanité n'est pas de nature empirique mais transcendantale. Chercher une nature humaine, c'est chercher des limites à ce qui pourrait définir, inclure ou exclure du champ de l'humain un ensemble d'objets ou d'individus. Wittgenstein est très éloigné de ce projet. Le concept de sujet est transcendant, mieux, il n'existe rien de tel que ce que l'on nomme sujet, de là à renoncer à une nature humaine il n'y a qu'un pas. Par contre, il existe de nombreuses formes de vie dans des cultures variées et évolutives.

Ainsi, la transcendance de l'*Übersichtlich Darstellung* réside d'une part en ce que celle-ci n'est pas des plus simples à définir, et d'autre part en ce que la méthode synoptique n'est pas exempte de dangers et de possibilité de dérive. À n'en pas douter, il s'agit là d'un concept aux contours flous qui n'échappe pas à des tentatives vaines de définitions. On peut presque dire, que le concept de représentation synoptique, quasi impossible à définir, est tellement sous-jacent à la philosophie de Wittgenstein (philosophie de la logique, tournant grammatical, anthropologie) qu'il menace, *a contrario* de son but avoué, de faire système et donc de nier ce pour quoi il a été créé, à savoir la lutte contre les systèmes globalisants.

Notons à cet effet que Wittgenstein avait peut-être trouvé chez Oswald Spengler (1880-1936), auteur du *déclin de l'Occident*, paru en 1918 et 1922, ce concept de représentation synoptique et celui de ressemblance familiale. En effet, Spengler appelle *physionomique*

la recherche d'exemples variés, la description comparative et l'utilisation de l'analogie (Chauviré, 1989, p.205). Pour lui : « Le moyen de connaître les formes mortes est la loi mathématique. Le moyen de comprendre les formes vivantes est l'analogie. » (Bouveresse, 1971, p.85). Ces éléments sont essentiels à la philosophie de Wittgenstein, ce qui ne l'empêche pas de critiquer parfois la méthode globalisante de Spengler.

En ce cas, on comprend bien pourquoi, un concept aussi fondamental que celui de point de vue synoptique, comme précise Wittgenstein, ne saurait être raisonnablement défini par l'auteur lui-même. En ce sens, le choix d'un concept aussi large, qui cherche à avoir un regard d'ensemble sans oublier le particulier, nous fait penser que Wittgenstein, sous couvert conscient ou inconscient de vue non partielle et non partiale, a peut-être tenté d'échapper à la lutte directe avec les problématiques anthropologiques par une sublimation de celles-ci ; la vue d'ensemble est nécessaire mais les cas particuliers sont importants. La sublimation n'est pas la clé magique explicative ou descriptive de la position profonde de notre auteur, mais on ne peut s'empêcher de souligner qu'il semble bien souvent, par un moyen ou par un autre, esquiver la confrontation qui peut imposer de faire des choix (le global ou le particulier) et de se positionner en philosophe systémique. Dans ce cadre là, la recherche affirmée d'un point de vue synoptique ressemble bien à une remise à plus tard de décisions à prendre, de choix à faire, d'opinions à trancher. Bref, il pose avec ce concept une distance entre lui et la radicalité des systèmes qui engagent leurs auteurs et les baignent dans l'univers de la *doxa*. Vouloir mettre en avant une vision synoptique, c'est se protéger derrière une méthode imposante qui évite que l'on s'expose. C'est aussi mettre en avant une certaine attitude contemplative qui autorise à dire ; « les choses sont ainsi et ainsi », ou encore, « je les vois comme ci ou comme ça ».

6.2 Un sujet qui s'expulse du monde

Pourquoi faut-il attribuer nos états de conscience, les attribuer à un sujet quel qu'il soit ? [...] C'est un point de vue qui mérite d'être reconstruit ou construit sommairement, que quelqu'un l'ait explicitement soutenu ou non. (Strawson, 1959, p.106)

Nous l'avons bien compris, le *TLP* mais aussi d'autres écrits de Wittgenstein ne laissent subsister aucune ambiguïté : « Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation » (1921, 5.631). Il y a une représentation d'un fait du monde, il y a une pensée, elle s'exprime dans les propositions écrites, parlées ou dans les actes des hommes, mais il n'y a pas, à proprement parler, de sujet de la pensée.

Ni lieu de la pensée

Il n'y a pas de lieu de la pensée. Dans le *Cahier bleu*, page 42, Wittgenstein écrit en anthropologue pragmatique, que penser est une activité qui s'accomplit par le larynx en parlant ou par la main en écrivant. Il ajoute à ce sujet dans les *Remarques mêlées*, page 71, re-

trouvant par là une thèse de Nietzsche : « Je pense en fait avec la plume. Car ma tête bien souvent ne sait rien de ce que ma main écrit. ». En effet, il semblerait que bien souvent une pensée vienne quand elle veut et non quand le penseur le désire.

Cette thèse de Wittgenstein est troublante dans la mesure où il est dit clairement dans le *TLP* que la proposition est un signe propositionnel de la pensée projeté dans le monde et que nous ne saurions rien penser d'illogique. Or, qui est ce « nous » qui ne saurait rien penser d'illogique ? Qui est ce « nous » dont la forme de penser est isomorphe au monde qui l'entoure et au langage ? Comme l'écrit Wittgenstein : « Si d'ailleurs nous parlons du lieu où la pensée se déroule, nous sommes fondés à dire que ce lieu est le papier sur lequel nous écrivons, ou la bouche qui parle » (1958, p.43). Peut-être, mais par quoi sommes-nous fondés à dire qu'il n'y a pas de lieu de la pensée ? Il souligne : « Si la nature de la pensée [...] vous rend perplexe, substituez à la pensée l'expression de la pensée, etc. » (Ibid., p.90). Voici une position théorique et du grain à moudre apportés au moulin du behaviorisme car, en effet, pour l'observateur extérieur, la pensée s'exprime par des signes publics reconnaissables, quand elle est extériorisée bien entendu.

Reste à savoir à partir de quoi elle est extériorisée, ou si nous devons la considérer chez Wittgenstein comme une pensée dans le sens de Frege, à savoir un élément éternel et intemporel que l'ensemble des hommes peut avoir en partage, ce qui d'ailleurs n'empêche pas de s'interroger sur son lieu de création.

Mais cela ne suffit pas et Wittgenstein écrit : « Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une frontière du monde » (1921, 5.632). Il ne faut pas s'autolimiter sur cette notion de sujet. Celui dont il est question ici est le sujet métaphysique et peut-être aussi le sujet grammatical imposé par la syntaxe de la proposition : « Où dans le monde, un sujet métaphysique peut-il être discerné ? » (Ibid., 5.633). Le sujet grammatical est, par convention, frontière d'un monde formé par la proposition langagière ou écrite qui décrit un fait. La place prépondérante du sujet dans la syntaxe de certaines langues donne une importance capitale à celui-ci, même si l'acceptation de ce sujet, comme frontière d'expression et sujet de l'expression, n'autorise pas à exiger son existence ontologique. C'est une question dont nous avons déjà parlé pour ce qui concerne la logique des prédicats avec quantificateur.

En ce sens, Wittgenstein se refuse à imaginer un lieu de la pensée et, par conséquent, un hypothétique sujet de cette pensée. En effet, même s'il était avéré qu'il existe, en amont de la syntaxe logique avec quantificateur existentiel, un sujet métaphysique, il semble qu'il soit, par nature, impossible de le rencontrer en ce monde. Le sujet dont parle Wittgenstein n'est donc en aucun cas l'humain corporel, celui dont l'auteur dit que : « Si j'écrivais un livre intitulé le monde tel que je l'ai trouvé, je devrais y faire aussi un rapport sur mon corps, etc. » (Ibid., 5.631). Ce corps, cet humain qui n'est pas le sujet philosophique car : « Le je, le je, voilà le profond mystère ! » (1961, 5.8.16), Wittgenstein ne veut pas le décrire, le peindre littéralement dans son œuvre par petites touches impressionnistes, par aphorismes afin d'en donner une image par ressemblance (1958, p.83). Ce n'est pas son propos, même si ceci est possible néanmoins, car les hommes en tant que réalités corporelles sont dans le monde, ils participent aux faits, à ce qui a lieu et l'on peut en faire des descriptions, des images, des figurations.

Ni être d'ombre

Wittgenstein écarte du domaine de la représentation langagière ce qu'il appelle l'être d'ombre (Ibid., p.82), celui dont il dit : « Et nous faisons de cela un être d'ombre, un des nombreux êtres d'ombre que nous créons lorsque nous souhaitons donner sens (meaning) aux substantifs auxquels aucun objet matériel ne correspond ». Il précise malgré cela que, de l'image de cet être d'ombre, on ne peut mettre en question l'intention car c'est une image qui n'a pas à être interprétée pour être comprise. Tel semble être le cas du « Je » philosophique, comme marqueur du sujet grammatical, et peut-être ontologique, substantif sans substrat que l'on pense comprendre sans interprétation dans son immédiateté, mais qui néanmoins, pour notre auteur ne recouvre aucune réalité mentale active, tout au plus *montre* quelques capacités cognitives latentes.

Il va de soi que nous ne devons pas confondre le « Je » comme être d'ombre dont nous croyons comprendre le sens immédiatement et sans interprétation comme dans le cas de : « Je pense x », avec la notion d'ombre de fait, c'est à dire la proposition en tant que telle dont on ne peut mettre en question l'intention, puisque celle-ci est condition *sine qua non* de sens, mais qui peut toujours être interprétée, analysée, bref qui peut être objet d'étude. L'intention propositionnelle est condition *sine qua non* de sens car la proposition est orientée vers l'objet qu'elle est sensée décrire ; on ne voit pas à quoi ressemblerait une proposition non intentionnelle. En effet, si nous pensons savoir immédiatement ce que signifie : « Je pense x », il est toujours possible, par contre, d'interpréter une proposition dont l'intention est de décrire un fait du monde. Wittgenstein le dit expressément dans le *Cahier bleu* : « En effet, il y a des images dont nous dirions que nous les interprétons, autrement dit que nous les traduisons dans une autre sorte d'image afin de les comprendre ; et il y a des images dont nous dirions que nous les comprenons immédiatement, sans aucune interprétation. ». Ainsi, l'interprétation n'est pas un acte figé à jamais, mais une pratique adaptée à des situations diverses et fortement liée aux objets ou pseudo objets concernés. Sans doute l'interprétation intuitive du « Je » est-elle plus spontanée que l'interprétation d'une proposition, mais elle n'est pas pour autant dépourvue de danger quand elle conduit, comme le pense Wittgenstein, à donner une réalité ontologique à un pseudo objet, à quelque chose qui relève de la métaphysique et de la transcendance. En ce sens, il y a une double transcendance relative au sujet car : il n'y a pas de sujet métaphysique dans le monde, et cela se conçoit, mais de plus, il ne saurait y avoir de lieu de la pensée.

Au-delà de cette double transcendance, nous héritons d'un corps que nous pouvons décrire en tant que fait du monde, sans pouvoir jamais dire que cette description prend naissance en un lieu identifiable. Comme nous l'avons déjà souligné, cette conception nous pousse vers un platonisme frégéen, platonisme que Wittgenstein refusait fermement par ailleurs. C'est encore là, un aspect particulièrement complexe de sa pensée. En effet, il se penche de façon récurrente sur ce problème et se refuse en dernier ressort à lui donner une solution.

6.2.1 *La tendance à l'autodestruction et la perte de soi*

Je suis certain d'une chose : je suis beaucoup trop mauvais pour pouvoir ratiociner sur moi-même, et je vais plutôt, soit rester un salaud soit m'améliorer, et basta ! (Wittgenstein, Engelmann, 2006, p.44)

L'écriture de Wittgenstein, à force d'être épurée sous forme d'aphorismes ciselés, laisse dans l'ombre autant de choses qu'elle en expose, parfois d'une façon volontaire, parfois d'une façon sublimée. Il reste beaucoup d'objets sur le bas-côté d'un aphorisme, et la tendance à la sublimation que l'on peut trouver chez lui est peut-être une des causes de ces laissés pour compte. Son écriture est ramassée sur elle-même et s'extériorise par des souffles courts, des gestes précis, nerveux. Elle demande un travail d'orfèvre : « Tu as trouvé une précieuse remarque; et ne fût-elle qu'une pierre semi-précieuse, il te faut maintenant la sertir comme il faut. » (1997, 16.3.37). La pensée qui s'exprime dans cette remarque s'avère ici introspective par bien des aspects. Il y exprime une double obligation ; il doit sertir la pierre et de plus, il doit la travailler comme elle doit l'être, comme il serait prescrit dans une norme extérieure, transcendante, supérieure qui ferait loi et nécessité.

L'exigence pour principe

Cette remarque, frappée du sceau de l'obligation et d'impératif, nous rappelle l'exigence de pureté logique. C'est aussi une exigence envers lui-même difficile à assumer : « Comme je suis très faible, je suis singulièrement dépendant de l'opinion des autres. » (Ibid., 1.5.30). C'est une de ses caractéristiques que de se dévaloriser d'une façon récurrente, alors que par ailleurs, celui dont on souligne la radicalité, notamment dans le *TLP*, fait preuve d'un élitisme exigeant, d'une assurance à toute épreuve dans ses rapports avec Frege, Russell, Moore et Pinsent notamment (Monk, 1990). Déjà en 1912, Wittgenstein disait à Moore que ses cours étaient mauvais. Lors de son retour en Angleterre en 1929, sur les conseils de Keynes, Wittgenstein qui obtient le titre de Docteur de l'Université de Cambridge avec le *TLP* est chargé de cours. Il écrit le 12 mai 1930 : « Le cours fut moyen. Me voilà déjà fatigué. Aucun de mes auditeurs ne soupçonne à quel point mon cerveau doit travailler pour faire ce qu'il fait. Quand ce que je fais n'est pas de premier ordre, c'est le maximum que je puisse faire. ». Il ne fréquente pas le milieu universitaire, donne souvent ses cours dans ses appartements devant un cercle restreint d'élèves choisis par lui. C'est une façon d'enseigner la philosophie qui reste repliée sur elle-même, comme par peur de s'ouvrir aux autres : « Il me faut une quantité extraordinaire d'énergie pour pouvoir donner mon cours [...] » (Ibid., 7.2.31). À la même époque ses sentiments pour Marguerite Respinger le perturbent et le mettent à rude épreuve : « J'ai du mal à travailler, c'est à dire à préparer mes cours, bien qu'il soit plus que temps, car mes pensées sont occupées par ma liaison avec Marguerite. » (Ibid., 17.1.31). Dans ces conditions, il se dit « faible et versatile, misérable et inquiet. Incapable de se concentrer » (Ibid., 4 et 7.10.30).

Voilà l'état d'esprit exigeant dans lequel il se trouve lors de ses débuts à Cambridge, sous le poids de ses difficultés relationnelles et de ses premiers pas comme professeur de philosophie quelque peu atypique. Il faut dire d'une part, qu'il considérait la philosophie avant tout comme un travail sur soi-même ne devant pas faire l'objet d'un enseignement profes-

sionnalisé, et d'autre part, sa conception de l'amour héritée de ses lectures de Weininger, dont on connaît la misogynie, tendait à culpabiliser les rapports physiques, voire à en faire un obstacle majeur pour le plein épanouissement de l'esprit. Dans, *Sexe et Caractère*, Weininger faisait l'apologie de la partie masculine intelligible, active, productive, morale, logique de chaque humain face à sa féminité charnelle, passive, immorale, illogique. Le devoir moral de chacun, très kantien, consistait à dépasser sa partie charnelle pour s'élever vers sa partie intelligible. D'une façon malsaine qui n'a plus cours, la partie féminine était appelée « Juiveté »...

La dévalorisation

Dans ces conditions, il est probable que la sublimation de certaines problématiques philosophiques soit comme un refuge devant la dureté de la tâche, que l'auto dévalorisation devienne un mode de fonctionnement quasi défensif et que la recherche de la nature du sujet soit ressenti comme une interrogation trop proche de sa propre recherche personnelle, de sa propre introspection. Souvenons-nous que Wittgenstein considérait la psychanalyse comme quelque chose de potentiellement dangereux, comme une pratique qui pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Ainsi, comme dans une entreprise d'autodestruction Wittgenstein poursuit : « Je suis extraordinairement lâche et je me comporte dans la vie comme les lâches au combat. » (1997, 2.3.31). Ces propos sont décalés et inappropriés quand on lit ses *Carnets secrets*. En effet, tout ce que sa personnalité comporte de créatif, de courageux et de volontaire, et là nous pensons à ses travaux en logique et à son engagement militaire sur le front de l'Est, est submergé par un dénigrement systématique : « Je suis un petit diable de menteur [...] », « [...] j'apparais comme complètement détaché de ma petitesse. Mais je ne le suis pas. » (Ibid., 12.10.31).

Il y a lieu de faire un lien entre sa position qui évacue la recherche d'un sujet métaphysique et son positionnement dans la vie. La transcendance ainsi exprimée, en remisant ce qui est difficilement appréhendable en un lieu sans sujet, en un lieu du non dicible, ne résout en rien les problèmes mais, en tant que position philosophique et existentielle, évite une confrontation avec soi-même. Il le dit clairement ; philosopher est un travail sur soi-même, sur la façon dont on voit les choses et sur ce que l'on attend d'elles. Néanmoins, faire œuvre philosophique n'est pas toujours accessible, même si l'on se fait une idée claire du chemin à emprunter. Les propos acides envers ses proches, associés à une auto dévalorisation récurrente, se marient fort bien avec un positionnement radical, même si celui-ci est exprimé par une transcendance voulue ou subie. La fin du *Carnet de Cambridge* voit resurgir néanmoins l'homme de volonté et peut-être que tout cela n'était que conjoncturel : « Le désespoir est sans fin et le suicide n'y met pas fin, à moins que l'on y mette un terme en se ressaisissant. » (Ibid., 7.11.31).

L'exil

Ces propos peuvent nous faire croire que le second voyage à Skjolden sur les bords d'un fjord norvégien, et qui ressemblait à un exil intérieur, allait permettre à Wittgenstein de se ressaisir et de trouver la sérénité, la paix dans les pensées à laquelle il aspirait tant. Il s'agissait d'un deuxième voyage en Norvège, le premier ayant eu lieu en 1913-1914 suite à sa

rupture avec Russell. Pendant ce premier voyage, il avait été accompagné par David Pinsent, étudiant en droit, et ensuite, par Moore auquel il avait dicté *Les notes sur la logique*. Pinsent et Moore eurent semble-t-il du mérite à supporter le caractère excentrique et exigeant de Wittgenstein en voulant l'aider. Ils en firent cependant les frais. (Monk, 1990). Ce second exil volontaire et solitaire, puisqu'il avait refusé à son ami Francis Skinner de l'accompagner, était destiné à l'écriture des *Investigations philosophiques* sur la base des écrits du *Cahier Brun* de 1933-1934. La nuit hivernale de Skjolden qui commença le 19 novembre 1936 dûl lui paraître bien douloureuse et amena, dès le premier jour de solitude, des pensées accablantes : « Épuisé et sans envie de travailler, ou bien au fond incapable. ». C'est lui qui soulignait ce mot plein de doute au début d'un isolement physique et affectif qui allait durer jusqu'au 24 septembre 1937. Nous pouvons nous interroger, comme l'avait fait Russell en 1914, sur le bien fondé d'un isolement si pénible, et si désiré, et sur sa relation à la haine de soi et à la souffrance.

6.2.2 Critique du langage et *Selbsthass*

Il y a en l'homme la pulsion de s'élancer contre les frontières du langage. (Wittgenstein, 1967 a, p.250)

Nous avons tendance à vouloir aller au-delà des possibilités du langage, et cette tendance, toute dialectique et naturelle si l'on en croit Kant dans sa *CRP*, est révélatrice d'un désir profond de connaissance et d'un besoin de dépassement des limites communément admises. Cela répond à un besoin de transcendance nous dit Wittgenstein. C'est ainsi que la société viennoise de la fin du dix-neuvième siècle et du début du vingtième, celle de Wittgenstein, a développé une critique profonde dans de nombreux domaines culturels et scientifiques. La philosophie, la linguistique, la logique, la psychanalyse, mais aussi la musique, la peinture et la poésie étaient autant de fers de lance qui participaient à mettre à mal les schèmes de l'ancien monde, alors que la politique de l'empire Austro-hongrois était étonnamment conservatrice. Jacques Bouveresse écrit à ce sujet : « Comme la plupart des intellectuels autrichiens qui ont vécu le déclin et l'effondrement de la double monarchie, Wittgenstein a certainement été marqué en profondeur par ce qu'il ne pouvait manquer de considérer, lui aussi, comme la fin d'un monde, de son monde. » (1971, p.65).

Des mots inutiles

En postulant que les problèmes philosophiques sont des pseudo-problèmes de langage, Wittgenstein propose une vision de la philosophie comme critique qui n'est pas sans rappeler certains aspects des philosophies sur le langage de Nietzsche (1844-1900) et de Mauthner (1849-1923). Nietzsche voyait (1872, § 118) : « Le philosophe pris dans les filets du langage. », et Mauthner, dont on sait qu'il a influencé Wittgenstein, développait dans son *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901), une critique dont certains aspects se retrouvent chez notre auteur. Ces deux auteurs rompent avec une conception héritée de l'Idéalisme allemand postkantien très en vogue au début du vingtième siècle. Celui-ci cherchait, par une démarche

dialectique, à dépasser l'irréductible opposition entre l'esprit et la chose en soi inconnaissable posée par Kant. Ainsi pour l'idéalisme subjectif de Fichte, le moi transcendantal pose le monde en s'opposant à lui et dans le même mouvement prend conscience de lui-même. De son côté, l'idéalisme objectif de Schelling conçoit le monde comme une totalité ni sujet ni objet, mais comme un indéterminé entre les deux. Enfin, l'idéalisme absolu de Hegel, définit la Raison comme la réalité profonde des choses, et l'essence de l'Être lui-même ; cet Être est l'Esprit absolu en marche vers son avènement.

Ainsi, Wittgenstein cherche, comme le néo-kantisme des scientifiques-philosophes représenté par Hertz et Boltzmann¹, à mettre un terme aux spéculations métaphysiques et à ne pas engendrer d'entités inutiles (Être, Dieu, Raison, Esprit). La méthode est l'analyse du langage et une interrogation sur ses limites et possibilités. Ces questionnements étaient récurrents dans l'Autriche des écrivains et poètes comme Weininger, Musil, Kraus et Hofmannsthal. Ce dernier, dans un sonnet de 1891 intitulé *Zukunftsmusik* écrivait : « Les mots sont des formules qui ne peuvent le dire, qui ne peuvent saisir les esprits, si clairs. » (Loewe, 1992, p.82). Il ajoutait : « Les mots abstraits, dont la langue de part sa nature devrait se servir pour porter quelque jugement que ce soit se sont désagrégés dans ma bouche comme des champignons pourris... Tout se disloqua en parties et les parties en autres parties, et plus rien ne put être défini selon un concept clair. » (Kampits, 1992, p.20).

Ce positionnement sur le langage, le *Wienerdenkstil*, allait souvent de pair avec un état d'esprit corrosif et critique sur la société, mais aussi quelque fois sceptique, qui pouvait se traduire par une forme de nihilisme, de rejet total allant jusqu'à une certaine haine de soi (*Selbsthass*). En effet, la critique acerbe du langage, peut déboucher sur la critique intime de celui qui l'utilise, surtout si ce dernier est considéré comme inadapté, inutile, voire en décomposition.

Les écrivains viennois contemporains de Wittgenstein n'étaient pas en reste dans ce vaste mouvement auto destructeur et critique. C'est ainsi que Musil faisait, dans *L'Homme sans qualités*, une critique profonde et ironique de la société de son enfance et Hofmannsthal n'hésitait pas à exhorter ses contemporains à quitter ce monde avant qu'il ne s'effondre. On peut citer, dans cet ordre d'idée, la liste de ceux qui ont préféré quitter ce monde et fuir sans retour possible: Rodolphe, prince héritier, fils de l'Empereur François-Joseph; Ludwig Boltzmann, physicien auprès duquel le jeune Ludwig avait le projet de suivre des cours; Otto Mahler, frère du compositeur et lui-même musicien; Georg Trakl, poète et écrivain; Otto Weininger, poète, auteur de *Sexe et caractère*; Van der Nüll, architecte de l'opéra de Vienne; Lili, fille d'Arthur Schnitzler, qui se confondit par cet acte avec l'héroïne du roman de son

¹ Heinrich Hertz, professeur en 1885 à la *Technische Hochschule* de Karlsruhe, que fréquenta Wittgenstein, a donné son nom aux ondes électromagnétiques qu'exploitera le physicien italien Marconi. Ludwig Boltzmann, est viennois, défenseur de l'existence des atomes. Pour lui, la matière est un ensemble d'entités indivisibles et la science un ensemble de théories qui nous donne une image du monde susceptible d'évoluer avec notre cadre culturel. Wittgenstein avait le désir de suivre ses cours, mais son suicide en 1906 à Duino l'en empêcha. Il a sans doute été influencé par sa théorie de la représentation comme image.

père; Stefan Zweig, écrivain viennois. Il ne faut pas oublier : Hans, Rudolph et Kurt Wittgenstein, tous trois frères aînés de Ludwig. Nous pouvons, à la vue de cette liste, penser à ce qu'écrivait Durkheim en 1897 (*Le suicide*) à propos de la constitution morale de la société qui fixe à chaque instant le contingent des morts volontaires. Sans faire de psychologie hasardeuse, on peut s'interroger sur la constitution morale de la société viennoise de cette époque et sur la prégnance de la *Selbsthass*. Pendant ce temps, Hofmannsthal reprenait le pessimisme romantique qu'Otto Weininger, inspirateur de Wittgenstein, professait avant de se donner la mort dans la maison même où était mort Beethoven, selon lui le plus grand génie de tous les temps. Ce faisant il échappait au temps, ce à quoi il disait qu'il fallait se soustraire. Roland Jaccard nous présente la haine fondamentale de Weininger : « [...] son ton exalté nous incommoder, sa misogynie obsessionnelle nous semble appartenir à une autre époque, son antisémitisme nous est insupportable [...] un génie animé surtout par une haine de soi [...] De ses thèses, il dira qu'elles signent sa condamnation à mort. » (Jaccard, 1998, p.17). Nous savons que Wittgenstein a été impressionné par sa pensée (1977, p.74). Mac Guinness écrit : « Wittgenstein préférait la souffrance à la facilité. », il ajoute « Ce point de vue concorde bien avec son admiration pour Weininger. » (1988, p.145).

Eine Jüdischer Selbsthass

À travers le souvenir de l'œuvre de Weininger, les thèmes de la dévalorisation de soi et de la judaïcité sont présents dans les *Remarques mêlées* : « On soumet toujours le juif, dans la civilisation occidentale, à des mesures qui ne lui conviennent pas...Spengler a donc raison de ne pas classer Weininger parmi les philosophes (penseurs) occidentaux. » (1977, p.70). Wittgenstein met en évidence ici l'appartenance de Weininger à la société juive, et nous donne son avis, dans une vision ethnique et historique très spenglerienne sur le rôle tenu par les juifs dans la société occidentale. Ce rôle, selon lui, est dévalué, sous-estimé ou mal estimé. Ceci aurait des conséquences lourdes sur le bon fonctionnement de la société. Bref, Wittgenstein se fait l'écho du *Jüdischer Selbsthass*, de l'antisémitisme interne dont parle Bouveresse dans *L'Animal cérémoniel* : « La manière dont Wittgenstein pose la question de sa propre originalité donne à première vue l'impression d'être nettement influencée par cette forme d'antisémitisme interne propre à une certaine catégorie de juifs assimilés. » (1971, p.42).

Wittgenstein était d'ascendance juive. Le nom de son arrière grand-père paternel était Moïse Maier. Le nom de Wittgenstein n'avait été pris que depuis trois générations à la suite d'un décret napoléonien de 1808 qui imposait aux juifs de prendre patronyme (Monk, 1990, p.14). Wittgenstein continue : « Le génie juif n'est qu'un saint. Le plus grand penseur juif n'est qu'un talent. (Moi, par exemple.) Il y a, je crois bien, une vérité dans ce que je pense parfois: qu'à proprement parler je suis simplement reproductif dans ma pensée. Je crois que je n'ai jamais inventé un chemin de pensée, mais qu'il m'a toujours été donné par quelqu'un d'autre [...] ». Nous trouvons ici, conjugaison de la haine de soi et d'un antisémitisme interne. Il poursuit : « Le juif doit, au sens propre, ne s'attacher à rien. » et enfin : « On pourrait dire (à tort ou à raison) que l'esprit juif n'est pas capable de produire le moindre brin d'herbe ou la moindre fleurette [...] » (1977, p.74). Ainsi l'incapacité au génie productif, l'esprit simplement reproductif, une réelle dévalorisation et une certaine haine de soi, seraient des attributs

de la judaïcité. Ces thèses développées par Weininger qui était juif, et reprises par Wittgenstein, se nourrissaient, et abondaient sans doute, l'antisémitisme de la société de l'époque. Ainsi la possible et douteuse haine de soi du juif fit le lit de l'hitlérisme peu d'années après ces écrits qui datent du début des années trente. De même, le sionisme de Théodore Herzl, formalisé dans son livre, *L'État juif* (février 1896), dans lequel il proclamait que toute assimilation et tout espoir de tolérance totale étaient impossibles pour le peuple juif, aviva les différences d'opinions dans des communautés très disparates : « Quelles sottises commet-il et se met-il à écrire? Pourquoi irions-nous en Palestine? », s'exclamait par exemple Stephan Zweig (1944, p.128).

Wittgenstein écrit ici des propos globalisants et provocants sur un sujet sensible qui le touchait de très près puisqu'il était issu de la haute bourgeoisie d'ascendance juive et que sa culture viennoise alliée à une passion pour le mode de vie anglais lui permettait de prendre la mesure de la diversité des formes de vie. De plus, il étend la dévalorisation à l'ensemble de ses compatriotes autrichiens : « Car j'ai la certitude, écrit-il, que nous ne sommes pas capables de rivaliser avec l'Angleterre. Les Anglais, la meilleure race du monde, ne peuvent pas perdre. » (1987, 25.10.14). Ces propos de 1914 sont maintes fois confirmés par ses biographes. De même, lorsqu'il était élève ingénieur en Angleterre, il n'hésitait pas à dire que pour être un bon ingénieur il fallait avoir passé un certain temps dans les écoles allemandes comme lui-même l'avait fait à Linz. L'Angleterre et l'Allemagne sont valorisées, l'Autriche est dévalorisée, « le juif » est dévalorisé, et lui-même, d'ascendance juive et autrichien, se dévalorise volontiers. Néanmoins, comme l'écrit Jean-Pierre Cometti : « Cela n'entame pas sa lucidité sur d'autres plans et pour d'autres questions, mais on peut y voir la preuve, s'il en était besoin, que la philosophie ne peut espérer placer toute chose en pleine lumière, y compris lorsque la recherche de la clarté constitue sa seule ambition. » (Wittgenstein, 1977, introduction, p.31). Son ambition d'obtenir une grande clarté était parasitée par un désir de pureté multiforme, par une forte exigence envers lui-même. Sans juger de la valeur de ces écrits nous lui laisserons le dernier mot, en l'occurrence le mot rédempteur, *Das Erlösende Wort* : « Fais de chaque faute une richesse. » (1987, 21.11.14).

6.2.3 *La distorsion solipsiste*

Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde. (Wittgenstein, 1921, 5.6)

La haine de soi et la critique, parfois muette du langage, ne sont pas étrangères à une forme de scepticisme radical, mais aussi à un repli sur soi-même qui peut aboutir au solipsisme. Wittgenstein s'est beaucoup intéressé à ce problème. Celui-ci met en relief les difficultés relatives à la détermination des limites d'un monde et pose même la question sceptique de sa réalité. Cette position extrême va jusqu'à questionner l'existence même des autres esprits. Fergus Kerr n'hésite pas à parler d'isolement épistémologique, d'ange claudicant ou d'ermite sur une île déserte (1986, p.115). Nous pourrions parler également d'autisme philosophique,

de perte du sens commun, d'esprit dissocié, voire de schizophrénie (Sass, 1994). Layla Raïd parle d'intervalle vide, de pseudo-définitions, de langage qui ne parle de rien (2066, p.58).

Wittgenstein, qui a posé le diagnostic de la maladie langagière, fait souvent référence à sa peur, ou à son appréhension de la folie ; « La chose qui me ferait le plus affreusement peur, si je devenais fou, ce serait que vous adoptiez l'attitude du bon sens ; que vous puissiez tenir pour acquis que je délirais. » (Ibid., p.15), de même ; « Le philosophe est celui qui doit soigner en lui de multiples maladies de l'entendement avant de pouvoir parvenir aux notions du sain entendement humain. » (1956, p.252) ou encore ; « Tout comme, dans la vie, la mort nous environne, de même l'entendement sain est-il environné de folie. » (Ibid.).

Wittgenstein avait très bien senti que la position solipsiste repose non pas sur des idées philosophiques fausses, mais sur une approche existentielle différente qui la soutient ; une façon de *voir comme*. Par son langage, le solipsiste exprimerait, d'une façon somme toute paradoxale, le fait que celui-ci ne peut que renvoyer à un univers personnel de représentations et d'idées, à un semblant de bulle phénoménale (Pears, 1987). Wittgenstein l'a souligné à l'époque du *TLP* : « Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde. » (1921, 5.6). En ce cas, le monde du solipsiste serait constitué par les faits qu'il peut voir et dire, en dehors de tout monde extérieur. Le ressenti qu'il peut évoquer par son langage existe dans son esprit, pour le reste le doute est de mise : « Que le monde soit mon monde se montre en ceci que les frontières du langage (le seul langage que je comprenne) signifient les frontières de mon monde. » (Ibid., 5.62).

Les propos du solipsiste, qui en d'autres lieux seraient considérés comme un discours émanant d'un champ psychotique, doivent être éclairés par la critique du langage privé. En effet, le sens partagé par une communauté ne peut naître d'un langage privé. Même s'il est possible de parler en soi-même, cela ne fait pas « sens », puisque ce n'est pas un échange dans une communauté linguistique. C'est aussi l'image augustinienne du langage qui considère celui-ci dans sa fonction sociale d'échange et d'apprentissage qui est mise en cause par le solipsiste. Même si mes interlocuteurs reconnaissent une syntaxe, une grammaire, une langue, voire une sémantique, il n'en demeure pas moins, que ce langage privé n'est pas tout à fait compris. En effet, il s'agit de mon expression, concernant mon monde, nous ne dirons pas mon monde intérieur puisque pour Wittgenstein cela ne fait pas sens, mais un en-deçà non accessible aux autres. Le solipsiste nous dit que son monde est réel, et il nous dit également que nous ne pouvons pas y accéder.

Il ne s'arrête pas là. Notre solipsiste met en doute l'existence des autres esprits quand son *ego*, quelle que soit sa forme, est affirmé : « Le Je fait son entrée en philosophie grâce à ceci: que « Le monde est mon monde. » » (Ibid., 5.641). Ici Wittgenstein se fait son porte-parole ; de mon existence ne se déduit pas automatiquement l'existence d'autres esprits. On peut supposer que ceux-ci existent, mais ce fait n'a absolument pas le caractère évident d'une relation causale, ni l'évidence d'une preuve empirique. C'est encore moins une nécessité logique. Le langage du solipsiste délimite son monde et le monde dans sa totalité, et ceux-ci semblent coïncider en un même point, son esprit. Ce solipsisme est donc réversible puisqu'il est à la fois « Le monde » et « Le seul monde », ce qui est réductible en un point, le point de sa conceptualisation (Chauviré, 2009, pp.63 et suiv.). Cela signifie que toutes les données

auxquelles accède le solipsiste sont privées et, que de ce fait, rien ne peut les relier à un autre esprit. Deux questions émergent de cette position ; Y a-t-il un sujet qui délimite le monde et où se trouve-t-il ? Le monde du solipsiste est-il recevable par les autres ?

La critique de Wittgenstein

Wittgenstein va s'intéresser de très près à ces questions en s'efforçant d'en comprendre les arguments, car pour lui, cette position met un jeu d'une façon radicale les rapports du langage au locuteur, au monde, et par là même, à sa possible connaissance. Dans le *TLP*, il nous donne trois définitions du monde sur lesquelles nous allons nous appuyer pour tenter de décrire celui du solipsiste:

- « Les faits dans l'espace logique sont le monde. » (1921, 1.13). Nous savons que les faits sont des états de choses, relations complexes d'objets élémentaires, formant la matière du monde dans un espace logique définissant l'ensemble des possibilités. Le monde est donc formé des états de choses existants ou subsistants pour employer un terme mettant l'accent sur la notion de substance. En dehors de ces états de choses subsistants, il existe des possibilités d'états de choses qui deviendront effectives ou non. Ce monde est étranger au solipsiste. Le sien se limite à l'ensemble des faits qu'il peut penser, voir et dire, en dehors de toute autre chose. Ceci est affirmé clairement : « Mon monde est le premier et le seul monde! » (Wittgenstein, 1961, 2.9.16). Notre auteur écrit à ce propos : « Le Je du solipsisme se contracte en un point sans étendue, et il reste la réalité qui lui est coordonnée. » (Ibid.). Le solipsiste et son monde, dans cette acception, sont définis comme une coordonnée spatio-temporelle actualisée et repliée sur elle-même. La nature problématique de sa réalité contractée n'est pas définie.

- « La totalité de la réalité est le monde. » (Ibid., 2.063). La totalité de la réalité du solipsiste est donc l'ensemble des faits qu'il peut penser, voir, dire de son point sans étendue. La limite de son monde est ici donnée comme la limite de son langage et de son champ visuel. Pourtant il faut bien que nous le rencontrions quelque part en un lieu partagé, ne serait-ce que pour écouter ses arguments. Ce monde contracté doit bien être en contact avec la réalité admise en général par quelque point frontière, afin que le solipsiste puisse le définir par comparaison au nôtre et dire, mon monde. Son monde est donc comparable à une bulle phénoménale, pour reprendre l'expression de David Pears dans *La pensée-Wittgenstein*. Cette bulle est donnée par le solipsiste comme unique.

Il semble donc que ce qu'il veuille nous dire, ce n'est pas tant que notre monde n'existe pas, mais que son monde à lui ne peut être connu par nous, et que, en ce sens précis c'est l'unique monde. Pourtant que peut signifier l'existence d'un monde que l'on ne peut voir ? Que peut signifier l'existence d'une contrée que personne ne pourra jamais parcourir ? Pour le solipsiste, il n'y a de réalité que de la sienne.

- « La totalité des états de choses subsistants est le monde. » (Ibid., 2.04). Il faut pour que le monde soit subsistant, un champ visuel qui le voit et un sujet qui en prenne conscience et l'actualise. En cela, le point sans étendue du solipsiste, qui est le sujet solipsiste lui-même, coïncide avec son monde : « Je suis mon monde, (le microcosme). » (Ibid., 5.63). Ce monde lui reste propre et incommunicable. Comme l'écrit Wittgenstein : « On voit que le solipsisme,

développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur. Le Je du solipsisme se réduit à un point sans extension, et il reste la réalité qui lui est coordonnée. » (Ibid., 5.64).

On retrouve ici la conjugaison du solipsisme schopenhauerien (le monde est ma volonté et ma représentation) et du réalisme conceptuel frégeén. Dans ces conditions, le sujet solipsiste est fortement dépendant, pour son existence, de son monde. Le seul critère de reconnaissance et d'auto-proclamation de son existence serait sa seule conscience des faits, si l'on se réfère à la théorie du point sans extension. C'est en cela que l'on peut dire que le solipsisme rejoint le réalisme : « Il ne reste que la réalité [...] ». S'il ne reste que la réalité, sachant que celle-ci se limite à ce qu'en dit le seul solipsiste, cette réalité vue par lui est un monde, vue par un autre esprit ce n'est rien qu'un point non signifiant et non communiquant.

Ainsi : le monde du solipsiste aurait la même composition que le monde en général ; il en partagerait la forme logique (version *TLP*) ; il serait, en quelque point frontière, en contact avec le monde ; et pourtant il ne le reconnaîtrait pas. Comment pourrait-il alors se définir par rapport à quelque chose dont il nie l'existence ? Nous retrouvons dans ce reniement du schème conceptuel commun, la faute du sceptique qui se place hors du schème lui permettant d'affirmer ce qu'il dit.

L'autodestruction du solipsiste

Russell qui croyait indubitablement à l'existence du monde extérieur, avait bien souligné la parenté scepticisme/solipsisme. Ce point sans étendue pose la question de son ipséité, de sa propre place en tant que sujet.

En se contractant en un point sans étendue, le solipsisme expulse *ipso facto* du monde des faits, le sujet solipsiste lui-même : « Il ne reste que la réalité [...] ». Au premier abord, nous sommes en droit de penser que ce monde du solipsiste se confond avec son sujet. En effet, ce point sans extension, s'il peut contenir un monde, pourrait de même contenir l'esprit qui l'actualise par son champ visuel et le définit par son langage. Mais il n'en est pas ainsi. En effet, si : « Les frontières du langage sont les frontières de mon monde. », et que par ailleurs : « [...] rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil. » (1921, 5.633 et 1968, p.42), cela signifie que le sujet solipsiste est un sujet métaphysique qui donne la limite de son monde : « Le Je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est frontière- et non partie - du monde. » (1921, 5.641).

Wittgenstein confirme une fois de plus, s'il en était besoin, qu'il ne saurait y avoir de sujet « partie du monde », pas plus qu'il n'y a de lieu de la pensée. Le sujet empirique porteur de l'expérience des faits présents, et l'*ego* cartésien qui porte les pensées n'ont pas de réalité factuelle. Tout au plus ont-ils une réalité philosophique. Le solipsiste n'échappe pas à cette règle mais cela va plus loin : le monde qui ne serait pas son monde, celui qu'il ressent, celui qu'il vit, n'existe pas, et donc les autres esprits n'ont aucune raison d'exister puisqu'il n'y a rien en dehors de sa réalité. Je suis donc la réalité et cette réalité est contractée, pliée sur elle-même, sans étendue.

Nous avons là, avec le solipsiste, un bel exemple de discours philosophique privé en même temps qu'une position inconfortable : « Le solipsiste bat des ailes, écrit Wittgenstein, il

bat des ailes dans la cloche-à-mouches, il se heurte aux parois, il bat des ailes de nouveau » (1968, p.46).

En fait, Wittgenstein ne croit pas au solipsisme, ne le défend pas et ne le réfute pas. Il montre qu'en un certain sens il ne peut y avoir réfutation d'arguments que dans un langage commun. C'est ici que le solipsiste se met hors de ses droits à réfutation en utilisant un langage qui n'est pas partagé. Partant de là Wittgenstein souligne que ses propositions sont des pseudo-propositions. Ce n'est qu'un langage privé non dialectique qui se donne comme non réfutable. Ce solipsisme rejoint le scepticisme absolu. Le bénéfice secondaire que pourrait en tirer Wittgenstein est que le sujet solipsiste disparaît entraînant avec lui le sujet métaphysique : « Ce que veut le solipsiste n'est pas une notation dans laquelle l'ego a le monopole, c'est une notation dans laquelle l'ego disparaît. » (1979, p.36 et 1968, p.42). C'est aussi ce que veut démontrer Wittgenstein.

6.2.4 *L'exubérance du langage privé*

Le seul langage que je comprenne. (Wittgenstein, 1921, 5.62)

La thèse d'un monde personnel replié sur lui-même est difficile à tenir. Schopenhauer, qui inspira Wittgenstein notamment à travers le thème quasi solipsiste du monde comme représentation et comme volonté, écrivait : « On ne pourra jamais réfuter l'égoïsme théorique (le solipsisme) par des preuves [...] On ne le rencontrerait, à ce titre, que dans une maison d'aliénés ; et alors ce n'est pas par un raisonnement, c'est par une douche qu'il faut le réfuter. » (1819, I, § 19). Propos radicaux très nietzschéens.

L'étrange langage privé

Dans ses travaux Wittgenstein accrédite néanmoins, semblant aller dans le sens du solipsisme, un sujet métaphysique qui est frontière de son monde : « Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une frontière du monde. » (1921, 5.632). Le solipsiste posséderait un langage audible dans le monde des faits lorsqu'il argumente. De même, lui appartiendrait un champ visuel qui voit le monde, ce qui lui permettrait d'en donner une description. S'il possède un langage et un champ visuel, il appartient en quelque façon à la catégorie des sujets dont les manifestations sont ressenties dans le monde des faits, puisqu'aujourd'hui nous en parlons. Par son champ visuel il observe le monde, et par le langage, il le délimite et le définit. Dans ces conditions, il y a peu de chance que le réalisme pur, si une telle chose existe, permette par un langage privé un accès privilégié à un monde privé ; ce qui est privé est privé. À partir de là, comment devons-nous entendre ces arguments qui nous nient ?

Le solipsiste ne reconnaît que son langage et son esprit, et pourtant il s'exprime ! Pour qui s'exprime-t-il ? Qui lui a enseigné ce langage, le seul qu'il comprenne ? S'agit-il d'un langage privé créé de toutes pièces ? C'est par la critique de ce langage privé que Wittgenstein va achever la déconstruction du solipsisme qui impose ses critères au monde, dans une

position très scolastique finalement, mais aussi sur un mode existentiel dissocié, et élimine la possibilité de l'Autre en faisant pourtant usage de notre langage : « Mon monde est le premier et le seul. » (1961, 2.9.16).

Pour décrire son monde, le solipsiste adopte une position extérieure au monde, et au langage qui est pourtant sensé ne décrire que son monde : « Les frontières du langage sont les frontières de mon monde. » (1921, 5.6). Ce faisant, il est victime, comme le sceptique qui aime la chicane disait Schopenhauer, de son désir d'expression. Pour dire « le monde est mon monde » il faut qu'il le considère de l'extérieur, indépendamment du fait qu'il est le sien, comme s'il le voyait à côté d'un objet de comparaison, et qu'il devait argumenter face à un autre esprit qui en revendiquerait la propriété. Il utilise le langage pour dire autre chose qu'un fait du monde. De plus, décrire le monde dans sa globalité c'est vouloir exprimer un fait au-delà de la factualité interne au monde, c'est tomber encore une fois dans la confusion qui met en défaut le langage, sa logique, sa clarté.

L'abus de langage

Wittgenstein met ainsi en relief dans le *TLP* les contradictions du langage du solipsiste qui se pose comme un langage privé et approfondit cette critique dans le *Cahier bleu*. Il aborde ce problème sous l'angle de l'*ego* du sujet et sur ses sensations : « En fait, le solipsiste demande: « Comment pouvons-nous croire qu'autrui a mal; qu'est-ce que cela veut dire, de croire cela? Comment l'expression d'une telle supposition peut-elle faire sens? » » (1958, p.99). Wittgenstein écrit que pour le philosophe du sens commun ceci ne pose aucun problème, même si ce dernier ne voit pas les différents usages des expressions comme « avoir mal » et les dangers de confusions qu'ils recèlent. En effet, quand nous disons que « A a une dent en or », le verbe « avoir » n'a pas le même sens que dans l'énoncé, « A a un mal de dent », et cela le réaliste ne le voit pas. Il ne voit pas la confusion grammaticale qui découle de l'utilisation de mots relatifs à des expériences physiques (a = possède) dans le cas d'expériences personnelles ou de sensations (a = ressent) : « Dans le langage ordinaire, nous sommes handicapés par l'obligation de décrire une sensation tactile, par exemple, au moyen de termes faits pour les objets physiques [...] » (Ibid., p.104).

Pour Wittgenstein, le solipsiste est abusé par le langage et abuse de celui-ci : « Quand quelque chose nous semble bizarre dans la grammaire de nos mots, c'est que nous sommes alternativement tentés d'utiliser un mot de nombreuses manières différentes. ». Nous avons déjà rencontré ce symptôme pour le verbe être, et il ajoute : « Et il est particulièrement difficile de découvrir qu'une assertion faite par le métaphysicien exprime une insatisfaction vis-à-vis de notre grammaire [...] » (Ibid., p.110). Le solipsiste non satisfait par notre grammaire, comme le métaphysicien, est trompé par l'usage des mots. De plus, il ne se satisfait pas de l'usage d'un mot en contexte. Ainsi, il s'autorise à ne pas respecter certaines conventions d'usage : « Il est tenté par exemple, écrit Wittgenstein, d'utiliser le nom « *Devonshire* », non pour le comté avec ses frontières conventionnelles, mais pour une région délimitée différemment. » (Ibid., p.111). Étrange personnage qui nie notre monde, notre esprit, et construit son monde à partir du nôtre en modifiant les frontières. Wittgenstein, qui avance par ailleurs que

le philosophe met des panneaux indicateurs sur la route du langage pour en indiquer le bon usage, nous précise qu'il est inutile de vouloir le contredire : « [...] quand le solipsiste dit que seules ses propres expériences sont réelles, il est inutile de lui répondre: « Pourquoi nous racontez-vous cela, si vous ne croyez pas que nous l'entendions réellement? » La raison est que : « Il n'y a pas de réponse du sens commun à un problème philosophique. » (Ibid., p.113). Argumenter en toute conscience contre le solipsiste, c'est comme dire au sceptique qu'il n'a aucune raison de douter, ou dire au mathématicien platoniste que les nombres n'existent pas.

Ce type de problème appelle une solution qui passe par un éclaircissement du langage, mais pas par une tentative d'explication dans le sens commun du terme. L'explication reste dans le domaine des opinions variées et multiples, et n'apporte aucune clarté sur le sens des problèmes philosophiques. C'est un point que Wittgenstein pose comme un postulat de sa philosophie, à savoir : le langage philosophique est un langage déviant et le langage ordinaire ne peut venir à son secours, sauf à faire une philosophie thérapeutique du langage ordinaire, ce qui est une contradiction, puisque nous avons vu que la position dite du langage ordinaire est une position toujours-déjà philosophique. Il est intéressant de souligner qu'incidemment Wittgenstein nous donne une définition claire de la philosophie comme langage *quasi* privé. En ce cas, le solipsisme est un langage privé dans un langage *quasi* privé. Il y a donc des métalangages utilisés par le solipsiste, le sceptique, voire le philosophe dans son monde. À ce sujet, notons que Wittgenstein donnait ses cours à Cambridge en 1931 devant un parterre restreint d'élèves (d'apôtres) triés sur le volet. Moore y assistait également. Dans le poème « *The Strayed Poet* », I.A Richards, co-auteur avec C.K. Ogden de *The Meaning of Meaning*, décrit des auditeurs envoûtés, l'attente des mots qui ne viennent pas, des yeux hagards, des phrases commencées, etc. (Monk, 1990, pp.287-88), bref une forme de langage privé.

Le solipsiste ne peut donc être sensible à une explication, parce qu'il ne comprend que son langage et qu'il ne vit que dans son monde. À partir de là, qu'en est-il de son langage privé ? D'abord, on peut dire qu'il revendique pleinement l'utilisation d'un tel langage, « c'est le seul qu'il comprenne », et finalement, en un certain sens il nous est bien difficile en retour de le comprendre. Son langage s'autorise et s'auto-valide ; c'est dire qu'il en est le seul utilisateur, du moins il le prétend, et qu'il en détermine lui-même les critères de vérité.

La thérapie des usages partagés

Wittgenstein va appliquer, à cette conception restreinte du langage, une thérapie s'appuyant sur les notions d'usages conventionnels et de critères publics : « Ainsi l'homme dont nous disons qu'il est solipsiste, et qui dit que seules ses expériences sont réelles [...] tient à limiter l'utilisation de l'épithète « réel » à ce que nous appellerions ses expériences...Car il dirait qu'il est inconcevable que d'autres expériences que les siennes soient réelles. » (1958, p.114). En disant cela le solipsiste est sincère, il : « n'énonce pas une opinion: et c'est pourquoi il est si sûr de ce qu'il dit. » (Ibid., p.115). Par contre il s'insurge contre : « l'utilisation de cette expression en liaison avec ces critères. Autrement dit, il s'oppose à ce qu'on utilise ce mot (réel) de la manière particulière dont on l'utilise communément. D'un autre côté, il ne se rend pas compte qu'il s'oppose à une convention. » (Ibid., p.111), et qu'il en crée une autre pouvons nous ajouter.

Wittgenstein voit bien, qu'il ne faut pas attaquer le problème du langage du solipsiste sous l'angle de la sincérité du locuteur mais, qu'il faut mettre à jour des critères publics d'usage et de compréhension. Quine (1969, p.39), de même que le Dewey pragmatique dans les années vingt, ne dit pas autre chose : « Le langage est un art social. Pour l'acquérir, nous dépendons entièrement d'indices accessibles intersubjectivement relativement à ce qu'il y a lieu de dire et au moment de le dire. » (1960, p.21). Pour tout langage, ce sont les critères d'utilisation publique qui déterminent la validité dans un groupe. Il est vrai que lorsque le solipsiste dit que : « Quand quelque chose est vu (réellement vu) c'est toujours moi qui le vois. » (Wittgenstein, 1958, p.117), il ne dit qu'une évidente contre-vérité. Par définition son point de vue optique et physique est unique, mais cela ne l'autorise pas à nier que les autres puissent voir, sinon la même chose, du moins quelque chose de très approchant.

Nous constatons que ce solipsiste rompt avec les usages conventionnels du langage et qu'il détermine lui-même les usages valides de certains mots. En ce sens, il invente un nouveau jeu dont l'essence est d'éliminer les jeux auxquels nous sommes habitués. Il montre une forme de vie repliée sur elle-même et sur son monde. Il ne nous donne pas de critères d'évaluation publics qui nous permettraient de valider son langage. En ce sens, il perd son ipséité : « A chaque fois que quoi que ce soit est vu, quelque chose est vu. » (Ibid., p.119). Le sujet s'efface de la scène du monde et laisse place à ce fameux point sans extension contracté sur lui-même, à une pure vision. Ainsi : « Ce n'était pas une entité particulière, « Je », mais l'expérience de vision elle-même. » (Ibid.), qui s'exprimait, affirmait d'une certaine façon, voir quelque chose.

Encore une fois, le sujet est expulsé du monde. Mais cette fois il ne s'agit pas d'un sujet métaphysique, il ne reste de lui que l'acte par lequel on peut être amené à le conjecturer, et cet acte est *quasi* inconnaissable, puisqu'il s'agit d'un acte de vision. Il est évident qu'en se penchant sur une telle forme de transcendance existentielle et langagière, Wittgenstein se penche toujours et encore sur la place d'un sujet transcendant, voire métaphysique. C'est pourquoi le solipsisme prend toute sa place dans le *TLP* et le *Cahier bleu* en tant que problématique transcendantale majeure, celle du Sujet.

La négation du sujet solipsiste

Cette façon d'écarter les usages conventionnels du langage, et de se donner un langage privé, ne peut qu'isoler le solipsiste, voire le dissoudre dans son propre monde. Wittgenstein poursuit ses investigations sur le langage privé et montre que le langage du solipsiste ne fait pas sens : « A la tentation de dire « C'est toujours moi qui vois quand quelque chose est vu », j'aurais aussi pu céder en disant: « Dès que quelque chose est vu, c'est cela qui est vu », accompagnant le mot « cela » d'un geste qui embrasse mon champ visuel (mais par « cela » je ne veux pas dire les objets particuliers que je vois par hasard à ce moment). On pourrait dire, « Je montre le champ visuel en tant que tel, et non quelque chose dedans. » Et ceci sert seulement à mettre à jour l'absence de sens de la première expression. » (Ibid., p.121).

Voilà une mise au point capitale: le sujet, solipsiste ou pas, n'existe pas, il y a un champ visuel, mais qu'y-a-t-il à son origine ? Cette question même a-t-elle un sens? N'est-elle pas futile ? De plus, l'énoncé du solipsiste est dépourvu de sens, et ceci doublement :

d'abord parce qu'il n'y a pas de sujet, le moi n'est qu'un sujet grammatical, ensuite parce que cet énoncé ne dit rien du monde. C'est ici une critique radicale de tout langage privé qui atteint le sujet. Mais cela ne suffit pas, et Wittgenstein ajoute comme pour enfoncer le clou : « Proposer que les autres me donnent un rôle exceptionnel dans leur notation (grammaticale) ne pose aucun problème, mais la justification que je souhaite en donner: que ce corps est en ce moment le siège de ce qui vit réellement - est dépourvu de sens. Car il va de soi que cela n'énonce rien qui soit matière à expérience, au sens ordinaire du terme. » (Ibid., p.124). Et il ajoute comme pour en finir avec le solipsiste : « Et ne croyez pas que c'est une proposition d'expérience que moi seul peut connaître parce que moi seul suis dans la position d'avoir cette expérience particulière! », en effet : « En liant inséparablement ce qui montre et ce que cela montre. J'ai construit une horloge avec tous ses rouages, etc. et pour finir j'ai attaché le cadran à l'aiguille. Si bien qu'il tourne avec. » (Ibid., p.130).

C'est une très belle image de Wittgenstein exprimant une certaine idée de la futilité. En effet, on peut toujours lier cadran/aiguilles ou sujet/expérience et dans ce cas il y en a un de trop, mais si on en supprime un, se pose la problématique de l'expression de l'expérience. Comment exprimer l'heure sans cadran/aiguilles ensembles et dissociés, et comment exprimer l'expérience sans « sujet/expérience » ensembles et dissociés ? Comment aussi exposer un monde au regard de l'autre comme dans le *TLP* ? Dans le meilleur des cas l'énoncé du solipsiste est *Sinnlos* (privé de sens), il ne dit rien du monde, dans le cas extrême il est *Unsinnig*, c'est un coup qui n'existe pas dans notre jeu de langage.

C'est en étudiant les jeux de langage relatifs à des sensations comme la douleur, que Wittgenstein en finit avec le langage privé du solipsiste qui ne s'inscrit dans aucun jeu commun partagé avec ses semblables. Il est comme un joueur qui invente ses propres règles, et joue en solitaire à un jeu qu'il est seul à comprendre. De ce fait il ne peut raisonnablement obéir à une règle puisque le respect de la règle est un acte public basé sur des critères partagés. Ainsi écrit Wittgenstein : « La proposition « Les sensations sont intimes » est comparable à: « on fait des réussites soi-même » (1953, § 248). Nous avons déjà rencontré ce type de critique chez Wittgenstein à propos de la logique de Russell. À chaque usage de cette forme d'argument, Wittgenstein nous dit qu'il ne suffit pas d'inventer un jeu et de le jouer pour être compris, pour que ce jeu fasse sens pour les autres locuteurs effectifs ou potentiels. Il en va de la logique comme du langage : on peut inventer une axiomatique logique, l'utiliser et pourtant celle-ci peut ne pas faire sens ou satisfaire d'autres logiciens.

Cependant, dans le *Cahier bleu*, page 96, Wittgenstein écrit pour marquer son trouble face à cette position philosophique qui l'obsède, car la problématique du solipsisme est récurrente chez lui : « J'éprouve la tentation de dire que seule ma propre expérience est réelle: « Je sais que je vois, entends, souffre, etc., mais non que quelqu'un d'autre voie, entende, souffre, etc. Je ne peux pas le savoir, parce que moi c'est moi, et qu'eux c'est eux. » D'un autre côté, j'ai honte de dire à quelqu'un que mon expérience est la seule expérience réelle; et je sais qu'il répondra qu'il pourrait dire exactement la même chose de son expérience. Cela semble conduire à une chicane stupide ». Wittgenstein touche ici la limite de sa problématisation du solipsisme. Il s'agit d'une limite existentielle car c'est vrai que c'est moi et moi seul qui voit,

entend, souffre, etc. Le sens commun nous dit que cela ne fait pas sens dans un jeu ordinaire et partagé, mais alors nous ne pouvons pas partager grand-chose de notre ressenti...

Ainsi, l'expérience purement personnelle du solipsiste, et affirmée comme telle, l'enferme dans un autisme philosophique qui le prive de ce « Je », de cette identité qui passe toujours par la reconnaissance des autres, et n'apparaît qu'avec l'aide des autres. Si Wittgenstein s'est intéressé de près à ce problème, c'est parce que cette position remet en cause la place du Sujet et l'existence de celui-ci. En interrogeant le solipsisme, c'est la possibilité de l'existence d'un Sujet que l'on ne pourrait pas connaître qui est interrogée et c'est une de ses interrogations récurrentes, de ses obsessions philosophiques : y a-t-il un lieu de la pensée ? Y a-t-il une intériorité cachée ? C'est toujours de la part de Wittgenstein, un trouble ressenti face à cette transcendance. C'est toujours une lutte pour ou contre la sublimation d'objets encombrants. Cette sublimation ne pouvant être affaire de volonté, l'anthropologie de Wittgenstein se poursuit par la mise en évidence de cette volonté qui n'en est pas vraiment une, dans une acception classique, volonté qui laisse pourtant apparaître une forme de Sujet.

6.2.5 *Un Ich énigmatique et hésitant ; pour et contre*

Nous nous tenons, pour ainsi dire, derrière le mur du corps, protégés des yeux des autres dans les recoins de notre esprit ; mais quand nous souhaitons nous révéler, nous venons sur l'avant-scène, empruntant la voie de la parole, afin de montrer notre moi intérieur. (Kerr, 1986, p.115)¹

Parlant de Wittgenstein, Antonia Soulez interroge : « Pourquoi parler du sujet si c'est pour ne pouvoir rien en dire, si c'est finalement par le silence que se solde, à l'endroit du sujet, la séparation entre philosophie et science de la nature ? » (1998, p.123). On pourrait répondre ; parce que c'est un sujet sensible de la plus haute importance pour Wittgenstein, et qu'il ne « peut » l'ignorer. Écrire que l'on ne peut rien en dire c'est déjà le reconnaître en une forme de langage privé.

Nous avons abordé le problème de la perception du sujet philosophique, grammatical, logique, il nous faut parler du « moi », celui-ci se situant chez Wittgenstein quelque part entre le refus du solipsisme, le rejet d'une intériorité faisant sens et la reconnaissance diffuse d'un objet de l'analyse psychologique qui serait ignoré de la philosophie. Wittgenstein, après avoir purement et simplement nié l'existence du sujet, et donc d'une forme de moi dans le *TLP*, ne cesse par la suite de revenir sur cette obsession philosophique. Pour lui, le moi, l'âme ou le sujet ne peut concerner que la psychologie, jamais la philosophie qui peut à la limite s'occuper du Je métaphysique sans jamais le rencontrer. Se posent les questions suivantes ; Pourquoi *quasi* accepter un sujet métaphysique de la philosophie et le rejeter par ailleurs comme sujet psychologique ? N'est-il pas envisageable de faire une analogie entre sujet psy-

¹ Grégoire le Grand, cité par Thomas d'Aquin.

chologique et sujet philosophique ? William James, que Wittgenstein a lu, disait : « Pourquoi puis-je faire le postulat de votre conscience ? Parce que je vois votre corps agissant d'une certaine façon. Ses gestes, mouvements faciaux, expressions verbales et la manière de se conduire de façon générale sont « expressifs », en conséquence je juge que comme le mien il est mû par une vie interne. Cet argument analogique est ma raison, qu'elle soit ou non précédée d'une croyance instinctive. » (Kerr, 1986, p.119).

Nous retrouvons ici la méthode analogique de Wittgenstein. Nous trouvons aussi une croyance ancienne imprégnée de mentalisme dont on sait qu'il est combattu par notre auteur pour son excès de certitude. En fait, Wittgenstein, pour ce qui concerne la possibilité d'un moi, va tenter d'échapper à l'alternative de l'affirmation ou de la négation pure et simple, car l'une et l'autre ne sauraient le satisfaire. L'anti-mentalisme est excessif pour quelqu'un qui se dit parfois disciple de Freud et crée à cette occasion une causalité interne des raisons et une causalité externe des motifs, et le mentalisme est en contradiction avec un désir profond de décrire le monde empirique en respectant les nécessités de la logique et en luttant contre toute forme de métaphysique langagière. On peut considérer que la question du moi engage dans une recherche intime celui qui écrit, alors que son rejet pur et simple semble l'épargner, au moins en surface. De fait, le moi, c'est aussi l'âme de la psychologie et l'intention intime du philosophe qui écrit. C'est aussi une expression de sensations et d'immédiateté, celle-ci étant expression pure par le corps, sans médiation langagière, d'une origine non corporelle.

Pour Wittgenstein, même si mes sensations sont privées, elles peuvent être reconnues par les autres, non à travers un langage qui de toute façon peine à les exprimer, mais par un comportement qui révèle joie, douleur, plaisir. Si le langage qui cherche à les exprimer ne peut être que privé, donc réduit à néant au niveau du sens (j'ai mes sensations, j'ai mes mots, j'ai mon monde), l'expression physique est publique. Wittgenstein écrit : « Les mots de ce langage (privé) doivent se rapporter à ce qui ne peut être connu que de la personne qui parle : à ses sensations intimes, immédiates. Ainsi une autre personne ne saurait comprendre ce langage. » (1953, § 243). Ce langage est par principe incompréhensible par qui que ce soit puisqu'il ne décrit pas un fait du monde. Par contre, les réactions de mon corps à ces sensations internes sont publiques, généralement reconnues (c'est par leur moyen que l'on apprend le sens du mot douleur par exemple) et révèlent une possible intériorité, un possible *moi* car il semble raisonnable d'écarter, dans un nombre de cas significatif, une simple activité physiologique réflexe.

Dans ce cadre, par analogie entre l'expression corporelle et l'expression langagière, nous retrouvons l'image augustinienne du langage, l'image de ce langage que devrait posséder un enfant qui raconte son apprentissage du langage public : « [...] saint Augustin décrit l'acquisition du langage humain par l'enfant comme si ce dernier venait dans un pays étranger sans en comprendre la langue : c'est-à-dire comme s'il avait déjà un langage, mais non pas ce langage-ci. Ou encore : comme si l'enfant pouvait déjà penser mais pas encore parler. Et « penser » signifierait ici quelque chose comme : se parler à soi-même. » (Ibid., § 32). Il suit de cela que : « C'est comme si, lorsque je prononce le mot, je lançais un regard de côté sur ma propre sensation, pour me dire à moi-même : je sais très bien ce que j'entends par ce mot. » (Ibid., § 274).

La conscience du moi précède, en ce sens et selon Augustin, l'apprentissage conscient du langage communautaire. Il y a donc en cela un langage privé de la conscience de soi : j'identifie en privé mes sensations, mes ressentis ; j'en parle dans un langage privé et ensuite dans le langage communautaire. Wittgenstein combat la détermination de ce moi par analogie avec les sensations en dénonçant l'objectivation d'une sensation : « [...] si l'on construit la grammaire des expressions de la sensation sur le modèle de « l'objet et de sa désignation » l'objet même disparaît comme hors de propos. » (Ibid., § 293). Il ne faut pas selon lui réifier la conscience : « D'où est-ce que l'on tire le concept de contenu d'un vécu ? Eh bien, le contenu d'un vécu est l'objet privé, la donnée des sens, l'objet que je saisis immédiatement avec l'œil de l'esprit, l'oreille de l'esprit, etc., etc. l'image interne. – Mais où a-t-on besoin d'un tel concept ? » (1980, I, § 109). S'il existe un langage privé décrivant mes sensations, on peut se demander qui nous l'enseigne et comment faisons-nous pour reconnaître et nommer une sensation ? Wittgenstein souligne que le langage des sensations est d'abord un langage physique auquel se substitue peu à peu une expression langagière : « J'ai mal à l'estomac. », remplace la pression que j'exerce avec ma main à l'endroit supposé de mon estomac en grimaçant. Néanmoins notre auteur reste dubitatif sur le fait d'intervenir entre la douleur et son expression : « Comment puis-je aller jusqu'à vouloir intervenir au moyen du langage entre la douleur et son expression ? » (1953, § 245).

En effet, si telle était le cas, cela supposerait que nous soyons toujours en état de décrire nos sensations, spectateurs privilégiés d'un théâtre interne que nous pourrions analyser et décrire. Il n'est pas sûr que nous soyons les mieux placés au milieu de la scène pour juger de ce qu'il s'y passe. Wittgenstein pense simplement que les autres sont en état de m'observer et de savoir quand je souffre, je suis heureux, même s'il ne s'agit pas de céder au béhaviorisme trompeur : « Ne seriez-vous pas un « behaviouriste » inavoué ? » (Ibid., § 307). Le caractère essentiel d'une émotion est d'être visible par les autres : « On décrit immédiatement un visage comme triste, rayonnant de bonheur, ou plein d'ennui, même si l'on est incapable de donner aucune description des traits de ce visage. » (1967 b, § 225). C'est un corps qui s'exprime et le fait que l'émotion soit exprimée par le langage de celui qui ressent n'est pas une garantie de l'existence d'un moi, même si ce dernier dit : « Je souffre. ».

Non seulement le moi n'existe pas pour Wittgenstein mais l'expression de la sensation doit beaucoup à la reconnaissance de la communauté, et notamment à la communauté grammaticale dont nous parlerons plus loin : « A quoi cela ressemblerait-il que les hommes ne manifestassent aucun signe extérieur de souffrance (ne gémissent point, ne fassent pas de grimace, etc.) ? Il serait alors impossible d'apprendre à un enfant l'emploi du mot « mal de dent » » (1953, § 257). Il n'y a pas médiation d'un moi pour notre auteur entre le senti et son expression.

Wittgenstein qui combat pied à pied une intériorité active comme objet d'étude reconnaît parfois qu'il se passe quelque chose : « Mais vous ne pouvez nier, par exemple, que dans le souvenir un processus intérieur se produise. ». Et il répond aussitôt : « [...] Ce que nous nions c'est le fait que l'image du processus intérieur nous donne l'idée correcte de l'application du mot « se souvenir » » (Ibid., § 305). Encore une fois, pour lui ce « quelque chose » n'est pas un processus interne descriptible, voire lisible et exprimable. Il ne s'agit pas d'un processus explicatif mais plutôt d'une fiction et : « Quand je parle d'une fiction, c'est

d'une fiction grammaticale. » (Ibid., § 307). Nous voici de nouveau face à une erreur grammaticale ou à un usage conventionnel qui n'engage en rien ontologiquement. Quand je dis *moi*, je ne désigne pas un objet du monde, je suis les règles de la grammaire, c'est tout.

La conception métaphysique du moi ne satisfait pas Wittgenstein parce que celle-ci nous éloigne de nous-mêmes et des autres. La fiction grammaticale nous trouble l'esprit. La thèse est connue : tout est devant nos yeux, il suffit de regarder, y compris quand il s'agit des sensations des autres. Ne pas « voir tout simplement », c'est interpréter, c'est s'éloigner de ce qui est, c'est traduire, c'est projeter quelque chose de nous sur l'autre, transformer notre Idéal de Moi en un Moi Idéal. Il n'y a pas de réflexion sur soi : « D'une explication qui consisterait à dire : nous soignons autrui, parce que nous croyons, par analogie avec nous-mêmes, qu'il a aussi une expérience de la douleur, on pourrait dire qu'elle « met la charrue avant les bœufs ». » (1967 b, § 542). Nous ne calculons pas, nous ne raisonnons pas, nous agissons ou pâtissons.

Pour Wittgenstein, il n'est pas besoin de croire à une intériorité active, à un sujet, à une âme : « Est-ce que je crois à une âme chez l'autre, quand, étonné et ravi, je regarde dans ses yeux ? » (1980, I, § 268). La réponse est non : son expression corporelle me suffit. Je ne me pose même pas la question du moi ou de l'âme : « Quand on veut dire, on veut dire « soi-même » ; ainsi on se meut soi-même. On se précipite soi-même en avant, et on ne peut pas également observer la précipitation. Certainement pas. » (1953, § 456). Il n'y a pas de réflexivité. Quand nous accomplissons un acte nous sommes dans l'action et nous ne pensons pas à nous observer faisant cet acte. En fait, nous sommes immanents au monde tant : « Toute expérience est monde et n'a pas besoin de sujet. » (1961, 9.11.16).

Ainsi par ce qui peut ressembler à une pirouette philosophique : « On voit ici que le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur. Le je du solipsisme se réduit à un point sans extension, et il reste la réalité qui lui est coordonnée. » (1921, 5.64). Le moi ne peut pas être trouvé dans le monde car il est à l'origine du monde : « Je suis mon monde. (Le microcosme.) » (1921, 5.63).

Ceci en dit long sur les hésitations de Wittgenstein quant à la réalité du moi. En effet, la seule représentation du moi, de l'âme c'est l'être humain physique : « L'homme est la meilleure image de l'âme humaine. » (1980, I, § 281). Le « je », le « moi » n'est pas une entité cachée, c'est le monde lui-même en ce qu'il est regardé par les autres. C'est en tout cas ce qu'affirme Wittgenstein dès ses *Carnets* le 23 mai 1915 : « Il n'y a réellement qu'une seule âme du monde, que je nomme, par référence, mon âme, et conformément à laquelle seule je conçois ce que je nomme les âmes des autres ». Ici, on ne peut en finir avec le solipsisme.

6.2.6 *Voir comme ; vers une reconnaissance de l'autre*

L'instinct vient en premier, le raisonnement en second. (Wittgenstein, 1980, II, § 689)

Le « sujet » est difficile à cerner, pour Wittgenstein il est illusoire de vouloir le connaître. Cependant, peut-on le reconnaître ? Si l'on se place d'un point de vue purement formel, ce sujet n'est pas connaissable au sens fort. De même on ne peut être sûr de rien d'un point de vue ontologique. Mais qu'en est-il du point de vue anthropologique, donc pratique et non nécessaire, qui nous intéresse ici ? Depuis Descartes et la dichotomie corps/esprit, il faut établir fermement les conditions nécessaires à la connaissance de l'autre ; si je me connais moi-même, il reste à poser les conditions d'une connaissance claire et distincte de l'autre. C'est une recherche qui s'engage sur le chemin sinueux de la rencontre d'autrui. Cette démarche, qui peut être illustrée par le mentalisme, le behaviourisme ou le solipsisme, est rejetée en bloc par Wittgenstein parce que responsable d'interprétations réductrices, sclérosantes, illusoires qui peuvent mener au scepticisme radical. Il renvoie dos à dos ceux qui parlent d'images mentales en un lieu de stockage privé, ceux qui observent des comportements dits révélateurs d'une intériorité et ceux qui doutent radicalement des autres. Pour lui, nous nous trouvons face à une « tendance à sublimer la logique de notre langage. » (1953, § 38).

En fait, dès que l'on cherche à théoriser, on sublime l'usage normal du langage, dès que l'on pose des limites dans une recherche (du sujet par exemple) on en fait un mauvais usage. Il faut donc clarifier la procédure et revenir au langage ordinaire, à ses règles d'usage non transcendantal. Peut-être par là, y a-t-il la possibilité d'une reconnaissance à travers les pratiques intersubjectives humaines (Pastorini, 2007, pp.111-127).

L'enfermement dans une logique rigide (*TLP*) nous éloigne du langage commun, du sol raboteux, de nous-mêmes et des autres. Emerson écrivait déjà cela. Il nous faut revenir à des pratiques partagées qui délimitent, sans mot dire, nos relations communautaires, nos réactions intersubjectives. Dans ce cadre, le métaphysicien, le solipsiste et le sceptique sont exclus par manque d'accord fondamental minimum. Ils peuvent continuer à chercher l'absolu si cela leur chante. Pour le second Wittgenstein qui rejette le *TLP* : « Le savoir en fin de compte est basé sur la reconnaissance. » (1969 b, § 378). Le savoir n'est donc plus une exigence à la rigidité logique mais une relation de reconnaissance, et cela peut s'appliquer à autrui. Notre relation à l'autre, nous ne disons pas au possible sujet, n'est pas réductible à une pure connaissance issue d'une raison pure, mais se trouve dans la reconnaissance de règles, de pratiques, de formes de vie partagées. La reconnaissance serait, avant même de parler de toute connaissance possible, l'acte primitif de la relation à l'autre.

La reconnaissance instinctive

Ainsi, écrit Wittgenstein, dans le cadre de la douleur présumée chez l'autre, on ne se pose pas la question de la réalité de sa souffrance, on la reconnaît immédiatement, c'est à dire sans la médiation d'un raisonnement : « Ce n'est que de ce qui se comporte comme un être humain que l'on peut dire que ceci a une douleur. » (1953, § 283). L'expression de la douleur d'un être humain nous donne accès à quelque chose qui souffre dans un corps. En ce cas le rapport à l'autre, à travers sa souffrance, ou son plaisir, est quelque chose de primitif, de pré-langagier, qui n'a rien à voir avec un savoir, une connaissance, une médiation conceptuelle. Pour le Wittgenstein des *Investigations*, c'est une évidence : « Essayez seulement – dans un cas réel – de douter de la peur ou de la douleur d'autrui ! » (Ibid., § 303). Il en va de

même pour l'expression de la joie. Et si par hasard, on peut être sûr qu'il souffre, si on peut dire qu'il souffre, si on peut dire savoir qu'il souffre : « [...] ce sont autant, dit Wittgenstein, de manières naturelles instinctives de se comporter avec les autres hommes [...] » (1967 b, § 545). Ce sont autant de médiations langagières *a posteriori* qui ne changent rien à la nature de notre réaction instinctive de reconnaissance.

Ce comportement instinctif et pré-langagier est un comportement primitif, c'est à dire qu'il préexiste au langage (Pastorini, 2007) : « [...] qu'un jeu de langage repose sur lui, qu'il s'agit du prototype d'une manière de penser et non pas du résultat de la pensée. » (Ibid., § 541). Ce comportement est ce qui est donné, ce que l'on doit accepter, la forme de vie dans laquelle nous sommes intégrés et ce sur quoi fait fonds le langage et ses jeux. Dans ce cadre, l'instinctif, le prototypique serait, pour Wittgenstein, le fondement de la rationalité humaine : « L'instinct vient en premier, le raisonnement en second. Il n'y a de raisons que dans un jeu de langage. » (1980, II, § 689). L'instinct dans la reconnaissance est l'immédiat non raisonné pré-linguistique. Ce point reste néanmoins à moduler et Wittgenstein s'y emploie lui-même.

En effet, ce comportement de type pré-langagier, si l'on suit Wittgenstein et sa philosophie du *voir comme*, peut être le résultat d'observations répétées, d'une maîtrise d'une technique et d'un apprentissage dans la formulation de l'expression. Donc il peut être post-langagier. L'expression de la douleur (la grimace) est souvent accompagnée, parfois remplacée par une verbalisation (j'ai mal). Dans ce cadre, on peut considérer que le voir comme ne se limite guère à la vision physiologique mais est aussi un ressenti comme, un interprété comme, une forme de reconnaissance. Wittgenstein fait référence à cette problématique à propos de la vision d'un triangle, en effet : « « Tantôt il le voit comme ceci », « tantôt comme cela » ne saurait se dire que de quelqu'un qui serait capable de faire couramment certaines applications de la figure » (1953, II, XI, p.341), de ceci il découle que : « Le substratum de cette expérience vécue consiste en la maîtrise approfondie d'une technique. » (Ibid.). Ainsi, Wittgenstein nous ramène par un autre chemin, celui de l'expertise apprise et intégrée, à la reconnaissance instinctive. Contrairement à la reconnaissance pré-langagière examinée plus haut, celle-ci suit d'un apprentissage et n'en conserve pas moins son côté spontané, non raisonné.

L'instinct et l'apprentissage

On retrouve ici une forme de reconnaissance instinctive paradoxale puisqu'elle nécessite la maîtrise d'une technique apprise dans l'intersubjectivité des relations humaines. On retrouve aussi la problématique de la règle. Dans ce cadre, le *voir comme* est comme l'expression d'une pensée non médiatisée par le langage : « C'est à croire, écrit Wittgenstein, que le fait de « voir le signe dans ce contexte » serait l'écho d'une pensée. « L'écho d'une pensée dans la vision » - aimerait-on dire » (Ibid., p.344). Tout ceci n'est pas simple. Ainsi, le *voir comme* fait appel, non seulement à un ordre de perception physiologique, mais aussi à une forme de voir conceptuelle, à quelque chose de pré-langagier, à une relation interne entre des objets : « [...] ce que je perçois au moment de la naissance d'un aspect n'est pas une propriété de l'objet mais une relation interne entre lui et d'autres objets. » (Ibid.).

Cette relation interne entre les objets n'est pas produite *ex nihilo*. Cette façon de voir qui concerne également la musique, un dessin qui change d'aspect (le canard-lapin), la physiologie d'un visage, etc., peut aussi concerner la reconnaissance d'autrui (Pastorini, 2007) : « Ma disposition à son égard est la disposition à l'égard d'une âme. Je ne suis pas d'avis qu'il ait une âme » (Ibid., p.313). C'est donc que la notion d'âme est présupposée. Et comme : « Le corps humain est la meilleure image de l'âme humaine. » (Ibid.), on peut en tirer toutes les conséquences, et notamment la première qui veut que l'on puisse reconnaître ce quelque chose qui ne dit pas son nom, et que Wittgenstein ne saurait nommer ; le sujet rencontré dans la relation intersubjective qui s'exprime du corps de celui qui pâtit.

En ce sens, contre Wittgenstein et contre Mach, d'une part le sujet peut être sauvé, et d'autre part la position de Wittgenstein, complexe et incertaine, marque une fois de plus l'expression de la transcendance des pseudo-problèmes philosophiques. Par les thèmes de la reconnaissance et du *voir comme*, c'est comme s'il voulait souligner la présence d'une intériorité, celle qui exprime un comportement instinctif et qui expose une technique intégrée, sans consentir à acquiescer à l'appellation métaphysique de Sujet de la psychologie, du senti, du ressenti, du voir comme ceci ou comme cela.

6.3 La volonté comme symptôme du Sujet

La volonté ne peut être un phénomène. Encore une fois, un phénomène est seulement une chose qui se produit, une chose que nous subissons, non pas une chose que nous faisons. La volonté n'est pas une chose que je vois se produire ; pour ainsi dire, elle consiste en ce que nous sommes dans l'action, en ce que nous sommes l'action. (Wittgenstein, 1969 a, I, § 97)

Le travail de Wittgenstein s'ouvre à une lecture dans laquelle l'expression d'une transcendance prend corps. La forme logico-syntaxique et la méthode d'écriture du *TLP* laissent une place conséquente à une vision métaphysique. Ce n'est pas un système prêt à l'emploi ; il congédie et renvoie dos à dos, réalistes, matérialistes, idéalistes et autres sceptiques pour non-sens langagiers. Ce travail instaure un philosophe dont la structure interne est bipolaire. À l'image de la bipolarité des propositions du *Tractatus* (vrai/faux) ou de celle des énoncés grammaticaux des *Investigations philosophiques* (normatif/descriptif), le travail de notre auteur semble flotter dans les entrelacs d'un idéalisme linguistique transcendantal et d'un pragmatisme descriptif. Ceux-ci se posent comme symptômes d'une indétermination profonde, d'un tiraillement entre une forme d'idéalisme linguistique et le désir de décrire les faits, rien que les faits, et le langage comme un fait.

Lorsque Wittgenstein nous décrit des jeux de langage et des formes de vie, nous décrit-il des faits ? Le langage, s'il est un fait, est aussi une action comme le dit également Austin (Quand dire c'est faire). Cette action est réalisée par un sujet (appelons le comme ceci) qui n'est pas sans posséder ce qu'il est convenu d'appeler une volonté. Cette position est héritée de la conception de la place de la volonté en psychologie en vogue au 19^{ème} siècle ; l'acte

volontaire étant régulièrement mis en rapport avec le sentiment d'effort qui donne une présumée unité à la conscience. Dans ce cadre, l'examen de la volonté donnait un accès privilégié à un possible sujet (Soulez, 1998, p.81). Pour Wittgenstein, lecteur de Schopenhauer, les questions de volonté et de sujet subissent les contraintes dues à la bipolarité de sa pensée. En interrogeant la nature de la volonté, il reprend de fait l'étude de la possibilité d'un Sujet philosophique et continue sa quête transcendante, celle des limites et du lieu de nos pensées.

6.3.1 *Les volontés du Tractatus*

Le sujet de la représentation est à coup sûr illusion vaine. Par contre, il y a un sujet de la volonté. (Wittgenstein, 1961, 5.8.16)

Dans le *TLP* comme livre d'Éthique qui ne fait que délimiter son objet pour mieux le taire, Wittgenstein aborde le problème de la volonté du Sujet métaphysique, voire de la Volonté du Monde. En ce sens on peut parler des volontés du *TLP*. Sans que sa position soit complètement superposable à celle de Schopenhauer, nous devons reconnaître qu'elle en subit une certaine influence. Nous savons que Wittgenstein a lu Schopenhauer : il y a pour notre auteur, comme pour Schopenhauer, manifestation dans le monde d'une Volonté transcendante.

Pour Schopenhauer, la volonté cosmique et transcendante comme essence même du monde se manifeste et se réalise dans le monde des phénomènes à travers la volonté du Sujet et objectivise dans le même mouvement le Sujet pensant : « La volonté (comme véritable chose en soi) étant l'objectivation la plus immédiate du monde. » (1819, § 7). Cela signifie qu'il n'y a plus de distance entre le monde comme représentation pour le Sujet pensant et l'expression de l'essence profonde de ce même monde ; la Volonté, voire la Volonté de Vivre. La représentation du monde et l'expression de la volonté cosmique se rejoignent dans le Sujet lui-même comme expression de cette volonté exprimée dans un corps. Par cette dialectique, Schopenhauer montre que la chose en soi kantienne est en quelque façon observable et connaissable.

Pour Wittgenstein, la volonté n'est pas une chose en soi qui se manifeste dans le monde. Elle n'est pas une force actualisée dans les faits du monde ou dans un hypothétique sujet psychologique. Il fait une différence entre, d'une part la volonté comme phénomène actif qui ne concernerait qu'un impossible sujet de la psychologie (et fait partie à ce titre des sciences de la nature et de la possible vie mentale des individus) et d'autre part, la volonté transcendante d'un Sujet métaphysique qui se trouve hors du monde : « Il y a donc réellement un sens selon lequel il peut être question en philosophie d'un je, non psychologiquement [...] Le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est frontière - et non partie - du monde. » (1921, 5.641). On peut faire l'économie d'un sujet psychologique possédant des états internes, des états mentaux (inconnaisables par l'introspection) mais il y a un sujet phi-

losophique (le Je) qui est proprement métaphysique et donc inconnaissable dans notre monde.

La position de Wittgenstein est problématique : il n'y a pas de Sujet, à portée de connaissance, mais il y aurait un Sujet métaphysique comme limite du monde. Ceci pose la question de la nature métaphysique de tout discours sur le sujet en philosophie. « Pour Wittgenstein, écrit Layla Raïd, la question « transcendantale » de la possibilité du concept de personne est donc une excroissance du langage ordinaire quittant son sol pour une forme de non-lieu conceptuel. » (2005, p.60).

Certes, il s'agit d'une excroissance du langage ordinaire, mais chez Wittgenstein cette excroissance est monstrueuse. On peut dire que le discours relatif au Sujet psychologique/philosophique/métaphysique est omniprésent dans l'œuvre de notre auteur, sous une forme positive, négative, aporétique, car en fait, réfléchir à la forme du langage ou à son usage, c'est toujours se pencher sur un fonctionnement spécifiquement humain.

Ainsi, la volonté du sujet métaphysique révèle peut-être sans pouvoir le dire un Sujet dans le sens ordinaire. Il serait le véritable vecteur de l'éthique que l'on peut rencontrer en ce monde, qui reste hors de portée de notre langage comme le précise Wittgenstein : « Quelle sorte de statut a proprement la volonté humaine ? Je veux désigner avant tout la « volonté » comme le support du bien et du mal. » (1961, 21.7.16). Si le monde pour Wittgenstein ne comporte aucune valeur, ce qui interdit de poser une théorie de l'éthique, il n'en demeure pas moins que la volonté du Sujet métaphysique est le porteur de cette éthique indicible. La chose n'est pas simple car : « Du vouloir comme porteur de l'éthique on ne peut rien dire. Et le vouloir comme phénomène n'intéresse que la psychologie. » (1921, 6.423). Voici donc un sujet métaphysique comme limite du monde qui est porteur d'une volonté dont on ne peut rien dire, elle-même étant porteuse d'une éthique ineffable.

Nous retrouvons ici une expression forte de la transcendance wittgensteinienne : il n'y a pas de sujet psychologique, mais...il existe un sujet philosophique, mais...existe une volonté transcendantale, mais...il existe une éthique, mais...on ne peut rien en dire. Dans les faits : « Il semble, écrit Wittgenstein, que pour ainsi dire tout dépende de la façon dont on désire...Le monde de l'homme heureux est autre que celui de l'homme malheureux. » (1961, 29.7.16 et Mach, 1886, p.17). La volonté du sujet métaphysique du *TLP* est comme une attitude du sujet face au monde : « La volonté est une prise de position à l'égard du monde. » (Ibid., 4.11.16). Cette position à l'égard du monde ne modifie pas les faits puisque la volonté est transcendantale et qu'elle ne touche qu'aux limites du monde : « 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 [...] » (Ibid., 5.7.16). Ainsi, en un certain sens très proche de Schopenhauer cette volonté est ma volonté, c'est à dire la volonté du sujet métaphysique, qui ne touche que les frontières de mon monde : « Et je puis aussi, en ce sens, 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. » (Ibid., 17.10.16). La proximité de Wittgenstein et de Schopenhauer sur ce thème est remarquable.

Nous avons donc un sujet voulant métaphysique qui est le porteur de l'éthique, mais le monde ne peut se plier à sa volonté : « Le monde est indépendant de ma volonté. » (1921,

6.373). Il ne saurait y avoir de rapport de causalité entre les faits du monde et ma volonté. Même si par bonheur quelque chose que je désire arrive, ce n'est que l'effet du destin, du hasard : la volonté, en tant que phénomène psychologique (si une telle chose existe en liaison possible avec une action) et la volonté transcendante ne peuvent, à proprement parler, influencer le monde. Elles sont transcendantales et ne peuvent être révélées dans une expérience possible. Nous ne pouvons véritablement en avoir connaissance. On déduit de cela que la liberté de la volonté est une liberté *non active*. Nous ne pouvons connaître nos actions futures malgré notre volonté puisque cette volonté ne concerne rien de nécessaire (donc de logique) et demeure dans le domaine du contingent : « Le libre arbitre consiste en ce que nous ne pouvons connaître maintenant les actions futures. Nous ne pourrions les connaître que si la causalité était une nécessité interne, comme celle de la déduction logique. – L'interdépendance du connaître et de ce qui est connu est celle de la nécessité logique. ». Le thème de la nécessité logique est récurrent chez Wittgenstein. Il n'est de causalité que logique et sous la condition expresse que nous n'ayons pas affaire à une contradiction ou à une tautologie, le reste n'est que contingence : « A sait que p a lieu » est vide de sens, si p est une tautologie. » (Ibid., 5.1362).

Nous retrouvons tout à fait ici la pensée de Schopenhauer lorsqu'il écrit (1819, § 55) ; « [...] la volonté ; or celle-ci n'est elle-même ni phénomène ni représentation, ni objet, elle est la chose en soi, et par suite elle échappe au principe de raison suffisante, cette loi formelle de tout ce qui est objet ; pour elle il n'est pas de principe d'où elle puisse se déduire et qui la détermine ; pour elle pas de nécessité ; elle est libre. Telle est la notion de liberté, notion essentiellement négative, réduite qu'elle est à être la négation de la nécessité [...] ».

Dans le *TLP* Wittgenstein nous présente donc deux volontés qui ne sont pas assimilables à la double volonté interne du sujet de Waismann :

- Nous avons d'abord la volonté psychologique qui n'est qu'un objet possible ordinaire faisant partie d'une possible vie mentale et qui semble se manifester dans nos actions. Cette volonté qui semble se manifester dans nos actes garde un statut bien incertain. En effet, dès les *Carnets 1914-1916*, il semble que volonté de l'action et action soit une seule et même chose. En ce sens, elle ne concerne que la psychologie et le débat est toujours ouvert pour savoir s'il est possible d'identifier une chose appelée volonté. Précisons que ce n'est pas la lecture des *Leçons sur la liberté de la volonté* (1939) qui pourra nous éclairer puisque Wittgenstein n'y propose pas une théorie de la volonté mais y examine un ensemble de possibilités langagières sur le thème de la volonté.

- Nous trouvons ensuite la volonté transcendante d'un sujet philosophique. Elle est le vecteur d'une éthique elle-même transcendante. Cette dernière se résume en fait à une attitude éthique qui peut agir sur les limites du monde et fait de l'homme un homme heureux ou malheureux. C'est en ce sens que le monde de l'homme heureux doit être différent de celui de l'homme malheureux et c'est en ce sens que la volonté transcendante se manifeste aux frontières du monde.

Comme dans *L'écume des jours* de Boris Vian, l'homme voit les frontières de son monde se dessiner en fonction de son état de bien-être ou de mal-être. Il est certain que notre

monde nous semble plus grand, plus aérien lorsque nous sommes heureux. Pourtant, les faits proprement dits restent les mêmes : « Même si tous nos vœux se réalisaient, ce serait pourtant seulement, pour ainsi dire, une grâce du Destin, car il n’y a aucune interdépendance logique entre le vouloir et le monde, qui garantirait qu’il en soit ainsi, et l’interdépendance physique supposée, quant à elle, nous ne pourrions encore moins la vouloir. » (1921, 6.374). Une fois de plus Wittgenstein, comme Schopenhauer, souligne qu’il n’existe de nécessité que du domaine de la logique.

Ainsi ; il n’y a pas de sujet de la pensée de la représentation (1921, 5.631), nous avons un sujet métaphysique/philosophique hors du monde (Ibid., 5.632), porteur d’une volonté éthique (Ibid., 6.374), dont on ne peut rien dire (Ibid., 6.423). Wittgenstein développe ici une conception purement transcendantale de la volonté. Celle-ci, est d’une certaine façon contemplative. En effet, soit elle concerne un possible état mental d’un improbable sujet psychologique bien difficile à cerner, soit elle n’a d’action que sur les frontières du monde et ne peut donc que modifier la perception que le sujet philosophique a de celui-ci. Cette conception va évoluer dans les *IP* vers une théorie de la volonté comme élément indissociable de l’acte lui-même.

6.3.2 *Action et volition : une investigation philosophique*

Mais si je disais : « cela signifiait qu’il ne faut pas considérer l’intention comme un phénomène », l’intention nous rappellerait ici la volonté selon la conception schopenhauerienne. Tout phénomène nous paraît mort en comparaison de la vie de la pensée. (Wittgenstein, 1969 a, § 97)

À compter de la *Grammaire philosophique* (1969 a) la volonté chez Wittgenstein va quitter la sphère de l’Éthique pour s’orienter vers une théorie de l’action. Vouloir n’est pas simplement un phénomène intérieur qui arrive par hasard, que nous ne contrôlons pas et que nous voyons comme de l’extérieur à travers nos actes, mais c’est quelque chose que nous réalisons. Cette position était déjà en gestation dans les *Carnets de 1914-1916* : « L’acte volontaire n’est pas la cause de l’action, mais l’action même. » (1961, 4.11.16). Ainsi, vouloir n’est pas penser une action, c’est être en action : « La volonté ne peut être un phénomène. Encore une fois, un phénomène est seulement une chose qui se produit, une chose que nous subissons, non pas une chose que nous faisons. La volonté n’est pas une chose que je vois se produire ; pour ainsi dire, elle consiste en ce que nous sommes dans l’action, en ce que nous sommes l’action. » (1969, I, § 97). C’est également la thèse que Waismann reprend d’un exemple de William James : celui qui doit se lever du lit un matin particulièrement difficile, qui se lève avec difficulté, ne ressent la notion de volonté qu’une fois l’acte accompli et terminé.

Wittgenstein poursuit : vouloir n’est pas une expérience que l’on produit et regarde ; « Regarde ton bras et bouge-le ; tu ressentiras cela très profondément : tu n’es pas en train d’observer comment il se meut, tu ne fais pas une expérience –ou rien qu’une expérience – tu

fais quelque chose. » (Ibid.). Il n'y a pas de distinction, de distanciation entre le vouloir et l'action. Le vouloir, s'il existe, est complètement transparent, transcendant à notre expérience et n'est pas cette expérience. En même temps il est immanent à toute expérience. On ne peut ressentir le vouloir comme une expérience qui se détacherait de l'action. La volonté en tant que telle est transcendant à notre expérience. C'est déjà ce que disait Schopenhauer : « L'entendement en effet ne connaît les décisions de la volonté que par expérience, a posteriori. » (1819, § 55). Et cela vaut pour l'expérience la plus intime : « Quand je veux, il ne se produit rien en moi, pas plus un mouvement qu'un sentiment » (Wittgenstein, 1969, I, § 97). En effet, si la volonté était un acte avant l'action, se poserait la circularité du vouloir du vouloir et viendrait la question : Puis-je vouloir « vouloir » ? C'est encore une façon pour Wittgenstein de lutter contre une intériorité active.

Dans les *Investigations philosophiques*, aux paragraphes 611- 628, Wittgenstein continue de combattre l'idée que vouloir est une expérience détachable de l'action et la conception transcendantale d'une volonté comme force mentale indicible. Si la relation entre le vouloir de l'action et sa réalisation n'est pas véritablement nécessaire, elle n'est pas non plus contingente. En effet, quand je décide de lever le bras, la plupart du temps, si je ne suis pas paralysé, mon bras se lève : « Du mouvement de mon bras, par exemple, je ne dirais pas qu'il vient, quand il vient, etc. Et c'est ici le domaine dans lequel nous disons sensément que quelque chose ne nous arrive pas simplement, mais que nous faisons. » (1953, § 612). La question qu'il se pose est la suivante : « Qu'est-ce que la chose qui reste, après que j'ai soustrait le fait que mon bras se lève, de celui que je lève mon bras ? (Dès lors les sensations kinesthésiques¹ sont-elles mon vouloir ?) » (Ibid., § 621). Cette question (qui a tout d'un pseudo-problème) naît de l'usage philosophique du langage relatif aux sensations. Elle est restée célèbre sous le nom de « Problème de Wittgenstein ». Dans les paragraphes des *Investigations philosophiques* consacrés à l'étude de la volonté, il rejette la possibilité d'en faire une expérience en dehors ou à côté de l'action. Tout d'abord, en situation non pathologique il n'y a pas d'essai de la volonté, il n'y a pas d'essai avant de lever le bras : « Lorsque je lève mon bras, je n'essaie presque jamais de le lever. » (Ibid., § 622). Nous pourrions ajouter : il se lève c'est tout, exception faite de tous les cas pathologiques dont Wittgenstein semble ne pas tenir compte et qui pourtant sont d'excellents révélateurs de ce que l'on peut appeler, en langage ordinaire, volonté.

Il poursuit en décrivant une expérience de laboratoire fictive et complexe. Dans des conditions particulières : expérience de laboratoire, membres fantômes, pendant un rêve, nous pouvons avoir la sensation de ressentir tel ou tel mouvement sans le faire. Quel rôle joue donc la volonté, si elle existe, dans ce cas ? Lisons Wittgenstein : « Au laboratoire, par exemple

¹ Dans l'édition des *Investigations philosophiques* de 1961 traduite par Pierre Klossowski, il est écrit : sensations cénesthésiques, c'est-à-dire relatives à une impression générale interne. Les commentateurs adopteront préférentiellement la traduction : sensations kinesthésiques, relatives aux mouvements du corps. Cette traduction semble en meilleure adéquation avec la notion contextuelle de sensation.

sous l'effet de courants électriques, quelqu'un dit, les yeux fermés : « Je remue mon bras de haut en bas, de bas en haut » - bien que le bras ne remue pas. « Il a donc la sensation particulière de ce mouvement », disons-nous. Remuez de-ci de-là votre bras, les yeux fermés. Et maintenant, pendant que vous le faites, essayez de vous persuader que votre bras demeure immobile et que vous n'avez que d'étranges sensations dans les muscles et les articulations! » (Ibid., § 624).

C'est une expérience complexe dans laquelle Wittgenstein fait jouer les notions de sensation particulière, de suggestion, mais pas celle de volonté libre du sujet. En fait, il semblerait que par cet exemple difficile et pas le mieux choisi, il veuille plus attirer notre attention sur la difficulté qu'il y a à chercher un objet dénommé volonté que de chercher à répondre à ce qu'il est convenu d'appeler le « Problème de Wittgenstein ». Comme il nous l'a martelé à plusieurs reprises ; il est inutile de chercher des substances fantomatiques qui se cacheraient derrière certains substantifs. Certes on aura beau jeu de chercher en vain, par exemple, la substance *temps* derrière le substantif *temps* et il y a de fortes probabilités pour que l'objectivation de la *volonté*, soit une gageure. Mais tout cela n'exclut pas la possibilité de phénomènes non visibles directement, et cela Wittgenstein n'en tient pas compte. Tout se passe pour lui comme si le langage ne pouvait décrire que des faits visibles.

Il n'y a donc pas d'expérience visuelle de la volonté. On ne se regarde pas avoir la volonté d'agir, on agit. Wittgenstein écrit : « Considérez cette description d'un acte volontaire : « Je décide de sonner la cloche à cinq heures ; et aux coups de cinq heures, mon bras fait ce mouvement. » Est-ce bien là la description exacte, et ne serait-ce pas plutôt celle-ci : « ...et aux coups de cinq heures, je lève mon bras » ? – On aimerait compléter la première description de la sorte : « et voici que mon bras se lève, aux coups de cinq heures ». Et ce « voici » est précisément ce qui disparaîtrait ici. Je ne dis pas : « Voici, mon bras se lève ! » lorsque je le lève. » (Ibid., § 627). Encore un exemple complexe pour dire qu'il est *quasi* impossible d'isoler la volonté de lever le bras à cinq heures du fait de le faire à l'heure dite. Lorsque Wittgenstein considère dans cet exemple que le « voici » disparaît, il ne nous indique pas pour autant quel rapport ce « voici » entretient avec la volonté. Il ne reste rien, semble-t-il, lorsque nous faisons abstraction de l'action du bras qui se lève de l'expérience de lever le bras. Mais n'est-ce pas la même chose formulée différemment ? N'y a-t-il pas ici un nœud conceptuel ? Si le Vouloir selon Wittgenstein n'est pas un élément antérieur à l'acte réalisé, la théorie de l'action d'aujourd'hui se dirige néanmoins vers un vouloir comme instance d'accompagnement et de contrôle de l'action. Dans les cas pathologiques, on voit bien que le vouloir, sans être objectivable, est une instance qui doit être mise en action à plusieurs reprises pour parvenir à une action. Wittgenstein ne sort pas de l'expression purement philosophique d'une transcendance qui le dépasse ou qui ne fait pas sens. Il ne pouvait l'ignorer. Aussi, bien souvent, il nous donne l'impression d'avoir la volonté de se faire l'avocat du diable dans des domaines relevant de la pure métaphysique ou de l'engendrement de pseudo-problèmes. C'est que la lutte contre une intériorité active est toujours de mise.

Notre auteur insiste : « Si quelqu'un veut distinguer mouvements volontaires et mouvements involontaires, disant par exemple que les mouvements volontaires du bras se distinguent des involontaires par un sentiment d'innervation, on a grande envie de répliquer :

« mais je ne subis pas cette expérience, je la fais. » (1969, I, § 97). Il refuse ainsi de faire de l'acte de volition un accompagnement mental de l'action. Pourtant il est des moments où je veux mais ne peux pas (contexte pathologique ou onirique) et d'autres où je ne veux pas, tout en pouvant (volonté de ne pas faire). Et cela ne revient pas simplement à faire ou ne pas faire. Wittgenstein ne le voit pas et renvoie dos à dos aussi bien l'empirisme (la volonté comme objet d'expérience) que l'idéalisme transcendantal (la volonté comme force supérieure).

Même s'il semble impossible d'identifier positivement l'acte de vouloir, il reste que le refus de tout vouloir transcendantal (c'est à dire antérieur et extérieur à l'action) reste problématique. Sa position, en dehors de la reconnaissance d'un usage transcendantal du langage concernant le mot vouloir, peut s'exprimer finalement sous la forme de la question : « Les sensations kinesthésiques sont-elles mon vouloir ? » (1953, § 621). Cette réflexion inspirée par la lecture du philosophe et psychologue américain William James laisse en suspend la question non tranchée d'un résultat positif à la soustraction de Wittgenstein. Si la volonté existe et qu'on ne peut l'expérimenter, elle est transcendante dans le sens kantien du terme. Si elle n'existe pas, nous faisons un usage transcendantal du langage dans l'utilisation du mot volonté et un usage transcendantal de notre entendement dans la recherche de ce simili-objet. De plus, la question de savoir si l'action, dans le cas où la volonté n'existerait pas, est *sui generis*, reste en suspend. On ne voit pas bien les leviers et les motifs d'une action sans intention (voire sans intentionnalité disait Davidson qui considère l'action comme un événement marqué par son intentionnalité), sauf dans le cas de la mise en action de réflexes physiologiques : genoux, coudes, paupières etc. Hors ces cas, il existe probablement un rapport entre intentionnalité et volonté, ceux-ci menant à l'action. Donald Davidson dans *Actions, Reasons and Causes* (1963), luttera contre la conception wittgensteinienne qui veut que les raisons ou les motifs d'un individu ne soient pas considérées comme les causes de son action.

S'il peut exister une cause à l'action, il peut y avoir également une raison et dans le même cadre s'inscrit le problème de la régression à l'infini du vouloir du vouloir. Quant au moteur de l'action, sans l'intervention de la volonté, il demeurera physiologique et musculaire, ce qui n'est pas neutre philosophiquement pour le problème de la liberté. Y a-t-il un commandant à bord ? Y a-t-il un sujet de la volonté dans la boîte noire ? La problématique de la volonté chez Wittgenstein est dépendante de celles de l'action et de la possibilité d'un sujet de l'action. Si j'accepte la volonté, j'accepte le sujet. En effet, penser à une action est une action, et pourtant pour Wittgenstein il n'y a pas de sujet. Le problème de la volonté rejoint bien entendu, comme chez Kant et nous le verrons plus loin, le problème de l'éthique qui peut être transcendante et indicible (version *Tractatus*) ou alors immanente et indicible (version *Investigations philosophiques*).

6.4 Le symbolique, le réel et l'imaginaire

Tout comme je distingue aux échecs entre un pion et le roi, même si le coup que je joue en ce moment peut être joué avec l'une ou l'autre de ces pièces, et même si la pièce représentant le roi est utilisée comme un pion. – En philosophie, on court toujours le danger de fabriquer un mythe du symbolisme ou un mythe des processus psychiques. Au lieu de simplement dire ce que tout le monde sait et doit reconnaître. (Wittgenstein, 1967 b, § 211)

Le mythe qui naît d'un usage langagier transcendant son symbolisme est considéré par Wittgenstein comme une maladie, une déviance philosophique, qui fait qu'à un certain moment notre langage n'est plus utilisé pour décrire simplement les réalités matérielles du monde, aussi tentés soit-on de penser que ceci est possible. À partir de là, la porte est ouverte à une interprétation fourvoyante dans laquelle l'imagination joue un rôle important, voire trop important si l'on suit notre auteur.

Il n'y a pas qu'en philosophie que s'installe le mythe du symbolisme dont parle Wittgenstein, il en existe des représentations échiquéennes. Ainsi, il arrive qu'aux échecs on se laisse abuser par la croyance en un symbole fort. Celui de la Dame et de sa toute puissance sur l'échiquier peuvent faire oublier le danger de sa mauvaise utilisation lors d'une attaque ou sous-estimer sa surcharge défensive. Ainsi peut s'instaurer un langage privé sur l'échiquier, un langage que seul celui qui le joue peut comprendre, à moins qu'il ne se laisse lui-même *embarquer* par son imagination.

Cet état de fait est manifeste dans les parties qui opposent deux joueurs de niveaux différents. L'amateur peut ne pas comprendre le langage échiquéen du Maître même si ses critères sont publics. De même le Maître peut se mettre à divaguer, à se faire plaisir, et oublier le principe de réalité. De cela il ressort que pour bien comprendre un langage il faut en avoir une vision d'ensemble et rester vigilant sur l'usage effectif des symboles. Il faut maîtriser le symbole disait en substance Wittgenstein. En effet, l'imagination qui doit servir la création échiquéenne peut aussi détruire sa cohérence. C'est ici que nous retrouvons, en référence à Lacan, les intrications qui relient le symbolisme langagier, le réel propre à celui qui joue, et l'imaginaire qui lui fait voir parfois autre chose que la réalité.

6.4.1 *L'illusion d'un symbole*

C'est alors que la description de l'usage tourne en activité de thérapie contre la « mythologie du symbolisme ». (Soulez, 2004, p.40)

Nous allons voir à comment le symbolisme des pièces est proche du symbolisme des mots. Dans le monde des échecs, la proposition échiquéenne peut faire l'objet d'un usage étonnant quand on emploie un symbole pour un autre, ou d'une façon déviante. Le symbolisme de la Dame aux échecs est un objet exemplaire de mésusage. Cette pièce est sémanti-

quement très puissante, mais son utilisation grammaticale pour une tâche inappropriée peut avoir des conséquences syntaxiques douloureuses. Il faut savoir qu'une Dame équivaut à 9 Pions, une Tour à 5, et un Cavalier ou un Fou à 3. Ces valeurs sont relatives au contexte, à la position. À partir du diagramme **22** nous allons constater que l'utilisation des pièces noires n'est pas correcte (métaphysique) malgré l'apparence de puissance et de menace suggérée par leur position.

La partie ci-dessous, jouée à Berlin en 1852, a opposé le grand joueur Anderssen avec les blancs à un bon joueur, Dufresne¹. Cette partie est extraordinaire par le fait qu'elle possède des ramifications techniques absolument étourdissantes qui illustrent très bien notre propos. Nous voyons (après le 18^{ième} coup noir) que la Dame noire en h5, proche de l'aile Roi blanche, associée à la Tour noire en g8 et au *fianchetto*² du Fou noir en b7, menace dangereusement et rapidement l'intégrité de la position du Roi blanc en g1.



Diag.22

En effet, dès que le Cavalier noir en c6 se sera déplacé, il ouvrira la puissante diagonale a8-h1 et l'accès au refuge du Roi blanc. De plus, la pression exercée par le Fou noir en b6 sur la case f2 n'est jamais de bon augure pour un Roi. Bref, cet ensemble symbolique impressionne et semble puissant, d'autant que le coup suivant des blancs **19**. Tour a1 - d1 ?, semble ignorer la menace **19**. Dame x Cf3. On peut se demander cependant si les noirs n'ont pas surinvesti dans leur Dame et surestimé sa force.

La situation des blancs semble moins positive : la Dame n'est pas très engagée en étant sur la case a4 ; on se demande ce que fait le Fou en d3 ; la Tour qui vient de se placer en d1 voit sa colonne obstruée par le dit Fou. En fait, la symbolique blanche, plus discrète, a pour seul point fort visible le Pion f6 attaquant le Cavalier en e7, celui-ci étant cloué (il ne peut bouger) sur son Roi en e8. Voici comment se poursuit la partie à partir du diagramme **23**. Les blancs jouent :

¹ F. Le Lionnais, *Les prix de beauté aux échecs*, Paris, Payot, 1951, p.13.

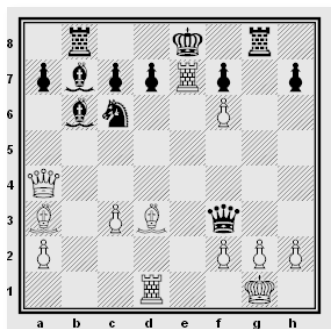
² Un Fou est placé en *fianchetto* (de l'italien ; petit côté) quand il occupe une des cases b2, g2, b7 ou g7. De là il contrôle une grande diagonale et ses potentialités s'expriment pleinement.



Diag.23

19. Tad1 – Dxf3, sur ce coup de Tour qui semble passif, les noirs gagnent le Cavalier f3 et menacent D x g2 mat. Les noirs empochent la valeur de 3 Pions.¹

20. Te1 x Ce7 !!!+, la réaction blanche est forcée (sur tout autre coup ils perdent) et brillante car les noirs se rendent compte qu'ils sont exposés à un ensemble de coup défensifs indirects. Les blancs récupèrent la valeur de 3 Pions. (**Diag.24**)



Diag.24

20. C x Te7, les noirs prennent la Tour qui attaquait leur Roi. Ce faisant, ils font un échange en leur faveur ; ils gagnent une qualité ; Cavalier contre Tour (soit la valeur de 5 Pions contre 3) et de plus ils libèrent la grande diagonale du Fou noir en b7.

21. D x d7 + !!, la pointe de la contre-attaque. Les blancs en prenant ce Pion sacrifient leur Dame, leur pièce la plus forte symboliquement, et mettent à nu le Roi adverse.

¹ Il faut souligner que les coups corrects découverts *a posteriori* par l'ordinateur (150 ans après la partie) sont ; Dh3 !! ou Fd4. Si Dh3 peut-être envisagé par un humain, Fd4 est totalement *sub specie aeternitatis*. Aucun être humain n'aurait pu l'envisager car il est incompréhensible par sa complexité. De plus l'analyse par *computer* de ces deux coups mène à une partie nulle, alors qu'un autre coup, inférieur pour un humain, comme **19.** Fe4 au lieu de Tad1 laisse les blancs avec un bon avantage (A. Haïk, décembre 2011).

21. R x d7, les noirs prennent la Dame, la pièce la plus forte des blancs et empochent l'équivalent de 9 Pions. Nous arrivons au diagramme 25 ci-dessous.



La position des noirs est symboliquement écrasante. La seule balance comptable est de + 13 en leur faveur ; outre le Roi, il leur reste 6 pièces et 4 Pions, contre 3 pièces et 5 Pions aux blancs ; la Dame noire menace mat en d1, f2 ou en g2... rien que ça... mais c'est aux blancs de jouer et la balance comptable n'est pas la seule qui importe. Comme dans une joute verbale, le mot employé peut être symboliquement impressionnant et faire la différence, réduire l'autre au silence.

Voici comment se termine l'usage langagier métaphysique des noirs face à un usage quasi mystique des blancs dans le sens wittgensteinien.



Diag.26

22. Ff5 ++ échec double !!! (Diagramme 26). Un coup, que l'on peut dire *sub specie aeternitatis* tant il renverse la symbolique en place. Le nombre et la puissance perdent face au point de vue divin. Comme le disait Tartacover ; c'est la victoire de l'esprit sur la matière. Le Fou donne échec en f5 en découvrant la Tour en d1 qui donne également échec. On ne peut jamais *couvrir* un double échec, c'est à dire interposer une pièce entre l'attaquant et le Roi, même s'il peut et doit être *paré* en déplaçant le Roi. Mais ce n'est pas le plus spectaculaire. Quoi qu'ils fassent, les noirs seront matés en deux coups. Wittgenstein aurait pu dire que les noirs ont utilisé un symbolisme fourvoyant, que leur jeu relevait de la métaphysique, comme c'était souvent le cas d'ailleurs dans le style romantique échiquéen qui avait cours à cette époque.

Les blancs, en ce sens, se sont contentés de regarder, de voir et d'exprimer ce que chacun doit s'appliquer à reconnaître ; un Roi exposé est toujours en danger.

Tout cela montre à quel point le symbolisme langagier est mouvant et instable. Le langage valide d'aujourd'hui n'est pas celui de demain, l'interprétation des symboles change avec les époques et les moyens qui nous sont donnés pour interpréter le réel à travers notre imaginaire. Plus que jamais : « Le réel se trouve intégré comme un moment de l'activité sémiotique » (Hottois, 1981, p.38).

6.4.2 *Un langage privé*

Le solipsiste prétend-il aussi qu'il est le seul à savoir jouer aux échecs ? (Wittgenstein, 1968, p.23)

Le langage privé dans l'œuvre de Wittgenstein est caractérisé par l'utilisation de signes, de symboles ou de critères de compréhension non publics. Dans ce cas, le locuteur déviant, par rapport au langage utilisé dans sa communauté, va exprimer des choses qu'il dira être seul à comprendre, qu'il dira être seul à pouvoir interpréter. La critique du langage privé mise en place par Wittgenstein vise la volonté d'un locuteur désirant n'être pas compris par ses pairs ; il s'agit souvent du solipsiste ou du sceptique. En effet, utiliser un langage privé, sauf par inadvertance, c'est poser son monde par un mode d'expression codé difficilement accessible.

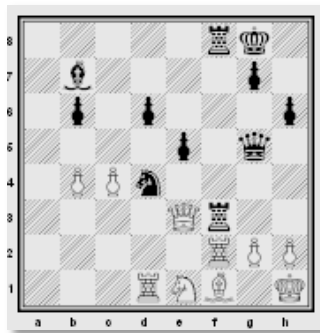
Dans la partie ci-dessous qui s'est déroulée à Hambourg en juillet 1930 et qui opposait Alekhine, champion du monde depuis 1927, à un joueur de moindre niveau, on peut dire que le langage utilisé par les deux joueurs n'est pas le même. Si la partie représentée au diagramme **27** a été jusque là équilibrée, il n'en demeure pas moins que le langage développé par Alekhine avec les noirs n'a pas été tout à fait compris par son interlocuteur, Stahlberg qui joue avec les blancs. Ce dernier, qui vient de jouer **31**. Rh1 pour éviter le dangereux face à face avec la Dame noire, qui peut être préjudiciable tôt ou tard, n'a pas reconnu les critères du langage de son adversaire¹. Alekhine a souvent été qualifié de joueur hypermoderne dans le sens où il proposait un langage nouveau par rapport au classicisme établi. C'est d'ailleurs cette capacité à effectuer une conversion du regard sur le jeu d'échecs qui lui permit de devenir champion du monde et de conserver son titre à deux reprises.

¹ F. Le Lionnais, *Les prix de beauté aux échecs*, Paris, Payot, 1951, p.399.



Diag.27

Nous voyons sur ce diagramme que la position des noirs est dominante, mais qu'elle bute sur une défense pugnace des blancs, quoique un peu confuse tout de même... En fait, les noirs ont développé leurs pièces avec harmonie, ce qui n'est pas le cas des blancs qui avaient pourtant l'avantage du trait ; ils ont joué les premiers. De nombreuses pièces défendent la position du Roi blanc, mais dans un langage malhabile. Le nombre de pièces est équivalent, mais la dynamique, la volubilité du langage noir est éclatante, alors que le langage blanc est lourd et emprunté. Dans cette position, les blancs sont à la recherche du mot rédempteur, *Das Erlösende Wort*, qui va les soulager, et les noirs travaillent au trait d'esprit, à l'aphorisme cinglant, qui va mettre un terme à la conversation. Voici le trait d'esprit du langage privé d'Alekhine : **31. T x f3 !!** (Diagramme 28).



Diag.28

Les blancs abandonnent car ce coup leur révèle une richesse langagière qu'ils n'avaient pas perçue. Le langage privé d'Alekhine trouve son expression claire et distincte dans le déplacement de cette Tour qui ouvre un monde aux multiples possibilités. C'est aux blancs de jouer, ainsi : T x T est perdant, g2 x T perd également, C x T n'est pas mieux etc. Nous pouvons en conclure que le langage privé utilisé ici, alors que tout est devant nous, que tout est d'ordre public, satisfait également la conception du langage privé de Wittgenstein qui veut que seul le locuteur comprenne véritablement ce qu'il dit quand il exprime son monde. Dans cet exemple, Stahlberg n'a pas compris le monde d'Alekhine.

Il faut noter qu'à son tour, Alekhine n'aurait pas compris le langage privé de l'ordinateur, véritable héritier des travaux de Turing qui suivit un temps les cours de Wittgenstein à Cambridge. Ainsi ; **31.** Fd3 (au lieu de Rh1 sauve la partie) ou à contrario **31.** c5 (toujours en place de Rh1) est réfuté par Rh8 !!, un vrai coup d'ordinateur après lequel les Blancs sont perdus, leur meilleure résistance s'obtenant mystérieusement par **32.** Dc1 !!!...Il est évident qu'aujourd'hui les computers utilisent, par leur force de calcul, des langages privés.

Ceci nous rappelle la nécessité d'un regard d'ensemble pour ne pas s'enfermer dans un schème aveuglant. Bien évidemment, ce point de vue doit être efficient sur notre propre jeu/langage, sur le jeu/langage de l'adversaire, sur la partie qui se déroule devant nos yeux, mais aussi, sur d'autres parties jouées qui présentent une ressemblance, un air de famille. Il doit permettre d'anticiper la partie qui peut émerger par transposition. Si Wittgenstein a beaucoup utilisé la comparaison avec le jeu d'échecs pour tenter de transposer ses problématiques philosophiques, les joueurs d'échecs cherchent souvent à transposer une ouverture dans une autre, par interversion de coups, afin d'amener l'adversaire dans une variante inférieure pour lui ou sur un terrain qu'il ne connaît pas. En fait, le thème de la transposition est majeur aux échecs, et Wittgenstein avait bien compris la nécessité de la conversion du regard comme il le fait pour l'éthique et l'esthétique.

7 MYSTIQUE, ÉTHIQUE, SILENCE

Car comment puis-je tout simplement faire cette hypothèse, si elle transcende toute expérience possible ? (Wittgenstein, 1958, p.99)

L'éthique et l'esthétique sont chez Wittgenstein déterminées par une conversion du regard qui n'est pas celui du niveau des choses parmi les choses. Avoir une démarche éthique fait partie de l'esthétique générale de la vie (sans quoi on est vulgaire) et la recherche d'une expression esthétique est une forme d'éthique (sans quoi on est grossier). Le point de vue de l'éternité, *sub specie aeternitatis*, rejoint les problématiques de la mystique, de l'éthique, et celles du dire et du montrer. Il définit un mode de vision du monde demandant que l'on s'élève intellectuellement au dessus des objets. Spinoza écrivait dans *L'Éthique*, partie 5, prop. XXIX : « *Mentem aeternam esse, quatenus res sub specie aeternitatis concipit.* » ; l'esprit est éternel quand il conçoit les choses du point de vue de l'éternité. C'est ce détachement du temps qui donne du relief, de la valeur. De même Lacan, dans son *Séminaire*, livre VII, considère que le regard éthique est un point de vue global sur l'existence qui se situe à l'extérieur de la vie elle-même, un point de vue que l'on aurait à un moment où l'on ne serait plus (Cléro, 2006, p.50).

Wittgenstein ne regarde pas le monde ordinaire avec le même regard que le monde de l'art, de la beauté ou du bien : « L'œuvre d'art, c'est l'objet vu *sub specie aeternitatis* ; et la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie aeternitatis*. » (1961, 7.10.16). Cependant, ce point de vue de l'éternité pose question puisque nous sommes au monde et que pourtant, parfois, notre regard sur l'ordinaire de la vie se métamorphose en un regard mystique qui abolit temps et espace. Il existe ainsi pour Wittgenstein un lien interne entre mystique, esthétique, éthique et sens de la vie. Ce lien est celui de la modalité du regard posé et de notre capacité à être étonnés, touchés, voire spontanément interrogés par nous-mêmes. Le Mystique rejoint l'Éthique en ce qu'il permet de travailler sur nous-mêmes, de poser un autre regard, et en ce qu'il tente de montrer d'autres chemins.

Il existe également un lien, une proximité, entre l'état mystique et ce que l'on peut appeler le pathologique. Depuis les travaux de Freud (*Malaise dans la civilisation*, 1929), de Pierre Janet à la Salpêtrière au début du 20^{ième} siècle (*De l'angoisse à l'extase*, 1926) ou encore plus récemment de l'anthropologue J. Moussaieff-Masson (*The Oceanic Feeling, The Origins of Religious Sentiment in Ancient India*, 1980), la dimension parfois quasi pathologique de l'extase mystique a été soulignée. Mysticisme et extase voisinaient selon les individus, avec angoisse existentielle, hystérie, schizophrénie, état maniaco-dépressif (état mélancolique comme on disait autrefois), ou autres mécanismes de défense. Nous n'examinerons pas cela dans le cadre précis de l'œuvre de Wittgenstein, même si Freud compare quelque fois la philosophie et le mode de penser schizophrénique (Assoun, 1976, p.37). Il reste que la mystique, qu'elle soit religieuse, théologique, philosophique, qu'elle soit répertoriée, reconnue ou sauvage, garde une proximité avérée avec un mode d'appréhension du monde et de soi qui fait penser à un possible état pathologique sous-jacent, que ce dernier soit sporadique ou chronique (Hulin, 2008, chap.4). Ceci ne doit pas empêcher de considérer le point de vue mys-

tique, comme le soulignent Schopenhauer, Nietzsche ou Russell, comme un enrichissement de nos modes de compréhension du monde et de notre perception.

C'est en ce sens que la mystique de Wittgenstein ne saurait s'arrêter à la définition donnée par l'auteur du *Tractatus* et qu'elle possède des points communs avec la mystique existentielle présentée par Russell dans *Mysticism and Logic* (1917). C'est également en ce sens un point de ressac du langage reculant devant une formulation qui pourrait être vaine ou douloureuse. À ce sujet, Russell disait un jour de 1920 à Lady Ottoline que, selon lui, l'avantage de la mystique pour Wittgenstein était qu'elle lui permettait de cesser de penser.

7.1 Das Mystische ou la fin du discours

La tendance vers le Mystique vient de ce que la science laisse nos désirs insatisfaits. (Wittgenstein, 1961, 25.5.15)

Wittgenstein écrit en 1915 : « Nous sentons que, lors même que toutes les questions scientifiques possibles sont résolues, notre problème n'est pas encore abordé. A vrai dire, il n'y a justement plus alors de question, et c'est précisément cela qui constitue la réponse » (1961, 25.5.15). C'est également quelques années plus tard et contrairement à ce que l'on peut attendre du scientisme du Cercle de Vienne, l'avis de Carnap qui écrit dans *Der logische Aufbau der Welt* (1928) que : « La thèse orgueilleuse selon laquelle il n'y a pour la science aucune question qui soit principiellement insoluble est tout à fait compatible avec l'idée humble que, même si nous avons répondu à toutes les questions, nous n'aurions nullement résolu dès ce moment-là le problème qui nous est posé par la vie ».

La méthode scientifique, bien qu'incontournable, n'est pas suffisante. Mach, Wittgenstein et Carnap précisent qu'il y a de l'indicible et que celui-ci fait partie de ce que nous pourrions appeler *Das Problem*. C'est aussi l'esprit de Russell dans *Mysticism and Logic* : « Du point de vue de la philosophie [...] la découverte du fait qu'une question ne peut recevoir aucune réponse est une réponse aussi complète que n'importe quelle réponse que l'on pourrait éventuellement obtenir » (Bouveresse, 1973, p.22). Tout ne peut pas être questionné dans l'attente d'une réponse, la science n'est pas omnisciente, ce qui peut être questionné n'appelle pas forcément une réponse. Il est des événements de la vie qui échappent à toute forme de raisonnement ou de raison rationalisante. Ils font partie d'un autre domaine. Pour Wittgenstein (lecteur de *Mysticism and Logic* paru en 1914 au moment même où il écrivait les prémisses du *TLP*) comme pour Russell il s'agit du domaine Mystique : « [...] la manière mystique de sentir peut nous enseigner une part de sagesse qu'il ne semble pas possible d'atteindre d'aucune autre manière. Si cela est vrai, le mysticisme doit être recommandé en tant qu'attitude envers la vie, non comme une croyance sur le monde » (Russell, 1917, p.39).

Le mysticisme de Wittgenstein est sans aucun doute l'héritier de la renaissance de la mystique dans la société viennoise du début du 20^{ième} siècle. Celle-ci faisait totalement corps avec l'esprit viennois dans le contexte de crises identitaires et existentielles profondes. Rilke,

Musil, Hofmannsthal et Mauthner y faisaient clairement référence à cette époque (Le Rider, 1990, pp.63-76). On sait que Mauthner, qui a subi les influences de Mach et de Nietzsche, a lui-même influencé Wittgenstein. Sa mystique se déploie dans une critique du langage. Elle oppose la sphère de la raison qui unit le *moi* au monde par l'intermédiaire des mots (et qui échoue finalement) à la sphère de la mystique où le monde et le *moi* se trouvent unis sans médiation langagière. Cette critique est une aspiration à l'unité du mot et de la réalité qu'il désigne. La critique du langage en ce sens est un mysticisme : « [...] la critique du langage [...] est aspiration à l'unité, elle est mysticisme. » (Ibid., p69). Il y a unité mystique du mot et de l'objet dans une acception proche du platonisme. Le langage cependant ne peut atteindre la réalité du monde factuel dont nous ne possédons que des images. La mystique agnostique de Mauthner ne reconnaît que deux autorités ; celle du premier mystique rhénan Maître Eckhart dont l'homme sans qualité peut s'unir à Dieu (1260-1327), et celle du médecin, théologien, alchimiste, Agrippa Von Nettesheim (1486-1535) dont il publia lui-même les œuvres. Cette mystique se passe de Dieu et d'un possible sujet. Comme pour Mach ou Wittgenstein, le sujet est insauvable. Cependant, cette mystique se teinte d'esthétisme et aboutit à un silence : « La Grande Unité ne gardait sa cohésion que dans le moi silencieux ; dès sa première parole, toute unité se disloque et disparaît, y compris celle du moi. Rien ne peut plus se dire. » (Mauthner, Ibid., p.71). On retrouve ici l'écho du dernier aphorisme de Wittgenstein, à ceci près que le silence de Mauthner préserve l'instant mystique alors que pour Wittgenstein ce silence permet peut-être d'appréhender le monde différemment.

Ceci dit, habituellement l'attitude mystique est définie comme le désir d'une union à un principe supérieur ou comme le sentiment d'appartenance à un tout. Ce sentiment va parfois jusqu'à nier l'individu et demeure en grande partie indicible. Il provoque quelque fois un travail ascétique extrême et autodestructeur. La vie de Wittgenstein expose quelque fois cet ascétisme exigeant. De Parménide à Simone Weil, en passant par Jean de la Croix, Maître Eckhart ou Hegel, on retrouve cette typologie faite du sentiment de la présence d'un Tout et de l'inexorable appartenance de l'individu à cette totalité. L'individu mystique recherche préférentiellement l'union privilégiée, voire l'union, à une entité transcendante dans laquelle il se retrouvera ou avec laquelle il ne fera plus qu'Un. Ainsi, la mystique de Platon est simple contemplation des Idées éternelles alors que la mystique plotinienne offre un bel exemple du désir de l'âme humaine de rejoindre la Beauté Intelligible de son origine afin de redevenir elle-même Beauté Idéelle.

À côté de cette mystique religieuse ou philosophique répertoriée, on peut trouver ce que Michel Hulin appelle une mystique sauvage, une mystique à l'état brut. Celle-ci se caractérise par son côté fugace, non voulue par un travail sur soi-même, par la prière et l'ascèse. Pour Michel Hulin, il s'agit avant toute chose d'une expérience existentielle : « Nous sommes concernés par l'expérience extatique « brute » ou, du moins, exprimée de manière aussi directe et naïve que possible. La dimension existentielle, et au premier chef affective, du phénomène nous importe d'avantage, à ce stade de la recherche en tout cas, que les superstructures théologiques édifiées sur elle à travers les âges dans les diverses civilisations. » (Hulin, 2008, p.24). Cette mystique sauvage s'épanouit au-delà des notions de bien et de mal, et comporte une dimension éthique indéniable. Elle est un lâcher prise relatif à une hypothétique valeur. Cette dimension mystique se retrouve chez Russell même s'il considère comme pri-

mordiale la valeur donnée à l'empathie : « Celui qui, une fois, a aperçu, même momentanément et brièvement, ce qui fait la grandeur de l'âme humaine ne peut plus être heureux s'il se permet d'être mesquin, égoïste, troublé par des accidents banals [...]. L'homme capable de grandeur ouvrira toutes grandes les fenêtres de son esprit [...] » (1930, p.207).

Pour Wittgenstein, *Das Mystische* n'est pas un attribut relatif à un homme ou une relation, il s'agit plutôt d'une modalité d'appréhension de la vie ou du monde. Cette mystique recouvre aussi bien l'ineffable que le supérieur. Il n'est pas essentiellement question pour notre auteur, comme lors de son exil volontaire à Skjolden, d'un rapport particulier à un Dieu ou d'un regard tourné vers quelque chose de supérieur qui pourrait lui venir en aide, non, il s'agit principalement d'une position philosophique, quasi existentielle, qui tient hors de portée du langage certains éléments propres au monde, déterminants le monde et en constituant pour ainsi dire la substance et la limite. Nous pensons bien entendu à la structure logique du monde et du langage, mais aussi à la matière du monde, les éléments simples, les objets que l'on ne peut que nommer et non décrire. Nous pensons aussi au monde lui-même et au ressenti d'un sentiment éthique, voire d'un sentiment océanique relatif à un tout, pour reprendre une référence de Romain Rolland et de Freud¹. Cette mystique possède aussi une dimension clairement religieuse. C'est dans le *Tractatus logico-philosophicus* qu'apparaît et s'épanouit l'originalité de la conception wittgensteinienne de ce qui est au-delà des mots.

7.1.1 *Le monde : des objets et une totalité*

Ce n'est pas comment est le monde qui est le mystique, mais qu'il soit. (Wittgenstein, 1921, 6.44)

Partout où l'on rencontre le merveilleux, la profondeur, le mystère, on se trouve en présence d'un problème philosophique qui doit être résolu, ou bien encore dissout en se révélant être *in fine* un pseudo-problème. Le *Tractatus* n'est pas exempt de profondeur, de mystère et par là même de mystique. Il ne cesse de nous étonner car l'auteur nous propose dans cette œuvre une superstructure logique nécessaire et ineffable, dont la présence tend à dissoudre les problèmes philosophiques mais qui en retour pose de nouvelles questions notamment sur l'essence du monde. Cette superstructure ineffable plonge dans le domaine de l'indicible et du mystique nombre de sujets/objets philosophiques.

On se souvient que Wittgenstein écrivait : « L'expérience dont nous avons besoin pour comprendre la logique, ce n'est pas qu'il y ait tel ou tel état de choses, mais qu'il y ait quelque chose : mais ce n'est pas là une expérience. La logique est antérieure à toute expé-

¹ Freud, *Malaise dans la civilisation* (1929), mais aussi, Romain Rolland . Cf. *Sigmund Freud et Romain Rolland, Correspondance 1923-1936*, PUF, 1993, par Henri et Madeleine Vermorel. Voir également, Michel Hulin (2008, pp.29-44).

rience – que quelque chose est ainsi. Elle est antérieure au Comment, non au Quoi.» (1921, 5.552). Nous avons ici un exemple fort de mystique ; s'il y a expérience, c'est d'une totalité hors temps et espace. Se posent ainsi les questions de l'ineffabilité de la factualité du monde en tant que tel, du fait qu'il soit, et le problème d'être en ce monde. Hofmannsthal écrivait à ce sujet dans sa *Lettre de Lord Chandos* (1902) : « Mais lorsque cet étrange ensorcellement me quitte (l'extase mystique), je ne suis plus en état d'en dire quoi que ce soit. Je serais aussi peu capable d'exprimer en paroles raisonnables en quoi consiste cette harmonie entre moi et l'univers entier, et comment elle m'est devenue perceptible, que je le suis de donner des indications précises sur les mouvements internes de mes viscères ou sur les stases de mon sang. » (Hulin, 2008, p.106).

La mystique des simples

Wittgenstein, nous l'avons vu plus haut, nous dit comment est le monde : c'est la totalité des faits, non des choses (1921, 1.1). C'est un ensemble de faits, d'événements qui relient et actualisent des états de choses (Ibid., 2). Ce qui a lieu, ce sont des connexions, des relations entre des objets. Sans celles-ci, l'objet n'a pas réellement d'existence (Ibid., 2.01). Les objets, les choses, sont la substance du monde. Ils sont simples, élémentaires, atomiques (Ibid., 2.02). Wittgenstein ajoute : « Les objets constituent la substance du monde. C'est pourquoi ils ne peuvent être composés. » (Ibid., 2.021). De même que la proposition qui décrit un fait ne peut être qu'une proposition atomique (\neq moléculaire), un objet ne peut être qu'un simple, un particulier. Nous avons dans le *TLP* la physique d'un monde d'événements actualisant des relations possibles entre des objets et donnant réalité aux faits et aux objets. Le langage décrit ces relations (Ibid., 2.1). La proposition atomique aura un sens, si elle décrit un état de choses réel ou possible. Elle sera dite vraie, si l'état de choses est actualisé, réalisé. Par le langage propositionnel, nous nous faisons donc des images des faits, et à son tour bien sûr : « L'image est un fait. » (Ibid., 2.141), car se faire une image d'un fait, est un événement, un fait du monde. Tout cela implique que dans le cadre du *TLP* il y a conflit entre le sentiment de l'Unité du monde posé par le mysticisme (Ibid., 6.45) et un atomisme logique qui défend la pluralité.

Voici donc comment est le monde mais le langage ne peut rien dire sur le pourquoi du monde, sur les objets simples, sur la substance première et nécessaire, sur l'être du monde, donc sur le fait qu'il soit ainsi. Contrairement aux faits qui peuvent être décrits (c'est l'objectif des propositions simples) les objets simples ne peuvent être que nommés. C'est sans doute là une conséquence directe du mysticisme et de l'unité postulée du monde. Wittgenstein disait d'ailleurs qu'en tant que logicien il n'avait pas à décrire les objets simples, que c'est affaire de scientifiques.

L'ontologie première du monde reste inaccessible au langage et relève d'une mystique de l'ineffable : « Je ne puis que nommer les objets. Des signes en sont les représentants. Je ne puis qu'en parler, non les énoncer. Une proposition peut seulement dire comment est une chose, non ce qu'elle est. » (Ibid., 3.221). La conception wittgensteinienne du monde est quasi dynamique puisque les relations peuvent être figurées dans un espace mais non les objets simples et isolés : « Chaque chose est, pour ainsi dire, dans un espace d'états de choses possibles. Cet espace, je puis me le figurer comme vide, mais non me figurer la chose sans

l'espace. » (Ibid., 2.013). L'espace est un espace logique, non une forme *a priori* de l'entendement dans le sens kantien. Néanmoins, comme pour Kant, l'espace demeure en dehors de tout fait actualisé comme forme *a priori* (antérieure et nécessaire) non de l'entendement, mais comme forme externe de la possibilité des états de choses. Les objets sont indescriptibles et n'existent que dans leurs relations dynamiques réciproques. Ils n'ont pas de réalité hors de leurs relations, et Wittgenstein ne donnera jamais un seul exemple d'objet simple. C'est un premier élément de sa mystique qui fait de l'objet ce qui se montre et ne se dit pas. Ce premier élément de sa mystique est un sujet d'étonnement. Il ne paraît pas valide dans la mesure où il semble difficile de dire que l'on ne peut que nommer les simples, sans de fait les décrire *a minima*. Comment, en effet, nommer un simple sans commencer à en donner une description, un début de signification, même extrêmement sommaire ? Comment nommer un simple si l'on ne sait pas ce qu'est un simple ?

La mystique des complexes

Ce postulat rejoint celui qui dit que l'analyse logique du langage (qui doit bien s'arrêter quelque part selon notre auteur) va permettre d'arriver à des propositions atomiques (quasi insécables), c'est-à-dire, inanalysables, indépendantes car ne décrivant qu'un seul fait indépendant. Cette analyse doit se faire à partir de propositions complexes, dites moléculaires, et des propositions atomiques obtenues on ne peut rien dire. Wittgenstein, qui dès la fin du *TLP* va reconnaître celui-ci comme un ensemble de non-sens, ne pouvait ignorer cette faille importante dans ce postulat relatif aux propositions. En effet : « Il y a une analyse complète de la proposition, et une seulement. » (Ibid., 3.25). L'analyse logique complète aboutirait donc à des propositions atomiques nécessairement indépendantes.

Or il se trouve qu'une proposition atomique dite indépendante ne l'est pas. Par exemple, la proposition atomique : « Le *TLP* contient sept aphorismes majeurs. » est *de facto* en contradiction logique avec : « Le *TLP* contient huit aphorismes majeurs. ». En effet, pour la logique il ne peut y avoir deux propositions vraies et différentes pour un même fait au même instant, mais il peut y avoir une proposition vraie et une proposition fautive. Il suit de cela que les propositions atomiques ne sont pas totalement indépendantes, qu'elles possèdent des relations logiques cachées, ce qui par définition les rend dépendantes d'autres propositions. Cela implique que ces relations logiques, qui doivent selon Wittgenstein se montrer et non se dire, ne se montrent pas toutes et qu'une proposition atomique a des relations avec d'autres propositions atomiques sans que cela s'expose ostensiblement.

La description d'un fait du monde ne se fait pas à l'aide d'une seule proposition élémentaire mais à l'aide d'un réseau explicite et implicite de propositions élémentaires. Ceci va à l'encontre de l'Unité du monde et du Logique. L'impossible indépendance des propositions atomiques de l'atomisme logique avait été soulevée par Ramsey début 1929. Il en parla à Wittgenstein qui n'apprécia guère. Leurs relations en furent affectées. Pour Ramsey, une proposition est toujours dépendante d'une autre, de la proposition contraire par exemple. Il n'y a donc pas d'atomisme logique. Ce sera l'objet des *Quelques remarques sur la forme logique* de Wittgenstein en juillet 1929, texte dans lequel il remet en cause les thèses de l'atomisme logique sans pour autant renier le *TLP*.

Le réseau de relations logiques est donc transcendant à une analyse logique type *TLP*. Il est improbable dans ce cas de ne pouvoir décrire un objet simple, si l'on peut aboutir par analyse des propositions moléculaires à des propositions simples décrivant des configurations d'objets. La raison pour laquelle l'analyse s'arrête avant même la description de l'objet simple, ce qui ne semble pas *a priori* le plus difficile ou le plus problématique, reste inconnue du lecteur de Wittgenstein puisque celui-ci en appelle au Mysticisme ineffable (point aveugle de son monde) après avoir refusé de donner un seul exemple d'objet ou de proposition simple.

Mais voici peut-être une explication. Wittgenstein écrit que la proposition est la description d'un état de choses (Ibid., 4.023), et non la description d'un complexe d'états de choses. Ainsi, si l'on peut analyser les propositions complexes et les réduire en propositions élémentaires (Ibid., 2.0201) il reste que : « Aucune proposition ne peut rien dire à son propre sujet, puisque le signe propositionnel ne saurait être contenu en lui-même. » (Ibid., 3.332). Ceci nie à nouveau la possibilité d'une analyse aboutie par refus d'un métalangage. Le langage ne peut parler d'une proposition élémentaire puisque encore une fois : « La proposition la plus simple, la plus élémentaire, affirme la subsistance d'un état de choses. » (Ibid., 4.21). Elle ne peut donc exprimer quelque chose de sensé sur elle-même ou sur une autre proposition élémentaire. Il n'y a pas d'image de l'image. C'est là un second élément du mysticisme du *Tractatus* qui plonge dans l'ineffable le rapport du langage à lui-même et à son auto-analyse. Ce deuxième élément ne concerne plus notre capacité à connaître la nature des objets simples du monde, mais l'impossibilité pour le langage de dire quelque chose sur une proposition décrivant un simple.

Pourtant, écrit Wittgenstein (1921, 4.411) : « En fait, la compréhension des propositions en général dépend visiblement de celles des propositions élémentaires. ». Il s'agit du principe d'extensionnalité qui veut que la valeur de vérité d'une proposition complexe dépende de la valeur de vérité des propositions atomiques qui la composent. Oui mais, il reconnaîtra dans les *Investigations philosophiques* (1953, § 46 et suiv.) que la compréhension d'une proposition complexe ne peut pas uniquement dépendre de la compréhension des propositions élémentaires que l'on pourrait en extraire. Par exemple, la proposition, « Tous les hommes sont mortels » n'a pas le même sens que l'ensemble des propositions élémentaires, « Dupont est mortel, Durand est mortel, Martin est mortel, Albert est mortel, etc. ». D'une part il est évident que la proposition générale n'est pas analysable en propositions élémentaires en ce cas (Qui saura dire que l'analyse est terminée ? Il en va de même aux échecs lors des analyses *post mortem*. Qui dira que ceci est simple ou complexe ?), et d'autre part que le sens de la proposition générale, moléculaire, complexe, dépend également de son contexte d'utilisation. En ce sens, la proposition générale dit quelque chose de différent que l'ensemble des propositions atomiques énumérées extensivement qui en serait déduit, à savoir qu'elle est contextuelle et d'ordre général sans viser l'exactitude.

Wittgenstein souligne à plusieurs reprises qu'il ne vise pas une exactitude idéale puisqu'il est déjà difficile de dire le simple et le complexe. Il suit de cela, que l'analyse de la proposition comme facteur déterminant dans la résolution des problèmes de langage par méconnaissance de sa logique n'est plus opérationnelle. La logique du langage ne se laisse pas réduire par une analyse, aussi sophistiquée soit-elle. Il y a du mystique, il se montre, il ne peut

se dire, et l'analyse complète des propositions générales en fait partie. Le refus de tout métalangage ou de tout langage-objet est indubitablement un des éléments les plus frappants de sa mystique. C'est sans doute une conséquence de l'impossibilité pressentie et *non dite* de l'aboutissement de l'analyse logique.

La mystique du Tout

Un troisième élément de la mystique se situe dans l'affirmation selon laquelle : « La donnée de toutes les propositions élémentaires vraies décrit complètement le monde. » (1921, 4.26). Ceci est à rapprocher du fait que : « Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique. » (Ibid., 6.45). Cet élément présent dans l'ensemble des mystiques conventionnelles ou sauvages pose un problème tout à fait étonnant et non résolu quand il s'agit de la mystique de Russell et de Wittgenstein. En effet, l'atomisme logique de Russell et Wittgenstein peut être considéré comme une lutte contre le monisme de Hegel ou Bradley. Dans ce cas, le mysticisme (comme holisme) de nos auteurs se trouverait en contradiction avec leurs principes logiques relatifs au monde et au langage : soit le monde est Un, soit il est composé d'atomes logiques.

En fait, il semblerait que le sentiment de l'unité du monde ne soit, justement, qu'un « sentiment holiste ponctuel » qui n'entre pas en concurrence directe avec une théorie logique comme démarche rationnelle. Ceci dit, comment envisager de donner une description de l'ensemble des propositions élémentaires, c'est à dire décrivant chacune un état de choses, en couvrant l'ensemble du monde formé par un espace logique ? Ceci reviendrait à *essayer de borner la réalité* (soit l'ensemble des propositions élémentaires vraies décrivant le monde) et à exprimer par là une limite du langage par le langage. Sachant que la conception wittgensteinienne du monde est dynamique et que ce monde est un monde de faits, d'événements non statiques en perpétuelle évolution, non seulement le défi qui consiste à donner une liste exhaustive de propositions élémentaires ne peut se faire à partir de propositions complexes comme nous l'avons vu plus haut, mais de plus, il faudrait relever ce défi extemporanément pour échapper à l'élan dynamique du dit monde.

Si celui-ci comme totalité est envisageable, d'un point de vue purement théorique à un instant T, le terme borné, pose indubitablement une dimension mystique. N'oublions pas que le langage ne peut décrire que des faits, or le monde comme un Tout n'est pas un fait que le langage peut dépeindre. C'est également la position de Russell dans sa *Philosophie de l'atomisme logique* et dans *Mysticism and Logic* : « Je soutiens [...] qu'il n'y a pas de propositions dont l'univers soit le sujet ; en d'autres termes, qu'il n'y a pas de chose telle que l'univers. » (Bouveresse, 1973, p.43).

La mystique du temps et de l'espace

Le mystique chez Wittgenstein se singularise aussi par la perte des notions de temps et d'espace : le temps s'efface dans la description extemporanée totale du monde et l'espace semble circonscrit à l'ensemble des faits actualisés au moment de la conception du projet de description. Si la solution proposée, qui consiste à mettre hors du monde ce qui est ineffable, semble dissoudre les problèmes philosophiques en les sublimant dans l'indicible, se pose

néanmoins la question des limites du monde et de leur expression. En effet si le lieu du monde, l'espace logique, est connu pour ses limites difficiles à cerner, qu'en est-il du temps et de la temporalité des événements ? Doit-on penser à une simultanéité possible des événements ou le monde fait-il une pose pour que je puisse le décrire ? Quelles sont les conditions d'actualisation, et pour quelle description exhaustive ? Dans ce cas Wittgenstein en appelle aux limites du langage : « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. » (1921, 6.522). Certes, ce qui se montre et ne peut se dire peut être considéré comme mystique, mais peut-on assimiler au mystique le fait que le monde soit en perpétuelle actualisation ? Ceci revient à interroger le domaine des mondes possibles alors même que ces possibles ne se montrent pas et qu'ils ne sont pas dicibles avec sens.

Le mystique de Wittgenstein, comme les diverses expériences mystiques sauvages, est donc résolument ineffable. Contrairement aux mystiques religieux qui ne trouvent pas les mots pour décrire leur expérience, notre langage est adapté à nos échanges, mais *Das Mystische* ne peut tout simplement être dit. Il nous faut dans ces conditions accepter le fait que le monde soit, que le mystique lui soit consubstantiel ainsi qu'à notre ressenti et à notre expression langagière. C'est ici que la notion de transcendance vient épauler la notion de mystique. Dire que le mystique est transcendant ne dit rien et ne fait pas sens mais indique quelque chose de notre ressenti. C'est là que nous percevons l'inexprimable existentiel.

7.1.2 *Le Mystique : voir Dieu dans la Création*

Si un dieu crée un monde dans lequel certaines propositions sont vraies, il crée du même coup un monde dans lequel sont valables toutes leurs conséquences. (Wittgenstein, 1921, 5.123)

La mystique wittgensteinienne du *TLP* émerge du dire et du montrer. Ce qui peut être dit concerne les sciences de la nature, et cela peut être dit clairement. Ce qui se montre est au-delà du langage : l'isomorphisme logique du monde et du langage, la substance du monde en tant qu'elle est formée par les objets simples, l'impossible description exhaustive des propositions élémentaires, le sentiment ineffable que le monde est une totalité bornée, sans oublier ce qui a trait à l'éthique et à l'esthétique. Les conséquences sont nombreuses : impossibilité de décrire la matière du monde, interdiction de formuler un jugement de valeur qui fasse sens, appréhension du monde comme un tout.

Si Dieu est affirmé, indubitablement, peut-être même comme le créateur des événements et de leurs conséquences, il n'en demeure pas moins que : « Comment est le monde, ceci est pour le Supérieur parfaitement indifférent. Dieu ne se révèle pas dans le monde. » (Ibid., 6.432). C'est par la négation de sa présence au monde, et par son désintérêt pour le comment du monde, que Wittgenstein caractérise Dieu, ce qu'il appelle le Supérieur. Ainsi, Dieu aurait créé le monde : « On a dit que Dieu pouvait tout créer, [...] », puis il s'en serait désintéressé (Ibid., 3.031). Le Supérieur et son œuvre se montrent dans le monde mais on ne peut rien en dire.

Il fut un temps, dit-on, où les anciens avaient recours à un dieu pour aller au-delà de la compréhension des phénomènes de la nature par la magie ou par la science. Le Mystique était borné par l'action de Dieu. Il y avait une caution divine, voire une raison divine : « Les Anciens sont à vrai dire, plus clairs, en ce qu'ils reconnaissaient nettement une limite, tandis que dans le nouveau système tout doit paraître fondé. » (1961, 6.5.16). Les hommes de la Modernité, selon Wittgenstein, cherchent à fonder leur savoir sur la science ; tout doit être fondé, sinon paraître fondé, nous l'avons vu avec Frazer ou Freud. De fait, tout doit être expliqué et dit. Même l'inconscient cherche à nous dire quelque chose. Pour Wittgenstein, opposé au scientisme de son temps, il ne faut pas chercher à expliquer les phénomènes aussi bien physiques que psychiques. Dans bien des cas la description est suffisante, voire la seule possibilité de faire sens. En ce cas, ce qui se montre sans pouvoir être dit clairement, laisse place à une mystique salvatrice qui autorise enfin le silence sur ce dont on ne peut parler. De ce fait, sont éliminés ou sublimés, nombre de pseudo-problèmes. La mystique est essentiellement un au-delà du langage ; cet au-delà est utopique et uchronique. Dieu, ce qui est dit supérieur, est hors de portée du langage. Pourtant pour celui qui croit, son œuvre se montre dans le monde et donne un sens à la vie.

Le sens de la vie est de ces problèmes philosophiques et existentiels auxquels il est difficile d'apporter une réponse, un dit. Wittgenstein tente de donner des éléments de réponse : « Que sais-je de Dieu et du but de la vie ? » (Ibid., 11.6.16), et bien répond-il lui-même : « Le sens de la vie, c'est à dire le sens du monde, nous pouvons lui donner le nom de Dieu. Et lui associer la métaphore d'un Dieu père. » (Ibid.). Métaphore bien religieuse, monothéiste et catholique. Wittgenstein considérait d'ailleurs le *Notre Père* comme la plus belle prière jamais écrite. Ainsi, Dieu est extérieur au monde mais lui donne sens, et par là même, montre un sens à la vie de celui qui se tourne vers lui : « Croire en Dieu signifie voir que la vie a un sens. » (Ibid., 8.7.16).

À cet instant de sa philosophie, la croyance en Dieu est la voie royale pour voir un sens à sa propre vie. Il n'y a pas d'explication possible, il suffit de regarder pour comprendre que : « Croire en Dieu signifie comprendre la question du sens de la vie. » (Ibid.). Nous retrouvons ici des éléments de la mystique traditionnelle ; l'intuition, la foi, la croyance et la confiance en une entité supérieure qui montre un monde au-delà des faits ; l'espoir qu'elle existe donne une solution au problème de la vie en dehors des faits de ce monde : « Croire en un Dieu signifie voir que les faits du monde ne résolvent pas tout. » (Ibid.). Non, les faits ne résolvent pas tout et la science non plus. Pour Wittgenstein les faits sont les faits, on ne peut que les décrire, les dire, et ceci n'épuise ni l'ensemble des réalités possibles, ni l'intuition mystique d'un indicible transcendantal qui se montre et nous enrichit.

Le mystique, l'individu dont ne parle pas Wittgenstein mais qui doit exister comme réceptacle du sentiment mystique, est donc écartelé entre la réalité des faits du monde et le sentiment d'un ineffable Supérieur à la fois prégnant et transcendant. Pierre Hadot écrit à ce sujet : « Cette part de l'indicible au sein même du langage scientifique ou du langage quotidien, Wittgenstein l'a vue avec pénétration: « Ce qui s'exprime dans le langage, nous ne pouvons l'exprimer par le langage. », « Il y a un inexprimable: c'est ce qui se montre (sans pouvoir se dire) ; c'est cela le mystique. ». L'homme est ainsi dans une position presque inte-

nable. L'indicible vient rompre le tissu familier et confortable du quotidien. L'homme ne peut donc s'enfermer en celui-ci, y vivre totalement, s'en satisfaire. Mais s'il ose affronter le mystère, il ne pourra pas se maintenir dans cette attitude: il lui faudra revenir bien vite aux évidences rassurantes du quotidien. La vie intérieure de l'homme ne sera jamais pleinement unifiée; elle ne sera jamais ni pure extase, ni pure raison, ni pure animalité. » (1997, p.193).

Ce manque d'unité de la vie intérieure semble avoir fait cruellement défaut à Wittgenstein dans de nombreuses circonstances de sa vie. Le déchirement entre la référence aux faits, qui nourrit sans cesse sa philosophie, et le désir d'un ailleurs transcendant sont des traits caractéristiques de son expérience personnelle, de sa recherche d'une certaine éthique non dépourvue de religiosité. Il disait volontiers qu'il ne pouvait s'empêcher de voir les choses sous un aspect religieux. Ce religieux n'est pas étranger à la mystique comme conversion du regard. Cette conversion à laquelle il nous invite, comme nous y invite Plotin, est faite de travail sur soi-même, de regards acérés sur le monde, d'acceptation du mystique, de son attrait inévitable, et finalement d'acceptation d'un lâcher prise relatif à un quelconque dire.

Non seulement le mystique comme lâcher prise est attrayant en lui-même comme façon de voir le monde, mais de plus nous sommes enclins, bien que luttant, à ce lâcher prise mystique. Wittgenstein est tenté de passer de l'autre côté du miroir, mais son attitude philosophique, *quasi* descriptive, le pousse à entrouvrir la porte et à la refermer. Tout se passe comme s'il épousait un lâcher prise relatif à un pourquoi, sans pour autant se départir d'une recherche transcendantale obsessionnelle sur le langage et le monde. Ainsi : « Lorsque nous supprimons la question « pourquoi », il nous arrive de percevoir d'abord les faits importants qui ensuite, dans nos investigations, nous mènent à des réponses. » (1953, § 471).

7.1.3 *Fidélisme et lâcher prise*

Puissé-je ne pas devenir totalement vil ou insensé! Puisse Dieu avoir pitié de moi. (Wittgenstein, 1997, 28.1.37)

La religion, dit Wittgenstein, n'est pas une affaire de raison entre un homme, un dogme, une église, mais une affaire personnelle entre un homme et Dieu : « Assurez-vous que votre religion soit une affaire entre Dieu et vous uniquement. » disait-il à son ami Drury (1951, p.117). La religion n'est ni rationnelle ni irrationnelle, elle est une forme de vie, une façon indicible d'aborder la transcendance du sens de la vie. En la matière comme en Éthique, les actes comptent plus que le verbiage. Parler de Dieu ne renvoie pas à une entité abstraite, mais à un mode de référence, à une façon d'entrevoir un sens à la vie, et aussi à un ensemble de jeux de langage. Cette position rapproche Wittgenstein de Kierkegaard qu'il admirait profondément et l'éloigne de la conception du Cercle de Vienne, notamment de Carnap quand il écrit que le mot Dieu est utilisé de trois manières : dans son emploi mythologique il a une signification claire ; dans un usage métaphysique il ne signifie rien ; en théologie, il oscille entre les deux usages précédents (1931, § 3). Pour Carnap, ce mot fait sens en fonction de son usage, du jeu de langage aurait dit Wittgenstein dans lequel il est utilisé. De son côté, Russell

disait que le mot Dieu est une description définie du type « l'être suprême distinct du monde » qui ne provoque pas d'engagement ontologique. Pour Wittgenstein le mot Dieu, le Supérieur, fait sens dans le cadre d'une recherche personnelle sur le but de l'existence, sans que cette recherche en appelle à une église ou à la raison rationalisante.

En ce sens on peut parler de fidéisme wittgensteinien, même si ce point n'est pas partagé par Fergus Kerr dans *La théologie après Wittgenstein* au motif qu'il n'y a pas de base textuelle précise reliant religion, forme de vie et jeu de langage. Néanmoins pour notre auteur, la foi (dans une acception autre que religieuse, plus étendue) prime sur la raison, il suffit de regarder et de croire, de plus ajoute-t-il, cela ne peut nous faire de mal ! Il nous faut savoir lâcher prise sur notre rationalité.

Le village norvégien de Skjolden verra souvent Wittgenstein faire appel à Dieu, à un principe transcendant, et à une forme de religiosité pour trouver la force de mener à bien sa tâche : « Mon écriture manque à nouveau de piété et de dévotion [...] » (1997, 7.2.37). Alors qu'il s'est isolé pour écrire ce qui allait devenir l'ébauche des *Investigations philosophiques* il manque cruellement de confiance et pense manquer d'humilité. Cette humilité, par le retour au sol raboteux, et la force de travailler, il pensera la trouver dans la foi : « Avec ma foi, telle qu'elle est ». Cette foi n'a rien à voir avec une église ou une forme de rationalité. Il la cherche dans l'humble reconnaissance de sa propre nature : « C'est comme si je ne pouvais trouver de consolation que dans la connaissance de ma misérable nature » (Ibid., 13.2.37). Ainsi la consolation et la force de travailler peuvent venir de la connaissance de soi, quelle que soit la qualité de ce que l'on découvre ou croit reconnaître. C'est un retour rédempteur au sol raboteux de la vie, là où la bêche se recourbe, mais aussi une prise de conscience de notre misérable nature comme il a dû la trouver dans la lecture d'Emerson.

Wittgenstein nous donne l'impression, dans ce moment d'isolement, de perdre ses repères et d'en appeler à Dieu, seul interlocuteur possible, pour les lui rendre à travers la lecture du *Nouveau Testament* : « [...] quoi qu'il puisse y avoir de vrai ou de faux dans le Nouveau Testament, il y a une chose dont on ne peut douter : pour avoir une vie juste, il me faudrait vivre tout à fait autrement qu'il me plaît » (Ibid.). C'est ici le thème du mode de vie à changer pour espérer résoudre les problèmes de la vie *quasi* insolubles en surface. Peu importe sa misérable nature, pourvu que l'appel à un principe transcendant soit salvateur et lui redonne la force de travailler.

Ce que Wittgenstein demandait déjà le 13 novembre 1914 sur le front de l'Est : « Peu travaillé!...! Dieu me donne la raison et la force!!! », et ensuite le 17 janvier 1931 à Cambridge : « Je dois prier Dieu qu'il me fasse travailler », il le redemande encore le 16 février 1937 à Skjolden : « Dieu ! Fais que j'entre avec toi dans un rapport tel que je puisse être heureux dans mon travail ! ». Le travail est rédempteur et lui apporte : « La grâce du travail. » (1987, 14.7.16). Mais cette lutte personnelle est difficile. Cet appel à Dieu connaît des échecs, des lâchers prise : « Et je ne peux réellement pas travailler, maintenant. La source est tarie et je ne sais pas la trouver ». Les démons wittgensteiniens resurgissent : « Je ne cesse de tomber sur des pensées viles, oui les pensées les plus viles. Hypocrisie de l'espèce la plus risible et qui touche à ce qu'il y a de plus haut » (1997, 17.2.37). Encore une fois, dans ce qui pourrait être une réminiscence de la lecture de Weininger, le corps semble corrompre l'esprit et l'empêcher de s'élever vers le Supérieur.

Le fidéisme wittgensteinien repose sur un élan de cœur, sur un débordement de sa foi (dans un sens élargi), sur une transcendance plus que sur un appel raisonné au Dieu identifié d'une religion déterminée. Nous pensons ici à ce qu'écrit le théologien Karl Barth dans *Dogmatique* : « En me transcendant moi-même, je ne me heurte jamais à un être absolu qui me transcende et me confronte ; je ne fais que me heurter toujours à nouveau à mon propre être. Et en démontrant l'existence d'un être auquel je me serais heurté sur la seule voie de ma propre transcendance, je ne prouverai que ma propre existence » (Kerr, 1986, p.24). Wittgenstein se heurte à lui-même et à sa vie.

Ce voyage à Skjolden ressemble quelque fois à une expérience de mystique sauvage, à la recherche au-delà de l'union à soi, de l'union au Parfait, à Dieu : « Il n'y a cependant pas de meilleur moyen d'apprendre à se connaître que de voir le Parfait » (1997, 15.3.37). Pour accéder à cette union il n'hésite pas à s'isoler dans une cabane en Norvège, comme d'autres mystiques s'isolent par l'ascèse : « Je remercie Dieu de m'avoir permis de m'être isolé en allant en Norvège ! » (Ibid., 20.2.37). À n'en pas douter, sa philosophie est un travail sur soi-même, un travail exigeant et volontaire, un travail qui peut à l'occasion se nourrir d'un élan mystique basé sur une foi en l'individu. L'expérience mystique de Skjolden est un élément révélateur de plus de sa double personnalité. La confession du 21 février 1937 est éloquente : « Je suis débonnaire, mais je suis extraordinairement lâche et par là mauvais. J'aimerais aider les gens, là où cela ne coûte pas un bien gros effort, mais surtout là où cela ne demande pas de courage. Que cela m'expose au moindre danger et je recule [...] ». Il continue un peu plus loin : « Je crois que je ne dois pas mentir; que je dois être bon avec les hommes; que je dois me regarder tel que je suis réellement; que je dois faire le sacrifice de mon confort ». Autant que sa pensée, il nous livre sa vie, non pas comme un exemple à suivre puisqu'il ne voulait pas faire école, mais comme un ensemble de faits, d'images qui donnent à méditer et matière à réflexion.

Le Wittgenstein de Skjolden se révèle dans toute sa dimension mystique, celle-là même qu'il nous livrait à peine, d'une façon sublimée dans les *Carnets* ou dans le *TLP*. C'est là sa lutte intérieure entre sa démarche transcendantale comme travail conceptuel et rationalisant extrême, et son désir d'immanence, de lâcher prise, d'abandon à la vie telle qu'elle est, telle qu'elle doit être acceptée.

7.1.4 *L'homme à l'Évangile*

Je ne suis pas un homme religieux mais je ne peux m'empêcher de voir tout problème d'un point de vue religieux. (Drury, 1951, pp.46-47)

Il est utile de souligner que l'émergence moderne du Sujet, et par delà, du Moi, est la conséquence de préoccupations théologiques. Descartes, dans ses *Méditations métaphysiques* (1641) dédiées à la Faculté de Théologie de Paris, cherchait à démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Des écrits de Descartes sortira cette chose qui pense, cette conscience qui s'observe, qui s'écoute, qui se nomme dans sa propre pensée. Kant fait aussi émer-

ger un Sujet, à la fois libre et contraint, dans ses efforts pour concilier le rationalisme des *Lumières* et les dogmes de l'Église protestante luthérienne. L'interrogation sur l'Homme, le Sujet, le Moi découle d'une insatisfaction profonde, d'un manque laissé vacant par la religion. Wittgenstein, même s'il nie toute possibilité d'existence d'un sujet et d'une intériorité, est l'héritier culturel et philosophique de ces problématiques. Ainsi, le thème de l'âme malade semble traverser le *TLP*. Le livre de William James qu'il aimait tant, *Varieties of Religious Experience*, ainsi que *l'Évangile* de Tolstoï furent sans doute à l'origine de son attrait pour la religion dès 1912 (Halais, 2007, pp.215-220, Monk, 1990, p.61).

Le 11 juin 1916, dans les *Carnets*, Wittgenstein écrit : « La prière est la pensée de la vie. ». Cette prière est adressée à Dieu, au Supérieur. Nous savons que dans cette période troublée, il a beaucoup prié, voire imploré Dieu, afin de pouvoir trouver la force de supporter les conditions de la guerre. Il nous dit que Dieu est celui dont nous dépendons. Les hommes vivent en ce monde et n'y sont pas libres : « Je ne puis me rendre indépendant du Destin » (1961, 8.7.16). Le Destin, le Supérieur, Dieu le père, sont des noms différents donnés à une même entité indéterminée, transcendante, à laquelle il fait appel dans les moments difficiles. C'est aussi, sans doute, un nom du père symbolique. La prière adressée à Dieu, permet de penser un sens à la vie. Il s'agit ici d'un sens de la vie générique, et non particulier à tel ou tel individu. Si un individu comprenait un jour le sens de sa vie pourrait-il d'ailleurs l'exprimer ? (1921, 6.521). Wittgenstein ne vise pas un sens de la vie individuelle, puisqu'il assimile volontiers le sens de la vie au sens du monde. Pour lui, croire en Dieu signifie comprendre que la vie a un sens, donc comprendre le sens du monde. Par la prière qui est pensée plutôt qu'expression, l'homme peut avoir le sentiment mystique du sens de la vie et du monde, celui-ci demeurant inexprimable comme une expérience purement individuelle.

Pour Wittgenstein le sentiment religieux est une affaire personnelle entre Dieu et un individu. Il conseillait à son ami catholique Maurice Drury, avec lequel il eut de nombreux échanges épistolaires sur la théologie pendant près de vingt ans, de faire en sorte que sa religion soit toujours une affaire entre Dieu et lui. Sa conception de la religion était opposée à l'esprit de communauté et d'église de la religion catholique, et le Dieu auquel il faisait appel n'était pas celui d'un dogme reconnu et partagé : « Pour tout ce que vous et moi pouvons en dire, la religion du futur sera sans prêtres ni ministres. Je crois que l'une des choses que vous et moi avons à apprendre est de vivre sans la consolation d'appartenir à une église » (Drury, 1951, p.117).

Son Dieu est une affaire personnelle. Norman Malcom rapporte que Wittgenstein lui avait dit en 1947 qu'il ne saisissait : « l'idée de l'existence de Dieu que dans la mesure où elle se manifeste dans la conscience de l'acte coupable du péché. » (1958, p.392). Conception luthérienne qui le rapproche de la culpabilité et du châtement judéo-chrétiens. Wittgenstein l'a déjà écrit, le châtement et la récompense font partie de l'acte lui-même. De même, pour prier il suffit de croire, de ne pas chercher à expliquer ou à comprendre. Il faut effectuer une conversion du regard qui va de l'observation du monde des faits à la contemplation du Supérieur. La religiosité wittgensteinienne n'est pas tournée vers un dogme, protestant ou catholique, mais vers la croyance intime en un Supérieur qui donne sens à la vie : « Crois donc ! Cela ne fait pas de mal » (1977, p.108). Sa religiosité ne se trouve pas dans les *Saintes Écritures* ou

dans la *Confession d'Augsbourg* mais dans la foi de l'homme en l'homme : « Aussi étrange que cela puisse sonner, le contenu historique des Évangiles pourrait être démontré faux, historiquement parlant, la foi n'y perdrait pourtant rien » (Ibid., p.92).

On peut rapprocher ce sentiment intime de l'appréhension du sens de la vie, du sentiment mystique que le monde est une totalité et que l'homme lui appartient. Nous retrouvons ici le point de vue *sub specie aeternitatis* cher à Spinoza. Wittgenstein écrit (1921, 6.45) que ce sentiment mystique est un point de vue de l'éternité : « La saisie du monde *sub specie aeterni* est sa saisie comme totalité bornée ». L'homme qui appréhende le monde dans sa totalité ne se situe plus parmi les objets ou parmi les faits, il se trouve comme transporté à l'extérieur du monde car : « [...] il existe encore une autre façon de saisir le monde *sub specie aeterni* : c'est, à ce que je crois, la pensée, qui pour ainsi dire s'élève dans son vol au dessus du monde et qui le laisse tel qu'il est, le considérant d'en haut, en vol » (1977, p.56). Cette façon de regarder le monde offre un point de vue nouveau. Par cette conversion, l'homme peut atteindre la vie bonne car : « [...] la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie aeternitatis*. » (1961, 7.10.16). C'est la vie détachée des contingences matérielles : « Seule est heureuse la vie de qui peut renoncer aux agréments de ce monde » (Ibid., 13.8.16). Ce point de vue que nous trouvons dans les confessions de Skjolden, semble avoir été inspiré à Wittgenstein par la pièce de théâtre, *Die Kreuzelscheiber* de Ludwig Anzengruber, qu'il vît l'été 1912. En effet, un des personnages déclare qu'il ne craint plus rien, s'étant détaché des contingences matérielles.

Nous trouvons donc dans la religiosité de Wittgenstein des éléments de la conversion mystique du regard . Cette conversion ne vise pas une intériorité problématique ; elle permet à l'homme de regarder au-delà du monde matériel et d'appréhender le Supérieur, et par là, le sens de la vie. Cette religiosité quasi mystique est inexprimable, celui qui la vit ne peut la décrire. Déjà, le mystique traditionnel ne peut dire précisément ce que voit son âme lorsqu'elle s'unit au Bien suprême ou au Tout. L'expérience demeure comme une intuition personnelle non transmissible. Pour Wittgenstein il n'y a pas de langage pouvant exprimer avec sens la forme du monde (la logique), et il n'y a pas de mots pouvant décrire avec sens le point de vue de l'éternité. Cela reste un sentiment, une pensée, une prière intime ; je sais quelle expérience j'ai vécu, mais je ne puis vous la dire, vous ne pourriez pas comprendre mes mots. Elle ne concerne pas les membres d'une église ou d'une secte qui découvrent ensemble un autre état de conscience, mais elle concerne un homme seul. Cette mystique, comme forme de religiosité relative au sens de la vie, est donc doublement indicible : d'abord parce que l'expérience mystique est traditionnellement incommunicable, et ensuite parce que même si l'on voulait la décrire, le langage ne le pourrait pas. C'est le monde privé de l'individu, une expérience de son monde, de sa vie.

La conversion du regard posé sur la religion institutionnalisée est donc salvatrice : « Une des leçons du christianisme, à ce que je crois, est que toutes les bonnes doctrines ne servent à rien. C'est la vie qu'il faut changer. (Ou l'orientation de la vie.) » (Wittgenstein, 1977, p.118), c'est à dire nos règles de vie : « Des règles de vie sont là mises en images. Et ces règles ne peuvent servir qu'à décrire ce que nous devons faire, non à le fonder » (Ibid.,

p.88). La conversion du regard sera le moteur d'un choix de vie : « Que la 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 » (Ibid., p.84). L'homme ne doit plus donner du front contre les limites du langage, ni la mouche s'agiter dans le bocal, il ne doit pas chercher à changer le monde pour résoudre ses problèmes, il lui faut plutôt changer son mode de vie (1956, p.126).

C'est ici un exemple du stoïcisme de notre auteur qui fait dépendre notre liberté de notre ignorance du futur et de notre impuissance à l'influencer : il faut vouloir les choses comme elles sont, et non pas comme on voudrait qu'elles soient, pour reprendre une maxime stoïcienne majeure et pour paraphraser Épictète. Ainsi : « [...] si je dois réellement être sauvé, alors c'est la certitude qu'il me faut, non la sagesse, les rêves, la spéculation - et cette certitude est la foi » (1977, p.93). La foi nous donne la certitude d'être en accord avec le sens du monde et de la vie ; elle nous fait fuir l'illusion et les rêves trompeurs. C'est le chemin d'une religiosité rénovée à emprunter pour être sauvé de notre pauvre et triste condition humaine comme l'écrivait Emerson.

7.1.5 *Frege, Moore, Russell : logique, métaphysique et mysticisme*

It seems necessary, then, to regard the World as formed of Concepts. These are the only Object of Knowledge. (Moore, 1899)

L'anthropologie a vu s'affronter dès son apparition diverses conceptions de la perception du monde dont le rationalisme et le mysticisme. Pour Lévy-Bruhl, largement critiqué par Malinowski et Mauss, le mode de pensée mystique (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910), qu'il oppose à logique, est si différent du mode de pensée ordinaire (occidental) que nous ne sommes pas en état de le décrire correctement. Les « primitifs » de Lévy-Bruhl, prélogiques ou alogiques, perçoivent le monde différemment (*La mentalité primitive*, 1922). Ils croient à des forces occultes, à des phénomènes imperceptibles par les sens et cependant totalement réels : « La vie entière du primitif depuis sa naissance jusqu'à sa mort, et même au-delà, baigne, pour ainsi dire, dans le surnaturel » (De Lara, 2005, p.57). Le mode de pensée primitif (le terme « primitif » n'est pas précisément défini par Lévy-Bruhl) est une orientation générale, une mentalité spécifique, nous dirions un schème conceptuel. Pour eux, le surnaturel est consubstantiel au monde et le mystique est un mode d'appréhension ordinaire : « Dans la pratique, ils se comportent comme s'ils avaient une confiance entière, pareille à la nôtre, en la constance des lois de la nature [...] Mais en même temps, ils ont des expériences mystiques [...] pour ces esprits la limite entre ce qui est possible ou impossible physiquement dans notre monde, n'est pas aussi nettement définie que pour nous. » (Ibid.).

Cette conception très frazerienne du primitif a été critiquée par *the fieldworkers* (Malinowski, Evans-Pritchard), des anthropologues de terrain, opposés *to the armchair theorist* (Lévy-Bruhl, qui jugera indéfendable cette théorie vers la fin de sa vie). Même si de nombreux hommes de terrain estiment importante l'œuvre de Lévy-Bruhl, et reconnaissent comme primordiale son intuition d'une intrication du rationnel et du mystique, leur critique porte sur

la place prédominante donnée à l'irrationnel. Pour les hommes du terrain, dès que l'on quitte le champ de la théorie et que l'on étudie *in situ* et en détail le mode de fonctionnement des dits primitifs, on s'aperçoit que finalement ils ne sont pas si mystiques que cela et que les occidentaux ne sont pas si logiques qu'on le dit (De Lara, 2005). C'est le travail d'Evans-Pritchard sur les Azande et les Nuer, c'est aussi le travail de Malinowski sur les Mélanésiens. Mieux, dans leur pensée mystique, les « primitifs » de Lévy-Bruhl demeurent tout à fait logiques et conséquents, pendant que le rationalisme occidental mène tout droit à l'irrationnel. Comme le dit Wittgenstein ; la science ne saurait tout expliquer, le scientisme ne donne pas un accès privilégié à la vérité, il est parfois teinté de mysticisme, empreint de métaphysique.

Ce que l'on trouve en anthropologie a des échos en philosophie, y compris en philosophie analytique. Le rapport à la métaphysique dans les théories de l'analyse logique est parfois ambigu et le mode d'appréhension du monde relève souvent d'une forme de platonisme et de mysticisme sauvage. En effet, l'objet à analyser n'est pas d'une appréhension habituelle ni d'une substance ordinaire. Nous citerons pour mémoire Meinong et son ontologie riche et galopante, mais aussi Frege, Russell et Moore.

On se souvient que pour Frege la proposition est réelle, tout comme la pensée qu'elle exprime. Les pensées ne sont pas des états subjectifs portés par un individu, et les propositions de simples énoncés comme le sont les phrases du langage ordinaire. La proposition exprime une pensée et une unité logique décomposable en parties par l'analyse logique. Les pensées sont non temporelles, non spatiales et non causalement actives, elles sont au-delà du monde des faits. Elles sont réelles de toute éternité et appartiennent à un troisième royaume qui n'est ni intérieur, ni extérieur au monde : « Il faut admettre un troisième domaine. Ce qu'il enferme s'accorde avec les représentations en ce qu'il ne peut pas être perçu par les sens, mais aussi avec les choses en ce qu'il n'a pas besoin d'un porteur dont il serait le contenu de conscience. » (1879-1925, p.184). À partir de ce troisième royaume, nous avons les pensées en partage : « Ainsi, je peux donc admettre qu'une pensée est indépendante de moi, et que d'autres hommes pourront la saisir aussi bien que moi. » (Ibid., p.190).

Il nous faut admettre, si l'on suit Frege, ce troisième royaume, et considérer qu'il existe chez lui une mystique dans l'appréhension de la pensée. Comme dans le monde platonicien et sa théorie de la participation aux Idées éternelles, nous avons accès aux pensées éternelles du troisième royaume frégéen. Le mode de participation frégéen n'est pas fermement défini et sans doute pas superposable à la théorie de Platon mais : il n'y a pas de porteur des pensées ; elles sont en partage pour tous les hommes ; leur appréhension se fait au-delà des sens à partir d'un royaume ni intérieur ni extérieur. Ce sont là quelques traits spécifiques de la pensée mystique : il existe un mode de connaissance qui ne passe pas par les sens ; ce mode de connaissance se fait hors de la rationalité effective habituelle ; il y a un domaine en partage.

Nous trouvons une conception voisine chez Moore. Dans *The Nature of Judgment* (1899), il critique l'usage ambigu que fait le néo-hégélien Bradley du mot idée dans sa *Logique*. Pour Moore, *idée*, n'est ni un état mental, ni un signe à signification universelle. Il s'agit pour lui d'un concept comme contenu non mental d'un jugement. Les concepts, qui ne

sont pas *an abstraction from ideas*, possèdent une objectivité propre. Ils sont indépendants de l'acte par lequel on les pense et du penseur lui-même : « Les concepts, dirons-nous, sont des objets possibles de pensée [...] ils peuvent entrer en contact avec un penseur ; or, afin qu'ils puissent faire quoi que ce soit, ils doivent déjà être quelque chose. [...] Ils sont immuables et la relation dans laquelle ils entrent avec le sujet connaissant ne comporte ni action ni réaction. » (1899).

Ainsi, le monde est composé de concepts, et les propositions formées de concepts sont des réalités vraies ou fausses quand on les compare aux faits qu'elles décrivent. Cependant écrit Moore : « Quelle sorte de relation rend une proposition vraie et quelle sorte la rend fausse, on ne saurait le définir, mais bien seulement le reconnaître immédiatement. » (Ibid.). Les concepts sont immuables et l'esprit de celui qui les pense est modifié par la pensée, jamais le concept n'est altéré. Nous trouvons ici le platonisme de Moore ; le concept (ici comparé à l'Idée platonicienne) modifie la pensée, participe à la pensée. Les concepts immuables entretiennent entre eux et à l'infini des relations immuables dans lesquelles le sujet pensant n'intervient pas. C'est ici l'idéalisme de Hegel et de Bradley, le psychologisme et la théorie kantienne d'une connaissance comme activité d'un sujet transcendantal qui sont visés. Le concept indépendant, comme réalité transcendante et immuable, s'impose à l'esprit du sujet pensant qui subit son action.

Dans une lettre à Mc Carthy datée d'août 1898, Moore écrit à propos de sa théorie : « Je suis heureux de croire que c'est le système le plus platonicien des temps modernes. » (Daval, 1997, p.16). Moore abandonnera néanmoins cette position avant même la parution des *Principia Ethica* en 1903 dans lesquels le terme « bon » n'est pas considéré comme un concept, mais il influencera néanmoins Russell qui retiendra son réalisme propositionnel au moins jusqu'en 1910.

Ce n'est pas dans le domaine de la logique que nous retrouvons les principales occurrences relatives au mysticisme dans l'œuvre du cofondateur de la logique moderne. Russell qui porte des jugements sévères sur l'Église, de même que sur les religions, reconnaît un mode différent d'appréhension de la réalité. Si l'Homme a un besoin de transcendance, ce que retiendra Wittgenstein, il se trompe en recherchant cette transcendance dans la religion et dans son Église. Pour lui, l'expérience mystique, opposée à rationnelle, révèle une intuition existentielle qui nous donne un accès immédiat à la Réalité comme Totalité. On retrouve ici l'idéalisme de Hegel et Bradley pour lesquels l'Univers forme un Tout et le Réel est une Unité ultime¹.

Russell définit l'expérience mystique par quatre critères : un accès immédiat à une réalité comme totalité ; la conscience du sujet de l'unité du Réel ; la notion de temps semble ne pas exister ; l'expérience mystique est au-delà du bien et du mal : « [...] l'univers est un tout indivisible [...] on considère faussement une partie du tout comme autonome [...] le temps est irréel [...] » (1935, p.132). La perception immédiate est une révélation : « Le pre-

¹ Lire à ce sujet l'article en ligne de René Daval ; Analyse et intuition : la religion de G.E. Moore (<http://michel-terestchenko.blogspot.com/>), 23 novembre 2011).

mier et le plus direct résultat de l'instant d'illumination est la croyance en la possibilité d'un mode de connaissance que l'on peut appeler révélation, vision intérieure ou intuition par opposition à la sensation, la raison et l'analyse qui peuvent être considérées comme des guides aveugles conduisant au borbier de l'illusion » (1917, p.37). Il ne veut pas dire bien entendu qu'il ne croit plus à la connaissance par *acquaintance*, mais qu'à certains moments de la vie, on peut ressentir une intuition première, avoir le sentiment d'appréhender le monde en un regard. À ce moment là, le temps semble ne pas exister. Comme il n'y a pas de division du Tout de l'Univers, il n'y a pas de division temporelle : « C'est une conséquence de la négation de la division ; si tout est un, la distinction entre le passé et l'avenir doit être illusoire » (Ibid., p.38).

Russell ne pose pas l'attitude mystique comme un mode de connaissance privilégié et fiable, mais si : « Je ne sais rien de la réalité ou de l'irréalité du monde mystique. Je ne désire aucunement en nier l'existence, ni même prétendre que la vision intérieure qui le révèle n'est pas une intuition authentique. » (Ibid., p.39). Pour lui : « [...] l'attitude scientifique s'impose [...] en dépit du fait que plusieurs des vérités les plus importantes ont d'abord été suggérées par son truchement (par la vision intérieure). » (Ibid.). Il accepte volontiers la notion de vision mystique à la condition de bien la considérer comme l'expression d'un sentiment, et non comme un mode scientifique de connaissance. Le philosophe logicien était très sensible à la dimension mystique de certains regards sur le monde. Il disait : « Je suis plus heureux lorsque je pense à la nébuleuse d'Andromède que lorsque je pense à Gengis Khan. Je ne peux pas, comme Kant, mettre la loi morale sur le même plan que les cieux étoilés. La tentative d'humaniser le cosmos, qui est à la base de la philosophie qui s'intitule « idéalisme » me déplaît indépendamment de savoir si elle est vraie ou fausse. » (Vernant, 2003, p.400).

S'il s'est intéressé autant au problème de la mystique (Mysticisme et logique, 1917 ; Science et religion, 1935 ; My Philosophical Development, 1959.), c'est qu'en 1901 il a ressenti une expérience primordiale devant la souffrance de la femme de son ami et collègue Whitehead : « J'avais oublié les problèmes fondamentaux (existentiels) et je me contentais de futiles intellectualités. Or, il me semble que la terre s'ouvrait subitement sous mes pas et que je basculais dans un monde entièrement nouveau [...] Pendant quelques temps, je fus possédé par une sorte d'illumination mystique [...] Des années durant, je ne m'étais soucié que d'analyse et d'exactitude, et voilà que je me trouvais envahi d'aspirations quasi mystiques à la beauté [...] » (Ibid.). En fait pour lui, le vrai philosophe doit savoir concilier l'exigence de la méthode scientifique pour poser des théories et l'intuition mystique dans la pratique, notamment dans la pratique morale. Comme Descartes qui en son temps avait su concilier la méthode et l'imagination, Russell écrit que : « [...] les plus grands philosophes ont ressenti le double besoin de science et de mysticisme. » (1917, p.31). Il cite parmi ces grands philosophes ; Héraclite, Parménide, Platon, Hegel, Bergson, et nous pouvons ajouter Wittgenstein.

Russell insiste ; la logique, science de l'analyse et de la déduction, a fait l'objet des travaux des plus grands philosophes mystiques, mais, précise-t-il, ces logiques étaient malveillantes en se désintéressant du monde ordinaire et du sens commun. C'est sans doute Wittgenstein qui est visé. Si la logique veut être bienveillante et rendre compte du monde ordi-

naire : « [...] elle ne doit pas lui être hostile, mais doit être inspirée par une véritable acceptation du genre de celle que l'on ne trouve pas habituellement chez les métaphysiciens. » (Ibid., p.45). Ainsi, si elle doit prendre soin d'elle-même, comme le dit Wittgenstein, le logicien doit accepter l'intuition mystique d'un monde différent qui donne accès parfois à des intuitions qui ne sont pas *ipso facto* philosophiquement exploitables. Pour Russell, la mystique est extérieure à la philosophie alors que pour Wittgenstein elle est une expression philosophique. En fait, la mystique russellienne, au-delà du bien et du mal, donne accès à l'empathie, à l'ouverture sur l'autre, et se pose alors comme un regard éthique dans un sens différent de la conception wittgensteinienne qui veut que la mystique mène au silence.

7.2 Le monde comme il est

La différence entre un monde bon et un autre mauvais relève des caractéristiques particulières de choses particulières qui existent dans ces mondes : ce n'est pas une différence suffisamment abstraite pour relever du domaine philosophique. (Russell, 1917, p.44)

La différence que l'on peut faire entre ce qui est bien ou ce qui est mal n'a aucune valeur ontologique, mais possède une dimension particulièrement anthropologique. Schopenhauer, inspirateur de Wittgenstein, expose à travers maints exemples les rapports entre raison et déraison, entre bien et mal. Bien souvent, la raison a été associée au Bien et la déraison au Mal, comme le souligne également Russell avant 1913. Cette position est l'expression d'un anthropocentrisme, voire d'un schème culturel dominant non valide logiquement. Une action dite déraisonnable peut avoir des effets positifs et être considérée comme bonne, alors qu'une action dite raisonnable peut avoir des conséquences désastreuses, surtout si la raison est associée à la notion toute aristotélicienne de prudence ou au rigorisme kantien.

Définir le bien et le mal comme le dit clairement Russell après 1913, c'est exprimer une opinion en un lieu culturellement marqué (il n'y a pas d'impératif catégorique), c'est juger ce qui ne peut l'être, et encore faut-il, comme il est dit dans *Mysticism and Logic*, faire la part des choses entre ce qui relève de la pure théorie et ce qui dépend de la vie pratique. Nous devons séparer les connaissances scientifiques et philosophiques de la sphère morale qui dépend des sentiments et des aléas de la vie : « Je crois que les motifs religieux et éthiques, en dépit des systèmes superbement ingénieux auxquels ils ont donné naissance, ont constitué dans l'ensemble un obstacle au progrès de la philosophie, et devraient maintenant être écartés consciemment par ceux qui souhaitent découvrir quelque vérité philosophique. » (Ibid., p.105).

La question que se pose à ce sujet et d'une façon récurrente Wittgenstein est la suivante : Existe-t-il une valeur théorique dans le monde ? La réponse qu'il nous donne est : « Ce qui est éthique, on ne peut pas l'enseigner. Si je ne pouvais expliquer à autrui l'essence de ce qui est éthique que par le biais d'une théorie, ce qui est éthique n'aurait pas de valeur du tout » (1966, p.158). L'éthique ne relève pas de l'enseignement, pas de la théorie, pas plus que la philosophie d'ailleurs, mais de l'action. Il n'y a pas d'Éthique considérée comme recherche de principes à l'action et de justification de ces principes. Il n'y a pas de garantie de

la garantie comme l'écrit Emmanuel Halais (2007). De ce fait, il n'existe pas d'utilitarisme qui chercherait à rendre compte de telle ou telle action, de telle ou telle théorie, d'un point de vue posé comme réaliste souligne Cora Diamond (1995). Les normes éthiques sont toujours contemporaines, posées d'un point de vue subjectif. Iris Murdoch précise qu'il est difficile d'échapper au cercle vicieux qui consiste à justifier des théories morales par des exemplifications choisies en fonction de ces mêmes théories morales, et cela quelques fois pour nous rassurer. On retrouve ici une forme d'argument transcendantal qui nous trompe si l'on n'y prête pas attention : des limites sont posées, on choisit ensuite (sciemment ou pas) des exemples qui collent à ces limites posées, en retour les limites posées semblent justifiées par les exemples.

Wittgenstein évite efficacement ce type d'argument. L'Éthique est supérieure au monde, elle est transcendantale. Le rapport qu'entretiennent Monde et Éthique est un rapport externe. C'est dire qu'il n'existe pas de nécessité éthique interne au monde, à côté des faits et des actes des hommes. S'il y a de l'Éthique, c'est à dire une valeur comme telle, elle n'est pas, en tant que telle, dans le monde. Cela signifie qu'il est possible de donner avec sens une valeur à des actions considérées comme bonnes (tel jugement est tout à fait raisonnable), mais cela n'est pas de l'Éthique. Pour Wittgenstein il est possible d'établir des lois morales, elles peuvent faire sens dans un usage normal du langage mais cela ne saurait être ce quelque chose d'indicible que le philosophe nomme Éthique : « En éthique, on fait toujours l'essai de dire quelque chose, qui n'atteint pas l'essence de ce qui est en question et ne peut l'atteindre. Ceci est sûr a priori [...] » (1966, p.156).

Il est donc sûr, *a priori*, que l'on ne peut théoriser par la raison l'éthique et la morale : « La première pensée qui vient en posant une loi éthique de la forme : « Tu dois... », est la suivante : et qu'en sera-t-il donc si je ne fais pas ainsi ? », (1921, 6.422). Il en va de même pour Kant, mais pour lui la loi morale est indépendante. (1788, p.642). Cette position philosophique interdit d'en vouloir raisonnablement à certaines personnes qui commettent des actes criminels ou odieux. Nous pouvons citer à ce propos les *Remarques mêlées* de 1945 dans lesquelles Wittgenstein explique que « l'on ne peut raisonnablement en vouloir à Hitler ». Ce qui confirme que, comme pour Schopenhauer et Russell, l'éthique n'est pas affaire de raison pour Wittgenstein, mais attitude dans la vie. Certes, mais alors peut-on raisonnablement hésiter dans certains cas, y compris dans un discours philosophique ? Il en va de même lorsque Rush Rhees pose la question de l'éthique en citant le mot de Goering ; « *Recht ist das, was uns gefällt* » (1966, p.173). Il répond que cela, d'un point de vue anthropologique, peut être considéré comme une forme d'éthique. Certes, mais une éthique particulièrement contemporaine d'un glissement vers l'abîme et pour un point de vue anthropologique singulièrement extérieur à la vie, au monde.

L'Éthique ne peut se constituer ni dans le discours, ni dans l'être mais dans la façon d'être, dans un positionnement par rapport au monde et par rapport à certains actes advenus dans le monde. Il ne saurait y avoir de connexion causale entre un système théorique qui dirait le bien et le mal par raisonnement, et une action bonne et vertueuse. Il ne suffit pas de dire que ceci est bien ou que ceci est mal pour avoir une attitude éthique ou pour avoir une assurance de ce qu'est l'éthique. Encore faut-il s'engager dans la vie bonne, et comme nous le demandait Russell, faire preuve d'empathie, d'ouverture sur le monde, adopter un certain

point de vue cosmique qui ne soit pas seulement une posture esthétique. Nous devons plus faire preuve d'amour que de raison. Si pour Russell, la science demande la raison, la morale demande la compassion raisonnée. La raison n'est donc pas étrangère à la position éthique de Russell, elle en est la base, mais, elle n'est pas pour autant première dans l'ordre de la compassion. (Vernant, 2003, p.403). C'est aussi ce que souligne Schopenhauer : « Lorsqu'un homme, conformément à ces préceptes, au lieu de songer à ses propres besoins futurs, ne cherche qu'à soulager la misère actuelle des autres, sans aucune arrière-pensée [...] mais qui oserait la célébrer (sa conduite), en disant que c'est là le comble du raisonnable ? » (1819, p.646). On ne trouve pas ici que de la raison, mais aussi de l'empathie, de l'action vertueuse mais pas raisonnable.

Ainsi, les pensées et les actes dits raisonnables ne font pas mécaniquement la vie bonne et heureuse. L'Éthique pour Schopenhauer, Russell ou Wittgenstein n'est pas, contrairement à Kant, affaire de raisonnement. Elle n'est pas non plus affaire de bavardage stérile. Elle est question de sens ; sens de la vie, de l'absolu, de la totalité. D'une certaine façon, le *TLP* nous montre ce qu'il en est de l'Éthique puisque son auteur écrit un ensemble de non-sens, les exhibe et les rejette comme tels. Le non-sens produit par Wittgenstein n'est donc pas du bavardage stérile. En cela l'Éthique qui ne se mesure pas à l'aune d'un raisonnement et d'une faculté de raisonner comme le voulait Kant, peut néanmoins faire l'objet d'une recherche. La dignité humaine chère à Kant n'est peut-être pas l'essence même de l'éthique, une valeur absolue ou une fin en soi détachée de la pratique : « L'humanité elle-même est une dignité ; en effet, l'homme ne peut être utilisé par aucun homme (ni par d'autres, ni même par lui-même) simplement comme moyen, mais doit toujours être traité en même temps comme fin, et c'est en cela que consiste précisément sa dignité (la personnalité), grâce à laquelle il s'élève au-dessus de tous les autres êtres du monde qui ne sont point des hommes [...] » (1785, II, § 38).

Wittgenstein choisit d'ancrer l'Éthique à la vie, y compris à l'écriture philosophique, même si elle est dite transcendantale. Il ne saurait y avoir d'impératifs catégoriques indépassables et quasi autonomes, sauf à considérer le « il faut » de l'aphorisme 7 du *Tractatus* comme le premier et dernier impératif catégorique wittgensteinien, ce qu'aurait d'ailleurs renié Moore : « On trouve chez Kant cet autre sophisme qui consiste à supposer que « ceci doit se faire » veut dire « ceci est ordonné » (1903, p.190). L'Éthique est partie prenante de la vie, elle se vit mais ne se dit pas. Elle n'est pas une théorie, verbiage détaché du réel : « Pour moi, écrit Wittgenstein, la théorie n'a pas de valeur. Une théorie ne nous donne rien » (1966, p.158). C'est un des fils d'Ariane de sa philosophie.

7.2.1 *Le Mystique et l'éthique*

L'émotion mystique, si elle est dégagée de toute croyance sans fondement, et si elle n'est pas assez forte pour nous écarter complètement de la vie courante, peut nous fournir un

apport de très grande valeur ; du même genre, mais sous une forme plus haute, que l'apport de la contemplation. (Russell, 1935, p.139)

Il est patent que pour Russell, l'apport de très grande valeur qui découle de l'émotion mystique a une connotation éminemment Éthique : « Mais si, comme nous devons le faire lorsque nous avons une vision mystique, le monde entier nous paraît digne d'amour et de vénération, si nous voyons : La terre et toutes les choses ordinaires parées de lumière céleste, nous dirons qu'il y a un bien supérieur à celui de l'action, et que ce bien supérieur appartient à la totalité du monde tel qu'il est en réalité » (1917, p.51). La mystique, notamment la mystique sauvage, est ouverture sur l'autre en dehors de toute prétention rationnelle, ce qui lui confère une dimension éthique.

Nous savons qu'il existe pour Wittgenstein un rapport interne entre mystique et éthique. Le mysticisme éthique naît dans le *Tractatus* puisque ce dernier est un livre d'Éthique qui ne traite pas de ce que l'on considère habituellement comme de l'Éthique mais le tait. Cependant, du point de vue de la morale, Wittgenstein se rapproche parfois de Kant pour lequel le bien et le mal sont dépendants de la volonté du sujet. Il n'existe donc pas de naturalisme éthique : « Les choses acquièrent de la signification par leur rapport à ma volonté » (1961, 15.10.16). Cette volonté peut être la volonté de montrer un chemin possible comme c'est le cas dans le *TLP*. La comparaison avec Kant s'arrête là puisque pour notre auteur l'Éthique comme le Mystique sont indicibles, non exprimables en impératifs catégoriques. Il n'y a pas de « Tu dois » qui s'impose à l'homme, et celui-ci n'est pas tenu de vouloir le bien plutôt que le mal. Il n'y a pas d'impératif catégorique parce qu'il ne saurait y avoir de nécessité éthique. Il n'y a pas non plus de volonté de croire comme chez William James, de volonté libre qui doit croire à la liberté. Wittgenstein a lu *Varieties of Religious Experience* de William James. Ce livre était très important pour lui d'un point de vue moral comme il l'écrivit à Russell. Si le monde acquiert de la valeur, c'est en moi, pour mon monde, pour mon ressenti. En ce sens, le sujet de la volonté s'éclipse derrière sa volonté qui demeure cachée.

Schlick se démarque aussi de la philosophie kantienne de l'impératif catégorique. Pour autant, il ne suit pas Wittgenstein et les membres du Cercle de Vienne qui considèrent que l'on ne peut rien en dire. Pour lui, il y a possibilité de rendre compte socialement et psychologiquement de l'éthique, pour éviter un subjectivisme ou un relativisme confus, mais il ne s'agit que de décrire des systèmes existants. Comme le dit Antonia Soulez (1998, p.77) : « [...] Schlick opte en faveur d'une thèse qui admet au contraire (de Wittgenstein), à l'intersection entre description et valeur, une région intermédiaire accessible à l'analyse cognitive. Les énoncés moraux sont en somme des expressions croisées de composantes descriptives et de composantes évaluatives. ». De ce fait l'éthique reste accessible dans notre monde.

Dans le monde selon Wittgenstein l'Éthique ne saurait être la description d'un état de choses particulier. Même si la description du monde dans le *TLP* est déjà, avant les *Investigations philosophiques*, une forme de pragmatisme visant des occurrences particulières, les états de choses, l'expression d'une valeur n'a pas de sens puisque pour Wittgenstein elle ne concerne pas le particulier et l'accidentel, c'est à dire les faits du monde. C'est aussi la position de Russell : « Les notions éthiques humaines [...] sont essentiellement anthropocentriques, et

impliquent, lorsqu'elles sont utilisées en métaphysique, une tentative, quoique voilée, de légiférer pour l'univers sur la base des désirs présents des hommes » (1917, p.112). Si Wittgenstein nous dit que l'Éthique est transcendantale, c'est qu'elle ne peut dépendre du contingent et relève d'une nécessité extra-mondaine qui n'est en aucun cas exprimable par le langage.

L'Éthique est indicible parce qu'elle est partie intégrante du mystique, et elle est mystique parce que le sens de la totalité ne peut se dire. Le sens de la totalité est *Das Lebensproblem*. Il suit de cela que l'expression d'un sens ou d'une valeur supérieure demeure sans base matérielle solide. En ce sens, l'Éthique est immanente à la vie et ne se pose pas comme Loi morale, comme Nom-du-Père. Ceci ne manque pas d'être symptomatique dans son rapport à la psychanalyse comme nous le verrons plus loin. Comment pourrions-nous, écrit Wittgenstein, donner une valeur supérieure à un fait matériel observable ou à un acte, alors même que la matière nous échappe et que celle-ci ne concerne que l'accidentel, le particulier et le contingent ? Dans ces conditions, l'Éthique a toutes les chances d'être transcendantale, c'est à dire de ne nous concerner qu'à la limite, dans le sens où nous ne pouvons pas en dire grand chose. Voilà celer, semble-t-il, sa destinée philosophique.

Cependant dans un entretien avec Waismann daté du 17 décembre 1930, Wittgenstein, dit clairement que l'on peut parler de l'éthique à la première personne. Il précise que dans sa conférence de 1929, il s'est engagé en tant qu'individu en parlant à la première personne et que c'est bien là tout ce que l'on peut faire en la matière. Ces propos, loin d'infirmer la thèse du *TLP*, ne font que confirmer l'impossibilité d'une théorie qui serait partagée entre plusieurs personnes. Le rapport interne du mystique et de l'éthique implique que Wittgenstein refuse de psychologiser l'éthique et la morale, ce qui équivaldrait à poser une physique de la morale comme le voulaient certains membres du Cercle de Vienne, et à mettre en place une méta-éthique dans le sens de Moore, ce qui selon lui abaisserait l'Éthique au niveau de l'analyse de faits linguistiques triviaux.

En effet, Moore développait, en 1903 dans *Principia Ethica*, une conception de l'analyse qui faisait des valeurs morales des éléments objectifs directement accessibles. Ainsi, le Bien en soi pouvait être connu par intuition, même s'il n'était pas, comme objet ultime, analysable et définissable comme l'était l'ensemble des propositions du langage. Russell qui avait épousé cette position jusqu'en 1910 l'abandonna par la suite pour s'attacher à un aspect plus psychologique de l'attitude morale des individus (1917, p.16). La conception mystique de Wittgenstein nous mène au constat d'un sujet psychologique qui ne peut justifier son comportement moral, à une éthique du silence, à une Éthique transcendante qui ne peut être théorisée.

Finalement, l'Éthique serait une forme de retour interrogateur sur soi-même, une vision personnelle intérieure qui tenterait de dire quelque chose du sens ultime de la vie. Ainsi, la mystique serait une forme d'éthique paradoxale (Broc-Lapeyre, 2002), l'une relevant de la vie intérieure et l'autre de la vie sociale : « D'un côté, la quête solitaire de l'intériorité radicale (éventuellement en retrait du monde) et la dissolution du moi ; de l'autre, la construction de soi et l'acquisition de vertus humaines qui sont inséparables d'un vivre-ensemble. » (Ibid., p.16). Comme l'écrivait Simone Weil : « La mystique est le passage au-delà de la sphère où le bien et le mal s'opposent et cela par l'union de l'âme avec le bien absolu. Le bien absolu est

autre chose que le bien qui est le contraire et le corrélat du mal, quoiqu'il en soit le modèle et le principe. » (Ibid., p.43). Ici, la mystique et l'éthique sont liés dans une sphère qui dépasse notre conception matérielle du bien et du mal. Pour Simone Weil, Dieu est le Bien pur, et l'expérience mystique permet de le rejoindre sans oublier pour autant la compassion pour la misère du monde (Ibid.). Chez Wittgenstein, le silence fait symptôme d'éthique muette.

7.2.2 *La logique du sens et de la valeur dans le Tractatus*

Le langage, comme objet d'expérience externe, n'est, à proprement parler, qu'un télégraphe très perfectionné, qui transmet avec une rapidité et une délicatesse infinies des signes conventionnels. Mais qu'elle est la valeur exacte de ces signes ? (Schopenhauer, 1819, § 9)

Tout comme pour Schopenhauer, le problème de l'éthique pour Wittgenstein est inséparable de la problématique de l'expression d'une valeur par le langage. Pour Schopenhauer, dans *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, § 8, toute valeur est une grandeur comparative et relative. En dehors de ces deux relations le concept de valeur perd tout sens et toute signification. Pour lui l'éthique n'est pas transcendantale, il n'y a pas d'Éthique supérieure au monde. Dans le *Tractatus* il est dit que la proposition qui fait sens est une proposition qui ne cherche pas à définir une valeur particulière ou supérieure, tout comme le langage qui fait sens ne cherche pas à expliquer les faits, encore moins à leur donner une valeur, mais simplement à les décrire. On peut parler d'une sorte d'*amor fati* chez Wittgenstein, peut-être d'un stoïcisme. Le mot est célèbre ; les choses sont ainsi et ainsi.

En cette acception précise et particulière de la pensée wittgensteinienne : « Toutes les propositions ont la même valeur » (1921, 6.4). Le langage propositionnel de la logique standard et le langage ordinaire sont inadaptés à l'expression de l'Éthique. Cette ineffabilité des énoncés de valeur posait d'ailleurs problème à Carnap et Neurath. Ils étaient d'accord pour que l'expression des valeurs soit hors du domaine de la science, mais ils refusaient que l'on ne puisse en parler, même à minima, pour dire que ce sont des pseudo-concepts. Russell qui passa une semaine à commenter le *TLP* avec Wittgenstein à La Hague en 1919 se déclarait consterné par la notion d'ineffabilité. De son côté, Ramsey qui travailla à la lecture du *TLP* avec notre auteur en 1923 à Punchberg se demandait sur le ton de la moquerie, si Wittgenstein n'essayait pas de le siffler faute de pouvoir le dire (Soulez, 1998, p.72, Halais, 2007, p.119).

En fait tout langage est inadapté par définition à l'expression de l'ineffable. Ce n'est pas par pauvreté conceptuelle ou par handicap syntaxique, mais parce que ce que l'on nomme Éthique, est indicible *a priori*, c'est à dire transcendant aux possibilités du langage et donc transcendant à nos capacités d'expression. L'expression de l'Éthique est transcendante parce que l'Éthique est une limite interne à ce que l'on peut dire. Dans un langage ordinaire on pourrait dire que l'Éthique est relative, mais dire cela c'est ne rien dire du tout. En fait, Éthique et valeur, sont extérieures au monde de l'expression et intérieures au monde de celui qui s'exprime. Pour dire que le monde n'a pas de valeur il faut bien présupposer qu'existe

quelque part une telle valeur de référence. Wittgenstein le précise dans ce livre d'Éthique qui n'en traite pas qu'est le *Tractatus* : « Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en lui aucune valeur- et s'il y en avait une elle serait sans valeur. » (1921, 6.41).

Le sens du monde est en dehors de celui-ci comme, d'une façon assez symptomatique, le sens du *Tractatus* se donne en opposition extérieure au *Tractatus* lui-même. Nous pouvons toujours exprimer des valeurs dans un jeu philosophique ou dans le langage ordinaire, mais celles-ci, à bien y réfléchir sont sans importance. Elles ne font aucunement autorité, ni en morale, ni en Éthique, ni en Esthétique. De là, nos jugements d'hommes plongés dans le monde et baignés par le langage sont sans véritable pertinence, ce n'est que du simple verbiage. Dans cet ordre d'idée nous devons rejeter les propositions du *Tractatus* pour voir correctement le monde (1921, 6.54) et nous devrions même, pour suivre notre auteur et Peter Hacker, rejeter son avis relatif à son propre travail. Il va de soi que le manque de pertinence du langage éthique ne s'évalue qu'en comparaison d'un possible absolu, un absolu de type kantien.

Wittgenstein reconnaît que nos jeux de langage sont adaptés pour communiquer correctement d'une façon triviale et ordinaire. Il n'est pas question de nous interdire tout discours sur l'Éthique, mais il faut bien que nous sachions à quoi nous en tenir : « S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui arrive, et à tout état particulier et accidentel. » (Ibid.). Le mot valeur est pris par Wittgenstein dans le sens fort, de ce qui possède une dimension dépassant notre misérable humanité, une transcendance du Supérieur. L'Éthique ne concerne pas le particulier, elle ne descend pas dans le monde des faits, il n'y a pas de casuistique à développer, il n'y a pas de jugement qui puisse nous faire progresser en morale. Une conséquence logique importante est que nous ne pouvons pas dire d'une proposition qui pose un jugement de valeur sur un fait qu'elle est vraie ou fausse. Le vrai et le faux ne s'évaluent qu'à l'adéquation reconnue d'une proposition et d'un fait matériel du monde. En dehors de cette adéquation, quasi physique et interne, les problèmes du vrai, du faux, du beau, du bien, du bon sont totalement étrangers au langage. En ce sens, comme nous l'avons vu en logique, le rapport d'une proposition à la vérité et à la fausseté est prisonnier d'une forme profonde non susceptible d'être modifiée par le langage ou changée par un signe écrit comme par exemple le signe de l'assertion de Frege comme l'écrivait Wittgenstein : « Toute proposition doit déjà avoir un sens ; l'assertion ne peut le lui donner, car ce qu'elle affirme c'est justement ce sens lui-même. Et cela vaut de même pour la négation, etc. » (Ibid., 4.064).

Comme pour la logique, Wittgenstein clôt le système de l'expression de la valeur par une forte indicibilité sémantique. Les faits sont les faits et ne sont pas valorisables comme les signes logiques sont les signes logiques et ne sont pas explicables. Ceci n'ouvre pas la voie à un relativisme éthique ni d'ailleurs à un scepticisme radical, mais au constat éminemment éthique en lui-même, parce que respectant la modalité Éthique, que : « L'Éthique ne se laisse pas énoncer » (Ibid., 6.421). Le relativisme et le scepticisme n'admettent pas de valeurs transcendantales *a priori* et relativisent toutes les valeurs en les comparant toutes. Ces deux positions sont donc, pour le moins, dubitatives quant à la réalité première et à l'antériorité de valeurs absolues.

La position qu'adopte Wittgenstein vis à vis de l'Éthique dans le *Tractatus* découle en majeure partie de sa conception du langage, du sens du langage et de la logique du langage. Les mots, les signes ne prennent signification véritablement que dans une proposition factuelle comparée à un fait du monde. Un mot isolé qui n'a pas d'usage factuel et descriptif n'a pas de signification. N'oublions pas que pour Wittgenstein, du *Tractatus* aux *Investigations*, la signification d'un signe est déterminée par son usage dans une proposition et le sens de la proposition naît de sa comparaison avec la réalité : « Seule la proposition a un sens ; ce n'est que lié dans une proposition que le nom a une signification. ». En effet, nous avons déjà vu qu'un mot, qu'un nom simple hors contexte n'a pas de signification, qu'il est vacant de signification (Ibid., 3.3). Ainsi, même si le *Tractatus* ne peut pas être défini comme une pragmatique, il reste qu'un signe qui n'a pas d'usage n'a ni sens ni signification : « Si un signe n'a pas d'usage, il n'a pas de signification. Tel est le sens de la devise d'Occam. (Si tout se passe comme si un signe avait une signification, c'est qu'alors il en a une.) » (Ibid., 3.328). Il n'y a pas d'alternative possible, pas de salut pour le langage, pas de sens en dehors des faits. Il découle de cela qu'aucune proposition ne peut juger d'elle-même, à moins de se répéter simplement puisqu'il n'y a pas de réflexivité du langage sur lui-même et donc pas de jugement de valeur possible du langage sur le langage. Dans le cadre de l'éthique de Wittgenstein, point de métalangage. Le signe propositionnel n'est pas contenu dans la proposition, c'est la proposition elle-même qui montre le signe propositionnel et lui donne sens. Ceci implique que : « Aucune proposition ne peut rien dire à son propre sujet, puisque le signe propositionnel ne saurait être contenu en lui-même (C'est là toute la « théorie des types ») » (1921, 3.332).

La théorie des types de Bertrand Russell met un terme au paradoxe logique de la classe de toutes les classes qu'il avait mis à jour en 1901 chez Frege. Ce paradoxe mettait en danger la notion de syntaxe logique. En effet, Russell s'était aperçu qu'une formule pouvait avoir une syntaxe correcte, être douée de sens et se révéler paradoxale. Le paradoxe se présente ainsi ; Si on admet qu'une classe peut appartenir à elle-même, la classe de toutes les classes est une classe. Elle peut aussi ne pas s'appartenir, la classe des hommes n'est pas un homme. Mais alors, la classe de toutes les classes qui ne s'appartient pas s'appartient-elle ? Si « oui », elle possède la propriété qui la caractérise et ne s'appartient pas ; si « non » elle ne possède pas sa propriété caractéristique et donc elle s'appartient.

Russell proposa dans sa théorie des types de renforcer les contraintes syntaxiques en imposant une condition de signifiante selon laquelle une classe ne peut se contenir comme élément. Les types sont mutuellement exclusifs. Pour Wittgenstein donc, une proposition ne peut se contenir elle-même. Par cette comparaison avec la théorie ensembliste des types de Russell, Wittgenstein souligne une fois de plus, s'il en était besoin, qu'il ne peut y avoir confusion entre le contenu et le contenant. Dans la proposition, il y a identité entre ce qui dit, ce qui est dit et la forme du dire.

Il n'y a pas d'espace vacant pour un métalangage ou pour exprimer une valeur qui se surajouterait au fait, pas d'espace où loger un sens supplémentaire.

L'Éthique n'est donc pas un fait, pas un état de choses. De l'Éthique ne naît pas le sens car : « Le sens de la proposition est son accord ou son désaccord avec les possibilités de

subsistance ou de non- subsistance des états de choses » (Ibid., 4.2). On comprend mieux dès lors la position qui expulse irrémédiablement l'Éthique hors du monde du langage et donc hors du monde. Le langage décrit humblement le monde et : « Le monde se décompose en faits. » (Ibid., 1.2). Il y a une simplicité du regard de Wittgenstein posé sur le monde, pour reprendre un mot de Pierre Hadot relatif à Plotin. L'Éthique dans ces conditions n'est jamais dicible et n'est jamais audible car ce que le langage exprime n'est toujours que le monde de celui qui s'exprime. Ce monde est délimité par les limites d'un langage et par rebond les limites du monde (ou des mondes) des autres sont marquées par ce même langage (Ibid., 5.6). Ainsi, même si l'on pouvait exprimer de l'Éthique, celle-ci ne serait qu'une éthique particulière (ce qui est une contradiction en soi) et l'Autre ne pourrait l'entendre comme quelque chose d'éthique. Cette conséquence fait émerger à nouveau le cas du solipsiste qui considère que seul son monde est réel et qu'en dehors de son esprit, il n'en existe pas d'autre. *A fortiori*, l'éthique du solipsiste est la seule éthique possible.

Ceci pourrait nous amener à penser que tout discours éthique relève du solipsisme et d'une forme de langage privé puisque la notion de valeur n'est ni universelle ni dicible. Mais cela ne saurait être le cas. La position du solipsiste est intenable puisqu'il n'a personne à qui parler. Il ne peut donc, avec sens, émettre un discours éthique, sauf à projeter celui-ci dans le néant. Wittgenstein combat vigoureusement cette position en mettant en avant l'argument du langage privé. Il n'y a pas de langage privé qui fasse sens et le langage du solipsiste en est un. En effet, dire d'une chose qu'elle est bien ou bonne, c'est tout simplement manifester à autrui l'appréhension de son monde par le langage, et c'est, finalement dans l'optique wittgensteinienne, utiliser un langage privé dont on sait par ailleurs qu'il ne peut faire l'objet d'une évaluation publique.

7.2.3 *Les frontières de la pensée et l'Éthique*

Ainsi en est-il, en règle générale, en philosophie : l'individuel se révèle toujours comme étant sans importance, mais la possibilité de chaque cas individuel nous révèle quelque chose sur l'essence du monde. (Wittgenstein, 1921, 3.342)

La tâche que Wittgenstein assigne à la philosophie est de marquer les frontières du pensable et de l'impensable (Ibid., 4.114). Ce faisant, il marque un espace entre ce qui se dit et ce qui ne se dit pas. Il apparaît donc que l'Éthique ne peut véritablement être pensée puisqu'elle n'a rien à voir, ni avec la raison et une faculté de juger, ni avec la logique donnant sens au monde et au langage : « Tout ce qui peut proprement être pensé peut être exprimé. Tout ce qui se laisse exprimer se laisse exprimer clairement. » (Ibid., 4.116). C'est là une frontière impressionnante posée par Wittgenstein à la pensée de l'Éthique. Ainsi, non seulement elle n'est pas dicible, mais de plus elle n'est pas pensable. L'Éthique ne fait pas corps avec la logique, et comme nous ne saurions penser quoi que se soit de non-logique, nous ne saurions la penser.

Cependant, si elle ne peut être pensée et exprimée clairement, elle peut se montrer. Sa forme d'apparaître se situe aux frontières du monde. En effet, comme nous l'avons vu précédemment : « Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits. » (Ibid., 6.43). Si le vouloir est le porteur de l'Éthique, comme le dit *TLP* 6.423, et comme il était commun de le dire dans les éthiques anciennes, il n'en demeure pas moins que l'on ne peut rien en dire qui fasse sens puisque ce vouloir est propre à un sujet métaphysique que l'on ne peut, par définition, rencontrer nulle part dans le monde. On comprend la cohérence de la pensée de Wittgenstein ; il ne veut rien exprimer sur un vouloir qui n'est pas un fait du monde, et dont le vecteur est un hypothétique sujet hors expérience. L'Éthique se révèle d'une façon indirecte dans une attitude envers la vie, dans ce qu'il appelle *Das Mystische*. Du Mystique à l'Éthique les conséquences sont valides. Si l'Éthique n'a pas part au particulier (aussi bien dans son expression – le sujet- que dans son contenu – les faits particuliers) il est probable qu'elle soit en relation avec un mode d'appréhension plus général et plus lointain des contingences du monde, un mode de représentation et d'appréhension que Wittgenstein décrit comme, *sub specie aeternitatis* : « La saisie du monde sub specie aeterni est sa saisie comme totalité bornée. Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique. » (Ibid., 6.45). De ce point de vue de l'éternité, cher à Spinoza, le monde est saisi comme une totalité, ce qui ne cesse d'interroger son être et par là même son mode d'apparaître : « Ce n'est pas comment est le monde qui est le Mystique, mais qu'il soit » (Ibid., 6.44).

La saisie du monde comme totalité bornée pose une frontière à la pensée et donc par là même à l'Éthique. En cela, tout comme l'expression du monde comme totalité n'a pas de sens, l'expression de l'Éthique ne peut en avoir un. Nous voyons clairement que la saisie du monde comme totalité bornée est une attitude spécifique, un point de vue non ordinaire et peut être un point de vue éthique. Le Mystique en tant que vision étonnante d'une totalité, qui pour Wittgenstein est à appréhender comme un sentiment, donne naissance à une attitude éthique en dehors de tout langage, tout comme l'étonnement est en dehors de tout discours l'acte de naissance de la réflexion philosophique : « Voyez par exemple, nous dit Wittgenstein, lorsqu'on s'étonne de l'existence de quelque chose. Cet étonnement ne peut pas s'exprimer sous la forme d'une question et il n'y a pas d'avantage de réponse. Tout ce que nous sommes en état de dire ne peut être a priori que non-sens » (1966, p.155).

Si l'Éthique est transcendantale, marquant par là une frontière, celle-ci se montre à travers le Mystique comme attitude envers le monde, manière de voir le monde, sentiment envers celui-ci. Wittgenstein parle du sentiment de la saisie du monde. Nous avons ici un positionnement affectif qui se retrouvera dans la *Conférence sur l'Éthique* de 1929. Il découle de cela que Mystique et Éthique se rejoignent dans l'indicibilité du monde comme totalité bornée et dans l'impossible expression d'une valeur intramondaine. En cela, ce sont des frontières du monde à la fois positives, car elles ouvrent d'autres espaces, et négatives car elles oblitèrent nos capacités d'expression : « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique » (1921, 6.522).

Éthique et Mystique sont donc indicibles mais peuvent se montrer comme frontières du monde, point de vue et positionnement face au monde des faits et face aux problèmes de la vie. En ce sens, l'apparaître du monde pour l'homme se situe plus du côté de l'affectivité que de celui de la connaissance. Ceci laisse place à la mobilité des frontières du monde, tant il est vrai que notre appréhension de celui-ci n'est pas la même selon que nous sommes heureux ou malheureux : « Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux. » (Ibid., 6.43). Ici encore, le sentiment entre en scène. Pour Wittgenstein, être heureux ou malheureux influence notre appréhension du monde, notre sentiment par rapport au monde et donc ses frontières. Quelles que soient nos attitudes, et notre ressenti, les faits demeurent les mêmes, seule leur appréhension change.

7.2.4 *La mise au point de 1929*

Ne pas parler comme il convient constitue non seulement une faute de mesure par rapport à ce qui est ici en question, mais cela fait aussi du mal aux âmes. (Platon, Phédon, 115 e)

La conférence sur l'éthique que Wittgenstein prononça en 1929, devant la Société *The Heretics*, alors qu'il était professeur à Cambridge, est le texte qui résume le mieux sa position relative à l'éthique. Dans ce texte central encore marqué par l'esprit du *Tractatus*, apparaissent les grandes orientations de sa seconde philosophie ; la critique approfondie du naturalisme éthique ; la mise en place d'une grammaire philosophique ; une recherche pragmatique. En effet, c'est en étudiant la grammaire des mots utilisés dans le champ conceptuel de l'Éthique, en les observant dans divers jeux de langage, et ce, en utilisant une démarche pragmatique, qu'il confirme la thèse tractatuséenne de la radicale indicibilité de l'Éthique. Ce faisant, il critique le naturalisme éthique comme l'avait fait Moore quelques années plus tôt dans *Principia Ethica* : « Considérer que d'une proposition affirmant « la réalité est de cette nature » nous pouvons inférer une proposition affirmant « ceci est bon en soi », ou parvenir à la confirmer, c'est commettre le sophisme naturaliste. » (1903, p.173).

Alors que notre auteur a abandonné la théorie de l'isomorphisme logique du monde et du langage qui fait la trame du *Tractatus*, il persiste à décrire l'Éthique comme étant ce quelque chose de supérieur au monde des faits : « L'éthique, si elle existe, est surnaturelle, alors que nos mots ne veulent exprimer que des faits [...] » (1966, p.147). L'Éthique, expose Wittgenstein, ne saurait se résumer à l'investigation générale de ce qui est bien comme le disait Moore. Pour lui, dans *Principia Ethica*, s'il est utile de chercher à définir le bien, et par là même ce qui est éthique, il faut avant tout reconnaître que « bon » tout comme « jaune » est un élément simple et indéfinissable. Cette analyse philosophique a inauguré selon Antonia Soulez (1998, p.85) une forme linguistique de méta-éthique. L'éthique est bien plus vaste que ce qu'elle donne à voir au premier abord car elle concerne trois problèmes majeurs :

- L'impossible expression par le langage d'une valeur quelconque.
- C'est par la grammaire que se décrira l'Éthique et non plus dans des impossibilités logiques.

- Le sens profond de l'expression langagière d'un sentiment absolu est éthique.

Ainsi, si nos propositions langagières décrivent des faits que nous pouvons à la rigueur considérer comme biens ou mauvais, il nous arrive d'utiliser des propositions philosophiques quand nous parlons du bien ou du mal dans un sens non factuel mais absolu. C'est une possible description du sophisme naturaliste de Moore que nous donne là Wittgenstein. En effet : « [...] les principes fondamentaux de l'éthique doivent être des propositions synthétiques, déclarant quelles choses, et dans quelle mesure, possèdent une propriété simple et inanalysable que l'on peut appeler « valeur intrinsèque » ou « qualité de bien » » (Moore, 1903, p.107). Cela, *a priori* ne pose pas de problème insurmontable, mais Wittgenstein se demande ce que nous voulons bien exprimer alors.

Remarquons, nous dit-il, que les modalités d'utilisation de mots relatifs à l'Éthique ressortissent de deux sens très différents. Il y a d'abord le sens trivial ou relatif, et ensuite le sens Éthique ou absolu. Nous nous trouvons donc en présence de deux modalités très différentes d'expression d'une seule et même chose. Or, si l'on peut parler du sens des propositions triviales (qui sont d'ailleurs les seules vraies propositions de la logique et qui décrivent les faits du monde) dont l'usage est en quelque façon prédéterminé dans un jeu de langage bien identifié, qu'en est-il du sens des propositions portant un jugement de valeur absolu ? Pour notre auteur, une proposition éthique qui exprime un tel jugement sur un mode *sub specie aeternitatis* est une pseudo-proposition et un non-sens : « Aucun état de choses n'a, en soi, ce que j'appellerais volontiers le pouvoir coercitif d'un juge absolu. Car nous tous - y compris moi-même - qui sommes tentés malgré tout d'employer des expressions telle que « bien absolu », « valeur absolue », qu'avons nous dans l'esprit et que cherchons-nous à exprimer ? » (1966, p.148).

Aucune proposition ne peut formuler autre chose qu'une description d'un fait et un fait ne peut nous en imposer relativement à notre façon de le voir. La réalité, si elle s'impose à nous et à notre langage quant à la forme de sa description (isomorphisme logique par exemple), ne peut nous forcer quant à la modalité de la description. Il n'existe rien de tel qu'un absolument bien ou un absolument beau qui nous contraindrait dans la modalité, et notamment dans une modalité relative à l'absolu. Si la réalité ne peut nous obliger dans notre mode de description ou d'expression, il nous faut chercher ailleurs les raisons de l'utilisation de ce mode absolu.

En fait nous dit Wittgenstein, la psychologie du plaisir et l'expérience ressentie comme particulière, spécifique, unique par excellence (nous pensons encore ici à une expérience mystique) nous incitent à vouloir exprimer par le langage ce qui relève de l'indicible vécu. Ainsi, nous précise-t-il, si je m'étonne de l'existence du monde en tant que tel, et que je l'exprime, mon expression verbale est un non-sens car : d'une part, comme le dit Kierkegaard, on ne peut s'étonner de l'existence d'une chose dont on ne peut pas s'imaginer qu'elle n'existe pas et d'autre part ce sentiment ineffable quasi mystique ne peut être transmis. De même, si j'ai l'impression intime que rien ne saurait m'arriver, que je suis absolument en sécurité quoi qu'il arrive, il s'agit d'un non-sens qui ne correspond à rien de certain, à rien d'exprimable, sauf peut-être dans un contexte religieux, comme il l'avait dit à Waismann et comme il le dira à Bouwsma lors d'une promenade en 1949. Il n'est pas d'absolu qui ne soit

pas indicible : « Si je dis : « je m'étonne de l'existence du monde », je fais un mauvais emploi du langage... Dire « je m'étonne que telle ou telle chose se produise » n'a de sens que si l'on peut imaginer sa non-production. » (1966, p.149).

C'est une constante de la philosophie de Wittgenstein de ne donner sens qu'à ce qui peut être imaginé autrement. C'est une position qui découle directement de sa conception de la logique et notamment des tautologies et des contradictions qui sont vides de sens. Cependant on peut opposer à cela que le fait d'imaginer quelque chose est un jeu de langage qui peut donner un sens nouveau aux mots. Ainsi, nous faisons un mauvais usage du langage, nous allons au-delà des faits du monde et cela, tout naturellement, nous mène à affronter ses limites. Nous utilisons, nous dit Wittgenstein, dans le cadre de l'Éthique des simulacres ou des allégories qui ne possèdent qu'une lointaine parenté avec un événement descriptible : « Toutes ces expressions, *prima facie*, semblent être simplement des simulacres. » (Ibid., p.151). Nous retrouvons là quelque chose du sophisme naturaliste de Moore.

En fait, nous avons ici un condensé de la position de Wittgenstein par rapport à la science. L'éthique n'est pas une science ; la science ne concerne que le contingent alors que l'Éthique ne peut concerner que le supérieur et le nécessaire ; rien de l'Éthique « si une telle science existe » ne peut être dit. L'Éthique est surnaturelle, n'appartenant pas au monde des faits, le langage ne peut l'exprimer. Nous aurons toujours le désir de dire quelque chose d'inexprimable, comme le dit Kant dans sa *CRP* notre esprit ne peut s'empêcher de chercher à dépasser ses limites, c'est notre nature profonde que de vouloir aller au-delà des apparences, du quotidien et du particulier. C'est aussi notre nature profonde que de chercher à conceptualiser le divers et le varié. Comme tout ce qui est considéré comme une forme d'absolu, l'Éthique n'ajoute rien à nos connaissances. Il n'y a de connaissance possible que du particulier. De plus, il n'y a pas de sens à vouloir exprimer avec des mots ce qui relève d'un sentiment. Mais la tendance à nous dépasser, toute dialectique, si elle ne nous dit rien, nous montre quelque chose d'une possible nature humaine et du monde qui nous entoure. En cela, l'immanence des faits du monde et la transcendance de nos sentiments ne sont séparées que par une ligne évanescence : « 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 une science. Ce qu'elle dit n'ajoute rien à notre savoir, en aucun sens. Mais elle nous documente sur une tendance qui existe dans l'esprit de l'homme, tendance que je ne puis que respecter profondément quant à moi, et que je ne saurais sur ma vie tourner en dérision. » (Ibid., p.155).

Voilà le mot important qui nous rappelle que Wittgenstein considère notre langage comme tout à fait adapté à l'échange langagier ordinaire. Certes nous n'aurons pas accès à l'absolu, mais nous devons parler et nous pouvons nous tromper honorablement. Nous garderons à l'esprit la notion de respect parce que ce désir d'absolu marque la présence d'une nature humaine faillible qui cherche en tâtonnant à résoudre ses problèmes existentiels, ses *Lebensprobleme*.

7.3 Lebensprobleme : ce qui reste

Les problèmes de la vie sont insolubles à la surface et ne peuvent être résolus qu'en profondeur. Dans les dimensions de la surface, ils sont insolubles. (Wittgenstein, 1977, p.146)

Les problèmes de la vie, dont nous parle quelque fois Wittgenstein avec un accent quelque peu pathétique, sont existentiels, relatifs aux buts de la vie et questionnent la nature d'une possible intériorité. Les questions qu'il se pose sont : Quel sens donner à ma vie ? Y a-t-il un sens à mon existence ? Qu'est-ce que l'identité ? Il ne s'agit pas de questionner les faits particuliers de mon existence, mais d'avoir un point de vue synoptique sur une vie et de chercher à lui trouver un sens : « Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts » (1921, 6.52). Pour lui, idéalistes et réalistes se trompent quand ils veulent donner une explication du monde alors que c'est le monde en tant que donnée première qu'il faut accepter. L'obsession d'une représentation brouille notre point de vue et nous éloigne de la vie brute. Ce que nous pouvons espérer dire avec sens ne concerne que les faits et rien qui soit en rapport avec une improbable totalité, celle-ci fut-elle une existence.

Le langage ne concernant que le factuel, vouloir parler d'une vie ne fait pas sens parce qu'une totalité n'est pas un fait descriptible. La vie est comme elle est, tout comme le monde est comme il est, dans ses détails et ses particularités, mais en tant que totalité il ne peut s'exposer, s'exhiber en un discours sensé. Nous ne pouvons que nous taire sur ces questions du sens d'une vie car elles se montrent à travers des sentiments mais ne se disent pas. Ceci ne revient pas à expulser du langage les interrogations sur les problèmes existentiels mais à dire qu'ils relèvent plus d'un comportement que d'un discours théorique. Les problèmes de la vie se vivent, se montrent mais ne se disent que rarement et avec difficulté : « Mon livre, écrit Wittgenstein à Von Ficker, trace les limites de la sphère de l'éthique pour ainsi dire de l'intérieur, et je suis persuadé que c'est là la SEULE façon rigoureuse de tracer ces limites. En bref, je crois que là où beaucoup d'autres se contentent de verbiage, je suis parvenu, dans mon livre, à resituer nettement les choses dans le lieu qui leur revient en n'en parlant pas » (Mc Guinness, 1988, p.349).

Non seulement, l'intérieur dont parle Wittgenstein est l'intérieur du langage, mais c'est aussi l'intérieur du locuteur, son intériorité propre comme porteuse de sens. Non seulement l'Éthique est cantonnée dans des limites et des silences, mais son expression comme résurgence de *Lebensprobleme* reste intériorisée dans un locuteur condamné au silence par la démesure de ce qu'il a à exprimer. Voici comment Schopenhauer exprimait cette démesure sans cesse renaissante : « Ainsi fait, il (l'homme) est placé sur la terre, abandonné à lui-même, incertain de tout, excepté de ses besoins et de sa misère ; aussi le soin de la conservation de son existence, au milieu d'exigences si difficiles à satisfaire, et chaque jour renaissantes, c'en est assez d'ordinaire pour remplir une vie d'homme » (1819, § 57). Le thème du problème de la vie permet à Wittgenstein de faire un lien entre une Éthique supérieure, transcendantale, et des attitudes éthiques dans le monde des hommes. L'Éthique est la source transcendantale et indicible de nos attitudes éthiques dans la recherche de la résolution de nos *Lebensprobleme*.

7.3.1 *Parler, mais de quoi ?*

La plupart des propositions et questions des philosophes découlent de notre incompréhension de la logique de la langue- (Elles sont du même type que la question: le Bien est-il plus ou moins identique que le Beau ?) Et ce n'est pas merveille si les problèmes les plus profonds ne sont, à proprement parler, pas des problèmes. (Wittgenstein, 1921, 4.003)

Les problèmes philosophiques sont pour Wittgenstein des problèmes de langage, de faux problèmes. Nous pourrions croire qu'il en va de même pour l'Éthique, en tant que problème philosophique, mais celui-ci demeure même lorsque l'on a écrit qu'il est indicible. Le silence, aussi éthique soit-il, ne dissout pas, ne résout pas *Le Problème*. Nous avons comme une incommensurabilité de la vie qui ne se laisse jauger ni à l'aune de la connaissance, ni à celle d'une valeur idéale. La vie s'impose à nous et nous devons l'accepter. Aussi s'il arrive que quelque chose nous atteigne au plus profond de nous-mêmes, nous nous posons la question du sens.

Pour Wittgenstein ce questionnement est éthique et en cela, l'Éthique posée à la première personne, ne peut concerner que la parole sur soi-même, sur un sens possible à sa vie. On se souvient ici de l'interrogation existentielle d'Emerson à la mort de son fils. C'est toujours une énigme profonde qui se présente sous la forme d'un quoi ou d'un pourquoi. Nous affrontons ainsi, en même temps que les limites du langage, les limites de notre compréhension, même si ; « la tendance, l'affrontement, indique quelque chose ! » (Wittgenstein, 1966, p.156). Lisons ce qu'écrit à ce sujet Paul Audi avec des accents schopenhaueriens :

« Aussi, lorsque vous vous souciez de juger, lorsque vous plantez les tréteaux de votre tribunal au centre de n'importe quelle cité, lorsque vous montez votre cour martiale en prenant votre bonne foi à témoin et condamnez sans appel vos semblables quand ce n'est pas vous-mêmes, vous ne faites, entre plainte et appel, qu'expier votre incapacité insurmontable à justifier l'injustifiable, c'est à dire à donner du sens ou de la valeur à cette souffrance que le pâtir de la vie et toutes les passions que cette vie laisse surgir à tout moment sur son « plan » font naître et renaître incessamment en vous- car tel est votre caractère d'essence » (1999, p.46).

Il est probable que l'Éthique soit transcendante à notre expression langagière et immanente à un Quoi. Wittgenstein ouvre, comme le souligne Halais (2007), une troisième voix à la pensée sur l'Éthique ; ni théorisation impossible, ni étude psychologique du bien et du mal, mais retour sur soi-même, sur ce que nous cherchons au-delà de la simple apparence. Il écrit : « Les hommes ont toujours soupçonné qu'il devait y avoir un domaine de questions dont les réponses seraient- a priori- symétriquement réunies dans une construction close et régulière » (1921, 5.4541). Cet aphorisme, qui en cette occurrence concerne le domaine de la logique, est révélateur d'une position applicable à l'Éthique. S'il est un domaine qui doit être clos, régulier et *a priori*, c'est bien le domaine de l'Éthique transcendantale puisque : il est clos par son indicibilité ; il est régulier car il ne peut subir de variations de point de vue ; il est *a priori* puisqu'il est supérieur et antérieur à ce que l'on pourrait en penser.

Nous avons bien entendu affaire à des événements éthiques en ce monde par notre volonté bonne ou mauvaise, mais si nous voulons résoudre un problème Éthique en utilisant le langage, alors : « Cela montre que nous nous sommes engagés dans une voie fondamentalement erronée » (Ibid., 5.551). On aura beau jeu de chercher à résoudre tous les « Quoi » philosophiques et existentiels en posant un discours théorique, pour autant : « La solution de l'énigme de la vie dans le temps et dans l'espace se trouve en dehors de l'espace et du temps. (Ce n'est pas la solution des problèmes de la science de la nature qui est ici requise.) » (Ibid., 6.4312). On pourrait vivre une éternité, se poser une multitude de questions, cela ne changerait pas le problème de l'énigme de l'existence. L'attention à l'espace et au temps sont même des obstacles à la vie heureuse, à la vie dans l'instant présent, au regard *sub specie aeternitatis*. Le problème du sens de la vie ne peut se dissoudre ni dans une démarche scientifique ni dans un acte langagier. Le monde des faits est *Le Problème* et ne peut être une solution (Ibid., 6.4321). Ce thème traverse la philosophie depuis Platon. Le monde des faits est le problème et le monde de l'esprit peut être la solution libératrice. Ou alors, plus simplement : « Il n'y a pas d'énigme » (Ibid., 6.5), tout est devant nous en pleine immanence.

Notre attitude par rapport à la vie est une fonction de ses événements particuliers, tout comme la vérité d'une proposition moléculaire est une fonction de la vérité des propositions atomiques qui la composent. Comme pour Kierkegaard, il n'y a pas de sens *a priori*, mais une succession d'événements et de positionnements qui déterminent chaque fois et conjointement une direction, un sens, une éthique difficilement appréhendable et évaluable : « Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts. » (Ibid., 6.52). Wittgenstein écrit, comme le faisait Russell, qu'il n'y a plus alors aucune question formulable et que c'est cela même qui est en fait la réponse au problème. Nous retrouvons ici la position de Schopenhauer lorsqu'il écrit : « [...] par suite, ce n'est pas dans les paroles qu'elle obtient son expression adéquate (la bonté sincère, la vertu désintéressée, la noblesse vraie), mais seulement dans les faits, dans les actes, dans la conduite d'une vie d'homme. » (1819, § 66). On ne change pas le monde avec du verbiage mais avec des actes. Wittgenstein le confirme : « Que la 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. » (1977, p.84).

Nous en arrivons à un stoïcisme qui dit qu'il vaut mieux se changer soi-même plutôt que changer le monde. Il reste que le langage et son expression demeurent impliqués dans le problème de la vie. Notre appréhension du monde, des sentiments, du bien et du mal, ou encore de l'humour ne font pas l'objet d'une convention communautaire les unifiant. L'expression du monde est une fonction de notre subjectivité. Le langage s'appuie sur un accord communautaire minimal (la grammaire scolaire) et sur une grande diversité d'usages (les *habitus* langagiers régionaux et familiaux, sociaux et culturels). Rien de plus mais rien de moins. De là, le problème de la vie ne peut être, dans son expression et sa détermination, que transcendantal à toute théorisation, même pour un individu en réflexion sur sa propre vie, et de ce fait, il peut nous donner l'envie de succomber à la tentation de taire, de générer du silence, des non-dits.

Puisque l'Éthique est indicible et que le langage est impuissant, il nous faut trouver une clé qui nous mènera à ce qui ne peut se dire. Est-ce à dire qu'il y a un problème de l'Éthique ? Cette dernière est-elle un problème s'ajoutant aux problématiques qu'elle désire examiner ? À travers les éthiques régionales que l'on peut répertorier ; éthique méthodologique des premiers penseurs grecs ; éthiques dogmatiques des éthiques anciennes ; éthique de l'examen des cas particuliers, éthiques déontologiques, médicales, religieuses, etc., on peut dire que les hommes ont cherché, comme l'écrit Angèle Kremer-Marietti : « [...] la norme des normes ou la loi des lois normatives de la conduite humaine. » (1987, p.113). Les individus ont toujours rencontré des normes, des obligations, des impératifs explicites ou implicites, ceux-ci étant reconnus comme des principes posés par les hommes eux-mêmes, mais la recherche de la nature d'une Éthique supérieure, comme essence de toutes les éthiques régionales, n'a jamais cessé. L'Éthique semble appartenir à un domaine plus étendu, plus profondément enfoui en l'homme, le domaine de la pensée qui se pense, celui-ci se posant comme problème majeur.

Wittgenstein contourne l'étude de ce néant indicible. Cette position, fortement influencée par des considérations logiques, voire par une impossible sémantique logique, l'amène à envisager une Éthique du silence (Fonteneau, 1999) à partir d'un sentiment. Ainsi, *Das Mystische*, dont nous avons parlé plus haut, le sentiment du monde comme totalité bornée indicible, rejoint dans le silence l'expression éthique et l'expression du problème de la vie. Dans ce cas, le *Tractatus* ne prétend pas résoudre les *Lebensprobleme*. Il en reconnaît l'indicible supériorité et ne fonde pas une parole libératrice. La seule position que nous laisse son auteur est de pratiquer le taire sur tout ce qui pourrait être relatif à une valeur ou à un jugement de valeur. Il n'y a pas de pertinence en dehors de la contemplation et de l'action : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence. » (1921, 7). Qu'en est-il dans ces conditions du mot rédempteur, du fameux *Erlösende Wort* ?

L'appréhension du monde comme tel relève d'un sentiment. Il nous est impossible d'exprimer un point de vue synoptique sur notre propre vie et sur sa valeur, même si nous le ressentons intimement. La vie nous est toujours déjà donnée et l'illusion de profondeur du possible problème du sens ne disparaît ni avec le discours, ni avec le silence. Wittgenstein disait que rien n'est caché, tout est là devant nos yeux. En fait, tout est là, et tout est comme il est. Comme l'écrivait Schopenhauer : « Voilà aussi pourquoi tous, en commençant, nous sommes innocents ; cela veut simplement dire que personne, ni nous, ni vous, ni les autres, ne connaît ce qu'il y a de mauvais dans notre nature » (1819, § 55). Wittgenstein ajoute dans ses *Remarques mêlées* : « Ils sont pour ainsi dire tous méchants et tous innocents » (1977, p.162). Il n'y a pas de bons ou de mauvais puisqu'il n'y a pas de jugement pertinent.

Cela dit, cette neutralité peut générer des interrogations existentielles et engendrer une angoisse toute kierkegaardienne, un désespoir relatif à notre position dans le monde. Tout se passe alors, pour Schopenhauer et Wittgenstein, comme si la recherche éthique avait pour finalité immédiate de combattre le désespoir transcendantal de la vie, de notre pauvre condition humaine et de rompre la lourdeur du silence, bref, de résoudre les *Lebensprobleme* : « Regarde les hommes : poison l'un pour l'autre. La mère pour le fils, et réciproquement, etc., etc. Mais la mère est aveugle et le fils l'est aussi. Peut-être ont-ils mauvaise conscience mais à

quoi cela leur sert-il ? » (Ibid.). Peut-être dans ces conditions de mauvaise conscience est-il temps de se mettre à la recherche du mot rédempteur, de la parole qui délivre du problème de la vie ? Il est tentant dans ce cadre de faire un rapprochement (Freud, Lazerowitz, Wisdom et Lacan y ont pensé) entre, d'une part la démarche du philosophe analyste qui interroge l'usage du langage et le problème de l'expression de l'identité, et d'autre part la pratique du psychanalyste qui interroge la parole, le dire et le non-dit d'une intériorité qui s'exprime.

7.3.2 *Wittgenstein : la question de l'identité*

On ne peut ici que décrire et dire : Ainsi est la vie humaine. (Wittgenstein, 1971, p.15)

Le problème de la vie n'est pas dissociable chez Wittgenstein de l'examen récurrent, et quasi obsessionnel, des problèmes de l'identité et de la vérité. Tout se passe comme si l'individu Wittgenstein voulait à toute fin découvrir et sauver une possible vérité, y compris en la protégeant par le silence. Après tout, quand on ne peut définir une chose ou dire une vérité, la meilleure approche est peut-être de se taire et de la laisser se montrer. Un des grands problèmes de Wittgenstein est à la fois de nature logique et existentiel ; qu'est-ce que l'identité ? Il ne rejoint pas dans sa pratique le psychanalyste puisque celui-ci fait en sorte qu'émerge un dire libérateur, alors que notre auteur enferme dans le silence ce qu'il considère comme indicible tout en recherchant, paradoxalement, le mot rédempteur. Cependant, son silence est éloquent en ce qu'il exprime une préoccupation existentielle. C'est une difficulté à dire très loquace.

« *Lisez monsieur Wittgenstein* »

C'est ce que disait Jacques Lacan dans *La logique du fantasme* en janvier 1967. Il le cite souvent dans son séminaire *L'envers de la psychanalyse* (1970) en soulignant l'intérêt d'un travail qui cherche à joindre le dire ou le mi-dire au silence, et une recherche logique à une pensée de la non-intériorité (1966-1967). Ce travail, pour Lacan, peut éclairer à la fois le psychanalyste et le philosophe sur les problèmes essentiels d'expression langagière. C'est ici que se rejoignent les deux thèmes cités plus haut ; peut-on dire quelque chose de sensé sur le problème de l'identité à l'aide d'un outil logique ou grammatical ?

Là où Quine répond par l'affirmative en invoquant les termes singuliers différents qui se réfèrent à un même objet (1960, p.174), Wittgenstein touche les limites de ce problème dans le domaine de la logique et aboutit à un mutisme éthique. Il est difficile, en effet, de formaliser le monde par le langage, même si ce langage marque les limites de ce monde, de même qu'on ne peut porter un jugement de valeur. Lacan ne dit pas autre chose ; avant la parole, rien n'est ni n'est pas. C'est avec la dimension de la parole que se creuse dans le réel la vérité. Il n'y a ni vrai ni faux avant la parole. De ce fait, il n'y a pas de métalangage, sauf peut-être, celui de la canaillerie philosophique. Wittgenstein, qui lutte contre tout métalangage

et la toute puissance d'un « Je » hypothétique (Lacan, 1991, p.71 parle du *Je-cratie* qui surgit du discours philosophique universitaire¹), ne fait pas partie pour Lacan de ce qu'il nomme la canaillerie philosophique, celle-là même que notre auteur aurait mis en relief dans le *TLP* : « Aussi bien cette opération dite wittgensteinienne n'est-elle rien qu'une extraordinaire parade, qu'une détection de la canaillerie philosophique. » (1991, p.69).

À ses yeux, Wittgenstein ne cherche pas, comme d'autres philosophes, à expliquer le monde et à poser une parole qui fasse loi, y compris par l'usage d'un métalangage. Cette absence axiomatique de métalangage, que l'on peut mettre en doute, l'amènerait donc à un silence que Lacan qualifie de : « [...] proche de la position de l'analyste qui s'élimine complètement de son discours » (Ibid., p.71). Pour Lacan, ce silence, au sein d'une recherche obsessionnelle de sauvegarde d'une possible vérité (forme de la proposition, isomorphisme logique du monde et du langage, sens du monde et de la vie, sens grammatical), donne au discours de Wittgenstein : « [...] une férocité psychotique, auprès de laquelle le rasoir d'Occam bien connu qui énonce que nous ne devons admettre aucune notion logique que nécessaire n'est rien » (Ibid., p.70). Cependant, ce refus d'un métalangage et la négation d'une intériorité active dans la position de Wittgenstein n'empêchent pas que : « Nulle vérité ne saurait se localiser que du champ où cela s'énonce - où cela s'énonce comme cela peut » (Ibid.).

C'est un problème d'identité qui se pose ici dans l'action du philosophe qui se retire de son discours, discours par lequel finalement on ne peut dire que peu du monde. Et Lacan de souligner la place à part que l'Université anglaise a faite à Wittgenstein, celui-ci collaborant parfaitement à son retrait, notamment en ne fréquentant que très peu ses pairs et en se retirant du monde « dans une petite maison de campagne » (Ibid.).

Ainsi, Wittgenstein affronte sans cesse les bornes du langage, médite d'une façon récurrente sur certains objets, dont l'identité. Peut-on voir ici un moyen de défense ? Pour Freud la rumination compulsive portant régulièrement sur les choses abstraites, suprasensibles, est un symptôme secondaire, comme une action compulsive, un mécanisme de défense. Il écrivait ailleurs : « Mysticisme : l'autoperception obscure du règne, au-delà du Moi, du Ça » (Assoun, 1988, p.192). De son côté, Wittgenstein avance que : « La seule façon de faire de la philosophie est de faire toute chose deux fois », il ajoute : « En philosophie [...] il nous faut toucher chaque chose une douzaine de fois » (Fonteneau, 1999, p.19). Force est de constater que la question de l'identité, qui dépasse le strict champ de la logique, est récurrente chez notre auteur. Dans une lettre à Russell du 29 octobre 1913, isolé à Skjolden il écrit : « L'identité, c'est le Diable en personne [...] ». Il parle ici de l'identité logique, liée pour lui au problème de l'existence logique. Ce qui semble l'indisposer, c'est que cette relation logique ne permet pas de déterminer une vérité quelconque. Elle est simple remplacement d'objet (1921, 4.421). Ne donnant aucun renseignement sur les dits objets, elle ne dit rien de leur existence. L'identité de l'objet est marquée par celle du signe qui le définit, non par le signe d'identité « = » (Ibid., 5.53).

¹ Voir aussi, avec l'orthographe, « uni-vers-Cythère », (1975, p.63).

En fait, ce signe ne sert à rien en logique (Ibid., 5.533). L'identité se montre, puisqu'il y a identité du signe et de l'objet et ce faisant, elle ne peut être dite. En fait, elle est comme une tautologie ou une contradiction, elle ne dit rien sur l'existence d'un fait, d'un objet ou d'un sujet. François Récanati, intervenant dans un séminaire de Lacan (Encore, 1972-1973) conteste ce point de vue : « Et la tautologie initiale « A est A » dont on se souvient que Wittgenstein dit que c'est un coup de force dénué de sens, c'est proprement ce qui institue le sens, car il se passe quelque chose là-dedans » (Récanati, 1972-1973). Pour lui, comme pour Lacan, l'identité comme support indifférencié reçoit par réflexivité une détermination qui lui donne de l'être. Le premier A de l'identité logique reçoit du second une détermination « qui s'intercale entre lui et lui-même ». On retrouve ici, d'une certaine manière, une position défendue par Wittgenstein au sujet de la relation triadique aRb dans laquelle le R de la relation est un élément à part entière, le troisième élément de la relation de a à b (Cf. 4.2.4). Ceci dit, pour ce problème-ci, Wittgenstein maintient son point de vue dans sa *Grammaire philosophique* en critiquant les théories de l'identité de Frege, Russell et Ramsey. Il en fait de même dans les *Investigations philosophiques* : « « Une chose est identique à elle-même ». Il n'y a pas d'exemple plus subtil d'une proposition inutile, [...] » (1953, § 216).

Une question psychologique

Notre auteur fait de l'identité une question psychologique plus que philosophique : « [...] c'est là une question psychologique que d'établir comment quelqu'un acquiert la certitude de l'identité. (La hauteur c'est la hauteur – que l'homme puisse tantôt la voir, tantôt l'entendre, cela relève de la psychologie) » (1953, § 377). S'il est vrai que : « En philosophie une question se traite comme une maladie » (Ibid., § 255), c'est que le philosophe est thérapeute et doit soigner un langage malade, dénouer les nodosités de l'entendement comme problèmes langagiers et existentiels. Dans ce cadre on peut se demander si notre philosophe évite toujours les nœuds philosophiques. De Skjolden, le 29 octobre 1913, il écrivait à celui qui était encore son maître et ami, Bertrand Russell : « L'identité, c'est le Diable en personne, et d'une immense importance ; bien plus que je ne le pensais ». Il signe cette lettre: « Yours as long as there is a thing as L.W. ».

Même si à cette époque il croit possible de trouver une notation convenable pour l'identité, il ne parvient pas à résoudre ce problème diabolique et demeure son trouble quasi existentiel puisque pour lui l'identité est liée à l'existence. C'est la position de Quine dont le critère d'engagement ontologique souligne ; être c'est être la valeur d'une variable : « La charge de l'import existentiel repose sur le quanteur existentiel, non pas sur le « A » lui-même. Tel est précisément le rôle de la quantification existentielle, comme il va de soi » (1969, p.110). C'est le quanteur existentiel qui précise qu'il existe dans l'univers au moins un objet répondant au critère de « $x = A$ ». Et Quine de préciser : « Point d'entité sans identité » (Ibid., p.35). Cependant, vouloir expliquer le quantificateur existentiel lui-même est une cause perdue, autant vouloir expliquer l'existence en général. Wittgenstein nous dit tout autre chose quand il signe une autre lettre à Russell :

« (If there is such a thing.) Yours as long as $(\exists x). X = L.W.$ ».

Il ajoute en *post-scriptum* : « [...] il sera probablement établi que cette proposition n'a aucun sens » (Fonteneau, 1999, p.34). En effet, si pour lui l'identité logique ne décrit rien, $x = L.W.$ ne dit rien non plus de $L.W.$, que celui-ci soit égal ou identique à x . Si pour Frege dans *Sens et dénotation* (1892) la notion d'identité est primitive et indéfinissable, ce qui dissout le problème, pour Wittgenstein, cette notion n'est pas neutre, anodine et doit être explicitée. C'est pour lui le problème le plus important de la logique, mais aussi sans doute celui de l'existence dans son rapport à une possible vérité. Kierkegaard ne pensait pas différemment quand il posait l'impossible recherche d'une identité de soi et considérait l'objet de cette recherche même comme non-vérité de soi. Ainsi, s'il existe un x , tel que x est $L.W.$, cela ne fait que montrer l'existence et n'en dit véritablement rien. Il y a ici comme une non-vérité. Ainsi Wittgenstein ne nous donne qu'une définition négative de l'identité : « Les expressions de la forme « $a=b$ » [...] ne disent rien quant aux significations des signes « a », « b ». », (1921, 4.242), « Sommairement parlant, dire que deux choses sont identiques est dépourvu de sens, et dire d'une chose qu'elle est identique à elle-même c'est ne rien dire du tout. », (Ibid., 5.5303). C'est ici une critique de la loi de Leibniz : « $x = y$ » si et seulement si « x » a chaque propriété de « y », et « y » possède chaque propriété de « x ». Ainsi naît le problème des indiscernables. Y a-t'il deux choses identiques ? Si oui, n'est-ce pas une seule et même chose ? Ainsi, « Le signe d'égalité n'est donc pas un élément essentiel de l'idéographie. », (Ibid., 5.533) et Wittgenstein va l'exclure de sa logique.

Notons que d'une façon amusante, Lacan souligne dans sa *Logique du fantasme*, alors qu'il vient de parler de Wittgenstein, que le W signifie l'exclusion en logique des ensembles...

La force du silence

Le fait que l'identité ne lui donne accès à aucune vérité agaçait fortement Wittgenstein dont Lacan disait qu'à vouloir sauver la vérité il en arrivait à ne plus rien dire dans un silence à la force psychotique. Mais la force de ce silence est, avant tout, éthique puisqu'il évite de dire plus que ce que l'on sait. Incidemment, nous retrouvons « l'éthique du devoir bien dire » lacanienne (Jaeglé, 2010, p.30). Souvenons-nous de *TLP*, 7 : « Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen ». Ne pouvant atteindre la vérité, voire en éteindre le désir, Wittgenstein se tait à la fin du *Tractatus*. C'est le point de butée de sa pensée comme l'écrit Paul-Laurent Assoun, « une sorte de saturation tautologique » (1988, p.190).

Quand l'analyste, Lacan ou Freud, cherche à donner sens au silence qui émerge comme symptôme d'un désir impossible, le silence pour Wittgenstein est éthique mais ne résout en rien les *Lebensprobleme* et surtout, en opposition à l'analyste, il se donne comme un lâcher-prise. Quand Lacan pose une éthique du mi-dire, une éthique qui s'annonce, réduite au silence, par la venue du désir (Fonteneau, 1999), la question est de savoir comment la voie de l'expérience analytique y conduit. Quand Wittgenstein, lecteur et critique de Freud, pose une éthique du silence, c'est comme un non-dit sur l'incommensurabilité des *Lebensprobleme*.

Lacan et Freud se rejoignent en ce que le silence est une partie du discours de l'analysant d'où la vérité peut émerger, et dans tous les cas, le point où ce qui va se dire (ou va être tu) se trouve en rapport avec une vérité essentielle pour l'analysant. Or comment, écrit Wittgenstein, exprimer avec le langage des vérités essentielles à la dimension de cette éternité qu'est la vie ? À ce compte on retrouve, un peu de la position de Quine pour lequel il faut

trouver un accord entre les propositions dites éternelles comme véhicule du vrai et l'émission d'un langage factuel, temporel, qui tend à vouloir exprimer une vérité régionale. Pour lui, en fait, la valeur de vérité et *hic et nunc*, par contre l'émission de propositions langagières est un événement qui peut tendre à exprimer une *vérité éternelle pour le sujet*. En ce cas, la vérité peut être cause de souffrance et déchirer le sujet entre le désir de dire et la résignation à se taire.

La recherche du mot salvateur, la vérité que l'on a sur le bout de la langue, le désir de rénover la doctrine de la vérité, sont autant de quêtes, certes philosophiquement stimulantes, mais aussi autant d'enquêtes humainement épuisantes. C'est dans cette optique que l'on peut entendre la plainte de Wittgenstein dans ses carnets, la plainte de celui qui désire, qui cherche, qui veut trouver et finit par taire ce qu'il ressent comme *Lebensproblem*. Lacan disait que faire silence n'est pas taire (*sileo* n'est pas *taceo*), et que taire ne libère pas le sujet. Wittgenstein n'est pas libéré par son injonction à se taire, et son silence est un bel exemple de formulation de la transcendance de l'expression langagière. Pour le moins, il manifeste le désir de garder un espace transcendantal, celui-ci se posant comme espace de liberté et de possibles sauvegardés, tout comme le silence de l'analyste fait trou duquel pourra émerger la parole libératrice de l'analysant.

7.3.3 *Lebensprobleme : un exemple philosophique*

La solution du problème de la vie, on la perçoit à la disparition de ce problème. (Wittgenstein, 1921, 6.521)

Nous avons vu que l'expression de l'identité est douloureuse pour Wittgenstein. Toute parole est ciselée, tout acte d'engagement langagier est pesé, tout silence est riche de sens. De cela, émerge une image de notre auteur qui nous laisse penser qu'il possédait un sens aigu de la présence du transcendant dans la vie ordinaire, dans sa vie. À ce propos, trois textes possèdent une valeur autobiographique certaine. Il s'agit d'abord des *Carnets de 1914-1916* dont une partie, codée à l'origine, a été transcrite et traduite sous le titre de *Carnets secrets*. Nous avons ensuite un ensemble d'aphorismes appelé *Remarques mêlées* qui va de 1914, année du départ de Wittgenstein de Cambridge et de son engagement militaire, à 1951 année de sa mort. Enfin nous trouvons les *Carnets de Cambridge 1930-1932* et de *Skjolden 1936-1937*. À partir de ces trois recueils de pensées qui couvrent l'intégralité de sa création philosophique, nous pouvons faire émerger un portrait de Wittgenstein. Ce portrait est un possible parmi des possibles tant il est vrai que Wittgenstein présente des caractéristiques mouvantes et quelquefois opposées qui autorisent de multiples approches. Il semble d'ailleurs que le caractère mouvant, ambivalent, voire paradoxal de son comportement et de sa pensée soit une constante de sa propre transcendance, de la complexité de sa vie.

La dualité des carnets

Le 9 août 1914 lorsque Wittgenstein s'engage dans l'armée autrichienne a vingt cinq ans, il a suivi une formation d'ingénieur à Manchester, rendu visite à Frege à Iéna en 1911, fait la connaissance de Russell et suivi ses cours au *Trinity Collège* de Cambridge depuis 1912. Il s'intéresse aux fondements des mathématiques, à la logique et aux problèmes d'expression. Élève doué et facétieux, issu d'une famille richissime, il quitte tout cela, revient à Vienne, fait don d'une partie de sa fortune et s'enrôle dans l'infanterie autrichienne. Il est déterminé. Parlant de la logique il écrit : « Je préfère perdre tout mon sang devant cette forteresse que de baisser les bras » (1987, 31.10.14). Cette phrase reflète sa façon d'être. Que ce soit dans ses conversations ou encore dans ses relations avec ses proches, il fait preuve d'un caractère fort et d'une persuasion impressionnante. Keynes dira un jour de janvier 1929 quand Wittgenstein revient à Cambridge ; « Eh bien, Dieu est arrivé. Je suis allé le chercher au train de cinq heures et quart. ». L'unanimité est faite autour de son caractère difficile (Frege, Moore, Russell, Carnap, Waismann, Ramsey, Ambrose, Drury, Malcom, Bouwsma en feront les frais) et sur sa vivacité d'esprit reconnue même par ceux qu'il avait blessés. Ce jeune homme de la bourgeoisie viennoise, qui craignait de manquer à ses devoirs sans avoir peur de mourir, a noté dans des carnets, ses émotions, ses espoirs, ses craintes et ses travaux qui aboutiront au *Tractatus*, acte de naissance de sa première philosophie. Ces écrits révèlent l'aspect polymorphe de sa pensée et dans le même temps une certaine unité quant à ces préoccupations existentielles et philosophiques. Une ambivalence émerge cependant : « Alternent en moi des moments d'indifférence à l'égard du destin extérieur et d'autres où j'aspire à nouveau à la liberté et à la tranquillité extérieures [...] » (Ibid., 12.10.14).

Le 22 août 1914, il couche sur ses carnets ce qui sera une de ses thèses centrales (1921, 5.473) : « La logique doit prendre soin d'elle-même », et le même jour comme l'écrirait un dilettante : « Je travaille souvent avec de nombreuses interruptions et, jusqu'ici, sans le moindre résultat ». Le ton est donné, dans un même lieu et au même moment vont se côtoyer dans un même carnet, un travail pointu sur la logique et des propos intimes sur sa vie de soldat. Le 19.9.14 il poursuit : « Une proposition comme, ce fauteuil est brun, paraît dire quelque chose d'énormément compliqué, car si nous voulions la formuler de telle manière que personne ne puisse lui opposer d'objections nées de son ambiguïté, il faudrait qu'elle ait une longueur infinie ». Nous sommes ici au centre de la philosophie du *TLP*. Il cherche à cerner les problèmes de signification du langage et à mettre à jour un mode d'expression formel qui puisse décrire les faits sans équivoque. Ces préoccupations qui étaient déjà celles de Leibniz, de Frege et de Russell, sont fort éloignées des mots simples du même jour : « Depuis quatre jours, déjà, je n'ai pas quitté ni mes vêtements ni mes chaussures. Mais je ne dois pas m'arrêter à cela [...] » (1987). On peut être étonné par sa capacité à s'extraire par le travail d'une situation pénible dans laquelle il s'est plongé volontairement. N'oublions pas que pour lui : « Le travail en philosophie [...] est avant tout un travail sur soi-même » (1977, p.71). Tout se passe comme si les conditions éprouvantes de la guerre l'aidaient à se surpasser, à travailler sur lui-même et lui servaient de maïeutique, même si : « [...] les grenades nous passent au dessus de la tête en sifflant », et que : « Cette nuit, violents coups de canon; on entendait siffler les obus » (1987, 13.10.14 et 1.12.14). Cela se passe sur le *Goplana*, bateau de reconnaissance à deux pas du front de l'Est, et malgré tout il travaille à ses recherches. C'est dans ces conditions extrêmes que sera rédigé le *TLP*. D'une façon étonnante, quand il sera

muté dans un bureau à partir du 10 décembre 1914, son travail s'en trouvera affecté comme si le calme et le luxe relatifs endormaient sa pensée. Ce n'est pas le moindre de ses traits de caractère que de rechercher la difficulté et une certaine souffrance, alors que sa philosophie se veut ; recherche de la paix dans les pensées par la simple description du monde. Dans cet ordre d'idée remarquons le style simple et limpide des *Carnets Secrets* du 27.10.14 : « Ce matin tôt, nous faisons à nouveau route vers Tsuzin. Beaucoup travaillé. Cette nuit, je suis de garde », et son équivalent logique : « La proposition est un modèle de la réalité telle que nous nous la figurons » (1961). Il semble que son travail philosophique ait influencé son mode d'expression dans le sens d'une écriture simple et dépouillée de tout ornement stylistique, tout comme la maison qu'il fera construire pour sa sœur Gretl en 1927. Il voulait que son langage soit une image de la réalité et que nous puissions le comprendre simplement. C'est une forme d'osmose entre le philosophe et l'homme dans des conditions pourtant déstabilisantes et difficiles. Quelques fois les mots utilisés se ressemblent : « On s'attend désormais, selon toute probabilité, au siège de Cracovie », et le lendemain : « Ce qui, dans les propositions touchant la probabilité, peut-être confirmé par l'expérimentation, ne saurait en aucun cas appartenir à la mathématique » (1987, 7.11.14) et (1961, 8.11.14). Les mêmes mots expriment des préoccupations philosophiques et quotidiennes proches. Ceci confirme l'impression forte selon laquelle l'œuvre de Wittgenstein est particulièrement imbriquée dans sa vie et ressemble parfois à une confidence, ou en tout cas, au récit vivant de ses confessions.

Voici un autre exemple qui aurait pu interpeller son compatriote Freud. Dans les *Carnets* le 8.3.15 il écrit à propos de la logique : « Ma difficulté n'est rien qu'une difficulté, énorme, d'expression », et pour cause puisque pour lui la logique est indicible, et il traduit sur le plan émotionnel le même jour dans ses *Carnets secrets* : « Situation indéterminée – In : changée! Dépression ». Ainsi les carnets publics ou codés révèlent l'unité de la pensée de leur auteur. Cependant, une lecture rapide pourrait laisser imaginer deux hommes écrivant chacun un carnet. Un soldat écrit les *Carnets secrets* et s'y expose quelque fois crûment et au même moment un logicien/philosophe rédige un *Prototractatus*. C'est sans doute ici la difficulté d'un choix de vie qui s'exprime et la recherche de la résolution de *Lebensprobleme*. Lisons ce qu'il écrit : « Je pense au but de la vie. C'est encore ce que tu peux faire de mieux. Je devrais être plus heureux. Ah, si mon esprit était plus fort !!! Que Dieu soit avec moi ! Amen » (1987, 28.5.16), et : « Que sais-je de Dieu et du but de la vie? » (1961, 11.6.16). Les thèmes du but et d'un choix de vie sont omniprésents dans ses préoccupations. Pour lui, le choix d'un mode de vie est quelque chose de problématique qui se rapproche insensiblement mais sûrement de la croyance en une transcendance qui peut nous aider à en comprendre le sens. Le choix de vie est source d'inquiétude : « Je suis toujours un peu inquiet pour mon avenir, car je ne parviens pas à trouver en moi le calme ! » (1987, 21.11.14). Ceci semble lié à sa difficulté à saisir une vision d'ensemble : « Mais je ne suis pas très satisfait car il est à nouveau difficile de conquérir la vision d'ensemble » (Ibid., 14.10.14). Cette dernière citation qui porte sur ses travaux logiques peut s'appliquer à sa vie d'homme. En effet, la multiple vie des carnets, laisse entrevoir un homme déchiré dans ses choix de vie, partagé entre ses devoirs et ses désirs, un homme auquel manque une *Übersichtlich Darstellung*.

Des remarques mêlées sur la vie

Ce manque de point de vue synoptique, quasi inévitable sur la vie, autorise des projections sur la vie des autres et des retours sur son existence propre. Dans les *Remarques mêlées* p.81 il écrit : « Le père aimerait que son fils réussisse, ce qu'il n'a pas réussi, de façon que le problème qu'il a laissé sans solution se trouve finalement résolu », il termine par l'important : « Mais le fils affronte un nouveau problème ». On sait l'emprise qu'avait Karl Wittgenstein sur ses fils. Ludwig a subi cette influence et les projections du père sur le fils ; il a entrepris des études d'ingénieur et finalement s'est tourné vers la recherche en mathématique et en logique. Par cette activité, hautement intellectuelle, on peut penser qu'il a cherché à fuir les réalités matérielles dans lesquelles était ancrée la vie de son père, grand patron d'industrie lourde.

Néanmoins subsiste un nouveau problème dans cette vie : « [...] où le bon sens habituel ne suffit plus pour répondre aux étranges exigences de la vie » (1977, p.84). Il faut faire preuve de volonté. Trois frères de Ludwig ne pourront répondre aux exigences de la vie et décideront de la quitter prématurément. Ludwig choisira le combat avec ses démons dans ses multiples vies et la question : « [...] quel est le bon jeu ? » (Ibid.), se posera souvent et ne trouvera pas de réponse puisqu'il n'y a pas de valeur ! Faut-il demeurer à Cambridge ou revenir à Vienne ? Dois-je enseigner la philosophie ou être instituteur, jardinier, infirmier, architecte ? Quel est le bon choix amoureux ? Devrais-je rester à Skjolden ou aller à Dublin ? Il décide de suivre sa nature et de ne pas se laisser influencer : « Ne te laisse pas conduire par l'exemple des autres, mais par la nature ! » (Ibid., p.103). Encore faut-il que la nature en question soit en accord avec notre but dans la vie et ne s'oppose pas à notre conception de la liberté.

C'est donc un homme libre face à de multiples choix qui écrit : « Un homme est prisonnier dans une pièce quand la porte, non verrouillée, s'ouvre vers l'intérieur, mais qu'il ne lui vient pas à l'idée de tirer au lieu de peser contre. » (1956, p.211). Cette métaphore du prisonnier dans une chambre ouverte est révélatrice de l'état d'esprit dans lequel il semble s'être trouvé à de nombreuses occasions. En effet, la liberté ne peut devenir effective que si l'on possède une bonne vue d'ensemble de sa situation et si l'on a accès aux différentes connaissances qui permettent de faire des choix pertinents. Encore faut-il y penser car : « Quand la vie devient difficilement supportable, on espère que la situation va changer. Mais le changement le plus important et le plus efficace, celui de notre propre comportement, c'est à peine s'il nous vient à l'esprit », et lorsque nous y avons pensé, il faut s'y résoudre : « et nous ne pouvons nous y résoudre qu'avec difficulté » (1977, p.118).

La difficulté à faire des choix semble l'avoir accompagné tout au long de sa vie. Ceci peut être dû en partie au fait qu'il avait un sens du devoir très développé et une exigence morale importante. N'oublions pas que l'Éthique est supérieure, indicible et que c'est la volonté de l'homme qui détermine la valeur de ses actes. Le monde prend valeur par ma volonté et mon action : « La vie est comme un chemin de crête; à droite et à gauche des ravins glissants, dans lesquels tu dégringoles sans pouvoir te retenir » (Ibid., p.132). Ce chemin de crête n'est pas sans rappeler l'*arété* dont parle Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* II, 6, cette vertu qui évite les chemins glissants des abus ou des manques et qui se caractérise par un choix rationnellement déterminé après délibération.

Wittgenstein a cherché l'*arété* afin d'éviter les problèmes de la vie dont il disait qu'ils : « [...] sont insolubles à la surface et ne peuvent être résolus qu'en profondeur » (Ibid.,

p.146). C'est le choix de vie qui peut résoudre les problèmes en profondeur car : « La solution du problème que tu vois dans la vie, c'est une manière de vivre qui fasse disparaître le problème » (Ibid., p.84). Cette manière de vivre ne pouvait être que basée sur le sens du devoir et de la morale, une morale exigeante tournée vers le travail et le dépassement de soi : « D'où il suit que ou bien je remplirai l'exigence ou bien je souffrirai de ne pas l'avoir remplie, car je ne peux pas me la reprocher, ni souffrir de ne pas lui satisfaire » (1997, 15.2.1937). Cette haute exigence est comme un surmoi pour notre auteur, et peut provoquer une dévalorisation de soi en cas d'échec.

Ainsi, c'est dans les *Carnets de Cambridge et de Skjolden* que nous allons trouver cette confession : « Je me sens bête et lâche » (Ibid., p.32). Parole révélatrice d'une tendance marquée à l'auto-dévalorisation.

7.3.4 *Une grande difficulté à assentir à l'autre*

Freud écrit excellemment, c'est un plaisir de le lire ; mais il n'est jamais grand dans sa manière d'écrire. (Wittgenstein, 1977, p.163)

Comme nous l'avons précisé, le jeune Ludwig n'a pas adhéré aux désirs de son père. Il ira même jusqu'à faire don à ses frères et sœurs, en 1919, de la fortune héritée de ce père. De même, l'homme Wittgenstein a toujours éprouvé une grande difficulté d'expression, il le dit et l'écrit, en même temps qu'il a refusé de façon récurrente de donner son assentiment à toute théorie prête à l'emploi : « Je ne puis accepter le témoignage de l'autre, parce que ce n'est pas un témoignage. Ce témoignage là me dit seulement ce qu'il est disposé à me dire » (1953, § 594). Voilà qui révèle, pour le moins, un fort scepticisme.

Que ce soit pour Frege, Russell, Cantor, Gödel, Moore, Freud, et bien d'autres, notre auteur parvient toujours à problématiser, d'une façon toute philosophique, les systèmes et les idées des autres, et les rapports aux autres. Russell écrivit d'une façon ironique à Lady Ottoline le 4 septembre 1912 : « Je pense qu'il est en train de devenir sourd ». Ceci montre assez bien sa difficulté prégnante à écouter, à faire des choix, même momentanés. Il n'y a pas d'espace vacant, chez lui, pour une morale provisoire, une théorie temporairement opérationnelle, un *modus operandi* de circonstance. Il n'y a guère de compromis. Son exigence dépasse son confort, et impose sa loi contraignante. Il est vrai que Wittgenstein est né à Vienne dans une période, dite de Modernité, qui remettait en cause à voix haute le monde d'hier, sa politique, sa philosophie, son art, sa culture, bref sa forme de vie. Dans cette ambiance critique, il n'était pas enclin à accepter facilement une nouvelle science, une philosophie, une nouvelle logique ou un nouveau moyen d'exploration comme la psychanalyse.

Il existait d'ailleurs une véritable critique viennoise de la psychanalyse, confirmant l'adage que nul n'est prophète en son pays. Freud eut vraiment du mal à faire accepter son travail comme science, comme savoir. Kraus, qui dans un premier temps soutint Freud, Friedell, Popper, tous trois viennois attaquèrent rapidement et fermement la psychanalyse. Force est de constater que Wittgenstein, qui a adhérer parfois aux travaux de Freud, il s'est dit sectateur de Freud et fait référence aux actes manqués (Wittgenstein, Engelmann, 2006, p.114), n'a

cessé dans le même temps de les critiquer et de porter le fer là où la pseudo-science de l'analyse lui semblait la plus sensible ; au cœur de la problématique de l'assentiment (Assoun, 1988).

Opposé à l'assentiment aveugle

Nous avons vu plus haut les arguments que notre auteur oppose à Freud dans une discussion qui n'eut jamais lieu. En effet, bien que tous deux viennois, Wittgenstein et Freud ne sont jamais rencontrés et n'ont pas échangé sur leur pratiques propres. On ne sait si Freud, qui a échangé avec Kraus, a lu Wittgenstein. Même s'il connaissait la revue les *Annalen der Naturphilosophie* il n'en dit rien, alors qu'en 1919 Wittgenstein a ressenti un choc à la lecture de son compatriote qui, finalement, avait quelque chose à dire et ne faisait pas de la simple psychologie, ce qui était selon Rush Rhees, perdre son temps. La critique wittgensteinienne du travail de Freud, qui ressemble parfois à une critique *ad hominem* et va durer tout au long de sa vie, peut être raisonnablement cristallisée sur le refus de donner son accord, d'assentir à une problématique proche des préoccupations qui l'assaillent sur la science et sur l'intériorité. Un penseur rationnel peut-il croire à la psychanalyse et donner son assentiment à une théorie de l'inconscient ? (Kraus 1908, Wittgenstein 1940). Peut-on même argumenter contre une telle théorie, peut-on la falsifier au sein d'une expérience ? (Popper 1919). N'est-elle pas non-dialectique dans le sens où elle doit être acceptée telle qu'elle est présentée ? Kraus, quand il se séparera des idées freudiennes à la fin des années 1910, ira jusqu'à dire que les œuvres, notamment artistiques, commentées par les psychanalystes sont finalement les révélateurs des erreurs de la psychanalyse (Laplénie, 2006). Ainsi quand Wittgenstein porte une critique d'ordre épistémologique, Kraus s'inquiète des conséquences de la psychanalyse.

Si Freud et Wittgenstein procèdent tous deux par analyse pour accéder à une possible connaissance, de l'inconscient pour l'un, du langage pour l'autre, si tous deux luttent contre les synthèses réductrices, et s'ils cherchent à mettre de l'ordre dans des éléments préexistants, la ressemblance et l'accord s'arrêtent là. Wittgenstein considère que le puzzle est complet et que les pièces sont mélangées, pour Freud, il manque des pièces qu'il s'agit de retrouver. De même, d'une façon qui expose peut-être un *Lebensproblem*, Freud n'est jamais cité dans les 1874 *Remarques sur la philosophie de la psychologie* de Wittgenstein alors qu'il apparaît à de nombreuses reprises dans ses *Leçons sur l'Esthétique*. Il est vrai que la science de Freud est non-dialectique dans le sens où l'on ne peut la contredire sans la nier (Freud), et de là elle peut être avantageusement déplacée vers le champ de l'esthétique qui reste, ne l'oublions pas, transcendante donc indicible, et un lieu privilégié de sublimation.

En fait, la façon de s'imposer de cette science gênait beaucoup Kraus, Popper et Wittgenstein. Rien n'est plus troublant pour un esprit critique que de devoir acquiescer à une théorie qui doit être acceptée telle qu'elle se présente, notamment par l'analysant, pour être dite efficace. Freud écrivait explicitement ; « Nous lui imposons d'obéir à la règle fondamentale analytique qui doit désormais régir son comportement à notre égard. » (1946 a, p.41). Or Wittgenstein écrit : « Pour apprendre quelque chose de Freud, il faut que vous ayez une attitude critique » (1966, p.88). Avoir l'esprit critique c'est aussi avoir une démarche éthique et

ce d'autant plus, que Wittgenstein reproche à la psychanalyse son abstinence éthique : « [...] la sagesse n'est pas quelque chose que j'attendrais de Freud. L'astuce, oui, mais non la sagesse » (Ibid.). Pour notre auteur la sagesse ne naît pas de l'invention d'une intériorité, l'inconscient, ou d'une théorie explicative non basée sur des faits. Pour lui, le vice rédhibitoire de la psychanalyse est qu'elle nous détourne de l'esprit critique. Elle demande d'autorité de cesser toute protestation, toute critique, sous peine de neutraliser son efficacité. L'analysant est donc prié de donner son assentiment à une technique, à une métapsychologie, à des interprétations dans une relation, la cure, dans laquelle l'analyste fait figure de maître à penser. Et ce maître à penser délivre le *discours du maître*, de celui qui sait selon Lacan. Freud le dit sans ambages, seule l'obéissance à la règle psychanalytique qui commande de s'abstenir de toute critique formulée à l'égard de l'inconscient et de ses dérivés peut aboutir à un résultat favorable.

C'est ici une forme d'ultimatum inacceptable pour Wittgenstein. Dans ce cadre, notre auteur, qui n'a pas plus suivi de psychanalyse que Freud, semble s'identifier à un analysant et porter la revendication du non, du refus d'assentir, de la résistance faisant symptôme selon le docteur viennois : « Avec son analyse, Freud fournit des explications que nombre de gens sont enclins à accepter. Il souligne qu'ils n'y sont pas enclins. Mais [...] c'est aussi un genre d'explication qu'ils sont enclins à accepter » (Ibid., pp.90-91). Pour notre auteur, Freud : « [...] dit parfois que la solution ou l'analyse correcte est celle qui satisfait le patient. » (Ibid.), ceci en toute indépendance de la notion de vérité : « Une façon tout à fait nouvelle de rendre raison de la correction d'une explication. Non pas une explication conforme à l'expérience, mais une explication acceptée. C'est là toute l'affaire en ce qui concerne l'explication » (Ibid., pp.46-47).

C'est une forme de principe d'autorité qui pose problème à Wittgenstein quand on parle de science et quand l'analysant doit mettre à nu son « Je ». La vérité ne naît pas de l'autorité et n'est pas une acceptation passive ou encore une persuasion quasi sophistique. Pour donner son assentiment à une interprétation donnée pour vraie, il faut y croire, il faut agir, mettre en avant sa propre subjectivité. C'est une position intellectuelle de Wittgenstein qui fait symptôme quand on sait son acharnement à analyser, à déconstruire le langage, ses jeux et ses usages dans une perspective critique. De là, notre auteur considère que la persuasion freudienne est une forme de séduction trompeuse basée sur une construction mythologique. Il est vrai que Freud ne demande pas la coopération intellectuelle du patient : « [...] l'analysé doit apprendre avant toute chose ce que nul n'admet aisément, à savoir que certaines activités mentales telles qu'appliquer sa pensée à un sujet, concentrer sa volonté et son attention ne permettent en aucune façon d'aider à résoudre les énigmes de la névrose » (Assoun, 1988, p.45). Placer la cure sur le plan de la raison est une erreur, alors autant assentir ! De même, la résistance du sujet est pure perte, pire, elle : « [...] constitue, en fin de compte, ce qui entrave le traitement et n'est rien d'autre que le caractère infantile du sujet. Grâce à mon travail [...] je parviens ainsi à faire plier son caractère » (Ibid., p.48).

Dans ces conditions, on comprend que Wittgenstein ne se laisse pas séduire par la psychanalyse ou qu'une partie intime de lui-même entre en résistance contre la science de son compatriote. Comme pour mieux enfoncer le clou, Freud ne se satisfait même pas d'un oui dans le cours de la cure. Le oui n'est pas signe d'acceptation véritable. De même le non de

l'analysant est pour Freud le simple révélateur que la cure n'est pas terminée, qu'il y a encore de la résistance. Comme le souligne Paul-Laurent Assoun : « Quant au non, il ne dit pas plus que cela : il ne prouve...rien quant à l'exactitude de la construction. [...] il faut donc comprendre que, plus cette partie de la vérité non dévoilée sera importante, plus le sujet sera enclin à la contradiction » (Ibid., p.66). Voici qui est parfaitement non-dialectique, donc difficilement attaquant. Le discours de Freud, pour Wittgenstein, ne souffre pas d'opposition dans le cadre de la cure, et s'il y a opposition, cela renforce la conviction de l'analyste qu'il est nécessaire de poursuivre la dite cure et de ne rien contester.

Le déplacement vers l'esthétique

Malgré cela Freud reconnaît volontiers que : « Il n'est rien à quoi l'homme, par son organisation, soit moins apte qu'à la psychanalyse » (Lettre à Ludwig Binswanger, 28 mai 1911). C'est que la cure ne fait pas appel à la raison mais demande une conversion du regard, l'acceptation de présupposés. Or, Wittgenstein qui lui aussi nous demande une conversion du regard, porte la critique sur le déni de raison, sur l'obéissance soumise à la théorie. Ce faisant, il préfère poser un diagnostic et placer les explications de Freud sur le terrain de l'esthétique, de la séduction ou de la mythologie, car pour lui ces explications s'adressent toujours à un sujet particulier qui doit être séduit par une forme esthétique, même si celle-ci n'est que mythologie : « Certains types d'explication exercent une attraction irrésistible » (1966, p.57). Il s'agit de séduire l'analysant par une explication convaincante. Celle-ci doit avoir quelque chose d'esthétique, quelque chose qui plaît en donnant sens au dire de l'analyste, sens au problème de l'analysant et sens à la relation entre le dire et le problème. Elle doit changer la manière de voir du patient : « Une fois reconnue, cette relation fait que le destinataire du message esthétique considère les choses autrement, ce qui revient à une mutation de la manière de voir » (Assoun, 1988, p.81).

Wittgenstein considère que les explications de Freud sont apparentées à des explications esthétiques, qu'elles ont un charme. Une note de Rush Rhees rapportant les propos de Wittgenstein pendant une leçon sur l'esthétique nous éclaire sur la nature de l'explication. Celle-ci n'est pas une explication causale proprement dite, en fait, c'est la séduction opérée sur l'analysant qui lui fait reconnaître une cause là où il n'y a que séduction et mythologie : « Elles (les explications) nous donnent une image qui a une attraction singulière en ce qui nous concerne » (Wittgenstein, 1966, p.60). La mythologie fonctionne parce que l'explication nous concerne, nous charme, nous séduit. L'histoire, notre histoire, celle que le thérapeute nous raconte, nous séduit. C'est ainsi, avec un regard neuf, un œil nouveau que nous voyons notre vie par l'explication de l'analyste et : « Cette métaphore nous ramène non fortuitement au registre de l'explication esthétique » (Assoun, ibid., p.141). L'explication nous fait découvrir notre altérité interne, ce quelque chose qui est nous, que nous côtoyons si souvent, et qui pourtant nous est étranger. La découverte de cette altérité intime peut nous faire peur, mais aussi nous séduire.

C'est finalement l'esthétique, pour Wittgenstein, qui agit ici en psychanalyse comme opérateur de persuasion. La représentation esthétique de la vie inconsciente de l'analysant doit le faire changer de regard et d'attitude. Il ne va pas discourir sur l'explication de l'analyste, il

va être séduit et dire, « Oui, bien sûr, il doit en être ainsi » (Wittgenstein, *ibid.*, p.105). Notre auteur, en tant que philosophe de la description factuelle, ne peut assentir à cela. Néanmoins, comme tout un chacun, il a besoin de certitude, même si le démon sceptique n'est jamais loin.

7.3.5 *De la certitude, oui mais*

Mon travail s'est en vérité développé à partir des fondements de la logique jusqu'à l'essence du monde. (Wittgenstein, 1961, p.149)

Austin considérait que l'objet de la philosophie est de s'occuper de tous les résidus, de tous les problèmes restés insolubles, après que toutes les méthodes possibles sont essayées (Gochet, 1978, p.11), Quine disait volontiers que la tâche du philosophe est : « [...] de nettoyer les bidonvilles ontologiques » (1960, p.378), quant à Wittgenstein, il écrit : « Il faut sans cesse que je me plonge dans l'eau du doute » (1971, p.13). Pourtant vers la fin de sa vie il va remettre en cause le scepticisme, le doute systématique et la suspension du jugement, tant il est vrai que : « Ce que nous attendons avec certitude est essentiel à notre vie entière. » (1956, p.217). Cette remise en question quelques mois avant sa mort (à l'époque où il écrit, *De la certitude*, il souffre d'une grave maladie) nous révèle une fois de plus qu'il était un homme de volonté et de devoir, mais aussi que sa démarche philosophique ne s'arrêtait pas au seuil de la souffrance physique ou psychique.

Il cherche à montrer que des faits évidents ne peuvent être remis en cause par une démarche sceptique et va dire que pour pouvoir vivre certaines réalités empiriques doivent être hors de portée du doute philosophique. Il ajoute que douter dans certains cas ne peut se faire par manque de raison valable de douter : « Mais qu'en est-il d'une proposition telle que « Je sais que j'ai un cerveau » ? Puis-je la mettre en doute? Pour douter, ce qui me manque, ce sont les raisons ! » (1969, § 4). En fait, le sens commun est particulièrement important et doit être préservé (Malcom, 1958, p.387). C'est peut-être la concession que doit faire le philosophe pour avoir une représentation opérationnelle et apaisée du monde. Cette approche révèle en négatif la forte obsession, relative à une certitude sans cesse repoussée, qui préoccupa Wittgenstein toute sa vie.

Savoir, croire et être sûr

G.E Moore, confidant des pensées sur la logique, inspirateur du titre du *Tractatus logico-philosophicus*, est à l'origine de la réflexion de Wittgenstein sur la certitude et le savoir. Il soutenait qu'il existe des propositions relatives à des vérités empiriques qui ne peuvent être mises en doute. Cette position est la défense du sens commun qui veut que nous fassions confiance à un minimum de nos sensations pour pouvoir appréhender le monde dans lequel nous vivons. Russell ne dit pas autre chose en reconnaissant que certains jugements d'existence, même en dehors de jugements de perception, ne laissent aucun doute sur la réalité des événements. Wittgenstein va reconnaître à la suite de Moore la pertinence du sens commun, mais en nuancant le propos.

Ainsi, s'il admet volontiers que nous puissions être certains de l'évidence de quelques propositions empiriques, il refuse néanmoins à Moore le droit de dire que nous les connaissons : « La différence entre les concepts *savoir* et *être sûr de* n'est pas du tout d'une grande importance; sauf dans le cas où *je sais* est censé vouloir dire: je ne peux pas me tromper » (1969, § 8). Il avance que la certitude est tout à fait autre chose que la connaissance : « De ce qu'à moi, ou à tout le monde, il en semble ainsi, il ne s'ensuit pas qu'il en est ainsi » (Ibid., § 2). Nous pouvons facilement être sûr de quelque chose et pourtant nous tromper. De même nous pouvons côtoyer une vérité et ne pas être en mesure de la reconnaître. Pour lui, Moore ignore que dans l'échange linguistique normal, l'utilisation du verbe savoir est réservé à certains jeux de langage particuliers : « La façon de voir de Moore en revient au fond à faire de savoir un concept analogue aux concepts croire, supposer, douter, être persuadé de, un concept analogue en ceci que l'énoncé Je sais ne peut pas être une erreur » (Ibid., § 21).

Wittgenstein, qui tient pour une erreur philosophique majeure le fait de confondre les concepts, ou d'en faire un usage trop élargi, entend : « [...] réserver l'expression *Je sais* pour les cas où elle est employée dans les occurrences normales du langage » (Ibid., § 260). Ainsi, « je sais » peut être utilisé dans les cas où l'on peut le remplacer par « je crois » : « L'utilisation correcte du mot je sais. Un myope me demande: « Crois-tu que ce que nous voyons là est un arbre ? » Je réponds : « Je le sais : je le vois bien et il m'est familier » » (Ibid., § 483). Il ajoute : « Un jeu de langage : apporter des pierres à bâtir, rendre compte du nombre de pierres disponibles. Parfois ce nombre est estimé, parfois il est déterminé par comptage. Alors vient la question : « Crois-tu qu'il y en a autant ? » puis la réponse : « Je le sais, je viens de les compter ». Mais ici le Je sais pourrait être omis » (Ibid., § 483).

Ce que veut nous dire Wittgenstein, ce n'est pas tant que l'usage de « Je crois » remplace à l'identique « Je sais », mais que là où l'on ne peut pas dire « Je crois », la proposition « Je sais » ne fait pas sens. À titre d'exemple, il fait sens de dire : « Je sais que j'ai un cerveau » et donc de dire « Je crois que j'ai un cerveau », par contre ça n'a aucun sens de prononcer, « Je crois que je suis ici », non plus que « Je sais que je suis ici ». En fait dans ce dernier exemple « Je suis ici » est suffisant pour faire sens.

Pour lui, les expressions à la première personne comme « Je crois » ou encore « Je suis sûr » garantissent une croyance ou une certitude. Par contre l'expression « Je sais » ne garantit pas la connaissance, mais seulement le fait que je pense que je sais : « En effet, « Je sais » semble décrire un état de faits qui garantit comme fait ce qui est su. On est toujours oublieux de l'expression : Je croyais que je le savais » (Ibid., § 12). Le sens commun de Moore, oui mais.

La certitude qui naît de « je sais », n'est qu'une certitude purement subjective comparable à un état mental inconnaissable. Pour Wittgenstein la connaissance dans le domaine empirique est tout à fait faillible puisque les faits sont contingents. Ce qui est vrai aujourd'hui, peut être faux demain : « Je suis en Angleterre. Tout ce qui m'entoure me le dit; où que je laisse errer mes pensées et de quelque façon qu'elles le fassent, elles me le confirment. Mais ne pourrais-je pas être déconcerté si survenaient des choses dont à présent je ne saurais même rêver ? » (Ibid., § 421). Ainsi, si pour lui, la certitude de Moore relative à des faits énoncés par des propositions empiriques a parfois un accent métaphysique, il n'en demeure pas moins

que : « C'est toujours par une grâce de la nature que l'on sait quelque chose. » (Ibid., § 505). Je sais, oui mais.

Je sais publiquement

Il ressort de cela que, pour Wittgenstein l'emploi de l'expression « Je sais » est extrêmement spécialisé : « [...] de l'énonciation : « Je sais qu'il en est ainsi » que fait autrui, on ne peut inférer la proposition « Il en est ainsi » » (Ibid., § 13). En effet, Je le sais, signifie seulement que je pense ne pas me tromper, mais non qu'il s'agit d'une connaissance sciemment réfléchie et démontrée. Je sais doit donc être utilisé là où il y a une réponse à la question : « Comment le savez-vous ? » car « [...] que je ne me trompe pas en cela doit pouvoir être confirmé de façon objective » (Ibid., § 15). Nous retrouvons ici, une fois de plus, un argument contre le langage privé. Le langage pour faire sens doit être formulé dans un système commun et ses données doivent être vérifiables à l'aide de critères publics connus de tous les utilisateurs : « Je le sais, veut souvent dire : J'ai pour mon énoncé des raisons qui sont justes. Donc autrui, s'il connaît ce jeu de langage, admettrait que je le sais. Il faut qu'autrui, s'il connaît le jeu de langage, puisse se représenter comment on peut savoir quelque chose de cet ordre. » (Ibid., § 18).

Je sais, pour faire sens, doit être suivi d'une démonstration de la vérité : « [...] on le dit si on est prêt à donner des raisons impératives. « Je sais » se rapporte à une possibilité d'exhiber la vérité. Que quelqu'un sache quelque chose, cela est susceptible de se montrer au jour, à supposer qu'il en soit convaincu ». Par contre s'il ne peut confirmer ses propos, auprès de son auditoire, par l'exhibition de preuves tangibles, alors les raisons qu'il avait exposées ne seront pas retenues et : « il ne peut pas dire qu'il sait ce qu'il croit » (Ibid., § 243). Wittgenstein demeure ambigu sur le problème de l'administration de la preuve puisqu'il atténue l'exigence de la présentation à une possibilité de présentation : « On dit donc ici « Je sais » en indiquant sur quoi ce savoir est fondé, ou du moins on est capable de l'indiquer » (Ibid., § 243). Il pensait peut-être ici aux propositions du type : « Je sais que j'ai un cerveau ».

Le doute et la certitude jusqu'au bout

Nous voyons que la critique du scepticisme chez Wittgenstein ne va pas sans difficultés et hésitations. Il est plus qu'attentif à l'usage des mots et l'importance essentielle qu'il accorde à la différence entre Je crois et Je sais est un symptôme révélateur de son scepticisme fondamental, nécessaire à l'interrogation philosophique, mais qui néanmoins peut se transformer en handicap dans l'usage commun du langage. Wittgenstein a du mal à se séparer d'une réflexion philosophique continue même si à la fin de sa vie il va dire que le doute ne peut être autorisé dans certains cas, sous peine de mettre en péril le jeu du langage lui-même.

Cela ne se fait pas sans une résistance à l'accent quelque fois pathétique dans un contexte sous-jacent de lutte contre la psychanalyse de Freud. En effet, deux jours avant sa mort, le 27 avril 1951, il écrit : « Cependant, même si je ne peux pas me tromper dans de tels cas, n'est-il pas possible que je sois sous l'effet d'un narcotique ? Si je le suis et si le narcotique m'a enlevé toute conscience, alors je ne parle ni ne pense vraiment en ce moment. Je ne peux pas admettre sérieusement que je rêve en ce moment. Celui qui dit : « Je rêve » en rêvant,

même s'il parle alors de façon audible, est tout aussi peu dans le vrai que celui qui dit : « Il pleut » en rêvant, quand bien même il pleuvrait effectivement. Même si son rêve a en réalité un lien avec le bruit de la pluie qui tombe » (Ibid., § 676).

Il n'est pas facile de se défaire de ses crampes mentales, de ses obsessions philosophiques. Finalement Wittgenstein va considérer que : « Qui n'est certain d'aucun fait ne peut non plus être certain du sens des mots » (Ibid., § 114). Il semble raisonnable de se dire que : « Qui voudrait douter de tout n'irait pas même jusqu'au doute. Le jeu du doute lui-même présume la certitude » (Ibid., § 115). Son scepticisme, de nature existentielle dans de nombreux domaines de la recherche philosophique et linguistique, semble trouver une limite à l'approche du sens commun. En effet, il nous faut bien vivre et pour cela nous avons besoin d'un certain nombre de certitudes : « Il faut que quelque chose nous soit enseigné comme fondation » (Ibid., § 449). Il reconnaît volontiers que Moore a abordé une problématique philosophique centrale en examinant l'usage de propositions empiriques du langage commun : « Quand Moore dit qu'il sait ceci ou cela, il ne fait en réalité qu'énumérer des propositions empiriques que nous affirmons sans les vérifier spécialement, donc des propositions qui jouent un rôle logique particulier dans le système de nos propositions empiriques » (Ibid., § 136).

En effet, Moore ne discourt pas du sens de savoir ou de croire mais affirme simplement qu'il y a des faits empiriques décrits par des propositions dont nous ne pouvons qu'admettre la réalité, voire la vérité. Si Moore se trompe parfois dans l'usage qu'il fait de l'expression « Je sais » selon Wittgenstein, il n'en demeure pas moins que ses propositions empiriques, dont nous savons qu'elles peuvent être impersonnelles et transhistoriques (la terre existe depuis longtemps), impersonnelles et fondées sur des preuves (l'eau bout à 100°), ou encore personnelles et d'application générale (j'ai deux mains), et enfin personnelles et relatives à une personne (mes enfants se prénomment Pierre, Élise, Vincent et Ninon), jouent un rôle important dans l'expression de notre forme de vie. En effet, nos jeux de langage doivent être solidement fondés sur des énoncés reconnus de tous, participants à ce titre à une culture commune qui autorise un langage compréhensible et l'échange.

Ainsi : « La vérité de certaines propositions empiriques appartient à notre système de référence » (Ibid., § 83). Les propositions empiriques de Moore sont pour Wittgenstein comme : « l'échafaudage de toutes nos façons de voir » (Ibid., § 211), « comme des gonds sur lesquels tournent ces questions et doutes » (Ibid., § 341). Remarquons que : « leur rôle est semblable à celui des règles d'un jeu » (Ibid., § 95), ce sont aussi : « l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux » (Ibid., § 94). En plus de ces comparaisons qui mettent en avant le rôle essentiel des propositions pivots, Wittgenstein nous dit qu'elles forment une image du monde à laquelle nous nous rallions : « ce qui est écrit dans les manuels scolaires, dans le livre de géographie par exemple, je le tiens en général pour vrai. Pourquoi? Je dis : Tous ces faits ont été confirmés des centaines de fois. Mais comment le sais-je ? Quel témoignage en ai-je ? J'ai une image du monde. Est-elle vraie ou fausse ? Elle est avant tout le substrat de tout ce que je cherche ou affirme. Les propositions qui la décrivent ne sont pas toutes sujettes à vérification » (Ibid., § 162). Enfin, certaines propositions m'apparaissent tellement évidentes que : « Ici un doute semblerait tout emporter avec lui et tout précipiter dans le chaos » (Ibid., § 613).

Wittgenstein, dont la capacité à effectuer une conversion du regard n'est plus à démontrer, tant celle-ci peut être radicale comme à l'époque du *Tractatus*, ou sceptique avec l'étude permanente des jeux de langage à partir du *Cahier bleu*, affirme que le doute ne peut être utilisé d'une façon généralisée et systématique, ou alors seulement par un individu isolé comme le solipsiste. En effet, pour la foule qui partage les mêmes jeux de langage dans une même communauté, la connaissance est plus une affaire de partage consensuel de certains modes de fonctionnement qu'un savoir absolu, démontré et éternel. Il y aura donc connaissance, là où il y aura consensus et possibilité logique de se tromper. Bref, peut-être y-a-t-il ici l'expression d'un schème conceptuel ? Wittgenstein écrit à ce sujet dans *De la certitude* : « Toute vérification de ce qu'on admet comme vrai, toute confirmation ou infirmation prennent déjà place à l'intérieur d'un système. [...] Le système n'est pas tant le point de départ des arguments que leur milieu vital. » (1969 b, § 105).

Ainsi, dans le domaine des sciences de la nature, c'est à dire du contingent, il ne pourra y avoir de connaissance ferme et définitive puisque par nature le contingent n'est pas nécessaire. Lisons ce qu'écrit à ce sujet H-G Glock (1996, p.122) : « Le résultat le plus important de *De la certitude* fut de donner le signal d'une épistémologie socialisée, dont la sociologie de la connaissance affirme poursuivre le projet. Ni ce qui est connu dans une culture, ni même les connaissances d'un quelconque de ses membres, ne peuvent être dérivés des expériences perceptives d'un individu. Le savoir accumulé dans une culture est un résultat collectif ».

Laissons le dernier mot à Wittgenstein lui-même : « Je sais que ceci est un arbre...Dès que je pense à une application de cette proposition dans la vie de tous les jours au lieu d'une application philosophique, son sens devient clair et banal » (1969, § 347). Il est vrai que l' : « on est souvent ensorcelé par un mot. Par exemple le mot savoir » (Ibid., § 435). C'est tout le projet personnel et philosophique de Wittgenstein que de désensorceler notre entendement par une clarification du langage. Nous avons vu qu'il ne manque ni d'imagination ni de moyens pour tenter d'accomplir cette thérapie philosophique. Cependant, on peut dire qu'il n'a pas échappé à un discours transcendant les possibilités du langage et de notre entendement, non plus qu'à un doute récurrent. C'est là une forme d'esthétique langagière qu'il prêtait volontiers à Freud.

7.3.6 *Quelques remarques sur une vacance textuelle*

La plupart des propositions ou des questions, qui ont été écrites en matière de philosophie, ne sont pas fausses, mais sont des non-sens. Nous ne pouvons absolument pas répondre à des questions de ce genre, nous pouvons seulement établir le fait qu'elles sont des non-sens. (Wittgenstein, 1921, 4.003)

Le *TLP* se constitue en œuvre philosophique, esthétiquement présentée, dont une grande partie écrite relève de la métaphysique, et dont le non-écrit s'expose dans une dimen-

sion mystique avouée. C'est pourquoi on peut dire de lui qu'il est une grande œuvre de métaphysique moderne. Russell reprocha d'ailleurs à Wittgenstein le manque de structure argumentative du *TLP*. Ce dernier répondit que ceci aurait détruit la beauté des propositions, c'eût été comme : « cueillir une fleur avec des mains sales. » (Cometti, 1992, p.415).

Il existe une étrange profondeur du *Tractatus*. En cela il semble écrit à l'encontre des intentions de l'auteur, contre son but premier : éclairer notre langage. Parmi les nombreux sujets d'étonnement et d'interrogation que l'on peut découvrir dans l'œuvre de Wittgenstein, il en est un qui s'énonce ainsi : il a passé la plus grande partie de sa vie à rédiger des écrits destinés à désembrumer notre entendement malade, à nous apporter la paix dans les pensées et s'il a posé le diagnostic de la maladie langagière, il n'a jamais livré au public de remède, exception faite du *TLP*, fruit de son premier travail thérapeutique, reconnu d'ailleurs aussitôt né comme un non remède.

Il est étonnant de poser un diagnostic, de proposer un remède, de le mettre en forme et de ne point l'administrer. Tout s'est passé comme s'il avait voulu, ou avez dû renoncer à soigner le langage malade par l'intermédiaire du livre, faire œuvre de philosophe en transcendant la condition du philosophe écrivain pourvoyeur de livres destinés à une postérité faisant école et finalement, écrire pour lui-même. Il pensait qu'il fallait faire quelque chose pour le langage, mais ne savait pas vraiment quoi : « Si je ne sais pas bien comment commencer un livre, cela vient de ce que quelque chose encore n'est pas clair. Car j'aimerais commencer avec l'acquis de la philosophie, avec les propositions déjà écrites et dites, pour ainsi dire avec les livres » (1977, p.61). Peut-être le passage par la pureté logique était-il la seule voie pour accéder à la grammaire et de celle-ci aboutir à une simple description.

Seul, le *Tractatus* a été publié de son vivant après bien des difficultés et des attermoissements. À son retour de Monte-Cassino en 1918, où il était retenu en captivité, Wittgenstein tente de faire éditer sans succès ses carnets écrits sur le front de l'Est entre 1914 et 1916. Georg Jahoda, éditeur de *Die Fackel*, revue portée par Karl Kraus, puis Wilhelm Braumüller, éditeur d'Otto Weininger, Von Ficker, éditeur de *Der Brenner*, revue à laquelle travaillait aussi Kraus, refusèrent plus ou moins explicitement de publier le *TLP*. Il ne le sera, en langue allemande, qu'en 1921 dans le dernier numéro d'une revue assez obscure, les *Annalen der Naturphilosophie*, volume 14, (revue créée et publiée par Wilhelm Ostwald qui avait sollicité Freud) sous une forme imparfaite dont Wittgenstein dira plus tard que c'était une édition pirate. Il paraîtra en anglais sous sa forme actuelle en 1922 grâce aux soins de Bertrand Russell et de G.E Moore sous le titre définitif (proposé par Moore en référence au célèbre *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza) de *Tractatus logico-philosophicus*. Et cela ne fut pas simple car si le 30 août 1919 Wittgenstein demande à Russell de lui rédiger une brève évaluation de son *TLP* pour éclairer l'éditeur qui n'y comprend rien (Wittgenstein, Engelmann, 2006, p.59), un an après rien ne va plus comme l'indique une lettre de Wittgenstein à Russell datée du 7 juillet 1920 : « Mais si cela t'amuse de le publier, il est à ton entière disposition et tu peux en faire ce que tu veux ». Il faut dire qu'en avril de cette même année Wittgenstein écrivait à Paul Engelmann que l'introduction de Russell n'était qu'une « mixture » (Ibid., p.73).

Il semble que cette première expérience éditoriale, assez laborieuse et douloureuse si l'on pense à la réception que Wittgenstein réserva à l'introduction de Bertrand Russell, ait marqué notre auteur dans son rapport au livre et à l'édition. Lisons ce qu'il écrit à Russell le 6

mai 1920 ; un euphémisme à peine déguisé pour lui signifier qu'il n'a rien compris à *son Tractatus* : « Ton introduction ne sera pas imprimée, et, par conséquent, il est vraisemblable que mon livre ne le sera pas non plus. Car lorsque j'ai eu devant les yeux la traduction allemande de l'Introduction, je n'ai pu alors me résoudre à la laisser imprimer avec mon livre. La finesse de ton style anglais s'était en effet, comme il est naturel, perdue dans la traduction, et ce qui restait n'était que superficialité et incompréhension ».

Étonnante entrée en matière éditoriale. En fait, le *TLP* sera sorti de son isolement par les lectures critiques des membres du Cercle de Vienne vers 1924, au moment même où Wittgenstein s'en éloignait irrémédiablement.

Il faut comprendre que la façon dont le *TLP* a été écrit avec tout ce qu'il comporte de vécu et de convictions intimes, augmentée du refus et de l'indifférence des éditeurs, aggravée de la médiocre version d'une revue finissante, peuvent faire naître un doute et une réserve dans l'esprit d'un homme résolu comme Wittgenstein. L'ensemble des matériaux qui ont donné naissance au *TLP* se trouve dans les *Carnets de 1914-1916*. Ces carnets, rédigés pendant la guerre de 1914-1918 sur le front de l'Est, contiennent de nombreux témoignages intimes sur sa vie de soldat et sur son état d'esprit devant la mort. Ses conditions de vie ne sont pas étrangères à son Éthique. Sa philosophie à ce moment là est particulièrement liée à sa vie, qu'il s'agisse de l'intellectualisme des travaux logiques qui lui permettent de s'échapper mentalement du front ou de sa vision pessimiste du monde. Ne considérait-il pas la philosophie comme une pratique engageant tout entière la vie de celui qui philosophe ?

Il est certain que celui qui devait se battre jour après jour contre ce qu'il considérait comme un ensorcellement de notre pratique langagière, n'avait sans doute pas l'énergie et le goût de se préoccuper de commerce éditorial. C'est ainsi d'ailleurs, qu'il chargea, peu de temps avant sa mort, ses exécuteurs testamentaires, G.H Wright et E. Anscombe, de faire publier ce qui leur semblerait *opportun*. Ce faisant, celui qui avait passé une grande partie de sa vie à écrire dans une dépense d'énergie impressionnante, s'en remettait à des tiers pour rendre publics les travaux de sa vie.

Le rapport qu'il entretenait avec l'objet livre est révélateur de la position qu'il adoptait pour la philosophie. Celle-ci n'est pas un ensemble clos faisant système et ne saurait être l'objet d'un enseignement professoral. Ce n'est pas non plus une doctrine, c'est une activité, une praxis d'éclaircissement, d'élucidation de nos nœuds conceptuels, qui se met en place dans le cours d'une vie : « La philosophie n'est pas une théorie mais une activité [...]. Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements. » (1921, 4.112). Phrase emblématique et paradoxale de l'auteur du *TLP* qui prétendait avoir résolu (à l'âge 32 ans) l'ensemble des problèmes philosophiques.

En tant que *praxis*, la philosophie est immanente, consubstantielle à la vie de Wittgenstein. Mais encore une fois, son expression et sa mise en forme ne se présentent pas sous un aspect traditionnel, classique et livresque. Il n'y a pas chez lui de production philosophique : « Le résultat de la philosophie n'est pas de produire des « propositions philosophiques », mais de rendre claires les propositions » (Ibid., 4.112). Ceci n'est pas aussi clair puisqu'il nous a livré le *TLP* et que ce dernier est radical dans sa théorie : la délimitation du langage de l'intérieur de son domaine de compétence et de son champ d'action. Rien de

moins. En fait, Wittgenstein construit un Monde Philosophique. Pourtant, dès la fin du livre, il nous dit que celui-ci est constitué d'un ensemble de non-sens qu'il nous faut rejeter après les avoir lus et compris : « Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, [...] » (Ibid., 6.54).

Nous ne savons pas vraiment ce qui a motivé cet aphorisme ; s'il était prévu dès le début de la rédaction du *TLP* ; s'il a émergé de la lutte titanesque avec la pureté logique qui sera abandonnée peu de temps après :

- S'il était prévu, alors on ne peut qu'être admiratif du chemin pris par Wittgenstein pour l'amener comme un rebondissement dramatique spectaculaire. En ce cas, la philosophie est une théorie, qui en l'occurrence prend une dimension théâtrale, et Wittgenstein a voulu marquer les esprits. La philosophie est une mise en scène de notre expression intime.

- S'il ne l'était pas, alors la philosophie est une activité qui se constitue au cours de la vie, et au cours de la vie de l'écrit. La philosophie est vivante, évolutive, capable de recul et de contredits dans une même œuvre. En ce cas, il a pleinement vécu sa philosophie jusqu'à ses plus étonnantes conséquences. La philosophie est une forme d'expression de notre humanité profonde.

Ainsi, non seulement ce livre est donné comme un ensemble de pseudo-propositions, ce qui dans la démarche de la pensée wittgensteinienne est tout à fait cohérent et logiquement acceptable, mais de plus, il sonne le glas de la pratique philosophique puisque : « Néanmoins, la vérité des pensées ici communiquées me semble intangible et définitive. Mon opinion est donc que j'ai, pour l'essentiel, résolu les problèmes d'une manière décisive » (Ibid., Préface).

Cela étant, celui qui philosophe doit reconnaître que peu a été fait, notamment pour résoudre les problèmes de la vie comme nous l'avons vu plus haut : « Et si en cela je ne me trompe pas, la valeur de ce travail consiste alors, en second lieu, en ceci, qu'il montre combien peu a été fait quand ces problèmes ont été résolus » (Ibid.). Pour abonder dans le sens de Wittgenstein, à bien le lire, à bien le comprendre, il ne peut y avoir de propositions philosophiques et le véritable livre de philosophie serait un livre décrivant l'ensemble des faits du monde et uniquement les faits du monde : « La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature- quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie - puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes. Cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre - qui n'aurait pas le sentiment que nous lui avons enseigné de la philosophie - mais se serait la seule strictement correcte » (Ibid., 6.53).

Si l'on en croit l'auteur, le sujet le plus important du *TLP*, c'est à dire l'Éthique avec une majuscule, n'y est abordé que par contraste, que par définition négative. Il écrivait à Von Ficker en octobre 1919 : « [...] mon ouvrage comporte deux parties, celle qui est présentée ici, et tout le reste que je n'ai pas écrit. Et c'est justement cette seconde partie qui importe. Mon livre trace les limites de la sphère de l'éthique pour ainsi dire de l'intérieur, et je suis persuadé que c'est là la SEULE façon rigoureuse de tracer ces limites. En bref, je crois que là

où beaucoup d'autres se contentent de verbiage, je suis parvenu, dans mon livre, à resituer nettement les choses dans le lieu qui leur revient en n'en parlant pas ».

Il existe, ce que nous pourrions nommer, une double transcendance du *TLP*.

- Nous trouvons d'abord la transcendance du sens de ce livre, compte non tenu de la transcendance explicite de quelques uns des objets qui y sont étudiés comme nous l'avons vu. En fait, ce texte atypique dans sa forme et sa présentation ne prend sens que par la négation et le rejet de ce qui y est écrit. Wittgenstein le dit précisément : ce livre est un ensemble de non-sens qu'il nous faut comprendre pour mieux les rejeter et avancer vers une meilleure compréhension du monde. Suivant ses principes philosophiques et sa vision du langage, il ne pouvait aboutir qu'à ce constat.

L'étude du langage nous fait avancer dans la connaissance du langage, mais il faut rejeter l'outil utilisé pour s'en forger un autre et aller de l'avant. Le sens est transcendant à l'écriture du *TLP*, à la mesure de l'immanence de son non-sens.

- La deuxième transcendance se dessine dans la partie non écrite « qui est la plus importante ». Cette partie n'est pas comme l'envers ou le contraire de ce qui est écrit. Il s'agit de tout autre chose. En effet, si la partie écrite prend sens par sa négation, reste que tout ce qui n'a pas été écrit, et qui le sera peut-être un jour (les sujets ne manquent pas) peut prendre sens ou non, bien que recevant le statut de partie la plus importante, *a priori*. Ceci n'est pas simple.

Nous sommes donc devant une alternative : soit le *TLP* est écrit et fait sens, dans ce cas il n'y a pas (ou plus) de problème, soit c'est un ensemble de non-sens qui nous fait comprendre autre chose et par là ouvre la porte à une transcendance du sens, de l'écrit et de l'écrit possible. Il est presque redondant de préciser que Wittgenstein dit à ce sujet, d'une façon conséquente, qu'une fois écrit ce livre, il reste encore beaucoup à faire (et sans doute à écrire). Tout n'est pas résolu. En effet : « Nous sentons que, écrit Wittgenstein en *TLP*, 6.52, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts [...] ».

Il apparaît bien à la fin du *TLP* que l'essentiel, littéralement ce qui relève de l'essence de la philosophie à travers le médium du problème du langage, semble être les problèmes de la vie, les *Lebensprobleme*, sans doute des problèmes éthiques ou existentiels. Le *TLP* est un livre d'Éthique qui n'en parle pas pour des raisons conjointes de possibilités langagières et de sens. De cela découle que ce qu'il est convenu d'appeler l'impulsion éthique de Wittgenstein, si immanente à sa vie et au *TLP*, se sublime dans un écrit *de et sur* l'indicible. Le non-écrit du *TLP* se réfugie dans un mutisme non teinté de scepticisme, au moins pour l'Éthique¹, qui nous invite et nous autorise à penser une transcendance à découvrir, à dévoiler. Peut-être a-t-il voulu mettre un voile impénétrable sur son transcendantalisme, le teinter de mysticisme ?

¹ Wittgenstein combat le scepticisme comme relevant du non-sens. En effet, *a minima*, pour douter il faut être déjà sûr de pouvoir douter et qu'il existe des objets dont on puisse douter. L'auteur de *De la certitude* ne doute absolument pas qu'il existe quelque chose que l'on nomme Éthique.

L'injonction au silence n'est pas une interdiction radicale concernant l'usage du langage, cela n'aurait aucun sens, mais elle devient naturellement méthode transcendantale d'expression de l'ineffable. D'où le fameux aphorisme 7 : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence ». Cette injonction, cet impératif catégorique, que notre auteur sera premier à respecter pendant près de dix années, prend dans ce jeu de langage, une importante dimension éthique, dans la mesure où il nous somme de ne pas dire ce qui ne se dit pas. Néanmoins, car il y a souvent un mais, face à cette transcendance du sens du langage qu'il s'impose, Wittgenstein semble garder quelque espoir et demeure persuader que : « Si un homme pouvait écrire un livre sur l'éthique qui fût réellement un livre sur l'éthique, ce livre, comme une explosion, anéantirait tous les autres livres de ce monde. » (1966, p.147). Mais il a aussi le sentiment que c'est impossible ; « C'est parfaitement, absolument, sans espoir de donner ainsi du front contre les murs de notre cage » (Ibid., p.155).

Faire œuvre philosophique visant à corriger l'usage de notre langage est si complexe que Wittgenstein, désirant nous défaire de nos crampes mentales, y échoue d'une certaine façon. C'est que la tâche, consistant à rendre immanent au livre ce qui est transcendant à notre quotidien, est compliquée à hauteur des nodosités inscrites dans notre langage et dans nos comportements littéralement insensés : « La philosophie défait dans notre pensée les nœuds que nous y avons introduits de façon insensée ; mais c'est pour cela qu'il lui faut accomplir des mouvements aussi compliqués que le sont ces nœuds. Donc, quoique le résultat de la philosophie soit simple, la méthode par laquelle elle y accède ne peut pas l'être. La complexité de la philosophie n'est pas celle de sa matière, mais celle des nodosités de notre entendement.» (1964, § 2).

C'est un bel aveu que l'on peut prendre pour celui de l'individu Wittgenstein: ce n'est pas la philosophie qui est complexe, ou ses sujets/objets, c'est notre façon de les aborder, ou de les générer de toutes pièces. Il nous l'a dit ; il suffit de regarder, de décrire, tout est là devant nos yeux. Par contre, l'étonnement participe à la création philosophique et à l'émergence de pseudo-problèmes.

Rejetant les propositions du *TLP*, et l'injonction à se taire philosophiquement qu'il respectera dix années, Wittgenstein va s'attacher à étudier le langage ordinaire sous toutes ses formes et dans tous ses jeux. Sens et signification ne seront plus recherchés dans une syntaxe logique idéale et utopique, mais dans une grammaire synoptique. Ce sera le champ de la *grammaire philosophique* qui vise, au-delà de l'exercice grammairien exhaustif, à dépasser la transcendance du complexe.

7.4 Immorale et sans sentiment

Autant vouloir expliquer ce qu'est le jeu d'échecs par un sentiment-du-jeu-d'échecs. (Wittgenstein, 1980, I, § 155)

Comme le dit Carnap, il n'y a pas de morale en logique ; elle est ce qu'elle est, un point c'est tout. Il en va ainsi du monde pour Wittgenstein ; le monde est comme il est, il ne saurait y avoir en lui de valeur quelconque. Il en est de même dans le langage échiquéen. Un joueur peut avoir mené sa partie avec excellence et dominer son adversaire, la victoire est acquise jusqu'à : l'erreur de jugement (perte de la logique de la partie) ; un changement d'attitude psychologique (peur de gagner une fois l'avantage acquis) ; la mauvaise appréciation de la capacité de l'autre à tenter le tout pour le tout.

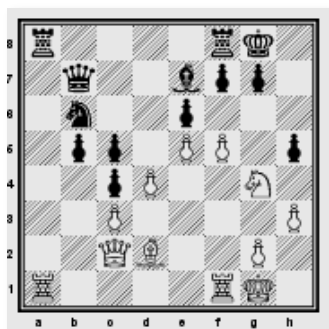
La beauté échiquéenne de tout ce qui s'est joué auparavant peut être détruite en un coup, sans que cela soit le moins du monde immoral puisque la morale n'entre pas en ligne de compte dans les règles des échecs. Ceci permet quelque fois à une autre forme de beauté de voir le jour. Le monde échiquéen peut ainsi mélanger en toute innocence ; beauté, immoralité, laideur, éthique, effroi psychologique, indolence au bord du gouffre. C'est une comédie humaine qui se joue sur l'échiquier, celui-ci reflétant l'image spéculaire fantasmée de notre réalité. De fait, le langage du jeu des échecs est éthiquement neutre et ne sera jugé qu'à la fin du temps réglementaire sur des critères sans aucune valeur absolue, quand le drapeau de la pendule qui matérialise le temps écoulé sera retombé et signifiera la mort symbolique d'un des adversaires.

7.4.1 *Éthiquement neutre*

Or, si dans ce cas aucune erreur n'est possible, c'est parce que le coup que nous pourrions être enclins à considérer comme une erreur, comme un « mauvais coup », ne fait pas partie des coups de ce jeu. (Aux échecs, nous distinguons les bons et les mauvais coups, et nous disons que c'est une faute de mettre la reine en prise devant un fou. Mais promouvoir un pion en roi n'est pas une faute.) (Wittgenstein, 1958, p.125)

Le *principe de tolérance*, exposé par Karl Menger devant Gödel en 1927 (tous deux membres du Cercle de Vienne) ou encore par Carnap en 1934, dit qu'en logique et en mathématique il n'y a pas de vérité absolue, qu'il n'y a pas non plus de morale. Il y a des actes des logiciens et des mathématiciens, guidés ou non par une intuition méthodologique selon que l'on est formaliste, intuitionniste, platoniste. Chacun est libre de proposer son axiomatique pour peu qu'elle permette de traiter, voire de résoudre dans un système, des énigmes ou des paradoxes logiques, comme le demandait également Russell. Pour peu que cette axiomatique soit cohérente, bien expliquée à l'aide de règles syntaxiques éloignées de toute philosophie métaphysique, cela suffit.

La conception que se fait Wittgenstein des mathématiques et de la logique est la même : la logique doit prendre soit d'elle-même ; il n'y a pas de proposition mathématique ou logique qui ait une valeur supérieure aux autres propositions ; il n'y a pas d'axiomatique qui donne une valeur absolue et indépassable à la démonstration. Quand les mathématiciens font des mathématiques ou quand les logiciens font de la logique, ils pratiquent une activité humaine détachée d'une quelconque notion de valeur. Ceci pose en retour le problème de l'éthique des choix et de la force de la règle. Se pose aussi le problème de la responsabilité relative aux choix des axiomatiques et des effets ontologiques ou éthiques qui peuvent en découler. De cet arsenal peut naître une beauté étrangère à toute éthique.



Diag.29

Dans la partie (**Diag.29**) qui opposa le 23 octobre 1988 deux joueurs de club lors d'une compétition nationale, les noirs ont pris un avantage positionnel sur leur adversaire. Ils possèdent un Pion de plus, ils ont une majorité à l'aile Dame, leur Roi est à l'abri et de plus, ils viennent de jouer le coup **23. h5** qui attaque le Cavalier blanc posté en g4. Dans cette position, les noirs n'ont plus qu'à concrétiser leur majorité de Pions sur l'aile Dame (cxd4). Leur jeu doit être un simple calcul dénué de toute forme d'éthique. Ils doivent appliquer les principes de froideur et de rationalité des grands joueurs.

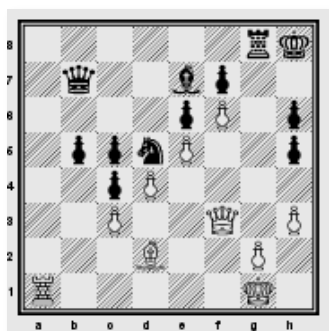
Les blancs, qui ont un Pion de moins, vont devoir lutter sur cette aile pour empêcher un Pion noir d'aller à Dame. La partie n'est pas perdue, mais elle est tendue pour les blancs. Si l'on s'en tient à ce qui a été joué jusqu'à présent, la morale voudrait que le meilleur jeu des noirs soit récompensé par une victoire. Dans cette position, le premier réflexe des blancs qui ont le trait (ils doivent jouer) est de retirer leur Cavalier attaqué par le Pion et d'essayer de consolider leur aile Dame en danger.

Cette solution leur sembla laborieuse et perdante à long terme. Ils ne peuvent sur tous les fronts. Autant organiser calmement ses propres funérailles. Ils choisirent donc de contre-attaquer pour essayer de brouiller les cartes du jeu, pour essayer de déstabiliser le jeu des noirs, pour tenter d'embrumer le langage échiquéen de leur adversaire. Dans cette position les deux adversaires manquent de temps, ils sont en *Zeitnot*, les blancs ont donc intérêt à embrouiller leur adversaire dans une phase tactique sans rationalité ni morale.

À partir du diagramme **29**, la partie continua de la façon suivante :

24. Ch6 + - g x C. Les blancs sacrifient un Cavalier, mais dénudent le Roi noir.

25. f6 - T x a1. Les noirs éloignent ainsi la Tour blanche qui est en f1.
 26. T x T – Cd5. Le Cavalier noir se place majestueusement au centre de l'échiquier.
 27. De4 – Rh8
 28. Df3 – Tg8. Nous arrivons au **Diag.30**



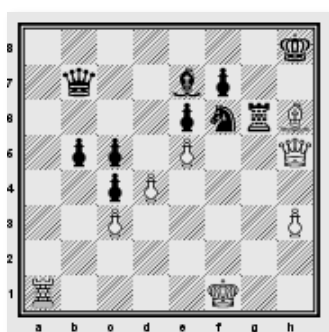
Diag.30

Les noirs ont accentué leur avantage positionnel d'une façon inattendue puisque les blancs ont sacrifié un Cavalier, ils ont de plus une forte pression sur la case g2 qui protège le Roi blanc et leur processus invasif sur l'aile Dame va pouvoir se poursuivre appuyé par le Cavalier en d5. Avec une pièce de plus les noirs sont confiants, leur éthique échiquéenne veut qu'ils en finissent avec l'agonie des blancs. Ceux-ci par contre peuvent s'emparer à leurs risques et périls des pions isolés en h5 et h6. C'est aux blancs de jouer :

29. D x h5 – T x g2+. Œil pour œil, dent pour dent ! Les blancs prennent un Pion et les noirs détruisent l'abri du Roi blanc.

30. Rf1 – Tg6. Le Roi blanc fuit car il ne peut pas s'emparer de la Tour noire à cause de Cf4++, échec double, perdant la Dame blanche.

31. F x h6 – C x f6 ! Le Fou blanc prend un autre pion, mais le Cavalier noir attaque la Dame en s'emparant du pion f6. Ce faisant il ouvre la grande diagonale à la Dame noire qui va pouvoir surgir sur le Roi blanc bien isolé (**Diag.31**).



Diag.31

Dans le contexte d'une fin de partie dans laquelle les deux joueurs sont en Zeitnot, la position obtenue (**Diag.31**) est très tactique, tendue mais toujours éthiquement neutre. Les noirs qui ont dominé jusque là ont mis le Roi blanc dans un réseau de mat, de plus ils menacent la Dame blanche avec leur Cavalier placé en f6 et le Fou placé en h6 avec leur Tour. Pourtant, s'ils n'achèvent pas rapidement leur adversaire ils risquent une déconvenue. Les blancs ont un Roi dénudé. Il est sous la pression directe de la Tour noire et de la Dame. Ils doivent s'emparer sans délai du Cavalier noir qui menace leur Dame, ce qui en retour va les soumettre aux attaques violentes des noirs.

La partie, qui n'est pas un modèle de morale compatissante, se poursuit ainsi :

32. e5 x Cf6. En prenant le Cavalier la Dame blanche est sauvée, mais à quel prix !

32. Dh1 +. La Dame noire, comme prévu, entre en jeu dangereusement.

33. Re2. Sans gloire, le Roi commence sa fuite.

33. Dg2 +. La Dame le poursuit encore.

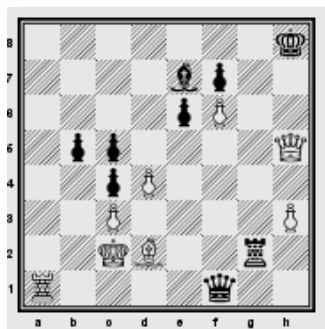
34. Rd1. Toujours la fuite misérable.

34. Df1 + - Rc2. Encore une case de retrait.

35. Tg2 +. La Tour entre en action elle aussi ! Cette fois-ci, le Roi n'a plus de case disponible pour se sauver comme on le voit au **Diag.32**, mais...



Diag.32



Diag.33

36. Fd2 +! (**Diag.33**). C'est le coup rédempteur que visaient, sans y croire, les blancs quand ils se sauvaient en reculant...En protégeant son Roi qui n'avait plus d'issue, le Fou découvre la Dame blanche et lui permet de faire ce qu'on appelle un *échec croisé* au Roi noir jusqu'alors non attaqué ! Non seulement, le Roi noir est mis en échec, mais la Dame noire est perdue. Les noirs ne peuvent protéger en même temps leur Roi et leur Dame.

La partie était bien engagée pour les noirs. Peut-être un excès de confiance ou une mauvaise gestion de leur avantage, ajouté à un manque de temps, les a-t-il menés, alors qu'ils étaient en supériorité matérielle, à une défaite mêlant une certaine beauté à une immoralité amusante.

L'immoralité de cette histoire se récite ainsi ;

Un Roi blanc, en fuite misérable, est protégé par son Fou couard et gourmand qui fuyait lui-même devant l'ennemi.

Découverte par la fuite du Fou gourmand derrière lequel elle était cachée, la Dame blanche, endormie depuis 7 coups, véritable Belle au bois dormant transformée en *deus ex machina*, décide, sans bouger de sa place, de l'avenir d'un Roi et de l'issue d'un combat...

« Cette fin de partie, nous dit Aldo Haïk, illustre parfaitement un principe uniquement mentionné dans la littérature échiquéenne par le grand joueur Réti ; à savoir que toute partie se termine par une phase tactique dont l'issue sera déterminée par un meilleur calcul des variantes. On a beau construire une position gagnante en se basant sur des principes généraux de stratégie (mauvais Fou, majorité, pions isolés, etc.) la conclusion passera obligatoirement par une phase tactique. Ceci explique que des joueurs comme Lasker ou Nimzovitch, qui avaient souvent des positions désastreuses, finissaient par gagner car ils étaient des calculateurs exceptionnels dotés d'un sang-froid et d'une imagination sans pareil. »

On peut penser trouver un contre-exemple à ces joueurs brillants avec le cubain Capablanca dont les parties semblent si simples qu'on peut croire qu'il n'avait pas besoin de calculer beaucoup ; une simple rigueur logique basée sur une axiomatique simplifiée. Mais ceci n'est qu'un mirage ; sa faculté de calcul supérieure lui permettait de gagner sans complications apparentes, mais les variantes virtuelles étaient bien là, complexes et difficiles à voir. Un système de mesure scientifique basé sur des analyses à l'aide d'ordinateurs a permis d'établir que, de tous les joueurs de tous les temps, Capablanca est celui dont le jeu est le plus proche de... l'ordinateur ; rationnel et froid comme un système logique qui serait parfaitement abouti et cohérent, un temple de froideur sans passion comme en désirait parfois Wittgenstein.

Ainsi, aux échecs comme en logique, il n'y a pas de morale ; la victoire n'est pas un dû, on ne peut éviter l'examen final de la phase tactique. Frege, Russell, Whitehead ou encore Wittgenstein, même s'ils avaient mis en place des stratégies précises de recherches logiques, ont connu ces moments difficiles quand ils travaillèrent pendant de très longues années sans parvenir à trouver leur Graal. Pour eux, la phase tactique finale s'est concrétisée par une incomplétude, un paradoxe ou une impossibilité théorique. C'est ainsi que Russell mis un terme aux recherches de Frege, et que Wittgenstein en fit autant pour lui. C'est ainsi que Gödel mis un terme aux rêves de complétudes idéelles.

8 MORPHOLOGIE GRAMMATICALE

Je crois que l'importance de la grammaire philosophique est beaucoup plus grande qu'on ne le croit généralement. Je pense que la quasi-totalité de la métaphysique traditionnelle est pleine d'erreurs dues à une mauvaise grammaire, et que presque tous les problèmes ou résultats - ou supposés tels - traditionnels de la métaphysique sont le fruit de l'ignorance des distinctions [...] qui relèvent de ce que l'on peut appeler la grammaire philosophique. (Russell, 1918, p.430)

Dans les *Principles of Mathematics* (1903) Russell souligne que la grammaire est susceptible de jeter bien plus de lumière sur les problèmes philosophiques que ne le pensent habituellement les philosophes. La raison évoquée est qu'elle rapprocherait le philosophe d'une logique correcte, logique du langage bien entendu. Par exemple, la tradition philosophique considère souvent qu'un substantif est à la fois une substance et un sujet. Dans la proposition, « Socrate est un humain », Socrate est Sujet, on lui prête volontiers une réalité ontologique et une substance. Il en va de même en logique. Mais si l'on transforme l'adjectif humain en Sujet, « L'humanité appartient à Socrate », on implique que l'humanité est Sujet et possède ainsi une existence ontologique, voire une substance, l'ensemble des humains... De là naissent des confusions, des erreurs ou des errements philosophiques.

Dès le début des années trente, alors que c'était déjà en gestation à la fin du *Tractatus*, Wittgenstein abandonne l'idée qu'il y aurait une forme générale de la proposition, une forme logique, ce qu'il nomme aussi une grammaire logique, qui lui permettrait d'avoir un sens. De même, est oublié l'idée selon laquelle il faut dégager cette forme logique par l'analyse de la proposition et transcrire cette forme dans un symbolisme qui doit s'explicitier de lui-même. Partant de là, le sens de ce que nous exprimons n'est plus référentiel et dépendant d'une forme *a priori* transcendante, ou d'une analyse en termes de substantif, adjectif, substantif dérivé ou primitif (Russell, Wittgenstein) mais il dépend des circonstances variées dans lesquelles nous nous exprimons. Wittgenstein précise dans un cours à Cambridge en 1946-47 ; « Avant tout, je cherche à préciser la morphologie d'usage d'une expression. J'indique qu'il existe des formes d'usage auxquelles nul ne paraît songer. Le philosophe pense qu'il est forcé de regarder un concept d'une certaine façon. Mais je recherche, et j'invente au besoin, des façons différentes de le considérer. Je vous confronte à des éventualités auxquelles vous n'aviez pas encore songé. » (Malcom, 1958, p.367). La grammaire va donc dévoiler des morphologies variées en fonction de la façon dont elle va examiner son objet, en fonction de l'angle d'observation.

8.1 L'abandon de la grammaire logique

Tractatus logico-philosophicus (4.5) : « La forme générale de la proposition est : Il en est ainsi et ainsi ». – C'est là une proposition du genre de celles qu'on se répète à l'infini. On

croit suivre sans cesse le cours de la nature, alors qu'on ne fait que longer la forme au travers de laquelle nous la contemplons. (Wittgenstein, 1953, § 114)

D'après Drury, Wittgenstein avait envisagé d'écrire en épigraphe aux *Investigations philosophiques* : « *I'll teach you differences* »¹. Finalement, il était illusoire dans le *TLP*, de vouloir dégager une forme unique (le besoin de généralité de Frege, Russell, le touchait également) et de restreindre le mouvant et le divers. Il n'y avait pas de prototype linguistique unique et unifiant, il fallait abandonner la recherche et le rêve d'une pureté logique (cette malediction) pour une étude grammaticale pragmatique étendue (Wittgenstein, 1956, p.250). Il n'y avait donc pas de « super-ordre cristallin de nos concepts surplombant l'usage naturel » comme l'écrit Antonia Soulez (2004, p.33). Notre auteur abandonne la pseudo-pureté et la rigidité d'une grammaire logique (puisque les connecteurs logiques ne peuvent changer de signification suivant leur usage) pour adopter une démarche descriptive sans cadre rigide et contraignant. Il aborde le libre domaine des règles, remarques, investigations philosophiques qui expriment une grammaire mouvante par essence. Il s'agit ici de grammaires, au pluriel, car l'activité grammaticale ne se laisse pas subsumer sous un concept unifiant.

S'il ne change pas son projet philosophique d'éclaircissement et de thérapie du langage, il change de méthode d'appréhension de la grammaire profonde de notre médium commun. La signification référentielle du *TLP* est remplacée par les règles grammaticales d'usage car la grammaire se présente bien comme un ordre sous-jacent à mettre en avant, à faire émerger ou qui émerge seul en contexte. La grammaire se présente aussi comme thérapie du langage, et thérapie du philosophe qui cherche la paix dans les pensées, car défaire les nœuds de l'entendement, lutter contre les confusions et les mythes, c'est chercher, dans le non-sens enfoui dans la pratique habituelle, le mot rédempteur, celui qui délivre des obsessions métaphysiques. Wittgenstein cherche ainsi les non-sens comme éléments révélateurs d'une perturbation langagière, et la logique va céder le pas à l'usage, ce dernier n'étant pas moins transcendant que la logique à une explication exhaustive.

La référence aux usages va souligner des écarts nombreux et variés qui interdiront le rapport à une référence unique et sclérosante. Désormais la grammaire est à la fois l'ensemble des règles présidant à la formation d'une proposition, et les différentes façons dont celles-ci peuvent être utilisées dans la pratique. Comme le souligne Dummett : « [...] la description de l'usage d'une proposition consiste à donner les conditions dans lesquelles nous inclinons à formuler cette proposition ; les critères auxquels nous en appellerions pour décider si cet énoncé est vrai, etc. » (1988, p.172). C'est ce que Davidson et Dummett nomment une théorie de la signification à partir de laquelle sont dérivés les différents usages d'une langue (Travis, 2002, p.21). La grammaire, qui se découvre et s'applique dans la pratique du langage, se théorise ainsi dans un ensemble de propositions. Elle est ce que le philosophe doit étudier et comprendre pour obtenir une représentation synoptique de notre langage dans son usage effectif correct ou incorrect.

¹ Shakespeare, *Le Roi Lear*, acte I, scène IV, cité par Fergus Kerr (1986, p.59).

Désormais, ce que l'on doit connaître pour former une proposition douée de sens n'est plus l'ensemble des règles de la syntaxe logique et son rapport essentiel comme relation interne à une réalité logico-syntaxique, mais les règles de la grammaire philosophique, celles-ci étant indépendantes de la réalité : « Les conventions de la grammaire ne tirent pas leur justification d'une expression de ce qui est représenté. Toute description de ce genre présuppose déjà les règles de la grammaire » (Wittgenstein, 1964, § 7). C'est ici que la philosophie de notre auteur rejoint des préoccupations linguistiques en transformant la relation interne logique du monde et du langage en une relation grammaticale externe et contextuelle. C'est aussi ici que nous rencontrons la transcendance du fait grammatical qui précède tout usage grammatical.

8.1.1 *Décrire simplement des règles ?*

La grammaire ne dit pas comment le langage doit être construit pour remplir sa fonction et agir de telle ou telle façon sur les hommes. Elle ne fait que décrire l'usage des signes sans l'expliquer d'aucune manière. (Wittgenstein, 1953, § 496)

Si l'on suit la citation ci-dessus, la grammaire est non-arbitraire dans le sens où les propositions sont formées mécaniquement par une communauté linguistique à partir de ses règles d'usage. Ces dernières s'imposent à la communauté en une sorte de consensus transcendantal, comme le dit Otto Pfersmann (1992, pp.113 et suiv.), sans que nous en ayons véritablement conscience. Par contre, la grammaire, n'étant pas naturelle, est arbitraire dans le sens où elle pourrait être changée suivant le bon vouloir de telle ou telle communauté linguistique, voire de tel ou tel philosophe grammairien, générant en cela un nouvel usage. Ainsi même si les règles précèdent l'usage, il n'y a pas d'harmonie préétablie entre la grammaire et le réel, et quelque fois même, on peut décrire des règles même si elles ne servent à rien (Wittgenstein, 1956, p.265).

Dès lors, ces règles grammaticales peuvent être dites correctes, dans le sens d'une conformité à une pratique établie, ou de leur utilité dans un certain cas pratique. Elles n'ont pas de conditions de vérité internes attachées à une possible réalité, elles sont au contraire, ce qui conditionne de façon externe le sens et la valeur de vérité des propositions, leur bon usage. Sous cet angle, elles sont des règles *a priori* de donation de sens et de non-sens. À la manière des règles logiques du *TLP* elles sont *quasi* axiomatiques : « Ainsi il appartiendrait exclusivement à notre grammaire d'indiquer ce qui est nommé logiquement possible - ce qui ne l'est pas - à savoir ce qu'elle tolère » (1953, § 520). La grammaire de Wittgenstein ne va pas chercher à expliquer l'usage du langage, mais seulement à le comprendre et à le décrire, comme si ses règles étaient naturelles... Cependant écrit-il : « On peut nommer « arbitraires » les règles de la grammaire s'il s'agit de dire par là que le but de la grammaire ne serait autre que celui du langage » (Ibid., § 497). Ce n'est pas sans mal que Wittgenstein rejette la notion de grammaire/image du *TLP* pour poser celle de grammaire/description.

C'est dans un usage pragmatique de la notion de grammaire, que Wittgenstein va vouloir trouver son nouvel outil de clarification de la pensée et du langage, un nouvel outil de désensorcellement. Il souligne dès le début des années trente que des propositions comme, « Il n'y a pas de vert rougeâtre » ou, « Je suis seul à éprouver ma douleur », tout en donnant l'impression de décrire des faits du monde, ne sont en réalité que des propositions grammaticales qui décrivent une règle possible d'un jeu de langage. Elles ne sont que des pseudo-propositions ne pouvant recevoir une valeur de vérité par manque de critères publics, et se trouvent en opposition avec les propositions qui décrivent des faits. En effet, nulle part dans le monde nous ne pouvons rencontrer de vert rougeâtre, et nul ne peut cerner, selon lui, le sens de, « Je suis seul à éprouver ma douleur », par manque de critères publics.

En fait, la différence qui est soulignée entre propositions empiriques et propositions grammaticales, est la différence qui existe entre les coups que nous jouons dans nos jeux de langage en accord avec les règles et les règles de nos jeux de langage. C'est aussi la différence que l'on fait entre une axiomatique logico-mathématique et l'usage que nous en faisons dans un calcul. Chaque fois que nous jouons un coup dans un jeu de langage (ou dans un calcul ou dans une partie d'échecs) nous n'avons pas à l'esprit un ensemble de règles, nous n'avons pas la sensation de respecter des règles. La grammaire est immanente à l'emploi du langage et transcendante dans sa mise en œuvre. Certes, la vision du langage/image du *Tractatus* est désormais dépassée, l'échelle a été rejetée, mais les règles grammaticales décrites dans l'usage semblent bien remplacer la grammaire de la syntaxe logique qui se montre et ne se dit pas. Parler, utiliser un langage est maintenant reconnu comme une pratique sociale parmi d'autres, cette pratique peut être abordée sous un angle anthropologique et grammatical, mais une conception transcendante de la règle et de son application reste sous-jacente.

8.1.2 *Les situations du Tractatus ou le pragmatisme avant l'heure*

L'image présente la situation dans l'espace logique, la subsistance et la non-subsistance des états de choses. (Wittgenstein, 1921, 2.11)

Bien que la méthode du *TLP* soit une approche logico-syntaxique du langage, on peut y déceler comme un germe de pragmatisme qui se serait développé plus tard dans la seconde philosophie de notre auteur (Bour, 1995). Nous avons vu que l'ontologie du *TLP* comporte trois éléments fondateurs du monde : les objets qui constituent la substance élémentaire du monde, les états de choses qui sont des connexions d'objets, et les faits : « ce qui a lieu, le fait, est la subsistance d'états de choses ». Nous sommes en droit ici de nous poser la question du statut dynamique de l'état de choses, car celui-ci détermine notre possible connaissance des faits du monde définis comme des états de choses subsistants, c'est à dire existants et réels. Wittgenstein précise que : « Si je connais l'objet, je connais aussi l'ensemble de ses possibilités d'occurrence dans des états de choses. (Chacune de ces possibilités doit être inhérente à la nature de cet objet) » (1921, 2.0123). Par conséquent connaître un objet signifie, connaître ses possibilités d'existence, d'occurrence, dans des états de choses actualisés ou

non, et ce, dans le domaine des relations logiques. Les objets ne sont pas indépendants des états de choses dans lesquels ils apparaissent. Pour qu'ils soient subsistants, il faut un contexte possible, actualisé. Leur connaissance et leur expression langagière ne relèvent donc pas d'une connaissance purement logico-syntaxique et d'une expression théorique, mais de la reconnaissance de l'expression en acte d'occurrences particulières. Nous distinguons trois niveaux de subsistance pour l'état de choses:

- L'état de choses potentiel non-actualisé.
- L'état de choses subsistant, pensé, le signe propositionnel.
- Enfin nous trouvons le fait, comme état de choses exprimé par la proposition langagière. Frege aurait dit asserté.

Il nous faut dans cet ordre d'idées comprendre le fait positif comme la réalisation d'un possible, et le fait négatif comme une possibilité non actualisée. Les faits sont des possibilités d'états de choses actualisées, devenant subsistants, nous pourrions dire existants. Il y a donc actualisation, ou mise en action de possibilités, mise en situation. Cette actualisation a lieu dans un espace logique, comme structure de la possibilité d'actualisation des états de choses et des faits, et le langage l'exprime. Il découle de cela que pour penser un fait, s'en faire une image, car : « L'image présente la situation dans l'espace logique, la subsistance et la non-subsistance des états de choses » (Ibid., 2.11) et pour pouvoir l'exprimer par le langage, nous devons d'une certaine façon connaître et reconnaître la situation possible de l'état de choses dans l'espace logique. Le langage représente la situation d'un état de choses.

C'est avec le terme *situation*, qui apparaît dans dix neuf aphorismes du *TLP*, que se fait jour une certaine forme de pragmatisme naissant. En effet, si le langage, n'est pas étudié dans le *TLP* lors de son usage dans des situations particulières, il apparaît comme la présentation de situations particulières et de possibilités dans un espace logique. Donc étudier le langage dans le *TLP* revient, non seulement à poser une forme première propre au langage et à son expression faisant sens, mais aussi à scruter des situations particulières actualisant des états de choses dans un espace logique en les projetant dans le monde des faits. Dès lors, le *Tractatus* présente simultanément:

- Une philosophie du langage référentielle orientée vers une description logico-syntaxique de son fonctionnement.
- L'affirmation que le monde des faits se présente à nous, et est exprimable par le langage, sous les formes particulières de situations d'états de choses actualisées.

Ajoutons, pour argumenter ce possible pragmatisme naissant du *TLP*, que Wittgenstein fait une distinction entre le signe propositionnel et la proposition proprement dite. Ainsi : « Le signe propositionnel est un fait » (Ibid., 3.14). C'est également le signe par lequel nous exprimons la pensée (Ibid., 3.12). La proposition pour sa part est une image d'un fait du monde qui peut recevoir une valeur et faire sens, et de plus, est active dans le sens où elle montre sans pouvoir le dire la relation interne de nature logique qui relie le monde et le langage (Ibid.). La proposition est donc, en quelque façon, un acte de représentation pragmatique (une proposition est d'ailleurs aussi un fait du monde) d'une relation logique interne

entre le monde et sa méthode de représentation, et elle souligne la pensée en acte : « Le souffle qui anime la proposition est la pensée » (Ibid., 4). Ainsi, elle représente un état de choses et sa logique de manière implicite et, en tant que signe propositionnel projeté dans le monde, une situation actualisée de manière explicite. Où nous retrouvons une fois de plus l'intrication de l'immanent et du transcendant. Nous pouvons dire que l'état de choses est un concept à préoccupation ontologique, alors que le mot *situation* est lié à un acte de représentation et à l'usage pragmatique du langage. Sous cet angle, les états de choses peuvent être vus comme des abstractions d'action desquelles seraient extraites les situations représentées dans la proposition langagière.

Fermons ici cette parenthèse sur le pragmatisme naissant du *TLP*, puisque Wittgenstein n'emploie pas ce concept, en suggérant simplement que l'examen et l'expression de situations diverses par des propositions comme actes de représentation est peut-être le germe du pragmatisme concernant les jeux de langage qui se développera dans les *Investigations philosophiques*. En effet, le langage et le monde ne sont pas séparés par des cloisons philosophiques étanches, et l'étude de l'un passe par l'usage de l'autre. Ce pragmatisme naissant, et peut-être inévitable, est sans doute à rechercher dans l'espace représentationnel qui va du dire au montrer. Dans cet ordre d'idée, Christiane Chauviré souligne que : « Déjà dans le *TLP*, c'est à l'usage que se reconnaît le sens, nous avons en filigrane l'effectivité des jeux de langage où se déploie la signification. » (2003, p.94). Et elle ajoute que finalement, le métaphysicien a aussi son usage du langage qui donne sens à son langage...usage pour usage que penser de l'usage défendu par Wittgenstein ? Un positionnement philosophique est toujours-déjà un usage possible parmi d'autres possibles.

8.1.3 *Le pragmatisme avéré des Investigations*

[...] il est d'innombrables et diverses sortes d'utilisation de tout ce que nous nommons « signes », « mots », « phrases ». Et cette diversité, cette multiplicité n'est rien de stable, ni de donné une fois pour toutes; mais de nouveaux types de langage naissent, pourrions-nous dire, tandis que d'autres vieillissent et tombent en oubli. (Wittgenstein, 1953, § 23)

Le *Tractatus* ne s'intéressait qu'aux énoncés factuels. En cela il faisait l'impasse sur une logique des relations. Les *Investigations philosophiques* vont révéler une multitude de jeux entrelacés que nous pouvons jouer avec le langage. Là où le *Tractatus* s'autolimitait dans son champ d'étude et son efficacité, les *Investigations* rejettent explicitement une sémantique référentielle : « Il importe d'établir que le terme « signification » s'emploie d'une manière incongrue, dès qu'on prétend désigner ainsi l'objet « correspondant » au mot. Ce qui revient à confondre la signification d'un nom avec celui qui le porte » (1953, § 40).

Tout le travail des *Investigations* est une entreprise de dissolution de la conception référentielle du *TLP*. Ainsi pour expliquer le langage, il n'est plus nécessaire de faire appel, comme dans la tradition philosophique, à des éléments qui lui sont extérieurs, il faut avant toute chose en examiner le fonctionnement. Si le *TLP* est déjà défini comme une activité

d'éclaircissement du langage référentiel, en opposition à une théorie pure, dans les *Investigations* Wittgenstein souligne que : « Le mot jeu de langage doit faire ressortir ici que le parler du langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie » (Ibid., § 23). Le jeu de langage correspond au fonctionnement réel de l'échange langagier, puisque désormais le langage est étudié dans son utilisation dialogique, communicationnelle et sociale. Les *Investigations* se présentent d'ailleurs souvent comme un dialogue entre l'auteur et un interlocuteur imaginaire, contrairement à l'aspect monologique du *TLP*.

De plus, le jeu de langage est un outil privilégié de compréhension et il est possible, comme le dit Wittgenstein, d'en créer de nouveaux comme l'on construit des outils, afin de mieux faire ressortir le fonctionnement du phénomène langagier : « Songez aux outils d'une boîte à outils: il y a là un marteau, des tenailles, une scie, un tournevis, un mètre, un pot de colle, de la colle, des clous et des vis. Autant les fonctions de ces objets sont différentes, autant le sont les fonctions des mots. (Et il y a çà et là des analogies.) » (Ibid., § 11). Ainsi le jeu de langage fait ressortir l'usage des signes, et la théorie de la signification qui se dégage est explicitement pragmatique : « Pour une large classe de cas où l'on use du mot « signification » - sinon pour tous les cas de son usage - on peut expliquer ce mot de la façon suivante: La signification d'un mot est son usage dans le langage » (Ibid., § 43).

Cependant il reste une parenté grammaticale du *Tractatus* et des *Investigations*. Celle-ci se montre quand Wittgenstein écrit : « Que désignent dès lors les mots de ce langage? Ce qu'ils désignent, comment cela doit-il se montrer, si ce n'est dans la manière de leur usage ? » (Ibid., § 10). L'emploi de l'expression se montrer, dont la genèse remonte au *Tractatus*, nous indique en quoi la méthode pragmatique montre la réponse à la question posée de la signification. Comme l'écrit notre auteur, pour comprendre le sens d'un langage et : « Pour saisir cela d'une façon plus claire, il nous faut ici comme en d'innombrables cas analogues, considérer les particularités des processus: regarder de plus près ce qui se passe » (Ibid., § 51). Dès lors, il nous invite, non pas à expliquer le sens des mots mais plus simplement, à regarder l'usage ou les usages que l'on en fait : « Il est intéressant de comparer la multiplicité des instruments du langage et de leur mode d'utilisation, la multiplicité des espèces de mots et de propositions avec ce que les logiciens ont dit au sujet de la structure du langage (y compris l'auteur du *Tractatus logico-philosophicus*). » (Ibid., § 23).

Il suit de cela que le sens bien souvent se montre plus qu'il n'est dit ou expliqué. Mead, le fondateur de la psycho-sociologie, disait par exemple que le sens du mot chaise est l'ensemble des gestes que j'effectue pour m'asseoir dessus. Wittgenstein confirme avec son pragmatisme cette méthode d'observation. Si le pragmatisme sert à réduire l'écart existant, ou supposé exister, entre le langage et le monde, Wittgenstein semble être arrivé bien près de son objectif philosophique et il peut ainsi dire : « Si dès lors j'ai épuisé toutes les justifications, me voici donc avoir atteint le roc dur et ma bêche se recourbe. Alors j'incline à dire : « C'est ainsi que j'agis » » (Ibid., § 217). Nous pouvons ajouter : Voilà, c'est comme cela que j'agis, que je cherche dans le *TLP* ou les *Investigations* le sens du langage, dans une méthode logico-syntaxique ou grammaticale, voilà mon regard pragmatique sur ma méthode.

8.2 Des investigations grammaticales périlleuses

Je veux donc dire quelque chose qui sonne comme du pragmatisme. (Wittgenstein, 1969 b, § 422)

Le pragmatisme, dans la sémiologie comme science des signes qui comprend également pour ce qui concerne le langage l'analyse syntaxique et la sémantique selon la tripartition due à Morris, est traditionnellement défini comme l'étude des signes à travers leurs contextes d'usage. Le mot grec *pragmatikos*, ce qui concerne l'action, possède un sens général orienté vers l'étude de la pratique, en opposition avec les études théoriques. Si le premier Wittgenstein opère une étude essentiellement syntaxique et logique du langage, le second met en place, à partir de 1930, un examen pragmatique de nos usages à travers notre pratique ordinaire, c'est à dire non philosophique, et ce, par le moyen d'une grammaire dite philosophique. Début 1930 il écrivait à Drury : « Je veux que ma philosophie soit comme les affaires, je veux qu'elle fasse quelque chose, qu'elle règle quelque chose. » (Monk, 1990, p.294). Cependant, demeure la question de la nature profonde de cette grammaire dans la mesure où elle semble échapper à toute forme de formalisation.

8.2.1 *La grammaire et l'indicible*

Après maintes tentatives avortées pour condenser les résultats de mes recherches en pareil ensemble, je compris que ceci ne devait jamais me réussir. Que les meilleures choses que je pusse écrire ne resteraient toujours que des remarques philosophiques ; que mes pensées se paralysaient dès que j'essayais de leur imprimer de force une direction déterminée, à l'encontre de leur pente naturelle.- Ce qui tenait sans doute étroitement à la nature de l'investigation même. (Wittgenstein, 1953, Préface)

Cette citation est révélatrice de la position de Wittgenstein face à l'expression de ses idées et à sa relation au livre. Il nous dit qu'il lui était insurmontable de dominer, de donner, une direction à ses pensées. Celles-ci prenaient librement leur cours naturel ; Nietzsche disait déjà qu'une pensée ne vient pas quand je veux, mais quand elle veut. La pensée, chez Wittgenstein, si elle ne vient pas quand elle veut, ne se laisse pas pour autant dominer, ranger et classer. Elle suit son cours libre et naturel et refuse de se formaliser en un calcul, une démarche pour un possible Livre. Ses pensées s'expriment par aphorismes grammaticaux dont la forme semble refléter la structure même du mode de pensée de l'auteur et la structure de l'objet des investigations : il faut « explorer en tous sens un vaste domaine de pensées ». Dans le cas de la grammaire philosophique, nous pouvons parler du vaste domaine de la pensée, tant les investigations grammaticales cherchent à appréhender le penser et le parler. Il y a de la transcendance en ce que ses recherches grammaticales donnent plus à voir qu'elles ne disent. La première chose qu'elles nous donnent à voir est que l'entreprise d'investigation se déroule dans un labyrinthe de chemins possibles faits de mille détours. La seconde est que le

travail ne peut jamais être terminé : il s'agit de longs voyages à faire et à recommencer, la grammaire ne peut être qu'une esquisse sans cesse retravaillée.

Il est possible, voire probable, que Wittgenstein ait eu, en rédigeant sa grammaire philosophique, une démarche quelque peu ontique. En effet, la recherche de l'essence du langage faisant sens à travers une grammaire exhaustive n'est pas étrangère à une forme de phénoménologie que l'on pourrait dire radicale. Celle-ci, par le retour aux objets mêmes, ne cherche-t-elle pas finalement à atteindre les essences ? La méthode pourrait unir alors phénoménologie et grammaire, tant il est vrai que : « L'essence est exprimée dans la grammaire » (1953, § 371). Ici, nous pensons à la phénoménologie de Husserl dans les *Recherches logiques* caractérisée comme « un retour aux choses mêmes ». Les choses mêmes ne sont rien d'autre que les vécus « en lesquels réside l'apparaître de l'objet », c'est à dire les phénomènes. La phénoménologie est ainsi une description des vécus. Dans ce cadre, il y aurait corrélation *a priori* universelle entre l'objet transcendant et ses modes subjectifs de donnée. La phénoménologie préserverait la transcendance du réel tout en faisant ressortir sa relativité à la conscience. Ce faisant elle nie l'existence en soi. S'il n'y a pas de prime abord de transcendance du réel à décrire chez Wittgenstein, il y a néanmoins une transcendance de la méthode qui cherche à retourner aux choses mêmes du langage, aux choses grammaticales.

L'indicible n'est pas étranger à la grammaire. Si par exemple nous ne pouvons pas exprimer clairement nos sensations, nos sentiments, c'est que le langage est adapté avant toute chose à la description des faits. Si le langage n'est pas adapté à la description de nos états et processus internes, c'est pour la même raison. C'est pour cela que Wittgenstein affirme qu'ils n'existent donc probablement pas en tant qu'opérateurs primaires dans le processus langagier. De même, il n'y a pas de langage privé faisant sens, et donc pas de grammaire positive de celui-ci. Les différents jeux de langage, dans lesquels nous pouvons formuler des propositions sensées, se rapportent tous à une attitude et à une forme de vie collective. Le reste n'est que non-sens ou proposition grammaticale ne décrivant rien. Ainsi nous nous heurtons à de l'inexprimable lorsque nous utilisons un jeu de langage dans une circonstance inappropriée et notamment pour faire part de nos sensations : « Si je dis à propos de moi-même, que je sais seulement à partir de mon propre cas, ce que signifie le mot « souffrance » - ne dois-je pas en dire de même à propos des autres ? Et comment puis-je généraliser un seul cas d'une manière aussi inconsidérée ? [...] Cela veut dire ; si l'on construit la grammaire de l'expression d'un sentiment, sur le modèle « objet et description », alors l'objet lui-même tombe en dehors de la considération, comme étant sans intérêt pour elle » (Ibid., § 293). Voilà qui est clair, nous n'avons pas accès à la boîte noire des autres, elle ne contient pas d'objet à décrire, il n'y a pas de grammaire privée.

Quand nous nous interrogeons sur la possibilité pour la grammaire de se laisser décrire, nous pouvons nous demander à quel jeu de langage elle appartient. En effet, dire que le langage ordinaire fait ou ne fait pas problème, que la philosophie doit nous délivrer de nos crampes mentales ou que l'usage métaphysique des mots est un non-sens, c'est adopter une attitude grammaticale et inventer un nouveau jeu de langage. Or la grammaire philosophique est bien éloignée du langage ordinaire. C'est ainsi que s'instaure un parler du parler qui peut amener à un mouvement régressif sans limite, un mouvement qui réclame un argument final

indépassable. Devrions-nous faire à nouveaux frais la grammaire de la grammaire jusqu'à son ultime essence, si cela existe ? Lisons ce qu'écrit Sandra Laugier à propos des arguments transcendants en essayant de l'appliquer à la grammaire (2005, p.86) : « Les arguments transcendants naturalistes consistent alors à arrêter l'explication quelque part, ce qui ne revient pas à trouver une autre fondation dans la pratique, mais à renoncer à fonder, c'est à dire à trouver un commencement absolu, antérieur à « notre » commencement. Ainsi Wittgenstein, dans *De la certitude* § 471: « Il est difficile de trouver le commencement. Ou plutôt : il est difficile de commencer au commencement, ou plutôt de ne pas remonter plus loin que le commencement » ». Faut-il arrêter la description de la grammaire de Wittgenstein ? Est-elle descriptible comme le serait un objet aux limites précises ? Pour suspendre la description de cette grammaire wittgensteinienne, laissons-nous porter par l'aveu qu'il fait, sur le constat qu'elle naît aussi de l'imagination. Ne peut-elle être dite en ce sens, transcendantale à toute expérience possible et indicible ? « [...] de même que l'énoncé « ce tic-tac est régulier » a une certaine grammaire si c'est le tic-tac d'une pendule et que le critère de sa régularité résulte de mesures que nous avons faites avec un appareillage, tandis qu'il a une autre grammaire si c'est un tic-tac que nous imaginons » (1958, p.263).

Nous avons donc au mieux, à faire avec des grammaires partielles, sans doute indicibles, qui peuvent elles-mêmes générer des monstruosité ; « L'expérience privée est une construction dégénérée de notre grammaire (comparable en un sens à la tautologie et à la contradiction). Et cette monstruosité grammaticale nous abuse désormais [...]. » (1968, p.65).

8.2.2 *Des natures de la grammaire*

Se méfier de la grammaire est la première condition requise pour philosopher. (Wittgenstein, 1961, 09.1913)

Il est intéressant de noter que dès 1913, en étudiant la logique, Wittgenstein disait qu'il faut se méfier de la grammaire. Bien des années plus tard, il n'hésite pas à mettre en œuvre sa propre grammaire pour résoudre les problèmes philosophiques ou pour les dissoudre. Bien des années plus tôt, voici ce qu'en disait Schopenhauer : « La grammaire est à la logique ce qu'est le vêtement au corps. Ces concepts suprêmes, cette base fondamentale de la raison, qui sert de fondement à toute pensée particulière, dont l'application est nécessaire pour mener à bien toute pensée, ces concepts suprêmes, dis-je, ne se réduisent-ils pas en définitive à des concepts qui, en raison de leur généralité extrême, de leur transcendance, s'expriment non dans des mots particuliers, mais dans des classes entières de mots ? » (1819, p.599). Voici des propos que n'aurait pas reniés Wittgenstein. Si pour lui, la grammaire philosophique est une méthode d'étude opposée à la logique, pour Schopenhauer, elle est un ensemble de concepts suprêmes englobant la logique, et englobant des classes de mots.

Une grammaire

Lorsque Wittgenstein écrit ses *Notes sur la logique* en septembre 1913, il pense bien entendu à la grammaire scolaire qui, selon lui, cache malencontreusement la véritable grammaire de la syntaxe logique. En effet, il existe un large fossé du point de vue de l'usage et de la finalité, entre la grammaire des écoliers et la grammaire philosophique de l'époque du *TLP*, ou syntaxe logique, qui tout en étant transcendantale au discours, doit nous montrer et nous donner les clés universelles de l'usage de notre langage.

Si nous avons vu que Wittgenstein n'avez pu mener à bien la rédaction de sa *Grammaire philosophique*, véritable Livre transcendant ses capacités littéraires (comme il le déclare lui-même en 1947), néanmoins de nombreux écrits nous donnent un aperçu de la nature de celle-ci et de ce que nous sommes en droit d'attendre d'elle en tant que remède à notre ensorcellement langagier. La grammaire doit bâtir de nouvelles notations. L'entreprise wittgensteinienne en la matière n'est pas uniquement thérapeutique, mais aussi proprement architecturale. Pour reprendre les propos de Jacques Bouveresse nous pouvons dire que la grammaire résulte d'une construction qui doit être effectuée et acceptée à chaque fois. Elle n'est pas l'exploration d'un univers de significations prédéterminées, mais elle constitue un ensemble de déterminations supplémentaires du sens et une extension d'elle-même : « Nous essaierons aussi de construire de nouvelles notations (grammaticales), afin de briser le sort que nous jettent celles dont nous avons l'habitude » (Wittgenstein, 1958, p.65).

Pour Wittgenstein la grammaire est à la fois :

- Les règles d'utilisation du langage et de sa signification. « La signification est usage en tant qu'elle en appelle à des habitudes, des coutumes ; elle est règle en tant que ces habitudes peuvent se justifier » (Raïd, 2001, p.39). En cela elle s'apparente tout à fait à une grammaire scolaire, et elle est normative.

- C'est la recherche philosophique de règles. Démarche d'éclaircissement du langage par le philosophe dans le but de ramener celui-ci dans le droit chemin de l'usage ordinaire et classification des règles en un ouvrage ; le Livre de grammaire exhaustif. Là encore nous ne sommes pas très éloignés de l'analyse grammaticale des écoliers, mais se dessine déjà la notion de description pure.

- La grammaire est aussi, et peut-être essentiellement, un moyen pour mettre à jour des outils de lutte contre nos crampes mentales. C'est dans l'usage ordinaire et philosophique du langage que la grammaire trouve ses matériaux d'action. Il existe ainsi pour Wittgenstein une grammaire des mots particuliers (usage philosophique du verbe savoir par exemple). Cette grammaire est thérapeutique.

En ce sens, faire de la grammaire philosophique revient à étudier des mots, des groupes de mots, des classes de mots. Par exemple écrit Wittgenstein : « Nous avons dit qu'une des manières d'examiner la grammaire (l'utilisation) du mot « savoir » était de nous demander ce que, dans le cas particulier que nous examinons, nous appellerions « apprendre ». On est tenté de penser que cette question n'a qu'un rapport vague, sinon aucun rapport, avec la question : « Quel est le sens du mot « savoir » ? Il semble que nous soyons sur un chemin de traverse lorsque nous posons la question « A quoi ressemble, dans ce cas,

« apprendre » ? ». Pourtant cette question concerne véritablement la grammaire du mot « savoir », et cela devient plus clair si nous lui donnons cette forme : « Mais qu'appelons-nous « apprendre » ? » Cela fait partie de la grammaire du mot « chaise », que ceci soit ce que nous appelons « être assis sur une chaise »,¹ et cela fait partie de la grammaire du mot « sens » que ceci soit ce que nous appelons « explication d'un sens » etc.» (Wittgenstein, 1958, p.65-66).

Ainsi pour examiner simplement la grammaire du mot savoir, sans même chercher à la décrire d'une façon exhaustive, il faut nous interroger sur la grammaire des mots apprendre, chaise, sens, etc. De même pour le mot chaise, qui semble des plus simples, mais qui nous met en rapport avec les mots être assis, dossier, pied, etc. Nous voyons que la démarche grammaticale selon Wittgenstein n'est pas enfermée dans un champ conceptuel restreint. L'examen d'un mot entraîne l'examen d'autres mots apparentés par des airs de famille. C'était également la démarche d'Hilbert pour résoudre des problèmes mathématiques considérés comme appartenant à un même groupe et possédants des invariants communs. Wittgenstein semble avancer ici par associations d'idées afin de cerner au mieux tous les usages possibles d'un mot et tout ce qu'il recouvre de connexe. Cependant, la limite ou la règle de ces associations n'est pas donnée *a priori* dans une règle méta-grammaticale. Elle ne se dégage pas explicitement de la pratique grammaticale. Cette démarche peut-être problématique pour quelqu'un qui aurait une culture ou une imagination exubérante, ou au contraire restreinte. Il n'y a pas de règles de déduction qui enchaînent les propositions grammaticales les unes aux autres comme c'est le cas en logique.

La connexion doit être construite et validée par l'ensemble de la communauté grammaticale, sauf à être une grammaire privée : seule une communauté publique, culturelle et linguistique peut avoir une grammaire. Le solipsiste par exemple n'a pas de grammaire mais un langage privé. Une grammaire est, par principe, partagée. De ce fait, la grammaire peut être dite autonome et publique. Il n'existe pas de fait qui rende nécessaire l'adoption de telle ou telle structure grammaticale, tout au plus, une grammaire peut sembler naturelle ou pas, mais en aucun cas il n'y a nécessité de se diriger dans un chemin grammatical plutôt que dans un autre. Par contre, elle doit être acceptée par une communauté.

Ceci pose naturellement le problème de la méthodologie. En effet, la grammaire va s'orienter dans une direction précise ou une autre, en fonction des centres d'intérêt et de la sensibilité des acteurs de la communauté. Ce n'est pas parce que certains chemins grammaticaux n'auront pas été visités qu'ils n'existent pas. En ce sens, ils resteront extérieurs à la grammaire, dans une position de possibles à actualiser, un peu à la façon des états de choses de la syntaxe logique du *TLP*.

Cependant, si les règles de la grammaire sont autonomes, arbitraires et publiques, elles ne sont pas totalement étrangères au monde. En effet, si nous sommes d'accord avec Wittgenstein pour dire que la grammaire ne décrit pas un ordre d'idées préexistant et transcendant, il reste que les normes qu'elle édicte ne sauraient être valides dans tous les mondes, toutes les

¹ Mead disait que le sens du mot chaise est l'ensemble des gestes que nous effectuons pour nous asseoir.

communautés et toutes les formes de vie possibles. Rappelons nous que si les lions pouvaient parler nous ne les comprendrions pas car nous n'avons pas la même forme de vie. En ce sens on peut dire que la grammaire dit indirectement quelque chose des règles relatives à un monde et de la forme de vie dans laquelle elles voient le jour.

Il n'y a pas de nécessité logique pour l'adoption des règles. Prenons un exemple en grammaire logique : « Si je disais : « c'est à partir de p et q seulement que l'on doit savoir si p suit de q » (TLP, 5.132) ; cela devrait signifier : que p suive de q est une stipulation qui fixe le sens de p et q ; ce n'est pas un énoncé véridique sur le sens de p et q. à partir de là il est possible de donner les règles d'inférence, mais, ce faisant, on donne les règles de l'emploi des signes écrits dont le sens était resté indéterminé jusqu'à présent. Ce qui signifie purement et simplement qu'il faut établir ces règles arbitrairement ; c'est à dire qu'on ne peut les tirer de la réalité comme une description. Car si je dis que les règles sont arbitraires, j'entends qu'elles ne sont pas déterminées par la réalité comme l'est la description de cette réalité. Et cela signifie que dire de ces règles qu'elles sont en accord avec la réalité est un non-sens ; les règles des mots « bleu » et « rouge » étaient en accord avec les faits relatifs à ces couleurs » (Wittgenstein, 1969 a, p.315).

Dans cet exemple qui concerne les règles grammaticales logiques, et qui rejoint nos propos sur l'arbitraire de l'axiomatique mathématique et logique, on voit bien que les règles d'utilisation des mots ne sont pas en accord avec une supposée réalité préexistante, y compris celle qui garantirait le futur usage des règles. Par exemple l'usage du mot « savoir » de « je sais », ne garantit pas que « je savais » et que « je saurai ». En ce sens les mots ne collent pas à une réalité, mais à des usages. En revenant à la grammaire logique par exemple, il en va de même avec la double négation ; une règle n'implique pas l'implication d'une autre règle. La nature de la règle de la négation ne contient pas *a priori* la règle de la double négation. Wittgenstein écrit : « Le fait que deux négations donnent une affirmation doit bel et bien être déjà présent dans la négation que j'emploie maintenant. » Ici, je suis sur le point d'inventer une mythologie du symbolisme. Apparemment, c'est comme si de la signification de la négation on pouvait déduire que « - - p » signifie « p ». Comme si, de la nature de la négation allaient découler les règles du signe de négation. De telle sorte que, en un sens, c'est tout d'abord la signification qui est donnée, les règles de la grammaire venant ensuite » (1969 a, I, § 15).

Des grammaires

Ainsi, dans quelle mesure peut-on dire que la méthode d'association de Wittgenstein (qui peut faire penser à la psychanalyse) est hors d'atteinte de tout parti pris ? Il y a là, une véritable question épistémologique, voire ontologique, relative à l'essence de la grammaire. La grammaire se laisse-t-elle décrire comme elle décrit le langage ? Sa définition est-elle transcendante à sa pratique ? La possibilité de choisir un chemin ou un autre implique que l'on puisse avoir des systèmes conceptuels étrangers au nôtre, ce qui par ailleurs peut donner naissance à des incompréhensions radicales et à des grammaires différentes. À première vue la grammaire semble dépendante des jeux de langage qu'elle décrit et du schème conceptuel dans lequel elle voit le jour. Les jeux de langage naissent dans des formes de vie, et par conséquent la grammaire de ces jeux dit bien quelque chose du monde dans lequel elle opère et

n'est pas nécessairement (dans le sens logique) arbitraire. Elle peut donc être à la fois, relative aux formes de vie et pourtant transcendante à toute expérience de définition générale.

Mais revenons aux objets d'étude de la grammaire, voire des grammaires. Celle-ci n'étudie pas seulement des éléments simples, l'usage des mots isolés ou particuliers, il existe aussi une grammaire des expressions comme propositions composées : « La forme grammaticale de l'expression : « Je voulais dire alors... » est apparentée à celle de l'expression : « J'aurais pu poursuivre alors. » Dans le premier cas, le souvenir d'une intention, dans l'autre celui d'une compréhension » (Wittgenstein, 1953, § 660).

Il va sans dire que cette grammaire ouvre le champ des possibles des associations infinies. Elle examine pareillement le sens de nos expressions composées et le rapport de celles-ci avec les mots particuliers qui la composent : « Étudier la grammaire de l'expression « explication de sens » vous apprendra quelque chose de la grammaire du mot « sens » et vous guérira de la tentation de chercher quelque part un objet que vous pourriez appeler « le sens » » (1958, p.35). Ainsi, pour comprendre une expression il faut parfois étudier la grammaire des mots qui la composent et inversement, pour comprendre le sens d'un mot il faut connaître le sens de l'expression dans laquelle il est utilisé. Il y a donc possibilité d'une complémentarité des méthodes grammaticales en cas de compréhension, et cercle vicieux si aucun sens ne semble se dégager.

Ceci fait ressortir la problématique de la signification et du sens dans le cadre d'une démarche grammaticale. Signification et sens échappent-ils à notre investigation comme un mirage qui avance en même temps que nous faisons œuvre de grammairien ? Vers qui ou vers quoi pouvons-nous nous tourner pour voir la pierre de base de l'édifice grammatical ? Wittgenstein a parfois comparé le langage à une ville avec ses ruelles, ses places, ses avenues stratifiées. En matière de grammaire il semble qu'il faille aussi faire place à une archéologie descriptive pour retrouver les bases ou les raisons de nos usages dits corrects. Cette archéologie descriptive ne devra jamais être une projection de nos usages passés sur le présent si elle ne veut pas courir le risque d'être inopérante. Elle devra rester descriptive.

Bien que déjà complexe, la grammaire wittgensteinienne possède également une grammaire des états, processus mentaux, pour lesquels il n'existe pas de définition consensuelle. L'étude de la grammaire du mot « savoir » participe d'ailleurs de cette grammaire qui vise à souligner le caractère trompeurs de telles illusions (Chauviré, 2003, p.285). Ne nous y trompons pas, à travers l'analyse de la grammaire des états et processus mentaux c'est, ce qu'il est convenu d'appeler, le mythe de l'intériorité, cher à Bouveresse, et celui du langage privé que Wittgenstein vise : « Il n'y a de spécification possible de ce que je ressens que dans un langage public où les catégories et la grammaire sont déjà là. » (Rosat, 2001, p.61). Il s'agit en l'occurrence d'étudier la possible origine interne du sens de la grammaire. Il souligne : « L'attente, est au sens grammatical, un état ; tel que : être d'une opinion, espérer quelque chose, savoir quelque chose, pouvoir quelque chose. Mais pour comprendre la grammaire de ces états, il faut se demander : « D'après quel critère jugerons-nous que quel-qu'un se trouve dans tel état ? » (1953, § 572).

Ce qui était déjà une gageure pour le sens de mots usuels et des expressions ordinaires va se révéler être un incommensurable défi pour les processus et états mentaux ; être (suivi

d'un attribut), espérer, savoir, pouvoir, comprendre, etc. En effet, avant de donner le sens d'un mot relatif à un état mental (ce qui par ailleurs représente un glissement conceptuel important puisqu'il ne s'agit plus de donner uniquement le sens d'un mot ou d'une expression mais de chercher un possible état psychique sous-jacent *quasi* indéfinissable) il va falloir identifier, non pas seulement formellement, mais réellement le dit état, grammaire oblige ! Or, il s'avère que pour Wittgenstein :

- « Il y a une sorte de maladie générale de la pensée, qui est de toujours chercher (et de trouver) ce qu'on appellerait un état mental duquel tous nos actes jailliraient comme d'un réservoir », (1958, p.225). La notion d'état mental actif et explicatif est mise en cause.

- « Je veux dire, il n'y a pas d'acte mental étrange qui, comme par magie, fasse apparaître M. Smith dans nos esprit, alors qu'en réalité il n'est pas ici », (Ibid., p.86). Donc, il n'y a pas d'état mental magique, mais existent néanmoins, différents sens de l'expression *état mental* dont certains seraient proches des processus mentaux, de capacités latentes.

- « De même, l'idée que nous avons de ce qui a lieu lorsque nous saisissons l'idée générale « feuille », « plante », etc. etc., est liée à la confusion entre un état mental au sens de l'état d'un hypothétique mécanisme mental, et un état mental au sens d'un état de conscience (mal de dent, etc.) » (Ibid., p.58). Les confusions entre « état mental » et « état de conscience » ne cessent donc de nous mettre en danger de non sens.

C'est ainsi que Wittgenstein lutte contre la réduction d'une chose à une autre comme source véritable de la métaphysique (Ibid.), réduction qui tend à rassembler le divers sous une généralité. Il combat à travers cela la prise en compte d'entités inutiles d'un point de vue grammatical, comme les états psychiques ou les processus quasi physiques qui seraient comparables à un mécanisme physique. En se faisant l'avocat du diable, de l'intériorité, il nous mène à un degré de complexité et d'abstraction conceptuelle qui risque de rendre caduque, si ce n'est transcendante à son but de clarification, sa méthode grammaticale. La citation suivante est particulièrement caractéristique de la nature de son problème grammatical : « [...] mais la paire « croire »/« ne pas croire » renvoie à diverses différences dans différents cas (différences qui forment une famille), non pas à une seule différence, celle qui tiendrait à la présence ou à l'absence d'un certain état mental » (Ibid., p.238).

Il n'est pas facile, en effet, de se faire raisonnablement une idée de ce que peuvent être ; *diverses différences dans différents cas*. Et Wittgenstein de dire comme en une proposition prémonitoire, et supérieure à sa recherche : « Voilà pour une part ce qui nous pousse à penser que vouloir dire ou penser est une activité mentale singulière ; le mot « mentale » indiquant qu'il ne faut pas s'attendre à comprendre comment ces choses-là fonctionnent » (Ibid., p.86). C'est le moins que l'on puisse dire ; nous pouvons parler d'état mental mais il ne faut pas espérer le faire avec sens. Nous avons déjà cette position dans le cadre du discours sur l'éthique, et de son côté Russell disait que lorsque l'on parle de mathématiques on ne sait pas vraiment de quoi on parle.

La lutte contre les mécanismes intérieurs

Mais tournons-nous quand même vers la grammaire des processus ou activités mentales contre lesquels lutte notre auteur. La grammaire va chercher à montrer leur caractère fantomatique, illusoire, trompeur, basée sur une mauvaise utilisation des mots ou du temps ; quand je dis « je sais » par exemple, j'ai l'impression de décrire un état présent. La liste qu'il nous donne ne saurait être « finie » : « En fait, on pourrait dire que ce qui nous occupait dans ces recherches, c'était la grammaire des mots qui décrivent ce que l'on appelle des « activités mentales » : voir, entendre, sentir, etc. Et cela revient au même de dire que nous nous occupons de la grammaire des « locutions qui décrivent des *sense-data* » » (1958, p.128). Ainsi les processus ou activités mentales, qui devraient s'inscrire dans le temps car il y aurait un début et une fin quasi identifiables respectant en cela la position de Russell relative aux *sense data*, décriraient des activités internes liées à des stimuli ou à des sensations corporelles. Pour Wittgenstein l'analyse grammaticale démontre que cela n'existe pas en tant que tel. Il en va de même des processus, véritables mécanismes, liés à l'usage du langage, notamment le processus qui consiste à comprendre quelque chose et celui qui pose que l'on veut dire quelque chose : « Il semble qu'il existe des processus mentaux bien définis, intimement liés à la bonne marche du langage ; processus sans lesquels il semble que le langage ne puisse fonctionner. Je pense au processus par lequel on comprend quelque chose et à celui par lequel on veut dire quelque chose (the processes of understanding and meaning) » (Ibid., p.38). Là encore la grammaire doit montrer que nous formons des fantômes, qu'il n'y a rien de tel qui soit proprement actif et identifiable.

Il faut reconnaître que la ligne de partage conceptuelle que nous propose Wittgenstein, dans son opposition à une intériorité opérante dans le domaine langagier, est comme la grammaire ; arbitraire et, peut-être, transcendante à toute méthode, à toute démarche épistémologique. En effet, si l'on comprend la séparation qui se fait entre les états comme, attendre, être d'une opinion, pouvoir, avoir mal etc. et les processus liés aux *sense data* tels que, voir, entendre, sentir, etc., la différence catégorielle instaurée ne nous apparaît pas très nettement pour les verbes ; savoir (état) et comprendre (processus) ou entre espérer (état) et vouloir (processus). Bien entendu, l'état semble passif, et le processus actif, *quasi* mécanique. Dans sa lutte Wittgenstein pose bien souvent plus de questions qu'il nous apporte de réponses pour bâtir un système prêt à l'emploi. Si la philosophie est une activité d'éclaircissement conceptuelle et de libération de notre ensorcellement, elle n'est pas pour autant une mythologie qui remplace une mythologie. Ainsi, pour lutter contre ce que Jacques Bouveresse appelle le mythe de l'intériorité, Wittgenstein ne peut mettre en place une méthode transcendantale. La difficulté est grande puisque, par nature, la communication des états et processus mentaux relèvent d'un impossible langage privé ou d'un béhaviorisme sujet à interprétations. Comme l'écrit Layla Raïd (2005, p.47) : « En restaurant le fonctionnement des concepts, le philosophe wittgensteinien entend dénouer le problème conceptuel, qui apparaît, au cours de l'analyse, comme faux problème. Il renvoie au non-sens la question même de la possibilité d'une communication des expériences (qu'en adoptant un langage kantien, on pourrait dire transcendantale), en montrant qu'elle naît d'une demande d'explication radicalement disproportionnée ». États mentaux, processus internes, activités mentales liées au langage, etc. tout cela est problématique, fantomatique pour Wittgenstein ; c'est une façon pour certains philosophes d'imposer leurs critères au monde en donnant des explications quelques peu « magiques ». La

grammaire philosophique imaginée et commencée en 1930 avec le *Cahier bleu* devait montrer, dans les *Investigations*, que nous nous fourvoyions en engendrant des non-sens, des mythes, des illusions. Le chemin qu'il nous fait prendre, notamment dans sa forme, est difficile et parfois lui-même trompeur ; à nous de ne pas faire de confusions quand il se fait l'avocat d'une cause pour mieux la combattre.

Une grammaire du bon !

Pour terminer, nous soulignerons la possibilité envisagée par Wittgenstein qu'il puisse y avoir une grammaire du Beau et du Bon. La thèse du *TLP* qui veut qu'Éthique et Esthétique soient transcendantales et indicibles s'évanouit dans l'élan grammatical wittgensteinien : « Si je dis que A a de beaux yeux, on peut alors me demander : Que trouves-tu de beau à ses yeux ? Je répondrai quelque chose comme : la forme en amande, la longueur des cils, la tendresse des paupières. Qu'y a-t-il de commun entre ses yeux et une église gothique, que je trouve belle aussi ? Devrais-je dire que tous deux me font une semblable impression ? Et si je disais : ce qu'il y a de commun, c'est que ma main est tentée de les dessiner tous deux ? Ce serait en tout cas une définition étroite du beau. C'est souvent qu'on pourra dire : Interroge-toi sur les raisons qui te font nommer quelque chose bon ou beau, et la grammaire particulière du mot « bon » dans ce cas se révélera » (1977, p.80).

Peut-être devons-nous y voir une méthode supplémentaire pour montrer qu'il n'y a pas de valeur. Peut-être devons-nous y voir aussi l'imperceptible tentation d'un retour à une expression de la valeur à travers l'outil de la grammaire descriptive. Ceci ne serait pas un moindre paradoxe si la structure fondamentale du langage interdit l'expression de toute valeur. N'oublions pas que la syntaxe logique du *TLP* interdit de décrire autre chose que les faits du monde et que la grammaire wittgensteinienne n'est que descriptive et laisse toute chose en l'état : « La philosophie place seulement toute chose devant nous, et n'explique ni ne déduit rien. – Puisque tout est étalé sous nos yeux, il n'y a rien à expliquer. Car ce qui est caché, par exemple, ne nous intéresse pas » (1953, § 126). De là naît, indubitablement, une transcendance grammaticale.

8.2.3 *Quelques illusions grammaticales*

En philosophie, la difficulté est de ne pas dire plus que ce que nous savons. (Wittgenstein, 1958, p.94)

Nous l'avons dit, la grammaire est la description des usages et des règles. Ainsi, dans le *Cahier bleu* pour éviter de rechercher indûment la substance derrière le substantif, pro-

blème déjà soulevé par Moore¹, Wittgenstein écrit que : « Étudier la grammaire de l'expression, explication de sens, vous apprendra quelque chose de la grammaire du mot, sens, et vous guérira de la tentation de chercher quelque part un objet que vous pourriez appeler, le sens ». La grammaire devient l'examen du contexte d'utilisation des mots dans les jeux de langage. C'est ainsi qu'une certaine grammaire de la métaphysique se dégage du *Cahier bleu* et tourne résolument le dos à l'explication référentielle.

Le présupposé est que la signification d'un mot s'exprime dans les jeux de langage et dans l'usage. Wittgenstein est critique envers les philosophes qui abusent des mots ou sont abusés par le langage, et répondent sur une base scientifique à des questions existentielles : « [...] cette tendance est la source véritable de la métaphysique, et elle mène le philosophe en pleine obscurité » (Ibid.). Une solution possible pour éviter l'obscurité conceptuelle et la tentation métaphysique est l'utilisation d'une définition ostensive. Il s'agit d'une grammaire par exposition des objets qui élimine *ipso facto* les objets métaphysiques, puisqu'à l'évidence, ceux-ci ne peuvent être exposés à nos sens. Néanmoins cela ne fonctionne pas toujours car : « Pour beaucoup de mots de notre langage, il ne semble pas y avoir de définition ostensive [...] » (Ibid., p.36). Il suit qu'en cas d'impossibilité d'effectuer une telle définition, des mots proches, appartenant au même champ de connaissance, ayant des grammaires voisines, peuvent faire l'objet d'analogies. Mais celles-ci peuvent être trompeuses. Wittgenstein avance : « Quand des mots de notre langage ordinaire ont à première vue des grammaires analogues, nous avons tendance à essayer de les interpréter de manière analogue; c'est à dire que nous essayons de faire en sorte que l'analogie tienne jusqu'au bout » (Ibid., p.43).

Nous pouvons donner comme exemples : penser, pensée, je, écrire, parler, esprit, etc. Pour suivre son exemple : « [...] comme les phrases écrites sont bien quelque part, sur le papier par exemple, nous cherchons où se trouvent les pensées, et nous imaginons un lieu que nous nommons esprit. De même, s'il m'est facile de montrer le roi de mon jeu d'échecs, il m'est impossible de montrer le roi du jeu d'échecs, celui dont il est question dans les règles des échecs » (Ibid., p.44). C'est ainsi que naît, par la volonté de faire des comparaisons éclairantes par manque de définition ostensive, l'obscurité philosophique issue de : « La fascination que l'analogie de deux structures semblables de notre langage est capable d'exercer sur nous » (Ibid., p.69). Cette obscurité peut se présenter sous la forme d'un syllogisme comme celui-ci :

- Tout ce qui est écrit se situe quelque part.
- Or tout ce qui est écrit est une pensée.
- Donc la pensée se situe quelque part.

C'est ainsi que naissent des glissements conceptuels, des changements de catégories. Dans le *Cahier bleu*, Wittgenstein aborde également avec le mot pourquoi, la grammaire des

¹ « La première est la difficulté que l'on éprouve généralement à faire le départ entre l'objet d'une cognition et la cognition de cet objet » (Moore, 1903, p.200).

causes et la grammaire des raisons, autre forme de glissement conceptuel. Bien souvent, en répondant à la question : pourquoi ?, nous sommes enclins à confondre une cause qui nous est extérieure, que l'on ne peut connaître, tout au plus conjecturer, avec une raison qui nous est propre : « Donner une raison, cela ressemble à exposer un calcul par lequel vous êtes arrivés à un résultat donné » (Ibid., p.54) et (1979, p.16). Cette erreur sur les causes et les raisons est susceptible de se rencontrer aussi bien en métaphysique qu'en physique. Pourquoi l'eau entre-t-elle en ébullition? La cause de l'ébullition est l'entrechoquement des atomes dû à l'élévation de la température. Cette cause, je ne puis que la conjecturer à la suite d'expériences qui vont la mettre en relief. Par contre la raison qui m'est propre, c'est que dans ce cas particulier j'ai besoin d'eau chaude pour ceci ou cela. Dans le même ordre d'idée, répondre au pourquoi du monde en indiquant Dieu comme cause première, c'est pour Wittgenstein inventer une causalité qui n'existe que par l'habitude que nous avons de chercher une cause à toute chose, et de plus si l'on invoque une raison divine, c'est utiliser un mot qui se rapporte à un chemin de pensée intime pour expliquer l'existence problématique d'une totalité métaphysique, « Le Monde » : « La double utilisation du mot, pourquoi, qui demande la cause aussi bien que le motif, jointe à l'idée que nous pouvons non seulement conjecturer mais aussi connaître nos motifs, produit la confusion selon laquelle un motif est une cause « vue de l'intérieur », ou une cause vécue » (Ibid.).

En fait, en grammaire la question du pourquoi ne fait pas sens. Si Wittgenstein souligne bien la différence entre les causes extérieures et les raisons intérieures, il ne considère pas comme une évidence première le fait que nous puissions connaître nos raisons, nos motifs, le pour quoi des choses. En effet, le problème de l'existence et de la connaissance de l'intériorité concerne au premier chef une entité métaphysique, le sujet, qui pose question. De là, la question du pour quoi ou du pour qui ne peut que concerner des généralités métaphysiques.

Autre source de confusion et d'erreurs, le fait qu'en tant qu'individus promptes à conceptualiser : « Nous sommes assoiffés de généralités » (Ibid., p.56). Cette soif de généralités, toute métaphysique, notamment celle du philosophe, se décline en quatre points:

- Nous avons une tendance purement métaphysique à subsumer le divers sous la généralité. C'est la tendance à conceptualiser (élément important de notre développement et de notre fonctionnement cognitifs) qui cherche à rassembler sous un terme générique le divers observé en négligeant le particulier : « Nous avons tendance à penser qu'il doit par exemple y avoir quelque chose de commun à tous les jeux, et que cette propriété commune justifie que nous appliquions le terme général « jeu » à tous les jeux [...] » (Ibid., p.57).

S'il est utile de généraliser dans certains cas (notamment pour le fonctionnement cognitif ordinaire) il reste que pour la philosophie et les sciences, l'assimilation conceptuelle étendue, abusive, est une erreur dont se méfie Wittgenstein.

- Nous observons une croyance en une image générale qui ferait référence. Or : « L'idée que le sens d'un mot est une image, ou une chose corrélée à ce mot » (Ibid., p.58), est une illusion. Les mots qui représentent, font référence ou désignent un objet ou un processus : « ont des ressemblances de famille qui ne sont pas clairement définies » (Ibid., p.61). Wittgenstein nous explique, en prenant l'exemple du mot feuille, qu'il ne saurait y

avoir d'image générale d'un mot. En quelque façon, l'idéalisme platonicien est un leurre. Le sens du mot feuille n'est pas déterminé par une image générale abstraite qui lui appartiendrait et qui posséderait quelque chose de toutes les feuilles, mais par son utilisation (feuille de papier, feuille d'arbre, feuille de métal, mille feuilles, etc.).

C'est l'usage qui détermine la signification, et non une référence conceptuelle abstraite et métaphysique en réserve dans un médium problématique, l'esprit. En effet, le mentalisme, qui prétend que nous comparons inconsciemment et instantanément une image à une image mentale, se heurte à des impossibilités comme celle de la tâche rouge décrite par Wittgenstein. Si on me demande de dessiner une tâche rouge, comparé je la tâche rouge que je dessine à une tâche rouge dans mon esprit ? Si oui, à quelle forme de tâche et à quelle nuance de rouge ? Ai-je un nuancier de rouge à examiner ? Ou alors possédé-je une forme générale de tâche ainsi qu'un étalon général de rouge ? On entre ici dans une exploration infinie¹.

- Nous faisons une confusion générale entre : « l'état mental dans le sens d'un état de conscience (le mal de dent) » et un hypothétique état mental lié à la connaissance ou à l'appréhension d'un concept. J'ai conscience d'avoir mal aux dents, mais quel rapport ce jeu de langage a-t-il avec la saisie : « de l'idée générale feuille, plante, etc. » ? (Ibid., p.58). Y-a-t-il un lieu commun, un mécanisme commun à ces deux états, l'un provenant de mes *sense data*, l'autre étant purement mental ? Wittgenstein ne répond pas à cette interrogation. Comment répondre par une grammaire descriptive à un problème métaphysique touchant le sujet, la pensée, l'esprit ? La question est soulignée comme non-sens. Elle est posée sur le mode de la recherche d'une impossible description grammaticale satisfaisante. Ainsi : « En admettant que tu fasses une expérience particulière lorsque tu comprends quelque chose, comment peux-tu savoir que cette expérience est ce que nous nommons « comprendre » ? - Et comment sais-tu que cette expérience que tu fais est celle que nous nommons « souffrance » ? C'est là un cas différent - je le sais parce que mon comportement spontané dans certaines situations est ce que l'on nomme « expression de la souffrance » » (1980, I, § 304). Pour autant, il ne suffit pas de savoir qu'il s'agit d'un cas particulier pour apporter une réponse générale, parce qu'il n'y a pas de réponse, il n'y a qu'une description.

- Le dernier, et non le moindre risque de confusion, est que : « Nous avons toujours à l'esprit la méthode scientifique » (1958, p.58). Véritable cheval de bataille de Wittgenstein, ceci dénonce encore une fois, la tendance à nier la diversité du particulier pour le réduire à un nombre restreint de lois dites scientifiques ou lois de la nature, car : « Les philosophes ont constamment à l'esprit la méthode scientifique, et ils sont irrésistiblement tentés de poser des questions, et d'y répondre, à la manière de la science » (Ibid.). Il ne saurait être question pour lui, contrairement aux membres du Cercle de Vienne, d'utiliser une méthode d'inspiration scientifique en philosophie. Au contraire, elle doit se démarquer de la science par sa méthode et ne pas vouloir à tout prix expliquer le monde.

Forcer le trait afin d'expliquer, là où l'on ne peut que décrire, amène à tenir des propos métaphysiques : « Et il est particulièrement difficile de découvrir qu'une assertion faite par le

¹ Pour le dépassement de ces combats révolus sous la poussée de la psychologie cognitive et de la philosophie de l'esprit (Bradmetz et Schneider, 1999, chap. II, III, IV).

métaphysicien exprime une insatisfaction vis à vis de notre grammaire lorsque les mots de cette assertion peuvent aussi être utilisés pour énoncer un fait d'expérience » (Ibid., p.111). Les mots de l'expérience sont aussi les mots de la métaphysique. La grammaire doit faire le tri et reconnaître les usages corrects.

Cette propension à dire ce qui ne peut qu'être montré se retrouve d'une façon récurrente dans la thérapie grammaticale. Même l'expérience factuelle est par nature difficile à transmettre et à partager. Elle peut relever d'un sentiment incommunicable qui ne facilite pas sa mise en œuvre. Wittgenstein le reconnaît explicitement.

8.2.4 *Des axiomatiques grammaticales variables*

Un postulat doit être d'une nature telle qu'aucune expérience pensable ne puisse le réfuter, si difficilement qu'il soit de s'en tenir au postulat. (Wittgenstein cité par Assoun, 1988, p.146)

Il y a de nombreuses acceptions du mot grammaire qui pourraient brouiller les cartes conceptuelles. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, elles sont brouillées en ce qui concerne les notions de processus et d'états mentaux car Wittgenstein pose un point de vue empiriste négatif *a priori* sur l'existence de quelque chose qui n'est pas, à son époque, mis en évidence, mais que les sciences cognitives mettent aujourd'hui en avant (1980, I, § 903, 904, 906). *A contrario* il pose un point de vue positif en ce qui concerne l'existence d'une grammaire. Ce faisant, comme l'écrit Warren Goldfarb, il présente toutes les caractéristiques d'un dogmatisme philosophique et dépasse largement les limites d'une description factuelle (1992).

Les règles grammaticales sont vues par Wittgenstein comme des normes pour l'usage correct d'une expression, d'un mot ou d'une locution qui forment et déterminent sa signification. C'est l'expérience personnelle et la pratique qui peuvent déterminer la correction d'une règle. On retrouve ici une anthropologie de la grammaire : « C'est seulement lorsque les hommes ont longuement parlé une langue que sa grammaire est écrite et vient à l'existence, et il en va de même pour les jeux primitifs : on y joue sans que leurs règles aient été établies, et sans que jamais une seule règle ait été formulée à cette intention » (1969 a, § 26). La grammaire selon Wittgenstein est donc le système développé des règles constitutives d'un langage et qui en détermine le sens et le non-sens.

Contrairement à ce que posait le *TLP*, la grammaire n'a pas de visée universelle. Chaque langage et chaque forme de vie peut en avoir une. Les règles de la représentation et de la signification ne peuvent plus alors être rassemblées et sublimées dans une forme unique transcendantale (la logique), elles sont distribuées dans une pluralité de grammaires dont le caractère arbitraire, ontologique et transcendant se montre parfois dans la difficulté de leur expression. En ce sens, il y a une logique du jeu de langage dit Wittgenstein dans *De la certitude*. Comme l'écrit Jean-Philippe Narboux (2001, p.83) : « L'aspiration à la généralité n'est pas une aspiration à l'unité mais une aspiration à une complétude exhaustive, inconditionnée,

in-occasionnelle. Le caractère sommable de la série indéfinie des cas n'est que le pendant de l'arbitraire du cas en tant que cas. Au regard de l'exhaustion du possible, la restriction à des exemples particuliers effectifs semble en faire des cas biaisés, à hauteur même de leur arbitraire. Mais ce recensement exhaustif des exemples, fût-ce par imagination, a-t-il un sens ? ».

En effet, cela a-t-il un sens de vouloir mettre en œuvre une grammaire exhaustive de l'usage de nos mots ? Toute l'ambiguïté est là, dans la règle posée, qui n'est qu'une règle *proposée* : « Mais nous disions que par « signification » nous comprenions ce qu'explique l'explication de la signification. Et l'explication de la signification n'est ni une proposition d'expérience ni une explication causale, c'est une règle, une convention » (Wittgenstein, 1969 a, § 32).

Wittgenstein fait donc une distinction entre les propositions qui décrivent un fait et celles qui sont ou montrent une règle du langage. Les propositions grammaticales sont aux propositions empiriques ce que les coups joués dans un jeu sont aux règles du jeu. Elles sont comme les règles de la logique du *TLP*, elles ne disent rien du monde. Elles proposent une signification à une activité langagière sensée décrire le monde par l'intermédiaire d'exemples restreints dans un contexte, un usage réduit, en un lieu, en un temps défini. Si la grammaire logique du *TLP* était formelle, la grammaire philosophique est fonctionnelle : « Le langage nous intéresse en tant que processus se déroulant suivant des règles explicites. Car les problèmes philosophiques sont des malentendus qu'il faut écarter en clarifiant les règles d'après lesquelles nous souhaitons faire usage des mots. Nous considérons le langage d'un point de vue unilatéral » (Ibid.).

Étrangement, la grammaire suit l'usage des mots en même temps qu'elle le détermine. Elle le détermine puisqu'elle se pose comme élément normatif, puisqu'il s'agit de poursuivre des buts et de mettre, ou d'admettre, du sens et de la signification : « Si, pour les buts que nous poursuivons, nous voulons soumettre l'usage d'un mot à des règles déterminées, alors, à côté de l'usage fluctuant, nous en mettons un autre qui retient dans des règles un aspect caractéristique du premier » (Ibid., § 36). Ceci s'appelle conceptualiser, ceci s'appelle restreindre le divers sous un concept unifiant. C'est cela même que voulait combattre Wittgenstein. C'est le grief qu'il retenait contre de la méthode scientifique. C'est une axiomatique grammaticale qui est créée.

À partir de là, nous pouvons nous interroger sur l'efficacité opérationnelle de sa Grammaire, ou plutôt des grammaires. Comment espérer donner du sens à travers une œuvre descriptive et normative incommensurable ? En effet, on peut penser que l'immensité de l'ouvrage n'est pas compatible avec son utilisation, sauf à être ramené à un corpus de règles élémentaires, une forme d'axiomatique grammaticale comme dans le cas de la grammaire scolaire, qui nous permettrait tout au plus de faire de l'analyse grammaticale des propositions scolaires.

Il y a donc manifestement une distorsion entre le but recherché et les moyens utilisés. Le cours de grammaire philosophique générale, s'il existait, serait un ouvrage à peine imaginable et parfaitement transcendant par le fait que : « Quand nous considérons l'usage réel d'un mot, nous voyons quelque chose de fluctuant » (Ibid.). L'usage réel étant l'usage ordinaire, c'est à dire non-philosophique et mouvant, il ne peut que difficilement, par nature, y

avoir expérience de ce qui est fluctuant. La grammaire philosophique transcende la philosophie thérapeutique dans son but et dans son usage. Il y a à cela au moins une bonne raison, ou un vrai motif : la grammaire ne peut déterminer objectivement l'usage correct d'un mot, d'une expression ou d'une locution dans un jeu de langage ordinaire ou philosophique puisque les jeux de langage sont infinis comme les formes de vie. La matière est fluctuante puisque la langue est vivante, créatrice de jeux, et donne naissance à une grammaire générative transformationnelle comme le dit par exemple Chomsky. De plus, il existe indubitablement des vides grammaticaux comme il existe des vides juridiques.

La grammaire est conventionnelle, certes, mais comment est organisé ce conventionalisme ? Comme en matière de droit, y a-t-il une assemblée constituante de la normalité grammaticale ? La grammaire étant également normative puisqu'elle dit le correct et le droit, y a-t-il des principes généraux de la grammaire comme il existe des principes généraux du droit ? Bref, les grammairiens sont-ils libres et égaux devant la constitution grammaticale ? Ajoutons à cela que la grammaire constate des écarts d'utilisation ou de sens pour les mots : l'écart entre le concept d'Esthétique chez Baumgarten, Kant ou Wittgenstein par exemple, mais peut-elle dire, en dernier ressort, l'usage correct de ce mot, puisque l'usage correct de l'un n'est pas celui de l'autre ? Wittgenstein le soulignait déjà dans sa *Grammaire* : « Maintenant, le langage aussi intervient dans ma vie. Et ce qu'on appelle « langage » est une entité constituée de parties hétérogènes ; et la façon dont il intervient dans ma vie est infiniment diversifiée » (Ibid., § 29). De ce fait, c'est de ce caractère évolutif, propre et interne à la langue, que naissent les sens et les non-sens.

Ajoutons que la grammaire comme axiomatique n'a rien à voir avec la notion de vérité¹, puisqu'elle est arbitraire et ne fait que décrire. Alors peut naître ce qui ressemble à une incomplétude grammaticale dans l'axiomatique :

- La grammaire décrit l'ensemble des modes d'utilisation d'un mot et en détermine l'usage correct ou incorrect. Elle donne du sens.

- Comme il n'y a pas de critères objectifs en dehors des usages, il n'y a pas possibilité de vérification du sens, il n'y a que de l'arbitraire.

- Alors il nous faut constater qu'il ne s'agit que de décrire et non de déterminer tous les usages corrects ou incorrects.

- Donc, soit la grammaire décrit et en fait ne dit rien, soit elle donne du sens et alors la description n'en est plus une.

Wittgenstein écrit (1969 a, § 133) : « On ne discutera pas le fait de savoir si ce sont ces règles ou d'autres qui conviennent pour le mot « pas » (c'est à dire pour savoir si elles sont en accord avec sa signification). Car sans ces règles, le mot n'a pas de signification, et si nous les

¹ La vérité n'est pas transcendante pour Wittgenstein. Elle n'a pas de sens en dehors de notre forme de vie, ou d'une conception logique.

changeons, il en prend une autre ou n'en a plus du tout. Et dans ce cas nous pouvons tout aussi bien changer de mot ».

Nous comprenons bien que si la grammaire du mot *pas* est déjà difficile, fluctuante et arbitraire, la difficulté se retrouve *a fortiori* pour les états mentaux ou les processus par exemple. Il existera toujours une possibilité de se tromper, d'interpréter, d'inventer. Ceci est vrai pour un mouvement physique, pour un ressenti, surtout si l'on fait intervenir de pures considérations de nécessité logique : « Il est concevable que j'ai mal à une dent dans la bouche d'un autre ; et celui qui dit ne pas pouvoir ressentir le mal de dent d'autrui ne nie pas cela. La difficulté grammaticale dans laquelle nous nous trouvons ne nous apparaîtra clairement que si nous nous familiarisons avec l'idée de ressentir une douleur dans le corps d'un autre » (1958, p.100).

Il est évident qu'ici il ne peut s'agir que de concevoir, dans le sens d'une pure possibilité logique et grammaticale. L'axiomatique grammaticale de Wittgenstein considère que l'usage des mots doit rester proche de l'application à des réalités factuelles. On trouve ici une forme d'intuitionnisme à la Brouwer appliquée à la grammaire. Il en va de même pour un ensemble de spéculations physiologiques : « Mais en quel sens peut-on dire que les processus physiologiques correspondent à des pensées, et en quel sens peut-on dire que nous accédons aux pensées par l'observation du cerveau ? » (Ibid., p.44). La négation récurrente et quasi obsessionnelle du sujet et le refus d'un lieu de la pensée rendent particulièrement ardue la grammaire des processus et des états mentaux qui semble hésiter à se déterminer : « En disant que l'idée selon laquelle notre champ visuel est situé dans notre cerveau provient d'un malentendu grammatical, je ne cherchais pas à dire que nous ne pourrions pas donner sens à une telle façon de spécifier un lieu » (Ibid., p.45).

Ceci nous ramène encore et toujours à la notion de sujet qui, centrale dans la démarche ontologique du *TLP*, est également problématique d'un point de vue grammatical. La grammaire du mot « je » est particulièrement propice aux confusions et interprétations : « [...] que ce corps est en ce moment le siège de ce qui vit réellement est dépourvu de sens. Car, il va de soi que cela n'énonce rien qui soit matière à expérience, au sens ordinaire du terme. [...] En fait l'idée que le je réel vit dans mon corps est lié à la grammaire particulière du mot « je », et aux malentendus que cette grammaire est susceptible de provoquer » (Ibid., p.124).

Il découle de tout cela que la grammaire philosophique ne peut que constater l'usage dominant ou non de propositions empiriques et dire d'une façon arbitraire en une axiomatique la conformité des utilisations ou leur non-conformité. En ce sens elle est normative et descriptive. Cependant, en grammaire comme en logique, l'usager est exposé au risque d'oublier qu'il s'agit d'une axiomatique et de ce fait peut confondre la règle et l'usage. De là, on retrouve le danger d'émettre des propos métaphysiques, de confondre axiomatique et expérience, comme Freud est soupçonné de le faire par notre auteur. De cela il suit que dire que la majorité puisse faire un usage déviant ou correct d'un mot revient à poser le lieu de la norme et la validité de la décision qui la fonde, bref à donner des limites en un sophisme grammatical, ceci, compte non tenu de l'évolution de l'emploi des mots dans une langue vivante et des multiples usages déviants : implications conversationnelles, usages locaux, etc.

Enfin, faire l'inventaire des règles grammaticales correctes du langage ordinaire, semble bien secondaire par rapport à la vivacité du langage et implique une perspective unila-

térale et idéaliste. En effet, est-il envisageable de demander au langage ordinaire de définir la correction de la grammaire du jeu de langage philosophique ? « Car rappelez-vous qu'en général, écrit Wittgenstein, nous n'utilisons pas le langage en suivant des règles strictes - il ne nous a pas été enseigné au moyen de règles strictes. Nous, pourtant, dans nos discussions, comparons constamment le langage avec un calcul qui procède selon des règles exactes. Il s'agit d'une manière très unilatérale de considérer le langage » (Ibid., p.68). Cette perspective unilatérale met l'accent sur certains aspects de notre pratique, alors qu'il semblerait que la grammaire doive faire ressortir des règles essentielles et qu'elle s'apparente à une forme de phénoménologie.

À n'en pas douter des forces de distorsion puissantes existent dans le concept de grammaire chez Wittgenstein. La transcendance, proprement épistémologique et méthodique d'une description phénoménologique exhaustive des règles et jeux de langage, entre en opposition avec le fait que ces règles sont dites immanentes à nos pratiques langagières, arbitraires et changeantes (comment les décrire si elles sont mouvantes et fluctuantes ?). De plus, comment décrire quelque chose qui se constitue et se détermine dans le déroulement de l'action descriptive ? En effet, il n'existe rien de tel qu'un corpus grammatical à découvrir. Nous retrouvons ici un peu du transcendantalisme d'Emerson pour lequel les concepts de l'entendement ne sont pas présents *a priori* mais apparaissent lors de l'expérience. Nous ne récitons pas les règles quand nous parlons, mais elles sont le toujours-déjà-là, véritable donné du langage, et pourtant dans le même mouvement elles sont arbitraires : c'est le rôle propre de la grammaire philosophique, assigné d'une façon unilatérale par Wittgenstein, que de les déterminer.

8.2.5 *L'infini grammatical ou l'impossible transfini*

La grammaire, ce sont les livres de commerce du langage, dans lesquels tout doit pouvoir être vu de ce qui concerne, non point les impressions ressenties de façon concomitante, mais bien les transactions effectives du langage. (Wittgenstein, 1969 a, § 44)

Un livre de grammaire exhaustif relatant l'ensemble des relations et des implications de la grammaire du langage : voilà sans doute ce vers quoi tendait Wittgenstein, mais y croyait-il vraiment ? Comme il le dit lui-même : « Il est possible que quiconque accomplit un travail important en imagine le prolongement, la suite - qu'il les rêve ; mais il serait bien étonnant que les choses arrivent réellement telles qu'il les a rêvées » (1977, p.126). Il est possible cependant qu'il ait imaginé un jour de produire une œuvre philosophique synoptique, une œuvre qui nous aurait étonnés par son ampleur, et éclairés par sa simplicité et son dépouillement. C'est un défi bien difficile à comprendre. À ce propos, Dummett (1988, p.177) raconte que dans les années cinquante de nombreux philosophes (notamment d'Oxford) se demandaient ce que le travail de Wittgenstein pouvait bien signifier même s'ils leur semblaient que cela pouvait avoir quelque importance. Précisons encore une fois que l'écriture par aphorismes quelque fois elliptiques ou obscurs, souvent fulgurants, n'est pas étrangère à la dimension étonnante d'un tel projet.

Cela précisé, abandonnant les non-sens du *TLP*, Wittgenstein n'aura de cesse d'écrire les ébauches, projets et avant-propos de sa seconde œuvre majeure, sa *Grammaire philosophique* : « Mon livre pourrait aussi s'appeler Grammaire philosophique. Bien sûr ce titre sentirait le manuel, mais qu'importe puisque le livre est derrière » (juin 1931). En effet, derrière l'aspect de manuel que peut revêtir un tel livre¹, se cache le véritable Livre de philosophie si cher, et si fuyant. L'essence du Livre serait, en quelque façon, cachée sous un voile de transcendance, et celle-ci ne serait reconnaissable et accessible qu'au lecteur qui partagerait les mêmes préoccupations. La tâche qu'il s'assigne est de décrire la multitude des diverses formes de jeux de langage que nous utilisons dans la multitude de nos différentes formes de vie : « Il est intéressant de comparer la multiplicité des instruments du langage et de leur mode d'utilisation, la multiplicité des espèces de mots et de propositions avec ce que les logiciens ont dit au sujet de la structure du langage (y compris l'auteur du *Tractatus logico-philosophicus*) » (1953, § 23).

Wittgenstein semble penser que la description explicite des jeux de langages divers et variés fera ressortir l'implicite grammaire des mots dans leurs usages ordinaires et philosophiques. Déjà dans le *TLP* l'analyse de la logique du langage devait nous donner accès à la forme générale et quasi idéelle de la proposition...Le transcendant devrait apparaître dans le Livre à travers l'exposition soutenue de l'immanent par un point de vue synoptique. Cependant, la mise en forme est problématique car : « La grammaire n'est redevable d'aucune réalité. Les règles grammaticales ne font que déterminer la signification (la constituer), de ce fait elles ne sont pas responsables de la signification et dans cette mesure, sont arbitraires » (1969 a, § 133).

Le problème est de comprendre sur quelle base une grammaire peut être constituée. Si la grammaire ne dépend d'aucune réalité, qu'elle est la matière qu'elle se propose de décrire ? Wittgenstein semble ici ne plus considérer que le langage puisse être une réalité à étudier, même si celui-ci prend sens et matière dans l'usage effectif de la vie courante : « La signification ne serait-elle vraiment que l'usage du mot ? N'est-elle pas la façon dont l'usage intervient dans la vie ? Mais l'usage du mot n'est-il pas une partie de notre vie ? » (Ibid., § 29).

Ceci pose d'une façon aigüe la question de la démarche grammaticale comme étude de la vie langagière. Celle-ci est transcendante à la réalité de l'usage du langage et dépasse le cadre, somme toute restreint, d'une vie. La démarche grammaticale est transcendante au langage et à la vie, au donné, ce qui ne lui donne plus sens. Cependant elle est forcément dépendante du langage et de la vie qu'elle observe et classe. Qu'elle que soit la conception retenue, la tâche est immense et demande *a minima* pour pouvoir être embrassée d'une façon constructive, une présentation synoptique, une *Übersichtlich Darstellung* : « L'une des principales sources de notre malentendu est que nous n'embrassons pas dans son ensemble l'usage de nos mots.- Notre grammaire manque de caractère global.- La représentation globale favorise la compréhension qui consiste à nous faire « voir des connexions »[...] Le concept de représentation globale est pour nous d'une signification fondamentale » (1953, § 122).

¹ Wittgenstein a d'ailleurs écrit un manuel de grammaire scolaire pour les écoliers quand il était instituteur.

Oui, mais nous avons déjà vu l'impossibilité d'embrasser un monde ou une vie comme un Tout car : « Il y a autant de choses dans une phrase qu'il y en a derrière » (Wittgenstein, 1997, 12.10.31).

La forme même de cette *Grammaire philosophique*, dont le non-achèvement en tant que Livre n'a d'équivalent que son impossible exhaustivité, n'est-elle pas à considérer comme une sorte d'ethnographie descriptive de jeux, de formes de vies, d'us et coutumes variés à l'infini ? Ce Livre, s'il avait été écrit, eut été l'antithèse du *Rameau d'or* de Frazer. Celui-ci voulait expliquer et résumer l'infinie diversité des usages par un même mythe universel, alors que Wittgenstein désirait décrire l'infinie multiplicité sans l'expliquer : « Je crois que l'entreprise même d'une explication est déjà un échec parce qu'on doit seulement rassembler ce qu'on sait et ne rien ajouter, [...] » (1971, p.14). Frazer avait essayé de rassembler et d'expliquer la diversité des usages et des coutumes de nombreux peuples dans une œuvre unique et monumentale et, sous un même schème interprétatif. L'hypothèse évolutive de Frazer tenait dans sa conception du passage de la magie primitive à la religion, puis à la suite de l'échec de celle-ci, au passage à la science. La magie croit, comme la science, à une régularité des événements naturels et comme cette dernière, elle en cherche les principes pour pouvoir agir sur eux. Mais elle échoue à les contrôler et se tourne vers la religion. L'échec de celle-ci mènerait à la science.

L'entreprise d'une grammaire philosophique est, pour partie, transcendante aux possibilités du langage d'une part, et d'une vie humaine d'autre part. Elle est basée sur un symbolisme grammatical fourvoyant. Décrire en un Livre, l'infini grammatical philosophique et ordinaire, est révélateur du mythe d'un savoir absolu et universel, d'une forme de scientisme : « En philosophie, on est toujours tenté d'échafauder une mythologie du symbolisme ou de la psychologie, au lieu de dire simplement ce qu'on sait » (1969 a, § 18). Ce que l'on sait et doit pouvoir décrire se trouve devant nos yeux, rien n'est caché. Lisons Strawson : « Car tel est le message : ne cherche rien de sous-jacent. Examine les concepts qui t'intriguent dans leur usage réel au sein des diverses affaires humaines (des « formes de vie » selon l'expression de Wittgenstein), qui leur donne toute leur signification (...) Ne recherche pas de théorie générale » (1985, p.27).

Pourtant, l'entreprise grammaticale n'est ni simple ni unique. Wittgenstein écrit à la fin des *Investigations philosophiques* § 664 : « On pourrait distinguer dans l'usage d'un mot une « grammaire de surface » d'une « grammaire des profondeurs ». Ce qui s'imprègne immédiatement à nous du fait de l'usage d'un mot c'est son mode d'utilisation dans la structure propositionnelle, la partie de son usage – pourrait-on dire - perceptible à l'oreille. Et maintenant comparez la « grammaire des profondeurs » par exemple du mot « entendre » (vouloir dire), avec ce que la « grammaire de surface » de ce mot nous laisserait conjecturer. Rien d'étonnant que l'on juge difficile de s'y reconnaître ».

La grammaire des profondeurs est décrite comme transcendante à la simple démarche grammaticale descriptive. Dans ce cas précis Wittgenstein met plus qu'il ne sait dans la description du mot entendre . Il introduit de l'*a priori* dans la connaissance de ce mot. Ce faisant, il fait un usage transcendantal de son concept de grammaire philosophique et se heurte à l'horizon d'un infini grammatical qu'il ne peut traduire en un transfini grammatical descrip-

tible en un nombre fini de règles. Le point de vue synoptique, s'il demeure d'une importance majeure, se révèle être une illusion appliquée ici à la grammaire. Reste à Wittgenstein l'impossible mise en avant de différences, d'usages variés et mouvants. Cela se montre dans son œuvre et n'est pas vraiment dit, ne peut être dit.

Pour clore ce chapitre on peut citer longuement les deux mathématiciens, Francis Bailly et Giuseppe Longo, qui expriment bien les rapports complexes du langage et du monde, et l'incomplétude principielle d'un système grammatical ou mathématique :

« Et, pour l'homme, la signification requiert l'action dans une communauté communicante, l'interaction avec les autres dans la culture symbolique, riche de langage, de gestes et d'évocations. L'intentionnalité permet donc la signification, à partir de l'intentionnalité originelle, la motricité. Cette même intentionnalité qui enveloppe tout objet de pensée, en tant que "visée". [...] Par ce parcours constitutif, enchevêtré et complexe dès son origine - une origine qui est dans l'action du vivant - on parvient donc à cette culture symbolique qui est la nôtre. Ses symboles sont signifiants, ils renvoient au monde, ils sont en résonance avec le monde. Chaque symbole, chaque phrase a une « longueur de corrélation » énorme dans l'espace du présent et de l'histoire. Et l'espace des corrélations est presque un fait physique : voilà pourquoi nous utilisons ce terme emprunté de la physique. Cette longueur décrit la distance possible des liens causaux : chaque mot est corrélié, presque physiquement, à un ensemble énorme d'autres mots, actes, gestes, moments vécus, par un individu, par toute une communauté. Ces liens constituent une « variété » dans l'espace et le temps, dans un sens mathématique de variété, car on pourrait lui donner une structure (et l'on commence à le faire, par les analyses modernes des espaces de signification, voir [Victorri, 2002]). Aucune métaphysique de l'ineffable, mais la réalité concrète, matérielle et symbolique, de la complexité phylogénétique, ontogénétique et culturelle de l'homme et de son langage (voir aussi [Cadiot, Visetti, 2001]). Et cela nous éloigne très nettement de la « pensée comme calcul formel ». » (Bailly et Longo, 2003).

8.3 Une grammaire exhaustive rêvée

Comment devrions-nous nous représenter une liste complète de règles pour l'usage d'un mot ? Qu'entendons-nous par une liste complète de règles pour l'usage d'une pièce aux échecs ? Ne pourrions-nous pas toujours construire des cas douteux, pour lesquels la liste normale de règles ne permet pas de décider ? (Wittgenstein, 1967 b, § 440)

Il existe une grammaire échiquéenne. Celle-ci ne se cantonne pas à l'ensemble des règles répertoriées qui régissent le jeu et qui permettent aux joueurs de respecter les normes du jeu. Elle approfondit l'étude de l'usage des pièces en contexte. Cette grammaire fait l'objet de descriptions non-exhaustives visant un point de vue synoptique sur des parties importantes de la théorie développée ou en cours de développement. Cette grammaire se décline en champs techniques qui prennent en compte :

- Des types d'ouvertures : ouvertes, semi-ouvertes, semi-fermées, fermées.
- Des moments de parties : ouvertures, milieux, fins de parties.
- Un ensemble formé par une classe d'ouvertures : ouvertures du Pion Dame, du Pion Roi, ouvertures hypermodernes, etc.
- Une ouverture spécifique et ses variantes : ouverture Viennoise, Espagnole, Réti, Française, etc.
- L'œuvre d'un joueur : Lasker, Alekhine, Fischer, Karpov, Kasparov, etc.

Les spécificités de cette grammaire sont :

- Elle prend en compte des objets connus, expérimentés, observés, qui donnent naissance à des règles de bonne conduite échiquéenne par domaines de jeux, de théories.
- Elle en découvre de nouveaux ; coups, améliorations, variantes exotiques, etc. dans l'immensité des coups possibles. Elle est comme les jeux de langage ; fluctuante, variable, en constante évolution.

À l'image de la grammaire philosophique de Wittgenstein, la grammaire échiquéenne est donc à la fois descriptive et normative. Elle décrit des usages ou en instaure d'autres. Elle dit ce qui se joue, ce qui ne se joue pas, ce qui relève d'un usage normal et ce qui relève d'un usage inadapté. Comme la grammaire de Wittgenstein, elle décrit des règles, sans affirmer ou infirmer que celles-ci préexistent à leur emploi, à leur description ou naissent d'un raisonnement inductif ou probabiliste. Les règles échiquéennes de base, les règles du jeu, sont posées, mises en œuvre, nous les utilisons mécaniquement, mais elles ne sont pas réellement présentes dans l'acte de jouer.

De même, les règles profondes du développement théorique sont à la fois présentes dans le jeu et absentes en tant que discours, alors qu'elles prennent une place importante dans le discours méta-échiquéen. En cela nous retrouvons trois strates de langage ; les règles de base pour pouvoir jouer/parler ; le langage effectif, soit le jeu réel ; et le métalangage, la grammaire/théorie du jeu. Ceci n'est pas sans nous rappeler les langages et métalangages logiques, éthiques, mathématiques, etc. auxquels Wittgenstein s'est confronté toute sa vie.

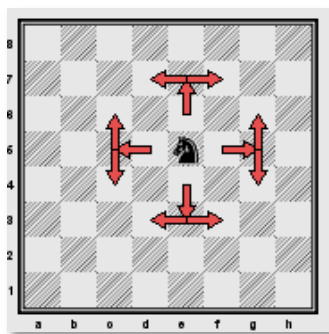
8.3.1 *De la grammaire échiquéenne*

Il serait intelligent de diviser un livre traitant de philosophie par parties du discours, par types de mots employés. En fait vous auriez à y distinguer beaucoup plus de parties de discours que ne le fait la grammaire ordinaire. (Wittgenstein, 1966, p.15)

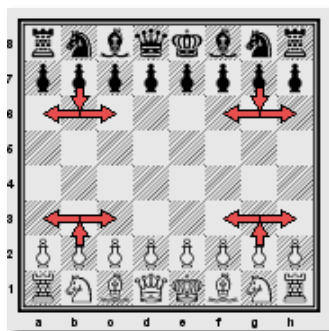
La grammaire échiquéenne, comme les mathématiques ou la logique, existe en tant que telle comme ensemble d'axiomes décrivant le jeu et comme théorèmes développés à partir de cette axiomatique. C'est ce que souligne Jacques Bouveresse (1988, p.70) : « La théorie du jeu d'échecs peut donner lieu à la formulation de problèmes, de conjectures et de théorèmes qui ressemblent tout à fait à ceux que l'on rencontre dans les mathématiques ». Tel coup joué en ouverture va impliquer telle position en milieu de partie et tel type de finale, tout comme l'application correcte d'un théorème en mathématique va donner tel ou tel résultat. Si le résultat n'est pas conforme à ce que l'on attend, c'est que la règle a été mal utilisée nous dit Wittgenstein.

Ceci est reconnu et travaillé chez les joueurs expérimentés et fait l'objet de recherches comme en mathématique. On trouve ainsi, comme en mathématique, une recherche pure et une recherche appliquée. Ces recherches sont également sous tendues par la façon dont le joueur considère le jeu des échecs. Ainsi, la recherche échiquéenne a connu un classicisme, une modernité, voire une période hypermoderne suivie d'un retour à un rationalisme exacerbé. On retrouve dans la théorie du jeu des échecs les préoccupations qui s'exposent dans d'autres activités humaines. Cela, compte non tenue de la forme particulière d'expression que le jeu lui-même représente.

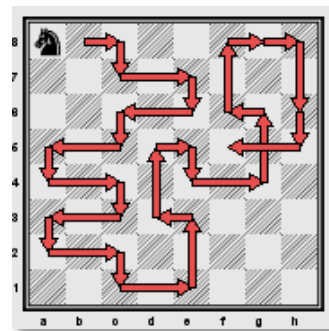
Mais revenons à Wittgenstein. Il considère que tel mot utilisé dans telle phrase, dans telle circonstance va donner tel ou tel type de discours ; ordinaire, métaphysique, philosophique, etc. Le langage, comme les mathématiques, n'est pas un simple calcul, il dépend fortement de l'emploi que l'on en fait, de son contexte d'utilisation. Ainsi, il n'est pas suffisant d'apprendre la signification d'un mot, de façon ostensive quand cela est possible, encore faut-il en étudier les différents usages et les retenir pour reconnaître et pratiquer les différents jeux de langage. En ce sens, le langage, comme les mathématiques, est une activité que nous pratiquons à l'intérieur d'une communauté possédant les mêmes références, les mêmes usages. Voyons ce qu'il en est pour le langage échiquéen.



Diag.34



Diag. 35

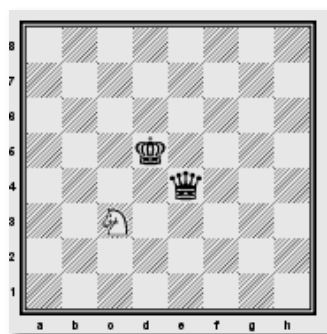


Diag.36

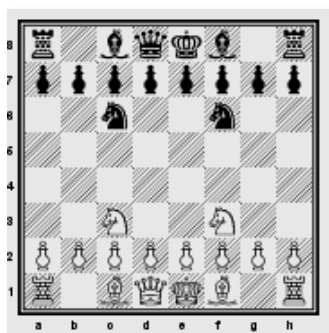
Prenons donc pour exemple l'utilisation du Cavalier qui prend soudain une majuscule. Dans les diagrammes ci-dessus nous pouvons voir tous les déplacements possibles de cette pièce à partir du centre de l'échiquier figuré par le Cavalier noir (**Diag.34**) ou à partir de la position de départ d'une partie (**Diag.35**) ou la promenade d'un Cavalier de case en case (**Diag.36**). Il s'agit de la grammaire de base théorique.

Depuis sa case de départ située en e5 le Cavalier du diagramme **34** peut se déplacer sur 8 cases, il y a donc ici huit usages possibles de cette pièce et toutes les cases d'arrivée seront blanches. Si le Cavalier se trouve sur une case blanche les huit cases possibles seront noires. Cette grammaire particulière est importante dans le cours du discours échiquéen. Dans le diagramme **35** les Cavaliers blancs ou noirs peuvent se déplacer chacun sur deux cases, mais en fait un seul usage est chaque fois intéressant puisque la sortie du Cavalier sur les colonnes a ou h dans cette position ne fait pas sens. Il y a donc deux usages apparents mais un seul pertinent. Il existe enfin d'innombrables solutions pour le diagramme **36**, même si, et seulement si, le Cavalier ne doit se poser qu'une fois sur chaque case de l'échiquier. Notons que chaque solution trouvée va générer automatiquement trois autres solutions par simple rotation de l'échiquier.

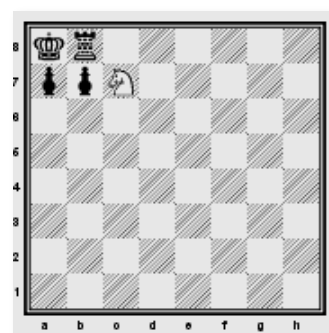
À partir de cette grammaire de surface, la grammaire apparente du mot/pièce, nous pouvons écrire une grammaire plus profonde, la grammaire de l'usage dans l'échange de la partie/discours. En fait, une fois que nous savons comment se déplace une pièce, on ne sait pas encore grand-chose de sa grammaire profonde. Nous sommes comme un écolier qui a appris la grammaire de sa langue dans un manuel mais qui n'a encore rien écrit de son propre chef. Il en va ainsi de toute théorie, de toute grammaire. Ainsi, lors de son utilisation, on découvre que notre Cavalier est également la pièce dont l'usage permet d'effectuer une attaque double appelée fourchette, appellation autrefois réservée aux seuls pions (**Diag.37**, fourchette Roi et Dame). Il est capable aussi de sauter au dessus d'une autre pièce (**Diag.38**). Il peut encore se targuer d'être le seul à réaliser un mat à l'étouffé (**Diag.39**).



Diag.37



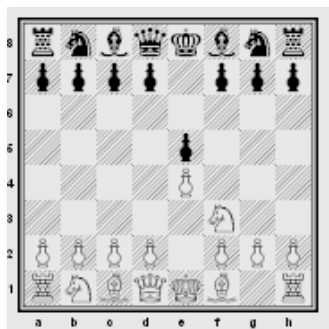
Diag.38



Diag.39

Le Cavalier est aussi une pièce qui change obligatoirement de couleur de case d'arrivée à chaque mouvement ce qui en détermine la valeur en fonction de la partie qui se déroule ; fermée, ouverte, etc. Nous voyons que l'usage de cette pièce ne saurait se résumer à l'ensemble de ses règles de base. Sa grammaire profonde offre de nombreuses possibilités en

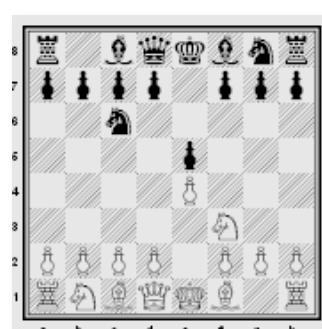
cours de partie et doit être étudiée et connue pour pouvoir être utilisée pleinement. Il en va de même pour l'usage des mots dans la grammaire de Wittgenstein, non seulement pour l'usage des mots, mais aussi pour l'usage des propositions. Ainsi, une proposition n'aura pas le même sens dans un usage ordinaire, poétique, métaphysique, philosophique ou grammatical, tout comme une expression échiquéenne contenant un mouvement de Cavalier n'aura pas le même sens suivant le déplacement du dit Cavalier. Ainsi, à partir de la position du diagramme 40, on peut obtenir de la part des noirs une position agressive (Diag.41) ou passive (Diag.42).



Diag.40



Diag.41



Diag.42

Dans le diagramme 41 le Cavalier noir contre-attaque sur le Pion e4 des blancs et affirme son point de vue sur le jeu (Défense Petrov), alors que dans le diagramme 42 le Cavalier noir laisse le libre choix du jeu aux blancs (Partie Espagnole). Les propositions sont extrêmement différentes parce que les usages sont radicalement différents. Dans ces coups s'expose une grammaire profonde qui va influencer fortement la nature de la proposition échiquéenne à venir.

8.3.2 *Le langage échiquéen dans son usage pragmatique*

Le jeu d'échecs se caractérise par ses règles (la liste des règles). Si je définis le jeu par ses règles (le distingue du jeu de dames), ces règles font partie de la grammaire du mot « échecs ». (Wittgenstein, 1969 a, § 13)

Wittgenstein écrivait (1980, II, § 687) que : « Les mots n'ont un sens que dans le courant de la vie ». Il en va de même aux échecs où le vocabulaire utilisé ne s'éclaire vraiment que dans le courant du jeu. Ainsi ; Adouber, Analyse, Blitz, Mat, Pat, Rétro-analyse, Zugzwang ne prennent sens que dans les propositions du jeu.

- Adouber, dont l'usage premier vient du Moyen-âge quand le Roi armait un homme pour le faire Chevalier, signifie aux échecs qu'un joueur touche une pièce pour la repositionner sur sa case sans avoir l'intention de la jouer. Dans ce cas, avant de la toucher, il doit dire clairement à son adversaire « j'adoube », faute de quoi il devra la jouer, même si cela ne fait pas sens et le mène à la catastrophe. Ce mot n'a pas cours en philosophie, même si l'on consi-

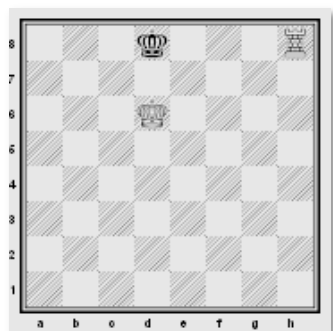
dère que l'on pourrait adouber en citant uniquement un concept, un auteur, une œuvre en précisant que l'on ne va pas développer l'exposé. Quelque fois, Wittgenstein semble adouber avec les notions d'Éthique et d'Esthétique. Le recours à la sublimation n'est-il pas une façon élégante de le faire ?

- L'analyse aux échecs se fait aussi bien avant le jeu pour étudier des variantes et se préparer, qu'après la partie (*post mortem*) pour essayer d'en dégager les éléments essentiels, à savoir, pourrions-nous dire ; les universaux (les coups classiques joués qui seront toujours joués) et les particuliers (les nouveautés, inventions, erreurs factuelles, etc.). L'analyse du *TLP* cherche des essences et son analyse grammaticale met en évidence des usages variés.

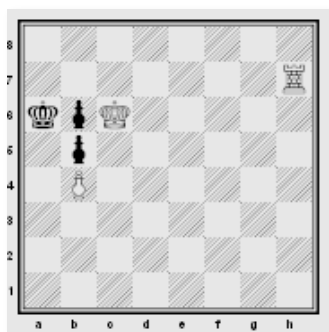
- La rétro-analyse est un exercice méta-échiquéen qui vise, à partir d'une position finale, à retrouver les coups qui ont concouru à cette position pour retrouver la position de départ. L'exercice est technique et demande une analyse attentive de chaque coup tant les variantes et les possibilités sont nombreuses. Freud, à n'en pas douter, eut été un excellent rétro-analyste surtout quand on sait les intrications psychologiques du jeu et des joueurs. Lazero-witz avait proposé de faire, en quelque façon, une rétro-analyse de l'œuvre des philosophes, et Wittgenstein a parfois tenté l'exercice sur l'œuvre de Freud.

- Le *Blitz* (éclair en allemand, on se souvient de *Blitzkrieg* ; la guerre éclair) est une partie très rapide de quelques minutes dans laquelle les réflexes comptent plus que la réflexion. Pour les joueurs de tournoi, le *Blitz* est un jeu apparenté aux échecs, il possède un air de famille, mais n'est déjà plus le jeu d'échecs tant la réflexion et le calcul sont évacués au bénéfice de la pure rapidité et de la surprise. On peut considérer que le style aphoristique de Wittgenstein ressemble parfois à une *Blitzphilosophische*.

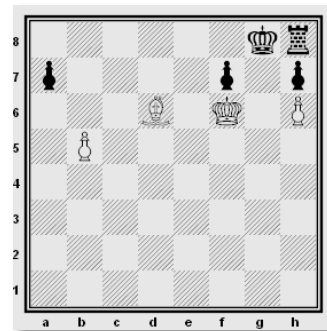
Les diagrammes qui suivent vont nous permettre d'éclairer l'usage d'autres mots spécifiquement échiquéens; Mat, Pat, *Zugzwang*.



Diag.43



Diag.44



Diag.45

Dans la position du diagramme 43 les noirs sont matés, ils sont en position de Mat. En effet, le Roi noir est attaqué par la Tour et le Roi blanc adverses, il ne peut ni fuir ni se protéger. Les blancs disent « Échec et Mat ! ». Il est peu probable qu'en philosophie on puisse mettre Mat son interlocuteur. Néanmoins, Wittgenstein semble avoir mis « Mat » Frege et Russell dans le domaine de la logique moderne.

Dans le diagramme 44 (si et seulement si, c'est aux noirs de jouer) les noirs sont en position de Pat. Bien qu'ils ne soient pas en échec, ils ne peuvent jouer sans exposer leur Roi

aux attaques de l'adversaire (ce qui est formellement interdit) qui vient de faire une grosse erreur en jouant Tour h7... Dans une position désespérée, il est utile et subtil de chercher le Pat car c'est un match nul inespéré qui s'offre au dernier moment. Dans un échange langagier, il est parfois utile de ne pouvoir répondre aux coups de l'interlocuteur.

Le diagramme **45** (si et seulement si, c'est aux noirs de jouer) montre que les noirs, bien qu'en supériorité matérielle sont en *Zugzwang* (de l'allemand *Zug*, mouvement et *Zwang*, obligation). Ils sont en effet obligés de jouer, c'est leur tour, et leur prochain coup va les perdre. Toutes leurs pièces étant bloquées d'une façon ou d'une autre, ils sont obligés de jouer leur Pion placé en a7, ce qui va les perdre puisque le Pion blanc va pouvoir aller tranquillement en promotion. Notons que le Pion blanc ne devra pas prendre le Pion noir, en passant, sinon on se retrouvera avec un Pat ! Le *Zugzwang* aux échecs n'est pas anecdotique, il est même essentiel car sans lui on ne pourrait jamais gagner une finale Roi et Tour contre Roi dépouillé.

Le Zugzwang en philosophie peut se rencontrer dans une discussion dans laquelle ayant avancé quelques arguments fallacieux ou hasardeux on se retrouve acculé par l'interlocuteur, obligé de répondre tout en sachant que cela nous fait perdre toute crédibilité...Le *Zugzwang* est dangereux pour le philosophe aventureux ou téméraire. Où l'on retrouve la vertu de la prudence aristotélicienne.

9 CONCLUSION

Mon effort pour couvrir un champ aussi large ne m'a pas permis d'acquérir une connaissance exhaustive de la littérature existante. Sans nul doute, j'ignore plusieurs ouvrages importants ; mais là où le travail de la pensée et de l'écriture absorbe tellement de temps, une telle ignorance, aussi regrettable soit-elle, semble à peu près inévitable. (Russell, 1903, p.6)

Le travail de Wittgenstein nous a révélé, ce que Gilbert Hottois nomme ; « La puissante résistance de la dimension ontologique et métaphysique ; la vocation métalinguistique critique de la philosophie ; la réapparition de la dimension métaphysique sous forme de métalangage. » (1981, p.25). Même si la vocation première de la philosophie n'est pas d'être une métalinguistique, mais plutôt d'exprimer l'interrogation récurrente d'un homme sur le monde qui l'entoure, il reste que le discours référentiel et ontologique du *TLP* prétendait nous dire le Monde des faits, sans souci de la diversité des langages qui peuvent le désigner. Le *TLP*, en première instance exprime la *Weltanschauung* de Wittgenstein et *in fine*, exprime le Monde intime du locuteur et l'ontologie qu'il veut y développer. C'est Wittgenstein lui-même qui l'écrit explicitement. Ceci nous montre ostensiblement que l'ontologie du *TLP* naît d'un métalangage, celui de l'auteur sur son ressenti face au monde. Malgré cela notre auteur nie la légitimité d'un tel outil. Ce refus ne concernerait qu'un métalangage sur le langage et non une activité philosophique comme métalangage. Pourtant, selon lui, le langage est malade de la philosophie spéculative. L'exigence référentielle est donc purement formelle puisque, par exemple, les objets du *TLP* ne peuvent être que nommés, même dans un métalangage.

Wittgenstein semble donc nous indiquer un mythe de la référentialité ontologique pure et faire œuvre de métalinguistique grammaticale. Heidegger, de même que Lacan, soulignait ce mythe, cet excès de la recherche philosophique par rapport au monde dans lequel elle voit le jour (Juranville, 2003, p.62). En cela le *TLP* semble nominaliste et rejeter les concepts, les universaux. Ce n'est pas exact, puisque le nominalisme s'arrête à la limite de l'analyse du langage et que la logique possède quelque chose d'universel. Avec sa grammaire, Wittgenstein va continuer son entreprise de démolition de l'illusion philosophique en s'appuyant sur le contexte et sur l'usage des mots. On se tourne cette fois vers le réalisme et un pragmatisme parent de celui développé par Peirce dans les années 1870-1880 qui avait pour devise : « Le sens cognitif d'une expression est l'ensemble « des effets pratiques concevables » que pourrait avoir son usage concret » (Chauviré, 2003, p.7). Dewey reprendra ce pragmatisme en disant que les connaissances doivent toujours s'enraciner dans l'expérience et l'action. Ceci posé, la grammaire ne doit pas moins ; dire ce qui est d'un usage correct et ce qui ne l'est pas ; dissoudre les illusions métaphysiques ; nous guérir de la maladie philosophique. Vaste programme transcendantal pour une grammaire dépendante de l'esprit de la communauté linguistique qui la conçoit, tout comme le sont les objets mathématiques selon Wittgenstein. En cela, Wittgenstein utilise encore ce qui ressemble au *Discours du maître* lacanien, ce discours toujours en excès sur la réalité, toujours en dedans du Réel de celui qui l'exprime, discours thérapeutique qui impose un traitement au langage dit malade. S'il s'agit de pragmatisme opérationnel, le réalisme ne peut néanmoins être atteint par manque de ce qui était visé dans le

TLP ; un invariant sur quoi se poser. Le langage et sa grammaire ne sont pas des invariants repérés et cernés. Les *Investigations* confirment donc la tendance nominaliste mais dans un champ tellement vaste, aux frontières si mouvantes, que l'on risque fort d'y retrouver des concepts (la grammaire philosophique), des catégories (de l'ordinaire), des universaux (le sens, le sujet, la certitude) (Ricard, 2008, p.2).

Ainsi, Wittgenstein va du nominalisme au réalisme, voire à l'idéalisme comme réalisme, sans pouvoir s'arrimer à un choix, sans pouvoir donner son assentiment philosophique à une théorie. Son ontologie reste relative à son inspiration du moment, indicible, très philosophique, et finalement métaphysique. Elle est relative à son système de référence, à sa capacité à imposer des critères à la réalité apparente et ne peut aboutir à des simples comme le soulignait déjà Leibniz ; « Les hommes peuvent-ils jamais réaliser une analyse parfaite des notions, c'est-à-dire ramener leurs pensées aux premiers possibles, je n'oserais pas actuellement l'affirmer. » (Martin, 1960, p.111). L'échec de la référentialité est ici le pendant de l'échec du réductionnisme logique imaginé par Frege, Russell et repris dans une moindre mesure par Wittgenstein. Il ne saurait y avoir de réduction réussie et d'atomisme logique car il ne saurait y avoir d'éléments simples, constants. Il n'y a pas, dans le système de Wittgenstein, de base ontologique stable. Le langage ne nous donne accès ni à la certitude, ni à l'exactitude, ni à une universalité. De ce fait, pour employer la jolie formule de Gilbert Hottois ; « Le réel se trouve intégré comme un moment de l'activité sémiotique » (1981, p.38). Le sens ou le non-sens apparaissent avec le langage, dans le langage, dans l'expression d'un locuteur qui se retrouve ainsi, à son corps défendant, en première ligne dans une lutte avec le réel. Et ce locuteur/sujet apparaît aussi dans le langage, sous la forme de l'Autre lacanien, celui qui parle dans l'autre.

Nous ne pouvons transcender l'expérience du monde, même à *minima*, et le non-sens n'est pas *sui generis*. Il naît de la parole du locuteur évaluée à l'aune des critères d'un autre locuteur (Raïd, 2006, pp.147, 150, 287). Le langage polymorphe, évolutif, occasionnellement référentiel est un outil social comme le dit plus ou moins explicitement le second Wittgenstein (expression par ailleurs très révélatrice du diagnostic d'une possible dichotomie de la pensée de l'auteur du *TLP* et des *Investigations*). Le langage n'est pas un outil de vérité. Il n'est que l'expression d'un sujet comme acteur social qui met en œuvre son langage, et qui exprime une transcendance dès qu'il sort de l'acte langagier dit ordinaire, d'usage courant, dès qu'il se penche sur sa propre expression, dès qu'il use de la réflexivité.

C'est pourquoi on peut dire que la philosophie du langage de notre auteur a indubitablement une parenté, un champ commun, avec un autre discours, celui de la psychanalyse, notamment celui de Freud, son compatriote. Il est remarquable de constater que ces deux discours thérapeutiques s'opposent sur l'approche du Sujet ; d'un côté un langage malade et un Sujet insauvable à l'intériorité active plus que problématique, de l'autre un langage qui doit être libéré et un Sujet que l'on reconnaît par son intériorité, son inconscient, comme espace privilégié de sa mise en scène. Dans cette optique, on notera que la possible métalinguistique du *TLP* apparaît par le fait qu'elle se veut thérapie du langage, et langage sur le langage. Sans faire sciemment une métaphilosophie de Wittgenstein, ni une improbable analyse de sa pen-

sée, on peut faire un parallèle avec le travail de Freud. Wittgenstein ne peut éviter un métalangage sur le monde et le langage, son Monde, tout comme Freud n'échappe pas à la création d'une métapsychologie qui ressemble à un réinvestissement de son projet philosophique original (Assoun, 1976, p.127) pour expliciter les concepts de sa science nouvelle.

De même, Lacan n'échappait pas à un métalangage sur ses mathèmes, même si ceux-ci permettent d'éviter, tant que faire se peut, la projection de l'analyste/théoricien dans son discours. Échapper à un *méta*, à l'*epekeina* si chère à François Laruelle, semble bien être une gageure de philosophe ou de psychanalyste à partir du moment où il choisit de ne plus vivre son activité langagière, mais de l'évaluer à sa propre rationalité, de la jauger par un regard introspectif, de la soumettre à l'efficace de l'Autre, ou simplement à sa réflexivité. Et cet Autre est quelque fois le Même. En effet, l'impossible *Übersichtlich Darstellung* qui fait tant défaut à la grammaire philosophique, logique ou non, n'a d'équivalent qu'une impossible *Selbstdarstellung* du Sujet sur lui-même. Freud écrivait à ce sujet : « À la fin d'une excursion pareille, l'auteur doit s'excuser de n'avoir pas été un guide plus habile, de n'avoir su éviter ni parcours arides ni détours difficiles. On peut sans doute faire mieux. » (1929, p.93).

Ceci dit, l'impossible appréhension du Sujet comme objet d'observation ne met pas un terme à nos tentatives naturelles d'introspection, à nos essais d'expression de notre ressenti sur nous-mêmes, au désir conscient ou inconscient d'aller au-delà des apparences. Wittgenstein a bien identifié, à la suite de Kant, cette tendance dialectique de notre raison, mais ce n'est pas pour autant, que notre langage doit être diagnostiqué comme malade. À ce compte, ce diagnostic cautionnerait la position de Freud et de Lacan, leur critique profonde, radicale, excessive peut-être, de l'activité philosophique comme symptôme de l'inconscient du philosophe, comme symptôme de l'individu atteint, pourrait-on dire, de philosophisme pathologique dont le discours et la structure logique (la rigidité logique aurait dit Wittgenstein) seraient apparentés à la rigidité d'une structure psycho-pathologique (Assoun, *ibid.*, p.27). Freud, qui garde une forte attirance pour la métaphysique (tout comme Wittgenstein garde un attrait pour la psychanalyse) va jusqu'à dire que l'activité philosophique est comme une maladie, le reflet de l'idiosyncrasie du philosophe. Nous ne parlerons même pas du jugement dépréciatif de Lacan sur Wittgenstein dans son séminaire, *L'envers de la psychanalyse* (1991, pp.61-77). Notre philosophe ne se prononce pas d'une façon aussi radicale sur la psychanalyse, même quand il construit une argumentation positive contre la science de Freud. En la matière, la célèbre « analyse » des rêves de Descartes par Freud est symptomatique du trouble profond de ce dernier face à la philosophie (*Ibid.*, p.161 et suiv.). En effet, en guise d'analyse, nous dit Assoun, nous n'avons que de simples paraphrases ; les rêves des philosophes, pour l'occasion, étant assimilés à des rêves éveillés (le philosophe est donc un doux rêveur) difficilement analysables.

Nous trouvons encore ici, autour du Sujet, l'expression d'une transcendance par Wittgenstein. Tout se passe comme si le travail de notre auteur sur le Sujet était un travail sur lui-même, sur son intériorité, un travail de sublimation inconscient, dans le sens philosophique, puisque l'inconscient psychanalytique, celui de la métapsychologie, est nié. En tout cas, ce travail est non-dit. Il va de soi que ce débat entre philosophes et psychanalystes ne saurait être, en toute rationalité, tranché. Il est au-delà de toute rationalité ou il pêche par excès de

rationalité. À ce compte, l'excès de rationalité de la philosophie, dénoncé par Freud, n'a rien à envier à celui de la psychanalyse quand elle pose l'activité philosophique comme une sublimation avant l'heure, avant le moment même de la formation du concept freudien. Les philosophes depuis les présocratiques, auraient refoulé, sublimé, sans le savoir, comme d'autres font de la prose en l'ignorant. Freud le dit précisément ; « [...] la philosophie est une des formes les plus convenables de la sexualité refoulée, et rien de plus » (Ibid., p.155). Si nous entendons la définition de Freud, il faut bien reconnaître que ce débat ne peut être scientifiquement abordé, tant il y a eu de philosophes différents dans leur façon d'aborder la vie, et tant leur vie intime est le plus souvent restée cachée. Cependant, la sublimation philosophique dont nous avons parlé demeure, pour Wittgenstein, pertinente. En effet, son désir originaire de bâtir une *Weltanschauung* dans le *TLP* ne peut aboutir totalement à l'intérieur d'un langage communautaire en crise, y compris quand ce langage se transforme en un langage logique idéal visant à contourner l'infortune et la trivialité du langage ordinaire.

Face à l'échec prévisible du langage ordinaire à dire le monde d'une façon univoque, le langage de la logique tente de reprendre le flambeau mais échoue. De là, une fin de *TLP* posant l'indicible, le Mystique, l'ineffable Sujet et finalement posant une injonction au silence. De là aussi, la métaphore de l'échelle qu'il nous faut rejeter quand on a véritablement compris le *TLP*, c'est à dire quand on a perçu que la rigidité logique ne résout rien de ce qui est inhérent au langage, à ses problèmes, à ses simili-problèmes. La rigidité logique est une rigidité axiomatique voulue, largement en excès sur le monde. Ce ne sont plus seulement les problèmes philosophiques qui sont de pseudo-problèmes, les problèmes de logique relatifs aux soins à apporter à notre langage dit malade sont également de faux problèmes. Mais ceci ne peut être dit, on ne peut en parler. La sublimation agit donc le philosophe locuteur et agit ce qu'il expose. Elle est donc totale, contrairement à ce qu'en dit Lacan, quand il s'agit de décrire Le monde ou Le sujet. C'est un retour en force de la transcendance, et de la métaphysique, au centre même d'une philosophie thérapeutique, véritable *Weltanschauung*, qui s'est crue chargée de nous défaire de nos prétendues illusions, de nos maladies imaginaires. Mais ceci n'est pas blâmable et doit être, pour reprendre une expression de Wittgenstein, profondément respecté.

Nous retrouvons donc toujours notre désir originaire de transcendance, de dépassement de limites, y compris de nos propres limites internes, réelles ou fantasmées. La sublimation permet à Wittgenstein de dépasser l'impuissance du langage dans le *TLP* ou l'insuffisance de la grammaire dans les *Investigations*. Elle permet par là même de satisfaire peut-être, de fantasmer sûrement, son désir d'aller au-delà de ses limites. En ce sens, elle remplit tout à fait son rôle, en concordance avec ce qu'en disait le psychanalyste. D'un autre côté, celui du lecteur de Wittgenstein, cette démarche ne permet pas de donner des réponses aux interrogations de la philosophie classique. Pas de réponse sur l'éthique, l'esthétique, le sujet, etc. C'est comme si, écrit E. halais ; « [...] il ne s'était rien passé, exactement comme s'il n'avait rien dit » (2008, p.243). C'est à la fois défendable et exagéré ; défendable parce que Wittgenstein pose plus de questions qu'il n'apporte de réponses, et exagéré car il se pose en tant que sujet d'étude philosophique majeur.

Les problèmes traditionnels demeurent certes, mais Wittgenstein nous a donné du grain à moudre et a exposé crûment son vécu philosophique, ses *Lebensprobleme*. Sa position

a été commentée, annotée, mais elle a été aussi intégrée, digérée. Ceci est dû à la rationalité dévorante de l'activité philosophique (y compris celle de Wittgenstein comme simple description qui laisserait tout en l'état) qui ne peut, par nature, se contenter de laisser se sublimer ses objets traditionnels sans tenter d'intervenir dans leur destin. Et si la philosophie n'est pas une science, et si ses problèmes sont spécifiques, il reste que ces problèmes particuliers demandent une étude spécifique comme ceux de la science. C'est ici que l'on touche à l'extrême transcendance dont ils font preuve, à savoir qu'ils se présentent sous forme de problèmes vécus. Intimement, ils nous laissent entrevoir, qu'ils ont toujours quelque chose d'une problématique spécifique au philosophe qui les exprime.

C'est en cela que l'expression de Wittgenstein, enfant, soldat, ingénieur, philosophe, logicien, amant, conférencier, jardinier, instituteur, infirmier, professeur, mécène, ne peut être que l'expression d'une transcendance ; celle de la vie comme un Tout ineffable. D'une façon magnifique, qui expose quelque chose d'éternellement poétique, le *TLP* expose la bulle phénoménale de son auteur et ses *Investigations* proposent la thérapie à suivre pour guérir d'une maladie qui n'est pourtant déjà plus qu'un symptôme disparu, notamment avec le développement de la psychologie cognitive et l'éclosion de la philosophie de l'esprit qui suivit. À ce compte, le développement des sciences cognitives et de la philosophie de l'esprit marqueraient la fin de la philosophie.

C'est oublier que la philosophie de l'esprit est un champ philosophique, que la psychologie est née de la philosophie et que celle-ci est comme un schème englobant faisant corps avec notre forme de vie. Et si le langage est une activité sociale, la philosophie en est une autre qui ne saurait être soustraite de notre activité ordinaire. C'est une forme de transcendance inévitable qui fait corps avec notre forme de vie langagière.

Nous pouvons faire ici une comparaison avec la fameuse soustraction de Wittgenstein relative à la volonté et nous demander :

« Si nous déduisons l'expression de la transcendance, à la fois si présente et si intime, du travail de Wittgenstein, que nous reste-t-il ? »

10 RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMBROISE, B. (2004). *Wittgenstein et Bourdieu : Contributions à une critique de la vision scolastique, Europe, 906, pp.258-271*. <http://hal.archives-ouvertes.fr>, novembre 2008.
- ARISTOTE. (Méta). *Métaphysique*. (M.-P. Duminil, & A. Jaulin, Trads.) Paris: Flammarion, 2008.
- ARISTOTE. *Organon*. (J. Tricot, Trad.) Paris: VRIN, 1997.
- ARNAULD & NICOLE. (1662). *La logique ou l'art de penser*. Paris: Flammarion, 1978.
- ASSOUN, L. (1997). *Psychoanalyse*. Paris: PUF, 2007.
- ASSOUN, P.-L. (1988). *Freud et Wittgenstein*. Paris: PUF, 1988.
- ASSOUN, P.-L. (1976). *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris: PUF, 2005.
- AUBENQUE, P. (1997). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1997.
- AUDI, P. (1999). *Supériorité de l'éthique*. Paris: PUF, 1999.
- AUROUX, S., DESCHAMPS, J., KOULOUGHLI, D. (2004). *La philosophie du langage*. Paris: PUF, 2004.
- AYER, A. J. (1985). *Wittgenstein ou le génie face à la métaphysique*. (R. Davreu, Trad.) Paris: Seghers, 1986.
- BABIN, P. (2003). *Sigmund Freud, un tragique à l'âge de la science*. Gallimard, 2003.
- BAILLY et LONGO. (2003). *Incomplétude et incertitude en Mathématiques et en Physique*. <ftp://ftp.di.ens.fr/pub/users/longo>, 2009.
- BENMAKHLOUF, A. (2004). *Russell*. Paris: Les belles lettres, 2004.
- BLANCHÉ, R. (1973). *La science actuelle et le rationalisme*. Paris: PUF, 1973.
- BLANCHÉ, R. (1980). *L'axiomatique*. Paris: PUF, 1980.
- BOUR, P.-E. (1995). *Deux niveaux de pragmatisme en philosophie : Peirce et Wittgenstein*. Archives Henri Poincaré, poincare.univ-nancy2.fr/digitalAssets/92099_2niveaux.pdf.
- BOUVERESSE, J. (1971). *L'animal cérémoniel, précédé de Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer par Ludwig Wittgenstein*. Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme, 1982.
- BOUVERESSE, J. (1988). *Le pays des possibles, Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*. Les Éditions de Minuit, 1988.
- BOUVERESSE, J. (1991). *Philosophie, mythologie et pseudo-science, Wittgenstein lecteur de Freud*. Éditions de l'éclat, 2006.
- BOUVERESSE, J. (1973). *Wittgenstein : la rime et la raison*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2000.
- BOUWSMA, O. (1949). *Conversations avec Wittgenstein*. (L. Raïd, Trad.) Agone, 2001.
- BOYER, A. (2000). *Pourquoi des arguments transcendants ?*, in *La querelle des arguments transcendants*,. (S. Chauvier, Éd.) Cahiers de philosophie de l'université de Caen, n°35, 2000.
- BRADMETZ J., SCHNEIDER R. (1999). *La théorie de l'esprit*. Paris: Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1999.
- BROC-LAPEYRE, CHALIER, CROIX. (2002). *La Mystique, une éthique paradoxale ?*, Actes de la journée organisée par la Fondation Ostad Elahi. L'Harmattan, 2002.
- BROUWER, L. (1908). *Les principes de la logique ne sont pas sûrs*, in *Logique et fondements des mathématiques, Anthologie (1850-1914)*. (F. Rivenc, P. d. Rouilhan, Éds., & J. Bouveresse, Trad.) Paris: Payot, 1992.
- CALAIS, V. (2008). *La théorie du langage dans l'enseignement de Jacques Lacan*. L'Harmattan, 2008.

- CARNAP, R. (1928). *La construction logique du monde*. (T. Rivain, Trad.) Paris: VRIN, 2002.
- CARNAP, R. (1931). *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*, in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. (A. Soulez, Éd., B. Cassin, C. Chauviré, & A. Guitard, Trads.) Paris: PUF, 1985.
- CASSOU-NOGUÈS, P. (2004). *Hilbert, La méthode axiomatique*. Les belles lettres, 2004.
- CAVELL, S. (1979). *The Claim of reason*. New York: Oxford University Press, 1999.
- CAVELL, S. (1989). *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, de Wittgenstein à Emerson*. (S. Laugier-Rabaté, Trad.) Éditions de l'éclat, 1991.
- CHAPUT, S. (1991). *Les transcendentalistes, indépendance et infini*, in *Horizons philosophiques* (éd. <http://id.erudi.org/iderudit/800888ar>, 29 décembre 2009, Vol. 2, n°1, pp. 107-114).
- CHAUVIER, S. (2000). *Du bon usage des arguments transcendants*, in *La querelle des arguments transcendants*. (S. Chauvier, Éd.) Cahiers de philosophie de l'université de Caen, n°35, 2000.
- CHAUVIRÉ, C. (2003). *Le grand miroir, Essais sur Peirce et Wittgenstein*. Presses Universitaires Franc-Comtoise, 2003.
- CHAUVIRÉ, C. (2004). *Le moment anthropologique de Wittgenstein*. Paris: Kimé, 2004.
- CHAUVIRÉ, C. (2009). *L'immanence de l'ego*. Paris: PUF, 2009.
- CHAUVIRÉ, C. (1989). *Ludwig Wittgenstein*. Seuil, 1989.
- CHAUVIRÉ, C. (2003 a). *Voir le visible: La seconde philosophie de Wittgenstein*. Paris: PUF, 2003.
- CLÉRO, J.-P. (2006). *Le vocabulaire de Lacan*. Ellipses, 2006.
- COMETTI, J.-P. (1998). *La maison de Wittgenstein*. Paris: PUF, 1998.
- COMETTI, J.-P. (1992). *Wittgenstein, l'art et le possible*, in *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, pp.413-426. (J. Sebestik, & A. Soulez, Éds.) L'Harmattan, 2001.
- DAVAL, R. (1997). *Moore et la philosophie analytique*. Paris: PUF, 1997.
- DESCARTES, R. (1637). *Discours de la méthode* (Vol. I). (F. Alquié, Éd.) Paris: Classiques Garnier, 1997.
- DESCARTES, R. (1641). *Seconde méditation métaphysique* (Vol. II). (F. Alquié, Éd.) Paris: Classiques Garnier, 1996.
- DETIENNE, M. (1995). *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Agora, Pocket, 1995.
- DIAMOND, C. (1995). *L'esprit réaliste, Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*. (E. Halais, & J.-Y. Mondon, Trads.) Paris: PUF, 2004.
- DRURY, M. (1951). *Conversations avec Ludwig Wittgenstein*. (J.-P. Cometti, Trad.) Paris: PUF, 2002.
- DUMMETT, M. (1988). *Les origines de la philosophie analytique*. (M.-A. Lescourret, Trad.) NRF, Gallimard, 1991.
- EINSTEIN A. et FREUD S. (1933). *Pourquoi la guerre ?* (V. Magos, Éd.) <http://classiques.uqac.ca>, 27 août 2006.
- ÉLIADE, M. (1978). *Aspect du mythe*. Paris: Gallimard, Idées, 1978.
- EMERSON, R. (1844). *Expérience*. (H. Mirabaud-Thorens, Trad.) Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.
- EMERSON, R. (1841). *La confiance en soi*. (M. Bégot, Trad.) Payot & Rivages, 2000.
- EMERSON, R. (1837). *The American Scholar*. <http://www.vcu.edu/engweb/transcendentalism/authors/emerson,13/09/2007>.

- ENGEL, P. (1998). *Philosophie de l'esprit et psychologie: du transcendantal à l'empirique*. *Psychologie française*, 44, 3, sept 1998, pp. 257-264, <http://jeannicod.ccsd.fr/docs/00/05/34/28,07/12/2007>.
- FISCHER, K. (1992). *Wittgenstein et Freud*, in *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, pp.369-381. (J. Sebestik, A. Soulez, Éd., & J. Sebestik, Trad.) L'Harmattan, 2001.
- FONTENEAU, F. (1999). *L'éthique du silence, Wittgenstein et Lacan*. Seuil, 1999.
- FREGE, G. (1879-1925). *Écrits logiques et philosophiques*. (C. Imbert, Trad.) Seuil, 1994.
- FREGE, G. (1879). *Idéographie*. (C. Besson, Trad.) Paris: VRIN, 1999.
- FREUD S., BREUER, J. (1895). *Études sur l'hystérie*. (A. Berman, Trad.) Paris: PUF, 2007.
- FREUD, S. (1946 a). *Abrégé de psychanalyse*. (A. Berman, & J. Laplanche, Trads.) Paris: PUF, 1978.
- FREUD, S. (1925). *Freud présenté par lui-même*. (F. Cambon, Trad.) Gallimard, 1984.
- FREUD, S. (1901 b). *La psychopathologie de la vie quotidienne*. (D. Messier, Trad.) Paris: Folio, essais, 2010.
- FREUD, S. (1901 a). *Le rêve et son interprétation*. (H. Legros, Trad.) Gallimard, 1983.
- FREUD, S. (1899). *L'interprétation du rêve*. (J. Altounian, Cotet, P., & Lainé, R., Trads.) Paris: PUF, 2010.
- FREUD, S. (1929). *Malaise dans la civilisation*. (C. e. Odier, Trad.) Paris: PUF, 1978.
- FREUD, S. (1946 b). *Métapsychologie*. (J. Laplanche, Pontalis, J.-B., & Briand, J.-P., Trads.) Gallimard, Folio, essais, 1968.
- GANDON, S. (2002). *Logique et langage*. Paris: VRIN, 2002.
- GITEL, B. (2005). *La métaphysique descriptive et les deux images du monde*, in *Langage ordinaire et métaphysique*, Strawson. (J. Benoist, & S. Laugier, Éd.) Paris: VRIN, 2005.
- GLOCK, H.-J. (1996). *Dictionnaire Wittgenstein*. (H. Roudier de Lara, & P. de Lara, Trads.) NRF, Gallimard, 2003.
- GOCHET, P. (1978). *Quine en perspective*. Paris: Flammarion, 1978.
- GOLDFARB, W. (1992). *Wittgenstein, l'esprit et le scientisme*, in *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, pp.115 et suiv. (J. Sebestik, & A. Soulez, Éd.) L'Harmattan, 2001.
- GUEST, G. (2003). *Wittgenstein et la question du livre*. Paris: PUF, 2003.
- HACKER, P. (2001). *Was he trying to whistle it ?* Oxford: Oxford Scholarship Online: April 2005.
- HADOT, P. (1997). *Plotin ou la simplicité du regard*. Gallimard, Folio, 1998.
- HADOT, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Gallimard, 1995.
- HALAIS, E. (2008). *Une certaine vision du Bien*. Paris: PUF, 2008.
- HALAIS, E. (2007). *Wittgenstein et l'énigme de l'existence*. Paris: PUF, 2007.
- HEINZMANN, G. (1992). *Wittgenstein et le théorème de Gödel*, in *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, pp.208-222. (J. Sebestik, & A. Soulez, Éd.) L'Harmattan, 2001.
- HOTTOIS, G. (1981). *Pour une métaphilosophie du langage*. Paris: VRIN, 1981.
- HULIN, M. (2008). *La mystique sauvage*. Paris: PUF, 2008.
- HUME, D. (1748). *Enquête sur l'entendement humain*. (D. Deleule, Trad.) Nathan, 1982.
- JACCARD, R. (1998). *L'enquête de Wittgenstein*. Paris: PUF, 1998.
- JAEGLE, C. (2010). *Portrait silencieux de Jacques Lacan*. Paris: PUF, 2010.
- JANIK, A. et TOULMIN, S. (1978). *Wittgenstein, Vienne et la modernité*. (J. Bernard, Trad.) Vendôme: PUF, 1978.
- JURANVILLE, A. (1984). *Lacan et la philosophie*. Paris: PUF, 2003.

- KAMPITS, P. (1992). *Philosophie du langage et littérature, in L'Autriche 1867-1938, naissance d'une identité culturelle.* (F. Kreissler, Éd.) Publications de l'Université de Rouen, n°178, 1992.
- KANT, E. (1788). *Critique de la raison pratique.* (L. Ferry, & H. Wismann, Trads.) La pléiade, Gallimard, 1985.
- KANT, E. (1781-1787). *Critique de la raison pure.* (A. Delamarre, & F. Marty, Trads.) La pléiade, Gallimard, 1980.
- KANT, E. (1770). *Dissertation de 1770.* (F. Alquié, Trad.) La pléiade, Gallimard, 1980.
- KANT, E. (1785). *Métaphysique des moeurs.* (J. Masson, & O. Masson, Trads.) Paris: La pléiade, Gallimard, 1986.
- KANT, E. (1783). *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science.* (L. Guillermit, Trad.) Paris: VRIN, 1996.
- KERR, F. (1986). *La théologie après Wittgenstein.* (A. Létourneau, Trad.) Éditions du Cerf, 1991.
- KLEIN, E. (1996). *La physique quantique.* Paris: Flammarion, 1996.
- KÖHLER, E. (1992). *Le raisonnement inductif dans le platonisme de Gödel, in Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui, pp.195-207.* (J. Sebestik, A. Soulez, Éd., & J. Sebestik, Trad.) L'Harmattan, 2001.
- KREMER MARIETTI, A. (1987). *L'éthique en tant que méta-éthique.* Paris: L'Harmattan, 2001.
- KRIPKE, S. (1982). *Règles et langage privé, Introduction au paradoxe de Wittgenstein.* (T. Marchaisse, Trad.) Seuil, 1996.
- LACAN, J. (1991). *Le séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse.* Seuil, 1991.
- LACAN, J. (1975). *Le séminaire, livre XX, Encore.* Seuil, Points, Essais, 1999.
- LACAN, J. (1966-1967). *Le séminaire, Logique du fantasme.* <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>.
- LACAN, J. (1986). *L'éthique de la psychanalyse.* Paris: Seuil, 1986.
- LAERCE, D. (1999). *Vies et doctrines des philosophes illustres.* (M.-O. Goulet-Cazé, L. Brisson, & J.-F. Balaudé, Trads.) Le livre de poche, 1999.
- LANDMAN, P. (1997). *Freud.* Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- LAPLÉNIE, J. (2006). *Freud "et les conséquences", revue Agone, 35-36 [en ligne].* Éditions Agone, <http://revueagone.revues.org/570>. Mis en ligne le 15 septembre 2008. Consulté le 21 mars 2012.
- LARA (de), P. (2005). *Le rite et la raison, Wittgenstein anthropologue.* Ellipses, 2005.
- LAUGIER, S. (2005). *Arguments transcendants et limites de sens, in Langage ordinaire et métaphysique, Strawson.* (J. Benoist, & S. Laugier, Éd.) Paris: VRIN, 2005.
- LAUGIER, S. (1999). *Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui ?* Paris: VRIN, 1999.
- LAUGIER, S. (2005). *Emerson et les catégories de l'ordinaire.* www.ac-mayotte.fr, [SIP2]-28 janvier 2005.
- LE RIDER, J. (1990). *Modernité viennoise et crises de l'identité.* Paris: PUF, 2000.
- LOCK, G. (1999). *Quand la philosophie analytique s'analyse, in L'Aventure humaine, n°9, pp.23-39.* Paris: PUF, 1999, <http://users.ox.ac.uk/~quee0813/quand-la-philosophie-analytique>, mai 2010.
- LOCK, G. (1992). *Wittgenstein, Philosophie, logique, thérapeutique.* (J. Balibar, P. Mangeot, & G. Lock, Trads.) Paris: PUF, 1992.
- LOEWE, S. (1992). *Éléments du style 1900 dans la poésie de Hofmannsthal, in L'Autriche 1867-1938, naissance d'une identité culturelle.* (F. Kreissler, Éd.) Publications de l'Université de Rouen, n°178, 1992.
- MACH, E. (1886). *L'Analyse des sensations.* (F. Eggens, & J.-M. Monnoyer, Trads.) Nîmes: J. Chambon, 1996.

- MALAPERT, P. (1910). *Leçons de philosophie, Tome I, Psychologie*. Paris: Librairie Félix JUVEN, 1910.
- MALCOM, N. (1958). *Ludwig Wittgenstein, précédé de Le Cahier bleu et le Cahier brun de Ludwig Wittgenstein*. (G. Durand, Trad.) Paris: NRF, Gallimard, 1965.
- MARION, M. (2004). *Ludwig Wittgenstein, Introduction au "Tractatus logico-philosophicus"*. Paris: PUF, 2004.
- MARTIN, G. (1960). *Leibniz, Logique et Métaphysique*. (M. Régnier, Trad.) Paris: Beauchesne, 1966.
- Mc GUINNESS, B. (1988). *Wittgenstein I. Les années de jeunesse 1889-1921*. (Y. Tenenbaum, Trad.) Seuil, 1991.
- MONK, R. (1990). *Wittgenstein, le devoir de génie*. (A. Gerschenfeld, Trad.) Paris: Flammarion, 2009.
- MOORE, G. E. (1903). *Principia Ethica*. (M. Gouverneur, Trad.) Paris: PUF, 1998.
- MOORE, G.-E. (1899). *The Nature of Judgment, Mind, New Series, Vol. 8, N° 30, April 1899, pages 176-193*. <http://fair-use.org/mind/1890/04/the-nature-of-judgment>, 23 avril 2009.
- MULLIGAN, K. (2001). *De la philosophie autrichienne et de sa place, in La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil*. (J.-P. Cometti, & K. Mulligan, Éds.) Paris: VRIN, 2001.
- MUSIL, R. (1930). *L'homme sans qualités*. (P. Jaccottet, Trad.) Seuil, 1995.
- NARBOUX, J.-P. (2001). *Ressemblances de famille, caractères, critères, in Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*. (S. Laugier, Éd.) Paris: PUF, 2001.
- NIETZSCHE, F. (1879). *Humain, trop humain, in Oeuvres*. (A.-M. Desrousseaux, H. Albert, & J. Lacoste, Trads.) Robert Laffont, 1993.
- NIETZSCHE, F. (1872). *Le livre du philosophe*. (A. Kremer-Marietti, Trad.) Paris: GF Flammarion, 1991.
- OTTO, W. (1987). *Essais sur le mythe*. (P. David, Trad.) TER, 1992.
- PARMÉNIDE. (1988). *De la nature, in Les présocratiques*. (J.-P. Dumont, Trad.) Paris: La pléiade, 1988.
- PASTORINI, C. (2007). *Wittgenstein et la reconnaissance d'autrui, in Philonsorbonne n°2, pp.111-127*. Revue de l'école doctorale de philosophie de l'Université Paris I.
- PEARS, D. (1987). *La pensée-Wittgenstein, Du Tractatus aux Recherches philosophiques*. (C. Chauviré, Trad.) Aubier, 1993.
- PFERSMANN, O. (1992). *Peut-on subsumer les normes enforceables sous les concepts de "jeux de langage", "règles" ? , in Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui, pp.133 et suiv.* (J. Sebestik, & A. Soulez, Éds.)
- PLATON. (2002). *Oeuvres complètes*. La pléiade, Gallimard, 2002-03.
- PLAUD, S. (2006). *Le moi peut-il être sauvé ? La subjectivité, de Mach au premier Wittgenstein, in Philonsorbonne n°1, pp. 85-102*. Revue de l'école doctorale de philosophie de l'Université Paris I.
- PLOTIN. , *in Pierre Hadot, Plotin ou la simplicité du regard*. Gallimard, 1998.
- PLOTIN. *Énéade I, 6*. (L. Brisson, & J.-F. Pradeau, Trads.) GF Flammarion, 2002.
- POINCARÉ, H. (1906). *A propos de la logistique, in Poincaré, Russell, Zermelo et Peano*. (G. Heinzmann, Éd.) Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, 1986.
- POINCARÉ, H. (1909). *La logique de l'infini, in Poincaré, Russell, Zermelo et Peano*. (G. Heinzmann, Éd.) Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, 1986.
- POINCARÉ, H. (1912). *La logique de l'infini, in Poincaré, Russell, Zermelo et Peano*. (G. Heinzmann, Éd.) Paris: Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, 1986.
- POINCARÉ, H. (1905-06). *Les mathématiques et la logique, in Poincaré, Russell, Zermelo et Peano*. (G. Heinzmann, Éd.) Paris: Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, 1986.

- PONGE, F. (1942). *Le parti pris des choses*. Gallimard, 1942.
- PUTNAM, H. (1990). *Le Réalisme à visage humain*. (C. Tiercelin, Trad.) Seuil, 1994.
- PUTNAM, H. (1971). *Philosophie de la logique*. (P. Peccatte, Trad.) Éditions de l'éclat, 1996.
- QUINE, W. (1960). *Le mot et la chose*. (J. Dopp, & P. Gochet, Trad.) Paris: Flammarion, 1999.
- QUINE, W. (1969). *Relativité de l'ontologie et autres essais*. (J. Largeault, Trad.) Aubier Philosophie, 2008.
- RAÏD, L. (2006). *L'illusion du sens. Le problème du réalisme chez le second Wittgenstein*. Kimé, 2006.
- RAÏD, L. (2001). *Signification et jeu de langage, in Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*. (S. Laugier, Éd.) Paris: PUF, 2001.
- RAÏD, L. (2005). *Strawson et wittgenstein: sur l'idée même de métaphysique descriptive, in Langage ordinaire et métaphysique, Strawson*. (J. Benoist, & S. Laugier, Éd.) Paris: VRIN, 2005.
- RÉCANATI, F. (1972-1973). *Discours dans le séminaire de Lacan, Encore*. <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>.
- RICARD, H. (2008). *Wittgenstein, Lacan et la question de la vérité*. Association lacanienne internationale, <http://www.freud-lacan.com>, 2 mai 2011.
- RILKE, R.-M. (1903-08). *Lettres à un jeune poète*. (J. Calas, & F. Lepetit, Trad.) Mille et une nuits, 1997.
- RIVENC, F. (1992). *Poincaré, in Logique et fondements des mathématiques, Anthologie (1850-1914)*. (F. Rivenc, & P. Rouilhan, Éd.) Paris: Bibliothèque scientifique Payot, 1992.
- ROSAT, J.-J. (2001). *La cérémonie inutile, in Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*. (S. Laugier, Éd.) Paris: PUF, 2001.
- ROSSI, J.-G. (1993). *La philosophie analytique*. Paris: PUF, 1993.
- ROSSI, J.-G. (1995). *Le problème ontologique dans la philosophie analytique*. Paris: Kimé, 1995.
- RUSSELL, B. (1905). *De la dénotation, in Écrits de logique philosophique*. (J.-M. Roy, Trad.) Paris: PUF, 2002.
- RUSSELL, B. (1930). *La conquête du bonheur*. (N. Robinot, Trad.) Paris: Payot, 2001.
- RUSSELL, B. (1918). *La philosophie de l'atomisme logique, in Écrits de logique philosophique*. (J.-M. Roy, Trad.) Paris: PUF, 2002.
- RUSSELL, B. (1903). *Les principes de la mathématique, in Écrits de logique philosophique*. (J.-M. Roy, Trad.) Paris: PUF, 2002.
- RUSSELL, B. (1917). *Mysticisme et logique*. (D. Vernant, Trad.) Paris: VRIN, 2007.
- RUSSELL, B. (1935). *Science et religion*. (P.-R. Mantoux, Trad.) Gallimard, Folio, 2005.
- SALANSKIS, J.-M. (2001). *La philosophie et ses textes, Textes, Mathématiques, Philosophie et Sujet, in Methodos, n°1*. <http://methodos.revues.org/document43.html>, 26/08/2007.
- SARTRE, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. TEL, 1984.
- SASS, L. A. (1994). *Les paradoxes du délire. Wittgenstein, Schreber, et l'esprit schizophrénique*. (P.-H. Castel, Trad.) Paris: Ithaque, 2010.
- SAUSSURE, F. d. (1916). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1984.
- SCHANG, F. (2004). *Epistémologie-logique*. Conférence Neuchâtel 8 décembre 2004: <http://costaleite.info/epistemo-logique>, 2009.
- SCHMITZ, F. (1988). *Wittgenstein, la philosophie et les mathématiques*. Paris: PUF, 1988.

- SCHOPENHAUER, A. (1819). *Le monde comme volonté et comme représentation*. (A. Burdeau, Trad.) Paris: PUF, 2004.
- SIMONS, P. (2001). *L'être: une petite histoire autrichienne*, in *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil*. (J.-P. Cometti, & K. Mulligan, Éds.) Paris: VRIN, 2001.
- SOULEZ, A. (1998). *Essai sur le libre jeu de la volonté*. Paris: PUF, 2002.
- SOULEZ, A. (2004). *Wittgenstein et le tournant grammatical*. Paris: PUF, 2004.
- SOULEZ, Antonia, sous la direction de. (1985). *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. (B. Cassin, C. Chauviré, & A. Guitard, Trads.) Paris: PUF, 1985.
- STADLER, F. (1992). *Ludwig Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, in *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*. (J. Sebestik, & A. Soulez, Éds.) L'Harmattan, 2001.
- STRAWSON, P. F. (1985). *Analyse et métaphysique*. Paris: VRIN, 1985.
- STRAWSON, P. F. (1959). *Les individus*. (A. Shalom, & P. Drong, Trads.) Seuil, 1973.
- STRAWSON, P. (1966). *The Bounds of Sense, An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Routledge, 2007.
- STROUD, B. (1968). *Arguments transcendants*. Cahier de philosophie de l'université de Caen, n°33, 1999, pp.27-45.
- TRAVIS, C. (2002). *Les liaisons ordinaires. Wittgenstein, sur la pensée et le monde*. (B. Ambroise, Éd.) Paris: VRIN, 2003.
- TRIBOLET, S. (2008). *Plotin et Lacan, la question du sujet*. Beauchesne, 2008.
- VACHON, G. (1989). *Un conseil de Freud aux philosophes*, in *Philosophiques*, vol.XVI, n°1, pp.3-42. <http://id.erudit.org/iderudit/027063ar>.
- VERLEY, X. (1998). *Mach, un physicien philosophe*. Paris: PUF, 1998.
- VERNANT, D. (2003). *Bertrand Russell*. GF Flammarion.
- VERNANT, D. (2001). *Introduction à la logique standard*. Paris: Flammarion, 2006.
- VIDAL-ROSSET, J. (2006). *La distinction kantienne entre jugement analytique et jugement synthétique a-t-elle un sens ?* (éd. <http://jvrosset.free.fr/analytique-synthetique>, 27 novembre 2006).
- WITTGENSTEIN, ENGELMANN. (2006). *Lettres, rencontres, souvenirs*. (I. Somavilla, Éd., & F. Latraverse, Trad.) Éditions de l'éclat, 2010.
- WITTGENSTEIN, L. (1961). *Carnets 1914-1916*. (G. G. Granger, Trad.) TEL, Gallimard, 1997.
- WITTGENSTEIN, L. (1997). *Carnets de Cambridge et de Skjolden*. (J.-P. Cometti, Trad.) Paris: PUF, 1999.
- WITTGENSTEIN, L. (1987). *Carnets secrets 1914-1916*. (J.-P. Cometti, Trad.) Farrago, 2001.
- WITTGENSTEIN, L. (1969 b). *De la certitude*. (J. Fauve, Trad.) Paris: Gallimard, 2002.
- WITTGENSTEIN, L. (1967 a). *Entretiens avec le Cercle de Vienne*, In *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, sous la direction de A. Soulez. (B. Cassin, C. Chauviré, & A. Guitard, Trads.) PUF, 1985.
- WITTGENSTEIN, L. (1967 b). *Fiches*. (J.-P. Cometti, & É. Rigal, Trads.) Gallimard, 2008.
- WITTGENSTEIN, L. (1969 a). *Grammaire philosophique*. (M.-A. Lescourret, Trad.) Gallimard, Folio, essais, 2001.
- WITTGENSTEIN, L. (1953). *Investigations philosophiques, précédé de Tractatus logico-philosophicus de Ludwig Wittgenstein*. (P. Klossowski, Trad.) Paris: Gallimard, 1961.
- WITTGENSTEIN, L. (1958). *Le Cahier bleu et le Cahier brun*. (M. Goldberg, & J. Sackur, Trads.) NRF, Gallimard, 1996.

- WITTGENSTEIN, L. (1966). *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*. (J. Fauve, Trad.) Gallimard, 1992.
- WITTGENSTEIN, L. (1989). *Leçons sur la liberté de la volonté*. (A. Soulez, Trad.) Paris: PUF, 2002.
- WITTGENSTEIN, L. (1979). *Les cours de Cambridge 1932-1935*. (E. Rigal, Trad.) TER, 1992.
- WITTGENSTEIN, L. (1968). *Notes sur l'expérience privée et les sense data*. (E. Rigal, Trad.) TER, 1982.
- WITTGENSTEIN, L. (1977). *Remarques mêlées*. (G. Granel, Trad.) Paris: GF Flammarion, 2002.
- WITTGENSTEIN, L. (1964). *Remarques philosophiques*. (J. Fauve, Trad.) Gallimard, TEL, 1996.
- WITTGENSTEIN, L. (1980). *Remarques sur la philosophie de la psychologie I et II*. (G. Granel, Trad.) TER, 1989, 1994.
- WITTGENSTEIN, L. (1971). *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*. (J. Lacoste, Trad.) Lausanne: L'âge d'homme, 1982.
- WITTGENSTEIN, L. (1956). *Remarques sur les fondements des mathématiques*. (M.-A. Lescourret, Trad.) NRF, Gallimard, 2009.
- WITTGENSTEIN, L. (1956). *Remarques sur les fondements des mathématiques*. (M.-A. Lescourret, Trad.) NRF, Gallimard, 2009.
- WITTGENSTEIN, L. (1921). *Tractatus logico-philosophicus*. (G.-G. Granger, Trad.) NRF, Gallimard, 1993.
- ZAHAR, É. (2000). *Mathématiques applicables et arguments transcendants*, in *La querelle des arguments transcendants*. Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen, n°35, 2000.
- ZWEIG, S. (1944). *Le monde d'hier*. (S. Niémetz, Trad.) Belfond, Le livre de poche, 2001.

11 RÉFÉRENCES DES TRAVAUX DE LUDWIG WITTGENSTEIN

Tagebücher 1914-1916, trad. angl. Notebooks 1914-1916, G.H. von Wright et G.E.M. Anscombe éd. Oxford, Basil Blackwell, (1961); trad. fr. Gilles-Gaston Granger, **Carnets 1914-1916**, Paris, Gallimard, 1971; réed. TEL, Gallimard, 1997.

Diari segreti 1914-1916, par les soins de F. Funto, Roma-Bari, Laterza, (1987) ; trad. fr. Jean-Pierre Cometti, **Carnets secrets 1914-1916**, Farrago, 2001.

Logisch-philosophische Abhandlung (1918-1919), in *Annalen der Naturphilosophie*, éd., Wilhelm Ostwald, XIV, pages 185-262, Leipzig, (1921) ; trad. angl., (*Tractatus logico-philosophicus*) C.K. Ogden et F.P. Ramsey, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922; trad. fr. P. Klossowski, Paris Gallimard, 1961; nouvelle trad. fr. **Tractatus logico-philosophicus**, Gilles-Gaston Granger, Gallimard, 1993.

Some Remarks on Logical Form (1929), Aristotelian Society, Proceedings, Vol. IX, éd., Harrisson and Sons, L.T.D., à Londres, trad. fr. Élisabeth Rigal, **Quelques remarques sur la forme logique**, TER, (1985).

Philosophische Bemerkungen (1929-1930), R. Rhees, Frankfurt, Suhrkamp, (1964), éd., Oxford, Blackwell, 1965 ; trad., angl. *Philosophical Remarks*, Oxford, Basil Blackwell, 1975; trad. fr. J. Fauve, **Remarques philosophiques**, Paris, Gallimard, 1975 ; réed. TEL, Gallimard, 1996.

Notes for Lectures on 'private experience' and 'sense data' (1934-1936), R. Rhees, *Philosophical Review* 77, (1968), trad. fr. E. Rigal, **Notes sur l'expérience privée et les sense data**, TER, bilingue, 1982.

Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935, Basil Blackwell Publishers, Oxford, UK, (1979); trad. fr. Élisabeth Rigal, **Les cours de Cambridge 1932-1935**, TER, 1992.

Bemerkungen über Frazer's Golden Bough (1931-1936-1948), par R. Rhees, trad. angl. A.C. Miles, *The Human Word* n°3, (1971) ; trad. fr. J. Lacoste, **Remarques sur le Rameau d'or de Frazer**, Lausanne, l'Âge d'homme, 1982, suivi de *L'animal cérémoniel*, de Jacques Bouveresse.

Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and religious Belief (1938, 1942-1946), sur la base de notes de Y. Smythies, R. Rhees et J. Taylor, par C. Barrett, Oxford, Basil Blackwell, (1966) ; trad. fr. Jacques Fauve, **Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse suivies de Conférence sur l'Éthique**, Gallimard, 1971 ; réed. 1992.

Philosophische Grammatik (1932-1934), R. Rhees éd., Oxford, Basil Blackwell, (1969 a) ; trad. angl., *Philosophical Grammar*, Oxford, Basil Blackwell, (1974) ; trad. fr. Marie-Anne Lescourret, **Grammaire philosophique**, Paris, Gallimard, 1980 ; réed. Folio, essais, 2001.

Tagebücher 1930-1932, 1936-1937, Haymon-Verlag, Innsbruck, (1997) ; trad. fr. Jean-Pierre Cometti, **Carnets de Cambridge et de Skjolden**, PUF, 1999.

The Blue and Braun Books (1934-1935), R. Rhees éd. Oxford, Basil Blackwell, (1958) ; trad. fr. G. Durand, **Le Cahier bleu et le Cahier brun**, Paris, Gallimard, 1965 ; nouvelle trad. Marc Goldberg et Jérôme Sackur, Gallimard, 1996.

Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik (1937- 1944), Basil Blackwell, Oxford, (1956), trad. fr. Marie-Anne Lescourret, **Remarques sur les fondements des mathématiques**, Gallimard, 1983, NRF, 2009.

Lectures on the Freedom of the Will (1939), notes de Y. Smythies, dans la revue *Philosophical Investigations*, (1989) ; trad. fr. Antonia Soulez, **Leçons sur la liberté de la volonté**, PUF, 1998 ; réed. 2002.

Philosophische Untersuchungen (1945-1949), G.E.M. Anscombe et R. Rhees, texte allemand avec une traduction anglaise de G.E.M. Anscombe, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, (1953) ; trad. fr. P. Klossowski, **Recherches philosophiques** (avec le *Tractatus logico-philosophicus*), Paris, Gallimard, 1961.

Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I (1945-1948), G.E.M. Anscombe et G.H. von Wright, textes allemand et anglais trad. angl. G.E.M. Anscombe, *Remarks on the Philosophie of Psychologie*, Oxford, Basil Blackwell, (1980) ; trad. fr. Gérard Granel, **Remarques sur la philosophie de la psychologie**, Mauvezin, TER, 1989.

Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie, II (1947-1948), G.H. Wright et H. Nyman, textes allemand et anglais, trad. angl. C.G. Luckhardt et M.A.E. Aue, Oxford, Basil Blackwell, (1980) ; trad. fr. Gérard Granel, **Remarques sur la philosophie de la psychologie**, Mauvezin, TER, 1994.

Zettel (1945-1948), G.E.M. Anscombe et G.H. Wright, textes allemand et anglais, trad. angl. G.E.M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, (1967 b) ; trad. fr. J. Fauve, **Fiches**, Paris, Gallimard, 1970 ; nouvelle trad. Jean-Pierre Cometti et Élisabeth Rigal, Gallimard, 2008.

Über Gewissheit (1949-1951), G.E.M. Anscombe et G.H. von Wright, textes allemand et anglais, trad. angl. *On Certainty*, D. Paul et G.E.M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell & Mott, New York, Harper & Row, (1969 b) ; trad. fr. J. Fauve, **De la certitude**, Paris, Gallimard, 1976 ; réed. Gallimard, 2002.

Vermischte Bemerkungen, eine Auswahl aus dem Nachlass (1914-1951), par G.H. von Wright & Heikki Nyman, Frankfurt a M., Suhrkamp Verlag, (1977); trad. angl. G.H. von Wright, Culture and Value, Oxford, Basil Blackwell, 1980 ; trad. fr. G. Granel, **Remarques mêlées**, Mauvezin, TER, 1982 ; réed. GF. Flammarion, 2002.

12 BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- ADAM, R., *Lacan et Kierkegaard*, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 2005.
- ALLADAYE, R., *Petite philosophie du joueur d'échecs*, Milan, 2005.
- ALSALEH, C., *Quand est-il valide de dire « je sais » ?*, Revue de Métaphysique et de Morale, 2006, n°3.
- ALSALEH, C., *Le pyrrhonisme de Wittgenstein : Violence initiale, Scission et Polyphonie*, 11 mai 2010, <http://hal.archives-ouvertes.fr>
- ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, trad. Pierre Maréchaux, Rivages poche, 1994.
- ARMENGAUD, F., *La pragmatique*, PUF, 1999.
- AUSTIN, J.L., *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, Éditions du Seuil, 1970.
- AYER, A.J., *Wittgenstein*, 1985, trad. fr. Robert Davreu, 1986, Éditions Seghers, Paris, 1986.
- BADIOU, A., *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, NOUS, 2009.
- BAUDART, A., textes présentés par, *L'art et l'imaginaire, n°2 Philosophie et esthétique*, Belin sup., 1998.
- BENMAKHLOUF, A., *Gottlob Frege, Logicien philosophe*, PUF, 1997.
- BENMAKHLOUF, A., *Le vocabulaire de Frege*, Ellipses, Marketing, 2001.
- BENOIST, J. et LAUGIER, S., *Langage ordinaire et métaphysique*, Strawson, Vrin, 2005.
- BLAISOT, A., Diag Transfer, Programme libre d'édition de diagrammes échiqués, alain.blaisot.free.fr/DiagTransfer/accueil.htm.
- BLAKE, W., *Chants d'Innocence et d'Expérience*, trad. fr. Marie-Louise et Philippe Soupault, Quai Voltaire/La Table Ronde, 2009.
- BLANCHÉ, R., *L'induction scientifique et les lois naturelles*, PUF, 1975.
- BOUVERESSE, J., *La parole malheureuse*, Les éditions de minuit, 1971.
- BOUVERESSE, J., *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Les éditions de minuit, 2001.
- BOUVERESSE, J., *La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Les éditions de minuit, 2003.
- CARRAZ, L., *Wittgenstein et la déconstruction*, Antipodes, 2000.
- CASSIN, B., *Aristote et le logos, Contes de la phénoménologie ordinaire*, Collège international de philosophie, PUF, 1997.
- CHALUMEAU, J-L., *Les théories de l'art, Philosophie, critique et histoire de l'art de Platon à nos jours*, Vuibert, 1997.
- CHAREYRE-MÉJAN, A., *Expérience esthétique et sentiment de l'existence*, L'Harmattan, 2006.
- CHAUVIRÉ, C., *Voir le visible : la seconde philosophie de Wittgenstein*, PUF, 2003.
- CHAUVIRÉ, C., *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Kimé, 2004.
- CHAUVIRÉ, C., *Le vocabulaire de Wittgenstein*, Ellipses, 2007.
- CLAIR, A., *Kierkegaard, Existence et éthique*, PUF, 1997.
- COMETTI, J-P., *Philosopher avec Wittgenstein*, Farrago, 2001.
- COMETTI, J.P., *L'éthique de la philosophie*, Kimé, 2004.

- COMETTI, J.P. et MULLIGAN, K., édité par, *La philosophie autrichienne de Bolzano à Musil*, Vrin, 2001.
- CONTINI, A., *Jean-Marie Guyau, Esthétique et philosophie de la vie*, trad. Philippe Audegean, L'Harmattan, 2001.
- COSSUTTA, F., *Le scepticisme*, PUF, 1994.
- DAVAL, R., *Austin*, Ellipses, 2000.
- DAVAL, R., *G.E. Moore et la critique de l'utilitarisme hédoniste de H. Spencer*, Revue de métaphysique et de Morale, 2006, n°3.
- DAVAL, R., *Signification et référence dans les Recherches Philosophiques de Ludwig Wittgenstein*, in Res per nomen, Épure, 2008.
- DAVAL, R., *Signification et référence dans les Principia Ethica de G.E. Moore*, in Colloque Res per nomen, 2009.
- DOMENACH, E., *Naturalisme et scepticisme chez Cavell, Mc Dowell et Strawson. Les héritages contemporains d'une question humienne*, Revue de Métaphysique et de Morale 2003/2, n°38, pages 159-179.
- DOMENACH, E., *Scepticisme, sens commun et langage ordinaire chez Moore*, Revue de Métaphysique et de Morale, 2006, n°3.
- DELEDALLE, G., *Emerson, philosophe transcendantaliste ou pragmatiste ?*, Revue française d'études américaines, n°. 91, pages 80-86, février 2002.
- DERRIDA, SOUSSANA, NOUSS, *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida, L'Harmattan, 2001.
- DESIT-RICARD, I., *L'histoire de la Physique en clair*, Ellipses, 2009.
- DORTIER, J-F., coordonné par, *Le langage, nature, histoire et usage*, Éditions Sciences humaines, 2001.
- DOXIADIS, A. et PAPADIMITRIOU, C., *Logicomix*, Vuibert, 2009.
- DUMONCEL, J.C., *Philosophie des mathématiques*, Ellipses, 2002.
- DUMONT, J-P., édition établie par, *Les Présocratiques*, Gallimard, La pléiade, 1995.
- DUPUY, J-P., *Aux origines des sciences cognitives*, La Découverte/Poche, 1999.
- ECKHART, Maître, *Sermons-traités*, trad. Paul Petit, Gallimard, 1999.
- EINSTEIN/INFELD, *L'évolution des idées en physique*, trad. Maurice Solovine, Payot, 1981.
- ELLIOT, J., *Ethics and Nature*, Revue de Métaphysique et de Morale, 2006, n°3.
- EMERSON, R W., *La nature*, trad. Patrice Oliete Loscos, Allia, 2004.
- EMERSON, R W., *The Transcendentalist*, Ralph Waldo Emerson-Texts, emersoncentral.com, 13 septembre 2007.
- EMPÉDOCLE, *Les purifications*, trad. Jean Bollack, Seuil, 2003.
- ENGEL, P., *États d'Esprit, Questions de philosophie de l'Esprit*, Alinéa, 1992.
- EUWE M. / MEIDEN W., *L'amateur devient maître*, Payot/Échecs, 1994.
- EUWE, M., *Positiespel en Combinatispel*, trad. H. P. Roosen, Payot, Paris, 1954.
- FINE, R., *Les idées cachées dans les ouvertures d'échecs*, trad. Denise Catozzi, Payot, 1983.
- FISCHER, B., *Mes soixante meilleures parties*, trad. P. M. Abolgassemi, Garnier, 1982.
- FISETTE D. et POIRIER P., textes réunis par, *Philosophie de l'esprit I, Psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, Vrin, 2002.
- FISETTE D. et POIRIER P., textes réunis par, *Philosophie de l'esprit II, Problèmes et perspectives*, Vrin, 2003.

- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, TEL, Gallimard, 1990.
- FREGE, G., *Écrits posthumes*, trad. sous la direction de Philippe de Rouilhan et de Claudine Tiercelin, Jacqueline Chambon, Psycho, Psychica, 1999.
- FREUD, S., *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Payot, 1975.
- FREUD, S., *Malaise dans la civilisation*, trad. Ch. Et J. Odier, PUF, 1992.
- GANDON, S., *Wittgenstein dans la fabrique des Principia. Sur et autour de Tractatus 3.33*, 3 octobre 2008, <http://hal.archives-ouvertes.fr>.
- GOCHET P., et De ROUILHAN P., *Logique épistémique et philosophie des mathématiques*, Vuibert, 2007.
- GRANGER, G-G., sous la direction de, *L'âge de la science n°5, Philosophie de la logique et philosophie du langage*, Odile Jacob, 1993.
- HACKER, P.M.S., *Wittgenstein*, trad. Jean-Luc Fidel, Seuil, 2000.
- HADOT, P., *La philosophie comme manière de vivre*, Le livre de poche, 2003.
- HADOT, P., *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, 2005.
- HALAIS, E., *Moore, Sidgwick et Mc Taggart : le monde magnifique et le monde horrible*, Revue de Métaphysique et de Morale, 2006, n°3.
- HANLY, C. and LAZEROWITZ, M, Edited by, *Psychoanalysis and Philosophie*, International Universities Press Inc., New York, 1970.
- HEINZMANN, G., [réunis par], *Poincaré, Russell, Zermelo et Peano, textes sur les fondements des mathématiques*, Bibliothèque scientifique Albert Blanchard, Paris, 1986.
- HEMPEL, K., *Éléments d'épistémologie*, trad. Bertrand Saint-Sernin, Armand Colin, 1985
- HINTIKKA, M. et J., *Investigations sur Wittgenstein*, trad. M. Jawerbaum et Y. Pesztat, Éditions Pierre Mardaga, Liège, 1991.
- HOTTOIS, G., *Du sens commun à la société de communication*, Vrin, 1989.
- JACQUEMARD, S., *Trois mystiques grecs, Orphée, Pythagore, Empédocle*, Albin Michel, 1997.
- JAMES, W., *Les formes multiples de l'expérience religieuse, Essai de psychologie descriptive*, trad. fr. Frank Abauzit, Éditions Exergue, 2001.
- JIMENEZ, M., *Qu'est-ce que l'esthétique ?*, Folio, essais, 1999.
- JOSSUA, J.P., *Seul avec Dieu, L'aventure mystique*, Gallimard, 1996.
- JURANVILLE, A., *Lacan et la philosophie*, PUF, 2003.
- KANT, E., *Œuvres philosophiques, I, II, III*, Gallimard, La pléiade, 1980, 1984, 1986.
- KANT, E., *Préface à la 2^{ième} édition de la Critique de la raison pure*, Les intégrales de Philo/Nathan, 1981.
- KRAUS, K., *Dits et contredits*, trad. Roger Lewinter, Ivrea, 1993.
- KRAUS, K., *Aphorismes*, trad. Roger Lewinter, Mille et une nuits, 1998.
- KREISSLER, F., *L'Autriche, 1867-1938, naissance d'une identité culturelle*, Publications de l'université de Rouen, n° 178, 1992.
- LAGACHE, A., *Wittgenstein, la logique d'un dieu*, Horizon philosophique, Éditions du Cerf, 1975.
- LANTEIGNE, J., compte rendu de lecture de *La folie Wittgenstein*, de Françoise Davoine, Paris, École Lacanienne de psychanalyse, 1992, in *Horizons philosophiques*, vol. 4, n°1, 1993, pages 124-127, <http://id.erudit.org/iderudit/800938ar>.

- LARA, de, P., *L'expérience du langage, Wittgenstein philosophe de la subjectivité*, Ellipses, 2005.
- LARUELLE, F., *Principes de la non-philosophie*, PUF, 1996.
- LASSÈGUE, J., *La genèse des concepts mathématiques, entre sciences de la cognition et sciences de la culture*, CNRS, ENS, Refdoc.fr, 2003.
- LAUGIER, S., coordonné par, *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, PUF, 2001.
- LAUGIER, S., *Mind, Esprit, Psychologie*, L'esprit. Mind/Geist, 2 (2002), methodos.revues.org
- LAUGIER, S., *Emerson : penser l'ordinaire*, Revue française d'études américaines, n°91, pages 43-60, février 2002.
- LAUGIER, S., *Wittgenstein : anthropologie, scepticisme et politique*, Multitudes Web, 10 mai 2002.
- LAUGIER, S., *L'Importance de l'importance. Expérience, pragmatisme, transcendantalisme*, Multitudes Web, 10 février 2007.
- LAUGIER, S., *Wittgenstein, Les sens de l'usage*, Vrin, 2009.
- LAUGIER, S., *Wittgenstein, Le mythe de l'inexpressivité*, Vrin, 2010.
- LAZEROWITZ, M., *The Structure of Metaphysics*, Routledge & Kegan, London, 1968.
- LECOURT, D., Sous la direction de, *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, PUF, Quadrige, 2004.
- LE DU, M., *La nature sociale de l'esprit, Wittgenstein la psychologie et les sciences humaines*, Vrin, 2004.
- LE LIONNAIS, F., *Les prix de beauté aux échecs*, Payot, Paris, 1951.
- LEVY D. / KEENE R., *Répertoire des ouvertures pour le joueur d'attaque*, trad. Sylvain Zinser, Grasset, Europe Échecs, 1984.
- LEYVRAZ J-P. et MULLIGAN K., coordonné par, *Wittgenstein analysé*, Jacqueline Chambon, 1993.
- LORIES, D., textes présentés par, *Philosophie analytique et esthétique*, Klincksieck, 1988.
- MARCONI, D., *La philosophie du langage au vingtième siècle*, trad. Michel Valensi, L'éclat, 1997.
- MARION M. et VOIZARD A., sous la direction de, *Frege, Logique et philosophie*, Harmattan, 1998.
- MAYET, L., sous la direction de, *Le mystère des nombres*, Sciences et avenir, Éditions Le pommier, 2007.
- McDOWELL, J., *L'esprit et le monde*, trad. Christophe Alsaleh, Vrin, 2007.
- MICHAUD, Y., sous la direction de, *La Philosophie et l'Éthique*, Odile Jacob, poches, 2002.
- MORRA, P., *Le jeu des échecs*, Garnier frères, 1952.
- MURDOCH, I., *La souveraineté du bien*, trad. Claude Pichevin, L'éclat, 1994.
- MUSIL, R., *De la bêtise*, trad. Philippe Jacottet, Allia, 2000.
- NABOKOV, V., *La Défense Loujine*, Folio, Gallimard, 1974.
- NICOLET, D., *Lire Wittgenstein, Études pour une reconstruction fictive*, Aubier, 1989.
- NIETZSCHE, F., *Œuvres, I, II*, Robert Laffont, octobre et novembre 1993.
- NOTHOMB, A., *Le sabotage amoureux*, Le livre de poche, 2003.
- OGIEN, A., *Les formes sociales de la pensée, La sociologie après Wittgenstein*, Armand Colin, 2007.

- OGIEN, R., GITEL, B., *À qui profite la survenance ?*, Revue de Métaphysique et de Morale, 2006, n°3.
- ORTOLI, S. et PHARABOD J-P., *Le cantique des quantiques, Le monde existe-t-il ?*, La découverte, Poche, 1998.
- PHILIDOR, A. D., *Analyse du jeu des échecs*, 1749, Pauvert / Neumann, et compagnie, 1988.
- PIÉVIC, M., introduction par, *La mystique, une éthique paradoxale ?*, L'Harmattan, 2002.
- PLATON, *Œuvres complètes, I, II*, Gallimard, La pléiade, 2003, 2002.
- PLOTIN, *Traité I-6*, trad. sous la direction de Luc Brisson, Flammarion, 2002.
- Les présocratiques, Gallimard, La pléiade, 1988.
- POINCARÉ, H., *La science et l'hypothèse*, 1902, Champs/Flammarion, 2007.
- POLITIS, H., *Le vocabulaire de Kierkegaard*, Ellipses, 2002.
- PEPELARD M-D. et VERNANT D., *Les grands courants de la philosophie des sciences*, Seuil, 1997.
- POPPER, K., *La connaissance objective*, trad. J.J Rosat, Flammarion, 1991.
- POUIVET, R., *Après Wittgenstein, saint-Thomas*, PUF, 1997.
- POUIVET, R., *Philosophie contemporaine*, PUF, 2008.
- RASTIER, F., *L'Être naquit dans le langage*, La philosophie et ses textes 1 (2001), methodos.revues.org
- RIGAL, E., *Wittgenstein, état des lieux*, Vrin, 2008.
- RIVENC, F., *Introduction à la logique*, Payot, 1996.
- ROMEYER DHERBEY, G., *Les Sophistes*, PUF, 1995.
- RORTY, R., *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. Jean-Pierre Cometti, PUF, 1994.
- ROSSI, J.G., *L'esprit, Le "Mind-Body problem"*, Philopsis: revue numérique, 2003.
- RUBIO MARCO, S., *Comprendre en art. Pour une esthétique d'après Wittgenstein*, trad. Célia Lopez, L'Harmattan, 2006.
- RUSSELL, B., *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. Georges Auclair, TEL, Gallimard, 1988.
- RUSSELL, B., *Signification et vérité*, trad. Philippe Devaux, Flammarion, Champs, 2001.
- RUSSELL, B., *Écrits de logique philosophique*, trad. Jean-Michel Roy, PUF, 2002.
- RUSSELL, B., *La connaissance humaine, sa portée et ses limites*, trad. Nadine Lavand, Vrin, 2002.
- RUSSELL, B., *La méthode scientifique en philosophie*, trad. Philippe Devaux, Payot, Rivages, 2002.
- RUYER, B., *Logique*, PUF, 1998.
- SCHMITZ, F., *Wittgenstein*, Les belles lettres, 2003.
- SCHNITZLER, A., *Mademoiselle ELSE*, trad. Henri Christophe, Le livre de poche, 1993.
- SCHÖNBAUMFELD, G., *A Confusion of the Spheres, Kierkegaard and Wittgenstein, on Philosophy and Religion*, Oxford University Press Inc., New York, 2007.
- SCHULTE, J., *Lire Wittgenstein, dire et montrer*, trad. Marianne Charrière et Jean-Pierre Cometti, L'éclat, 1992.
- SEBESTIK J. et SOULEZ A., Textes présentés par, *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, L'Harmattan, 2001.
- SHERRINGHAM, M., *Introduction à la philosophie esthétique*, Petite Bibliothèque Payot, 1992.

- SOMAVILLA, I., Sous la direction de, *Ludwig Wittgenstein, Paul Engelmann, Lettres, rencontres, souvenirs*, trad. de l'allemand par François Latraverse, Éditions de l'éclat, 2010.
- STEINFEST, H., *Requins d'eau douce*, trad. Corinna Gepner, Carnets Nord, 2011.
- STIEG, G., *Wittgenstein, Hitler, un délire d'interprétation*, Critique, août-septembre 1999, n°627-628, Vies de philosophes, 1999.
- STRAWSON, P.F., *Skepticism and naturalism: some varieties*, Columbia University Press, New York, 1985.
- VANIER, A., *Lacan*, Les belles lettres, 2006.
- VERNANT, D., *Du discours à l'action, Études pragmatiques*, PUF, 1997.
- VERNANT, J-P., *L'Univers, les Dieux, les Hommes*, Seuil, 1999.
- VERNANT, J-P., *Les origines de la pensée grecque*, PUF, 2005.
- VUILLEMIN, J., colloque organisé par, *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, Vrin, 1986.
- WENDLING, T., *Ethnologie des joueurs d'échecs*, PUF, 2002.
- ZWEIG, S., *Le Joueur d'échecs*, Le Livre de poche, 1991.

13 REPÈRES CHRONOLOGIQUES

- 1818 Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*.
- 1841 Emerson, *Essais ; première série*.
- 1879 Frege, *Idéographie*.
- 1883 Cantor, *Fondements d'une théorie générale des ensembles*.
- 1886 Mach, *L'analyse des sensations*.
- 1888 Hertz, Découverte des ondes électromagnétiques.
- 1888 Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen ?*
- 1889 Naissance de Ludwig Wittgenstein.
- 1890 Frazer, le *Rameau d'Or*.
- 1899 Freud, *Le rêve et son interprétation*.
- 1899 Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*.
- 1901 Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Tomes I et II.
- 1902 Poincaré, *La Science et l'hypothèse*.
- 1902 Hofmannsthal, *Lettre de Lord Chandos*.
- 1903 Moore, *Principia Ethica*.
- 1903 Russell, *Les principes de la mathématique*.
- 1903 Weininger, *Sexe et caractère*.
- 1905 Russell, *De la dénotation*.
- 1906 Wittgenstein, élève à la Technische Hochschule de Berlin.
- 1910 Russell, *Principia Mathematica*.
- 1911 Wittgenstein rencontre Russell à Cambridge.
- 1913 *Notes sur la logique*.
- 1914 *Carnets 1914-1916 et Carnets secrets*.
- 1917 Schlick, *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*.
- 1918 Spengler, *Le déclin de l'Occident*.
- 1918 Russell, *Philosophie de l'atomisme logique*.
- 1919 *Tractatus logico-philosophicus*, en langue allemande.
- 1919 Wittgenstein découvre l'œuvre de Freud.
- 1920 Instituteur à Trattenbach.
- 1921 Meinong, *La théorie de l'objet*.
- 1922 *Tractatus logico-philosophicus*, traduction anglaise.
- 1925 Fin de la rédaction du *Wörterbuch*.
- 1926 Jardinier au couvent de Hütteldorf.
- 1928 Carnap, *La construction logique du monde*.
- 1929 *Remarques philosophiques* (1929-1930).
- 1929 Freud, *Malaise dans la civilisation*.
- 1930 *Le Cahier bleu et le Cahier brun*.
- 1931 Gödel, *Sur les propositions indécidables des Principia Mathematica*.
- 1932 *Grammaire philosophique* (1932-1934).
- 1933 Fellow à Trinity College.

- 1933 Tarski, *Le concept de vérité dans les langages formels*.
1938 *Leçons et conversations* (1938-1946).
1939 Wittgenstein obtient la chaire de Moore à Cambridge.
1939 *Leçons sur la liberté de la volonté*.
1941 Service civil au Guy's Hospital de Londres.
1944 Nommé professeur à Cambridge.
1945 *Investigations philosophiques* (1945-1949).
1949 *De la certitude* (1949-1951).
1951 Décès de Wittgenstein.
1961 Traduction française du *Tractatus logico-philosophicus*.

14 GLOSSAIRE ÉCHIQUÉEN

Adouber – Se dit quand un joueur repositionne une pièce sur l'échiquier sans intention de la jouer. Dans ce cas, avant de la toucher, il doit dire « J'adoube » sous peine de devoir jouer la pièce en question, même si cela le fait perdre. En philosophie on peut adouber en disant, « On peut considérer ceci ou cela mais nous ne le ferons pas. »

Aile Dame – Côté de l'échiquier où se trouve placée la Dame avant le début de partie.

Aile Roi – Côté de l'échiquier où se trouve placé le Roi avant le début de partie.

Analyse *post-mortem* – Les deux adversaires refont la partie pour analyser les coups qui ont été joués et peut-être trouver de meilleures variantes. L'analyse de la proposition en philosophie est toujours *post-mortem*, celle-ci étant comme un objet à disposition des analystes.

Avantage – Quand un joueur a pris le dessus sur son adversaire. L'avantage peut être matériel, positionnel ou même psychologique. Dans tous les cas la dynamique penche en faveur d'un des joueurs.

Blitz – Partie rapide. Chaque joueur dispose d'environ cinq minutes pour vaincre. Celui qui a utilisé la totalité de son temps en premier a perdu, même si sa position est gagnante. La philosophie de Wittgenstein ressemble parfois à une *Blitzphilosophische* ; texte court, aphorisme cinglant, saut d'un thème à l'autre.

Centre – Formé des quatre cases centrales de l'échiquier. C'est l'endroit où convergent souvent toute l'énergie des pièces et la dynamique de la position. Si l'on ne peut occuper le centre, il faut au moins le contrôler sous peine de problèmes.

Clouage – Quand une pièce protège le Roi, qu'elle est attaquée mais ne peut bouger car elle exposerait son Roi. En ce cas la pièce est perdue.

Échec ! – Locution performative utilisée pour signifier à l'adversaire que son Roi est attaqué directement. Wittgenstein a souvent mis en échecs les positions de ses pairs.

Échec double – Le déplacement d'une pièce va provoquer l'attaque directe du Roi par deux pièces simultanément. Le Roi est dans ce cas obligé de changer de position. En philosophie, une argumentation apporte des éléments déterminants à la conversation tout en rendant caduques l'argumentation de l'interlocuteur. La thèse de la non-indépendance des propositions élémentaires défendue par Ramsey apporte des éléments importants à la discussion sur l'ontologie de la logique standard moderne et simultanément met en difficulté l'atomisme logique de Wittgenstein et Russell.

Échec croisé – Se dit quand une pièce donne échec au Roi adverse en parant l'échec à son propre Roi.

Espace – Lieu de tous les mouvements de pièces effectifs ou possibles. Celui qui maîtrise l'espace à toute chance de gagner. L'espace des 64 cases contient en lui-même toutes les possibilités d'occurrences échiquiennes (Cf. le TLP et l'espace logique).

Fianchetto – Un Fou est placé en *fianchetto* quand il occupe une des cases b2, g2, b7 ou g7. De là, il contrôle une grande diagonale (la fameuse diagonale du Fou) et ses potentialités s'expriment pleinement.

Finale – Moment de la partie dans lequel il ne reste que peu de pièces. C'est l'heure de la tactique qui mettra fin à la conversation.

Fourchette – Se dit quand un Cavalier réalise une attaque sur deux pièces à la fois. On peut dire que dans sa lutte contre le langage privé, Wittgenstein réalise une fourchette philosophique contre le scepticisme et le solipsisme.

Maître International, Grand-maître International – Titres décernés par la Fédération Internationale des Échecs (FIDE) à des joueurs de très haut niveau qui ont acquis un niveau de connaissance très élevé équivalent à celui de chercheur dans d'autres disciplines.

Mat ! – L'adversaire est Mat quand son Roi est attaqué directement, qu'il ne peut fuir ou interposer une pièce entre lui et l'attaquant. Dans ses conversations philosophiques Wittgenstein a souvent cherché à mettre Mat ses interlocuteurs. On peut penser à Russell, Frege ou Moore. Le coup qui mène au Mat ressemble parfois à l'*Erlösende Wort*, le mot rédempteur qui libère le joueur.

Mat à l'étouffé – Seul le cavalier peut réaliser ce Mat sur le Roi adverse entouré de ses pièces.

Milieu de partie – Après la mise en place de l'ouverture, c'est le moment des grandes manœuvres stratégiques visant la maîtrise de l'espace échiquéen et l'obtention d'un avantage.

Ouverture – Premiers coups de la partie qui vont déterminer la forme profonde de sa grammaire ; jeu d'attaque, jeu de position, jeu défensif, etc.

Pat – L'adversaire est Pat quand c'est à lui de jouer, qu'il doit jouer, mais qu'il ne peut le faire sans se mettre lui-même en échecs ce qui est formellement interdit. Dans ce cas il ne joue pas et la partie est déclarée nulle. En philosophie, comme le dit Wittgenstein, le plus dur est de ne pas dire plus que ce que l'on sait ; ainsi il peut être intéressant d'être Pat et de faire silence.

Roque – Mouvement qui consiste à mettre le Roi à l'abri en intervertissant en un seul temps et mouvement les places respectives du Roi et de la Tour.

Stratégie – Plan général de jeu et d'attaque.

Tactique – Après la stratégie, ensemble de coups qui visent à donner un avantage ou le gain.

Temps – C'est une unité virtuelle importante. Tout le jeu des échecs consiste à gagner des temps pour mettre l'adversaire en difficulté. En finale les gains de temps sont déterminants, par contre dans un problème comme celui du « Mat en deux coups » il s'agit souvent de perdre un temps, ce qui revient souvent à jouer sans jouer. De même, quand Wittgenstein fait silence, pour autant, il joue un jeu de langage. Faire silence n'équivaut pas à se taire disait Lacan, lecteur de Wittgenstein.

Transposition – Action de changer de langage échiquéen ; un joueur amène son adversaire dans un champ que l'autre ne connaît pas bien. On passe d'un début ouvert à un début fermé par exemple. En philosophie on passe d'une forme d'expression à l'autre par une métaphore, une analogie, une comparaison, ou on effectue une conversion du regard chère à Wittgenstein. Pour réussir sa transposition il faut avoir une bonne *Übersichtlich Darstellung*.

Zeitnot – Quand un ou les adversaires sont obligés de jouer très rapidement par manque de temps. Dans ce cas ce sont les réflexes qui comptent et la réflexion n'est plus de mise.

Zugzwang – Position cruelle dans laquelle un joueur doit jouer puisque c'est son tour, mais quel que soit son coup, celui-ci va le mener à sa perte. En philosophie il vaut mieux éviter ce type de position en ayant recours à la mère de toutes les vertus.

15 INDEX

- abstinence éthique, 330
acquaintance, 21, 150, 173, 197, 198, 199, 221, 302
adiaphorie, 103
adouber, 379
Alekhine, 281, 282, 375
amor fati, 90, 308
analysant, 323, 329, 331
analytique, 2, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 24, 43, 44,
45, 59, 88, 113, 114, 116, 136, 137, 138, 154,
159, 174, 177, 183, 194, 195, 196, 231, 232, 233,
300, 301, 323, 400
Anderssen, 278
animal cérémoniel, 394
Anscombe, 198, 338, 394, 395
anthropologie, 220, 221, 233, 237, 239, 240, 245,
263, 299, 367, 400
anti-platonisme, 142
aphasie, 103
Aquin, 213, 263
argument transcendantal, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 61, 118, 149, 230, 304
Aristote, 19, 22, 23, 42, 133, 134, 135, 150, 154,
163, 167, 196, 223, 224, 225, 327, 397
Arnauld, 134
assentiment, 2, 328, 329, 330, 382
assertion, 145, 176, 179, 180, 181, 259, 309, 366
assomption ontologique, 196
ataraxie, 103
atomisme logique, 19, 138, 160, 162, 174, 178,
200, 201, 288, 289, 291, 382, 403
Augustin, 241, 264
Austin, 20, 87, 92, 119, 269, 332, 398
autisme, 254, 263
axiomatique, 16, 98, 104, 112, 131, 133, 134, 136,
138, 139, 141, 142, 146, 147, 149, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 159, 161, 166, 167, 168, 170,
171, 174, 175, 178, 206, 233, 262, 321, 343, 359,
368, 369, 370, 376, 384
Barth, 296
behaviorisme, 247
Bernheim, 106
bipolaire, 179, 180, 186, 269
Blanché, 21, 140, 149, 152, 154, 158
Blitz, 218, 378, 379
Blitzphilosophische, 379
Boltzmann, 25, 33, 72, 214, 241, 243, 252
Bolzano, 9, 25, 29, 138, 398
Bosanquet, 28, 196
Bourbaki, 138
Bourdieu, 35, 119, 126, 216
Bouveresse, 11, 21, 35, 104, 109, 117, 118, 157,
200, 217, 245, 251, 253, 357, 362, 376, 394
Bouwsma, 314, 325
Bradley, 28, 172, 196, 291, 300, 301
Brentano, 105, 166
Breuer, 106, 109
Brouwer, 48, 138, 144, 147, 149, 150, 157, 158
bulle phénoménale, 255, 256, 385
Cambridge, 15, 28, 32, 39, 114, 116, 138, 176, 178,
214, 221, 236, 249, 260, 295, 313, 324, 325, 327,
347, 394, 395, 403, 404
Cantor, 138, 328, 403
Carnap, 16, 18, 20, 21, 26, 33, 45, 48, 75, 115, 131,
152, 157, 162, 199, 285, 294, 308, 325, 342, 403
catégories de l'ordinaire, 2, 24, 89, 90, 91, 92
causalité, 48, 71, 98, 99, 208, 227, 228, 264, 272,
365
Cavell, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 214, 398
cénesthésiques, 274
Cercle de Vienne, 9, 11, 16, 19, 26, 30, 33, 131,
132, 138, 152, 285, 294, 306, 307, 338, 342, 366
certitude, 26, 40, 55, 92, 96, 97, 99, 138, 166, 222,
225, 254, 299, 322, 332, 333, 335, 336, 340, 356,
367, 382, 395, 404
Chauviré, 15, 26, 27, 36, 100, 226
choix de vie, 299, 326, 328

cogito, 27, 28, 100, 222, 224, 226
 colle logique, 182
 complétude, 155, 156, 157, 367
 consistance, 152, 154, 155, 156, 157, 166
 contradiction, 41, 57, 74, 84, 98, 99, 131, 133, 149,
 151, 156, 157, 166, 167, 168, 190, 260, 264, 272,
 289, 291, 311, 322, 331, 356
 conversion du regard, 11, 16, 66, 67, 76, 89, 94,
 103, 116, 241, 242, 245, 281, 284, 294, 297, 298,
 331, 336
 Copi, 193, 198
 crampes mentales, 17, 90, 97, 117, 130, 242, 335,
 341, 355, 357
 Cratyle, 133
 critères publics, 124, 216, 226, 261, 334, 350
 Davidson, 63, 70, 348
 décidabilité, 155, 156
 Dedekind, 138, 403
 dénotation, 171, 175, 176, 178, 323
 Descartes, 12, 28, 60, 93, 96, 100, 134, 221, 225,
 226, 241, 267, 296, 302, 383
 description définie, 165, 166, 194, 295
 descriptive, 2, 12, 13, 15, 18, 22, 52, 59, 60, 61, 62,
 75, 97, 107, 117, 123, 145, 153, 205, 207, 234,
 237, 238, 241, 246, 294, 348, 360, 363, 366, 368,
 370, 373, 375, 399
 désembrumer, 23, 337
 désensorceler, 18, 336
 déterminisme, 118, 227
 Dewey, 261
 Diable, 321
 diagnostic, 104, 113, 255, 331, 337, 382, 383
 dialectique, 18, 23, 25, 50, 51, 66, 75, 88, 133, 135,
 224, 251, 252, 258, 270, 315, 329, 355, 383
 Dieu, 32, 41, 57, 68, 71, 73, 115, 131, 137, 169,
 204, 225, 232, 252, 286, 287, 292, 293, 294, 295,
 296, 297, 308, 325, 326, 365, 399
 dire et montrer, 401
 divination, 111, 147
 Drury, 46, 214, 297, 325, 348, 354
 dualisme, 53, 63, 195, 196, 197, 222
 Dumézil, 237
 Dummett, 35, 70, 348, 371
 échecs, 14, 35, 36, 122, 126, 127, 128, 138, 153,
 202, 206, 207, 210, 212, 217, 218, 277, 281, 283,
 290, 295, 342, 350, 364, 375, 376, 377, 378, 379,
 397, 398, 400, 401, 402
 Eckhart, 286
 éclairer, 23, 61, 131, 133, 140, 177, 202, 272, 320,
 337, 379
 ego, 15, 27, 226, 230, 255, 256, 257, 258, 259
 Einstein, 33, 36, 68, 105, 214
Elementarsatz, 191
 Emerson, 12, 41, 46, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
 96, 101, 183, 267, 295, 299, 317, 371, 398, 400,
 403
 empirisme, 16, 19, 25, 33, 45, 83, 87, 98, 276
 engagement ontologique, 21, 59, 196, 199, 295, 322
 ensembliste, 138, 310
 Épictète, 299
 Erlebnis, 124, 216
 Erlösende Wort, 96, 116, 120, 254, 282, 319
 Esthétique, 12, 29, 43, 47, 82, 90, 121, 124, 213,
 214, 216, 217, 218, 227, 235, 236, 309, 329, 363,
 369, 379, 398
 état de choses, 85, 86, 91, 145, 161, 163, 181, 184,
 186, 187, 188, 189, 190, 191, 199, 207, 244, 287,
 290, 291, 306, 310, 314, 350, 351, 352
 états mentaux, 267, 270, 360, 367, 370
 Éthique du silence, 319
 Éthique est transcendante, 308
 Éthique indicible, 110
 Éthique supérieure, 71, 308, 316, 319
 Euclide, 15, 154
 évanescence, 64, 82, 315
 Evans-Pritchard, 299
 existentiel, 21, 96, 101, 164, 165, 198, 220, 247,
 259, 292, 320, 322
 expressivisme, 236, 237
 extensionnalité, 59, 177, 200

Fichte, 50, 222, 252
 ficta, 166
 fidéisme, 295, 296
 Fischer, 117, 202, 375
 Fogelin, 188, 192
 fonction logique, 203
 fondationniste, 49
 fondement, 22, 25, 45, 60, 72, 92, 99, 148, 149,
 152, 153, 168, 225, 268, 305, 356
 formalisme, 24, 36, 59, 134, 135, 152, 157, 158,
 162, 163, 206
 forme de vie, 20, 62, 63, 87, 88, 91, 116, 124, 125,
 127, 216, 235, 236, 237, 238, 242, 261, 268, 294,
 328, 335, 353, 355, 359, 367, 369
 forme logique, 17, 25, 44, 84, 85, 121, 128, 130,
 132, 148, 160, 170, 182, 183, 185, 186, 187, 188,
 201, 203, 238, 244, 257, 289, 347, 394
 Frazer, 220, 237, 239, 240, 241, 243, 293, 373, 394,
 403
 Frege, 10, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 29, 53, 56, 57,
 59, 122, 131, 135, 136, 137, 138, 141, 147, 148,
 150, 151, 155, 157, 159, 160, 162, 167, 168, 169,
 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
 181, 182, 195, 196, 197, 199, 203, 217, 241, 243,
 247, 249, 299, 300, 309, 322, 323, 325, 328, 348,
 351, 379, 382, 397, 400, 403
 Freier Einfall, 106, 111, 114
 Freud, 9, 10, 26, 33, 68, 93, 104, 105, 106, 107,
 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118,
 119, 120, 121, 212, 214, 237, 241, 243, 264, 284,
 287, 293, 320, 321, 323, 326, 328, 329, 331, 334,
 336, 337, 370, 379, 382, 383, 384, 403
 Friedell, 328
 frontière, 27, 57, 58, 64, 82, 132, 220, 247, 256,
 257, 258, 270, 311, 312
 Fuller, 41
 Gedanke, 170
 Glock, 244, 336
 Gödel, 45, 131, 137, 157, 158, 328, 342, 403
 grammaire des profondeurs, 373
 grammaire échiquéenne, 375, 376
 grammaire logique, 76, 347, 348, 359, 368
 grammaire philosophique, 17, 20, 61, 87, 88, 204,
 313, 341, 347, 349, 354, 355, 356, 357, 363, 368,
 370, 373, 375, 383
 Griffin, 198, 199
 habitus, 35, 91, 126, 216, 318
 haine de soi, 251, 252, 253, 254
 Hegel, 9, 25, 252, 286, 291, 301
 Henkin, 206
 Héraclite, 302
 Herbrand, 162
 Hertz, 9, 12, 26, 72, 107, 121, 199, 241, 243, 252,
 403
 Herzl, 254
 Heyting, 144, 152
 Hilbert, 15, 33, 36, 68, 137, 151, 157, 158, 167,
 358, 403
 Hintikka, 21, 100, 152, 206
 Hofmannsthal, 32, 33, 101, 213, 252, 286, 288, 403
 holisme, 58, 291
 Hulin, 286, 287
 Hume, 48, 63, 93, 96, 98, 99, 100, 101, 103, 226,
 229, 230, 234, 241
 Husserl, 25, 33, 130, 355
 hypothético-déductive, 49, 51
 idéalisme, 20, 28, 29, 33, 40, 47, 50, 64, 66, 83, 86,
 87, 90, 95, 143, 193, 197, 251, 269, 276, 301,
 366, 382
 identité, 2, 21, 27, 30, 32, 41, 49, 50, 72, 99, 115,
 132, 135, 143, 149, 151, 172, 174, 214, 224, 230,
 232, 233, 263, 310, 316, 320, 321, 323, 324, 399
 illusion, 12, 14, 25, 29, 46, 63, 64, 70, 88, 95, 100,
 104, 110, 111, 119, 149, 174, 178, 212, 220, 226,
 270, 277, 299, 302, 319, 365, 374
 immanence, 2, 17, 27, 40, 47, 63, 65, 66, 67, 68, 69,
 70, 72, 73, 83, 85, 89, 91, 93, 296, 315, 318, 340
 implicite, 73, 74, 75, 82, 151, 184, 222, 244, 289,
 352, 372
 impossibilia, 166

inconscient, 10, 63, 67, 68, 105, 106, 107, 108, 109,
 110, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 246, 293, 329,
 365, 382, 383
 inconsistante, 91, 93
 indéfinissable, 154, 155, 163, 174, 188, 313, 323,
 361
 indémontrable, 150, 154, 155
 indescriptibles, 289
 indétermination, 33, 193, 195, 231, 269
 indicibilité, 75, 309, 312, 313, 317
 indicible, 12, 47, 64, 66, 68, 84, 85, 87, 101, 103,
 106, 109, 113, 200, 201, 212, 215, 217, 232, 271,
 274, 276, 285, 286, 287, 291, 293, 294, 298, 304,
 307, 308, 312, 314, 316, 317, 319, 320, 326, 327,
 329, 340, 354, 355, 356, 382, 384
 induction, 98, 99, 375, 397
 ineffable, 2, 11, 66, 73, 83, 102, 110, 271, 287, 288,
 290, 291, 292, 293, 308, 314, 341, 374, 384, 385
 inexprimable, 83, 87, 132, 214, 223, 292, 293, 297,
 298, 315, 355
 inférence, 160, 359
 inscrutabilité, 22
 intellectualisme, 237, 338
 intentionnalité, 21, 123, 136, 141, 143, 144, 145,
 146, 147, 155, 198, 233, 276, 374
 intériorité, 2, 15, 67, 73, 92, 105, 106, 109, 111,
 112, 114, 115, 117, 118, 123, 220, 232, 263, 264,
 265, 267, 269, 297, 298, 307, 315, 316, 320, 329,
 330, 360, 362, 365, 382, 383, 397
 Interlingua, 18
 introspection, 100, 118, 124, 130, 221, 250, 270,
 383
 intuitionnisme, 48, 138, 144, 147, 156, 157, 158,
 370
 isomorphisme, 20, 43, 56, 60, 62, 64, 84, 88, 99,
 130, 202, 215, 227, 235, 292, 313, 314, 321
 j'ai mal aux dents, 231
 Jaccard, 253
 James, 197, 221, 237, 264, 273, 276, 297, 306
 Janet, 284
 Jean de la Croix, 286
 Je-cratie, 321
 jeu de langage, 13, 18, 20, 61, 116, 117, 124, 127,
 130, 131, 210, 213, 235, 236, 238, 268, 294, 314,
 315, 333, 334, 341, 350, 353, 355, 366, 367, 369,
 371
 Jüdischer Selbsthass, 253
 Kant, 10, 17, 18, 19, 24, 25, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 60, 62, 69,
 70, 71, 87, 88, 89, 98, 128, 135, 136, 183, 213,
 216, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 234, 251, 252,
 276, 289, 296, 302, 304, 305, 306, 315, 369, 383
 Kerr, 46, 100, 254, 295, 348
 Kierkegaard, 213, 294, 314, 318, 319, 323, 397,
 401
 Kraus, 29, 213, 252, 328, 329, 337
 Kripke, 21, 101
 Lacan, 11, 14, 15, 63, 64, 67, 68, 74, 75, 106, 110,
 112, 120, 140, 145, 167, 212, 224, 237, 284, 320,
 322, 323, 383, 397, 399, 402
 lâcher prise, 286, 294, 295, 296
 langage idéographique, 10, 18, 132, 244
 langage ordinaire, 9, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 25,
 35, 40, 53, 59, 60, 61, 62, 75, 76, 87, 88, 90, 91,
 92, 110, 131, 132, 137, 139, 140, 141, 144, 158,
 160, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 177, 195, 201,
 202, 203, 204, 232, 233, 244, 259, 267, 271, 274,
 300, 308, 309, 341, 355, 364, 369, 370, 384, 398
 langage privé, 63, 110, 115, 124, 128, 161, 216,
 221, 226, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 265, 277,
 281, 282, 311, 334, 355, 358, 360, 362, 397
 langage-objet, 160, 291
 Langford, 152
 Lasker, 36, 375
 Laugier, 55, 88, 89, 92, 356
 Lazerowitz, 109, 114, 117, 146, 233, 320, 379
 Lebensprobleme, 2, 3, 96, 315, 316, 319, 323, 324,
 326, 340
 Leibniz, 18, 25, 42, 44, 48, 57, 60, 99, 133, 134,
 137, 139, 141, 142, 143, 176, 323, 325, 382

Lesniewski, 20
 Lévy-Bruhl, 299
 Lewis, 21, 152
 Lichtenberg, 27, 213, 231
 lieu de la pensée, 130, 220, 246, 247, 248, 257, 263, 370
 limites, 12, 23, 25, 28, 29, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 64, 68, 69, 70, 75, 85, 86, 87, 88, 97, 104, 105, 108, 118, 136, 152, 182, 183, 186, 191, 192, 193, 195, 215, 221, 228, 233, 245, 251, 252, 254, 267, 271, 272, 292, 299, 304, 311, 315, 316, 317, 320, 339, 356, 367, 370, 384, 399, 401, 402
 Linke, 152
 Lock, 104, 114
 logiciste, 136, 138, 148, 155, 159, 167, 168, 196
 logico-grammaticale, 74
 logico-mathématique, 2, 12, 19, 43, 136, 137, 140, 141, 147, 149, 152, 157, 158, 170, 182, 232
 logico-ontologique, 195, 196, 197
 logico-syntaxique, 16, 17, 19, 29, 49, 53, 56, 57, 60, 62, 76, 83, 88, 97, 128, 130, 137, 182, 188, 194, 202, 269, 349, 350, 351, 353
 logique des prédicats, 19, 133, 135, 137, 159, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 247
 logique des propositions, 137, 138, 151, 159, 161, 162, 163, 164, 166, 195, 198, 368
 logique des relations, 19, 135, 159, 168, 169, 352
 logique des termes, 19, 133
 logique formelle, 40, 41, 135, 148, 169
 logique plurivalente, 149
 logique standard, 149, 301, 308
 logique trivalente, 149, 152
 logiques modales, 21
 logisticiens, 10, 131, 169
 logoïde, 152
 Lords of Life, 47, 89
 Lorenzen, 206
 Lukasiewicz, 149, 151, 152
 Mach, 9, 19, 21, 25, 26, 27, 33, 121, 138, 174, 199, 214, 243, 269, 285, 286, 403
 malade, 19, 32, 106, 111, 116, 137, 232, 297, 322, 337, 381, 382, 383, 384
 Malcom, 10, 11, 76, 108, 188, 297, 325
 Malinowski, 299
 Mat, 378, 379
 matérialisme, 20, 32, 33, 143, 191, 193, 197
 Mauthner, 28, 29, 32, 93, 101, 196, 241, 251, 286, 403
 Mc Carthy, 301
 Mc Guinness, 9, 191
 Mc Taggart, 172, 399
 Mead, 353, 358
 mécanique, 12, 108, 150, 243
 Meinong, 12, 25, 151, 166, 173, 174, 175, 194, 198, 300, 403
 mentalisme, 264, 267, 366
 méréologie, 20
 méta-échiquéen, 375, 379
 méta-éthique, 307, 313
 méta-grammaticale, 358
 métalangage, 10, 12, 15, 21, 39, 57, 64, 75, 85, 88, 128, 130, 131, 140, 145, 160, 161, 178, 204, 290, 310, 320, 375, 381, 383
 métalangue, 140
 métalogue, 130, 151, 152, 157, 169
 métamathématique, 140, 157, 158
 métaphilosophie, 85, 114, 382
 métaphysique descriptive, 12, 13, 18, 52, 59, 60, 61
 métapsychologie, 116, 330, 383
 mi-dire, 320, 323
 modus ponens, 49
 modus tollens, 49
 monisme, 27, 28, 63, 195, 196, 197, 291
 Moore, 10, 16, 40, 55, 96, 100, 115, 163, 170, 172, 174, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 196, 197, 199, 231, 241, 249, 251, 260, 299, 300, 305, 307, 313, 314, 315, 325, 328, 332, 333, 335, 337, 364, 398, 399, 403, 404

Moussaieff-Masson, 284
 Murdoch, 11, 304
 Musil, 28, 30, 31, 32, 101, 252, 286, 398
 mysticisme, 29, 285, 286, 288, 290, 291, 299, 301, 306, 340
 mystique, 2, 11, 29, 32, 66, 67, 68, 82, 101, 116, 200, 201, 215, 280, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 305, 306, 307, 314, 337, 399, 401
 mystique sauvage, 286, 296, 306
 Mystische, 12, 68, 82, 285, 287, 292, 312
 mythe, 22, 23, 65, 88, 114, 239, 277, 362, 373, 381, 397, 400
 naturalisme, 41, 88, 306, 313
 naturalisme éthique, 41, 306, 313
 néo-positivisme, 19, 138, 152
 Neurath, 12, 33, 115, 131, 308
 Nicod, 151
 Nicole, 134
 Nietzsche, 28, 57, 75, 89, 94, 120, 213, 247, 251, 285, 286, 354
 nœuds, 12, 130, 199, 322, 338, 341, 348
 Nom du Père, 307
 nominalisme, 63, 143, 163, 191, 196, 198, 200, 382
 nommable, 185
 nommable, 189
 non descriptible, 184
 non-contradiction, 41, 99, 133, 149, 151, 157
 non-lieu conceptuel, 271
 non-linguistique, 236
 non-sens, 9, 10, 11, 12, 14, 17, 19, 23, 44, 47, 56, 69, 72, 74, 76, 104, 131, 133, 161, 183, 184, 195, 200, 201, 203, 208, 209, 214, 221, 223, 269, 289, 305, 312, 314, 336, 339, 340, 348, 349, 355, 359, 362, 366, 367, 369, 372, 382
 normative, 22, 62, 368, 370, 375
 noumène, 42, 69, 70, 71
 obsession, 58, 76, 263, 316, 332
 obsessions, 18, 76, 90, 117, 335, 348
 Ockham, 21
 ombre, 62, 66, 70, 100, 121, 122, 123, 173, 174, 235, 248, 249
 ontologie, 9, 12, 21, 26, 52, 53, 54, 59, 60, 147, 161, 165, 166, 171, 173, 184, 186, 187, 188, 190, 193, 195, 199, 200, 205, 206, 207, 224, 231, 288, 300, 350
 ostensive, 21, 83, 245, 358, 364, 376
 paradigme, 60, 124, 213, 217
 paradoxe, 12, 87, 102, 141, 159, 161, 167, 168, 178, 183, 203, 310, 363
 Parménide, 65, 137, 193, 222, 224, 286, 302
 participation, 65, 171, 177, 300
 particuliers, 19, 23, 49, 52, 53, 54, 60, 75, 122, 163, 165, 170, 172, 193, 194, 196, 197, 198, 229, 261, 312, 315, 316, 318, 319, 333, 356, 357, 360, 368, 379, 385
 pasigraphie, 131
 Pat, 378, 379, 380
 Peano, 131, 155, 157, 169, 399
 Pears, 74, 255, 256
 Peirce, 10, 16, 162
 phénoménologie, 26, 199, 355, 371, 397
 philosophie analytique, 2, 15, 16, 18, 21, 24, 43, 59, 88, 137, 138, 174, 177, 183, 193, 194, 196, 233, 300
 physicalisme, 12
 physionomie, 14, 24, 97, 111, 121, 124, 125, 269
 physique quantique, 45, 75, 76, 188, 189, 193
 Pinsent, 249, 251
 Platon, 186
 Platon, 16, 22, 23, 64, 65, 66, 88, 92, 133, 137, 145, 146, 167, 175, 209, 222, 223, 224, 286, 300, 302, 318, 397
 platonisme, 64, 66, 141, 143, 145, 146, 153, 157, 158, 160, 162, 171, 172, 248, 286, 300, 301
 Plotin, 66, 67, 68, 294, 311
 Poincaré, 10, 16, 31, 45, 98, 131, 139, 147, 148, 155, 157, 169, 198, 399, 403
 point de vue divin, 67, 68, 280
 Popper, 20, 98, 328, 329

Port-Royal, 134, 135, 149
 positivisme logique, 19
 Post, 149, 151
 pragmatisme, 143, 187, 269, 306, 350, 351, 352, 353, 354, 400
 Prior, 21, 152
 processus, 15, 108, 120, 124, 143, 144, 159, 177, 265, 277, 344, 353, 355, 361, 362, 365, 367, 368, 370
 proposition complexe, 162, 177, 195, 207, 290
 proposition élémentaire, 59, 161, 187, 289, 290
 Protagoras, 224
 Protokollsätze, 19
 pseudo-science, 20, 109, 237, 329
 psychanalyse, 2, 10, 15, 16, 27, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 116, 117, 121, 145, 212, 250, 251, 307, 320, 328, 329, 330, 331, 334, 359, 382, 383, 384, 399
 psychanalytique, 67, 105, 107, 110, 111, 114, 115, 116, 214, 237, 246, 330, 383
 psychologie, 9, 26, 35, 51, 105, 109, 118, 169, 191, 195, 202, 208, 220, 221, 225, 226, 253, 257, 263, 269, 270, 271, 272, 314, 322, 329, 373, 394, 395, 399, 400
 psychotique, 255, 321, 323
 Putnam, 84, 129, 192
 puzzle, 329
 Pyrrhon, 96, 101, 102, 103
 quantificateur existentiel, 21, 164, 165, 198, 220, 247, 322
 quantificateur universel, 164, 165
 quantique, 45, 75, 76, 188, 189, 193
 Quine, 21, 33, 45, 58, 59, 60, 63, 83, 100, 148, 150, 151, 152, 160, 162, 166, 180, 192, 194, 195, 196, 198, 204, 221, 230, 261, 320, 322, 323, 332
 Raïd, 22, 58, 69, 271, 362
 Ramsey, 102, 115, 141, 195, 196, 289, 308, 322, 325, 394
 rationalisme, 147, 150, 297, 299
 réalisme, 27, 28, 40, 63, 83, 87, 92, 163, 173, 174, 177, 191, 196, 198, 200, 257, 258, 266, 301, 382
 rédempteur, 96, 116, 120, 254, 282, 295, 319, 320, 348
 reductio ad absurdum, 150, 230
 référentiel, 10, 19, 25, 235, 347, 353, 381
 règle, 28, 35, 74, 91, 126, 128, 142, 143, 146, 154, 160, 193, 201, 206, 209, 212, 239, 257, 262, 311, 330, 343, 350, 354, 357, 358, 359, 367, 368, 370, 376, 397
 religion, 32, 131, 239, 294, 296, 297, 298, 301, 373
 religiosité, 294, 295, 297, 298, 299
 réminiscence, 106, 295
 ressemblance, 28, 65, 66, 123, 197, 212, 245, 247, 283, 324, 329
 Réti, 37, 375
 rétro-analyse, 379
 Rhees, 236, 304, 329, 331, 394, 395
 Rilke, 32, 101, 213, 215, 285
 rituel, 237, 238, 239, 242
 Rolland, 287
 Russell, 10, 12, 15, 18, 19, 21, 26, 29, 32, 40, 45, 53, 55, 59, 75, 97, 98, 115, 131, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 144, 147, 148, 150, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 187, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 212, 214, 221, 241, 249, 251, 257, 262, 285, 286, 291, 294, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 318, 321, 325, 328, 332, 337, 347, 348, 362, 379, 382, 399, 403
 Ryle, 20
 Sachverhalt, 191
 Salanskis, 139, 141, 142, 143, 145, 146, 233
 Satz, 170
 scepticisme, 40, 47, 48, 49, 55, 58, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 196, 225, 230, 232, 238, 254, 257, 267, 309, 332, 334, 335, 340, 398, 400

sceptique, 40, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 91, 93, 96, 97, 101, 103, 197, 225, 229, 230, 234, 252, 254, 257, 259, 260, 267, 332, 336

Schelling, 252

schème conceptuel, 23, 49, 52, 53, 54, 55, 58, 60, 61, 62, 63, 73, 88, 152, 195, 230, 234, 237, 257, 299, 336, 359

schème de réflexivité, 228

schème philosophique, 40

schème positionnel, 128

schème thérapeutique, 242

schizophrénie, 255, 284

Schlick, 19, 33, 45, 131, 138, 148, 202, 206, 306, 403

Schnitzler, 32, 252

Schopenhauer, 2, 18, 29, 41, 71, 72, 73, 86, 100, 187, 213, 241, 258, 270, 271, 272, 273, 274, 285, 303, 304, 305, 308, 316, 318, 319, 356, 403

Schrödinger, 150

scientisme, 110, 285, 293, 300, 373

Selbstdarstellung, 383

sémantique, 12, 15, 17, 44, 59, 68, 85, 114, 137, 139, 151, 152, 153, 157, 161, 162, 166, 170, 176, 177, 183, 193, 194, 201, 233, 309, 319, 352, 354

sense data, 20, 40, 183, 184, 199, 222, 232, 362, 366, 394

sense-data, 40, 183, 184, 199, 222, 362, 366

Shwayder, 104

signe propositionnel, 56, 77, 86, 120, 180, 181, 185, 186, 189, 190, 207, 247, 290, 310, 351

silence, 2, 14, 29, 39, 56, 83, 101, 121, 175, 205, 213, 215, 263, 286, 293, 307, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 324, 341, 384

Sinnlos, 18, 84, 131, 132, 208, 209, 210, 262

situation, 30, 41, 70, 72, 84, 85, 106, 127, 158, 160, 161, 166, 182, 186, 189, 190, 191, 193, 207, 216, 230, 233, 244, 274, 278, 325, 327, 350, 351, 352

Skjolden, 68, 114, 116, 221, 250, 287, 295, 296, 298, 321, 324, 327, 395

Socrate, 163, 167, 168, 169, 175, 176, 196, 209, 223, 224, 347

solipsisme, 27, 29, 40, 125, 222, 225, 238, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 311

solipsiste, 27, 55, 62, 63, 221, 225, 232, 238, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 267, 281, 311, 336, 358

sophisme, 172, 305, 313, 314, 315, 370

sophisme naturaliste, 172, 313, 314, 315

Soulez, 30, 135, 263, 306, 313, 348, 395

Spencer, 398

Spengler, 213, 244, 245, 253, 403

Spinoza, 241, 284, 298, 312

Strawson, 12, 13, 18, 20, 24, 40, 43, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 75, 196, 197, 207, 226, 229, 230, 373, 397, 398

Stroud, 43, 48, 49, 51

sub specie, 105, 184, 280, 284, 298, 312, 314, 318

subconscient, 143

sublimation, 2, 10, 11, 12, 17, 75, 76, 77, 104, 116, 117, 119, 120, 189, 201, 212, 231, 235, 246, 249, 250, 263, 379, 383, 384

substantif, 43, 73, 100, 118, 143, 248, 275, 347, 363

supérieur, 12, 29, 36, 41, 65, 66, 68, 70, 73, 82, 88, 90, 130, 140, 168, 201, 271, 286, 287, 293, 306, 313, 315, 317

superstructure, 185, 287

sylogistique, 19, 135, 137, 151, 163, 168

symbolisme, 21, 84, 115, 134, 139, 153, 202, 237, 238, 277, 280, 347, 359, 373

symptôme, 17, 25, 34, 64, 93, 106, 233, 259, 269, 308, 321, 323, 330, 334, 383, 385

synoptique, 2, 67, 215, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 283, 316, 319, 327, 341, 348, 371, 372, 374, 375

syntaxe logique, 84, 85, 139, 244, 247, 310, 341, 349, 350, 357, 358, 363

synthétique, 44, 45, 49, 128, 136, 154, 241, 243, 244
 tables de vérité, 161, 162
 Tarski, 12, 162, 404
 Tatsache, 191
 tautologie, 29, 84, 131, 166, 185, 190, 272, 322, 356
 textualité, 12, 22, 136, 138, 232, 233, 234
 thérapeutique, 9, 11, 12, 17, 61, 104, 107, 111, 114, 116, 117, 232, 242, 260, 337, 357, 369, 384
 thérapie, 18, 104, 117, 120, 260, 277, 336, 348, 367, 382, 385
 Thoreau, 41, 92
 tiers exclu, 21, 41, 49, 133, 147, 149, 150, 151, 156
 Tolstoï, 83, 297
 totalité, 68, 74, 82, 93, 130, 169, 172, 186, 188, 189, 190, 197, 215, 236, 252, 255, 256, 286, 287, 288, 291, 292, 298, 301, 305, 306, 307, 312, 316, 319, 347, 365
 Trakl, 32, 213, 252
 transcendance, 2, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 22, 23, 24, 29, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 57, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 82, 83, 84, 87, 88, 93, 94, 103, 105, 107, 112, 113, 125, 132, 138, 140, 146, 154, 158, 170, 173, 177, 183, 195, 216, 217, 233, 235, 238, 245, 248, 250, 251, 261, 263, 269, 270, 271, 275, 292, 294, 296, 301, 309, 315, 324, 326, 340, 341, 354, 363, 371, 372, 379, 382, 383, 384
 transcendantalisme, 12, 24, 29, 40, 41, 46, 87, 88, 89, 90, 93, 95, 96, 97, 104, 183, 276, 340, 371, 400
 transpositions échiquiennes, 14, 35
 Travis, 18, 64
 troisième royaume, 171, 300
 Turing, 137, 158
 types, 12, 42, 72, 105, 111, 141, 147, 159, 168, 178, 194, 310, 331, 352, 375, 376
 Übersichtlich Darstellung, 105, 122, 215, 237, 241, 243, 245, 326, 372, 383
 uchronique, 161, 293
 unition, 66, 68, 82, 286
 universaux, 16, 92, 147, 163, 172, 194, 196, 197, 198, 199, 229, 379
 Unsinnig, 18, 45, 84, 104, 131, 133, 208, 209
 Urbild, 244
 utopique, 161, 293, 341
 vécu, 15, 21, 47, 73, 91, 96, 115, 124, 216, 251, 265, 298, 314, 338, 339
 vérificationnisme, 48
 vérifonctionnalité, 290
 Vienne, 9, 11, 16, 19, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 107, 131, 132, 138, 152, 213, 214, 252, 285, 294, 306, 307, 325, 327, 328, 338, 342, 366
 voir comme, 52, 121, 122, 123, 124, 125, 151, 196, 215, 245, 255, 268, 269
 volonté, 2, 9, 27, 31, 70, 71, 72, 73, 86, 87, 95, 96, 100, 118, 123, 183, 201, 212, 226, 227, 228, 231, 234, 250, 257, 258, 263, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 281, 306, 318, 327, 330, 332, 364, 395, 404
 Von Ficker, 337, 339
 Von Wright, 152
 Vorbild, 244
 vouloir-vivre, 72
 Waismann, 33, 72, 115, 118, 131, 202, 206, 241, 272, 273, 307, 314, 325
 Weil, 286, 307
 Weininger, 82, 213, 250, 252, 254, 295, 337, 403
 Weltanschauung, 2, 3, 183, 200, 237, 242, 384
 Weyl, 206
 Whitehead, 16, 20, 21, 26, 139, 160, 178, 179, 302
 Wisdom, 114, 320
 Young, 76
 Zermelo, 98, 138, 148, 167, 169, 399
 Zugzwang, 378, 379, 380
 Zweig, 30, 253, 254